

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DA EMERGÊNCIA DA PERSONAGEM SOCIAL DO *HOMOSSEXUAL*
À CULTURA GAY: UMA LEITURA A PARTIR DE MICHEL
FOUCAULT**

Sidinei José Schneider

NATAL, 2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Sidinei José Schneider

**DA EMERGÊNCIA DA PERSONAGEM SOCIAL DO *HOMOSSEXUAL*
À CULTURA GAY: UMA LEITURA A PARTIR DE MICHEL
FOUCAULT**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientador: Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho.

NATAL, 2012

Sidinei José Schneider

**DA EMERGÊNCIA DA PERSONAGEM SOCIAL DO *HOMOSSEXUAL*
À CULTURA GAY: UMA LEITURA A PARTIR DE MICHEL
FOUCAULT**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho
(Orientador)

Profa. Dra. Cinara Nahra
(Examinadora)

Prof. Wanderson Flor do Nascimento
(Examinador)

Apresentada em 28 de setembro de 2012.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de maneira direta ou indireta, participaram da elaboração desta dissertação.

Especialmente ao Prof. Alípio de Sousa Filho, por sua generosidade ao compartilhar seu conhecimento e por seu apoio durante todo este trabalho.

Ao Prof. Rogério José Schuck, que há muitos anos abriu à minha frente as portas do mundo da filosofia e me estimulou a continuar nesse caminho, bem como à grandiosa “família” que encontrei na especialização.

Aos amigos que respeito e admiro, os quais também têm me dado bastante suporte, não somente com rica interlocução acadêmica, mas também estando ao meu lado “na alegria e na tristeza”. A eles, quero manifestar minha gratidão: Roberta Esteves, Angélica Góes, Dulce Dardhir, Artemus Souza Dantas, Letuza Maia, por terem dado acalento nas horas mais difíceis, suportando os momentos de mau humor e por terem escutado todas as reclamações diante das dificuldades encontradas.

Também agradeço à minha “equipe de apoio”, que me ajudou de diversas maneiras e que está presente de certa forma em tudo o que realizo em minha vida: Ângela, Rudimar, Adriana, Lucas Soares, Lucas Horst, Fabricio, Pedro, Cassiano, Abel, Jucenil, os quais, das mais diversas maneiras, me motivaram e sempre tiveram uma palavra amiga para me auxiliar nos momentos de dificuldade que encontrei longe da casa de meus pais, em outras palavras, foram uma grande base para me manter no Rio Grande do Norte, apesar da distância que nos mantém separados.

Deixo aqui registrado também um agradecimento especial a Marcio Benjamim, pela paciência principalmente nos momentos de angústia e ansiedade pelos quais todo mestrando passa.

Sem o constante apoio de meus pais – Lourenço Schneider e Marcelina Schneider –, esse trabalho não teria sido, nem de longe, possível.

A eles não só agradeço, como também dedico esta dissertação.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo compreender a conceituação da homossexualidade enquanto uma criação social, que provém dos discursos permeados pelos dispositivos da sexualidade. Discute o tema da homossexualidade, com foco nas obras de Michel Foucault, destacando-se sua obra *A História da Sexualidade*, em que o autor enfatiza a homossexualidade como uma construção social que se manifesta no decorrer do século XIX. A partir dos discursos foucaultianos, propõem-se a compreensão e a análise da criação do conceito homossexualidade, construção que se volta a uma subordinação do sujeito enquanto agente social, ou seja, a criação da homossexualidade não se remete à prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo, e sim a um sujeito social e à posição que toma perante a sociedade. Portanto, juntamente com o nascimento do indivíduo homossexual, tem-se igualmente a construção do indivíduo como sujeito social, ou seja, a homossexualidade e o sujeito homossexual são produtos da imbricação poder-cultura. Ao se abordar essa temática, quebra-se a hegemonia que visa à caracterização “naturalizada” da sexualidade e, conseqüentemente, da homossexualidade, que nasce com os discursos originados em clínicas médicas e divãs psiquiátricos, nos quais se percebe a atuação do poder nos discursos que implantam as “verdades” voltadas à sexualidade. Com isso, elabora-se uma discussão que busca refutar a eugenia que compreende a sexualidade como algo natural, instituindo o homossexual como um sujeito que nasceu refém de uma genética “ruim”, um ser anormal que deverá ser tratado de sua patologia, e compreender esse indivíduo como um produto do discurso social.

Palavras-chave: Homossexualidade. Dispositivos da sexualidade. Discurso.

ABSTRACT

This present research aims to understand the concept of homosexuality as a social creation that comes permeated by the discourses of sexuality devices. It discusses the issue of homosexuality with a focus on works of Michel Foucault, in special The History of Sexuality, where the author emphasizes that homosexuality as a social construct that manifests itself during the nineteenth century. From the Foucauldian discourse, it is proposed to understand and analyze the creation of the concept of homosexuality, which is built around the subordination of the individual as a social agent, or the creation of homosexuality does not refer to sexual intercourse between individuals of the same sex, but a social subject and the position it takes in society. So along with the birth of the homosexual individual, there is also the construction of the individual as a social subject, as being, homosexuality and homosexual subject are products of overlapping power-culture. When addressing this theme, it breaks the hegemony that seeks to characterize “naturalized” of sexuality and, consequently, homosexuality, born with the original speeches on medical and psychiatric couches, in which one perceives the role of power in the discourses deploying the “truths” aimed at sexuality. With this, there has been an argument that seeks to refute the eugenics that includes sexuality as something natural, instituting a homosexual as a guy born hostage to a “bad” genetic and abnormal who should be treated for their disease, and understand this individual as a product of social discourse.

Keywords: Homosexuality. Devices of sexuality. Discourse.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 A CRIAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE: NASCE O HOMOSSEXUAL	16
2.1 HOMOSSEXUALIDADE: A CRIAÇÃO DE UMA PATOLOGIA	29
2.2 O PODER E A MORAL: MEIOS DE CONTROLE DA SEXUALIDADE	34
2.3 O RETORNO DE FOUCAULT À MORAL SEXUAL NA ANTIGUIDADE: INTERPELAÇÕES À MORAL MODERNO-CONTEMPORÂNEA.....	41
3 O SENTIDO DA AMIZADE: POR UMA CULTURA GAY	48
3.1 DUMÉZIL E FOUCAULT: UMA AMIZADE EM VOLTA DA HOMOSSEXUALIDADE	52
3.2 A CONSTRUÇÃO DE UM MODO DE VIDA GAY BASEADO NAS RELAÇÕES DE AMIZADE.....	55
3.3 SANDOMASOQUISMO: UMA RECÍPROCA DE ATUAÇÃO DO PODER VOLTADA AO PRAZER	60
3.4 AMIZADE GAY: O CAMINHO DE UM NOVO SISTEMA RELACIONAL.....	62
3.5 O GAY INSERIDO NO <i>HABITAT</i> HETEROSSEXUAL	65
4 A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA, O CUIDADO DE SI E OS GAYS	71
4.1 OS GUETOS: UM AMBIENTE VOLTADO À CONSTRUÇÃO DE SI.....	75
4.2 O GAY: A CRIAÇÃO DE SI.....	81
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS	89

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo abordar a temática da construção do conceito de homossexualidade enquanto uma nomenclatura e classificação de sujeitos sociais. A explanação do tema dar-se-á a partir, principalmente, da abordagem proposta por Michel Foucault. Dentre as obras selecionadas para a discussão do tema, sobressai *História da Sexualidade*, que permite embasamento teórico para uma interpretação crítica do tema da sexualidade como um produto de discursos e dispositivos históricos e, no caso específico da homossexualidade, discursos e dispositivos postos em ação nos séculos XIX e XX.

Apesar de Foucault ter discutido a construção da homossexualidade em suas obras, ainda se mantém sobre ela uma forte estereotipação, voltada à “naturalização” da sexualidade e, conseqüentemente, do homossexual, ou seja, são constantes os comentários e discussões sobre a atuação genética na sexualidade, ou mesmo que ela é algo que nasce com o ser humano. No entanto, o que visamos abordar neste trabalho é a quebra dessa concepção associada ao “natural”, à herança genética, discutindo assim a homossexualidade imbricada nas relações de poder, voltada a uma criação social e a uma ambientação da homossexualidade no cenário contemporâneo, ou seja, colocar a discussão da sexualidade em um patamar discursivo onde é possível se observar o aprendizado humano quanto ao seu reconhecimento como um sujeito da sexualidade.

Devido a poucas discussões encontradas acerca da criação da homossexualidade sob uma ótica foucaultiana, esta dissertação tem como objetivo fazer uma explanação das ideias e questionamentos a que Foucault nos remete ao discutir a sexualidade e conseqüentemente a homossexualidade, que é o recorte dado ao nosso trabalho. Portanto, no decorrer deste trabalho, procuramos escanear e analisar a criação do sujeito homossexual, uma vez que, no decorrer da produção dos discursos médicos e psiquiátricos, esses agentes “impregnaram” a titulação patológica de homossexual aos indivíduos que mantinham práticas sexuais entre sexos iguais, ou seja, a homossexualidade foi alvo dos discursos que a elevaram a um grau patológico. Além de tratarmos da compreensão da construção da sexualidade e da homossexualidade, discutiremos a importância da amizade como um modo de vida, como um meio de afirmação social dos indivíduos homossexuais e ainda sua constituição grupal, focando esses agrupamentos de homossexuais como um meio de constituição de uma nova cultura gay, como será possível visualizar no terceiro capítulo deste trabalho.

Abordamos em tese geral algumas bases sob as quais Foucault construiu seus discursos, o que é importante para que possamos esclarecer o viés no qual este trabalho se insere. Foucault é discutido por várias áreas do saber, tornando-se amplamente conhecido por suas críticas às instituições sociais, destacando-se as discussões que se remetem à psiquiatria, à medicina, às prisões, assim como suas ideias da evolução da história da sexualidade (a respeito da qual nos propomos a trabalhar nesta dissertação) e as suas teorias gerais relativas à energia e à complexa relação entre poder e conhecimento. O filósofo transparece em suas obras a discussão em volta do poder, que é produzido por meio do conhecimento de uma determinada área (em nosso caso, a busca incessante pelo conhecimento do sexo), produzindo “verdades” que são instituídas pelas diversas atuações do poder no contexto social. Portanto, em suas obras, Foucault analisa não somente a criação da “identidade” dos indivíduos, remetendo-se também à subjetivação deles à sociedade onde se encontram.

Deleuze (2005) transmite-nos a concepção de que Foucault deve ter sido o primeiro filósofo a conceituar e a discutir as relações de poder nas quais estão envolvidas as lutas sociais, as relações estabelecidas em prisões e hospitais psiquiátricos, assim como as relações estabelecidas entre grupos marginalizados, como, por exemplo, os homossexuais.

Desse modo, Foucault acaba tendo uma conotação discursiva que se volta aos grupos marginalizados, trabalhando em cima de questões que se relacionavam com os modos de tratamento dado ou infligido a estes grupos de indivíduos, tais como: os loucos, prisioneiros, alguns grupos de estrangeiros, soldados e crianças, em nosso caso, os homossexuais. A discussão que envolve esses diversos grupos tem em comum o fato de serem vistos com desconfiança pela sociedade onde convivem, conseqüentemente excluídos por uma regra, em confinamento em instalações seguras, especializadas, construídas e organizadas em modelos semelhantes (asilos, presídios, quartéis, escolas), inspirados no modelo monástico; instalações que ele chamou de “instituições disciplinares”. Quanto aos homossexuais, Foucault esclarece que já se igualaram aos loucos e tiveram o mesmo destino deles, ou seja, os internamentos.

Apesar de Foucault trabalhar na maior parte de suas obras problemas concretos como a insanidade (a prisão, a clínica), suas abordagens nos remetem ao surgimento de uma nova técnica de poder que promove a subjetivação dos indivíduos, o biopoder¹. Biopoder é um

¹ Na aula de 17 de março de 1976, no Curso no *Collège de France*, encontrada na obra *Em Defesa da Sociedade*, Foucault conduz a explanação da temática da dominação do biológico, o que nos leva a compreender como uma ascensão do biopoder, sendo que o filósofo relata essa dominação da seguinte maneira: “Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico”. (FOUCAULT, 2005, p. 286).

termo criado originalmente por Foucault, que o usou para se referir aos estados modernos e às suas práticas, utilizadas para obter a subjugação dos corpos e o controle de populações. Foucault utilizou esse termo em seus cursos no Collège de France, mas sua primeira publicação foi em sua obra *A Vontade de Saber*, primeiro volume da *História da Sexualidade*.

No início de 1980, em suas palestras sobre o governo da vida, no Collège de France, Foucault inicia uma nova linha de investigação: os atos que o sujeito pode e deve operar livremente em si para chegar à verdade, ou seja, o que ele investiga é um modo de vida ascético, que visa à reconstrução de si, o conhecimento de si. Essa temática será abordada especialmente nos capítulos III e IV deste trabalho.

Dentro da compreensão da homossexualidade como um conceito criado, expomos mediante este trabalho três capítulos que expõem a homossexualidade como um conceito que se insere socialmente por meio dos discursos promovidos sobre a temática. A partir do primeiro capítulo, é perceptível a discussão da análise foucaultiana sobre a transformação do sexo em discursos, tendo como seus agentes promotores médicos e psiquiatras. Torna-se perceptível a atuação dos médicos e psiquiatras como difusores de discursos e, ao mesmo instante, definidores de padrões sociais, a partir do momento em que a sexualidade que não se enquadra nos padrões (padrões heterossexuais) é definida como uma anomalia, uma patologia sexual. Segundo Foucault (2011e, p. 384), “a sexualidade, o comportamento sexual, os desvios ou as anomalias sexuais estão ligados à intervenção médica, sem que um médico tenha dito, salvo se for profundamente ingênuo, que uma anomalia sexual é uma doença”. Foucault discorre no volume I de sua obra *História da Sexualidade*, intitulada *A Vontade de Saber*, que as discussões a respeito do sexo possibilitaram a construção da sexualidade no século XIX. O período que corresponde a Idade Moderna se caracteriza pela ascensão das discussões que envolvem a temática da sexualidade, ou seja, a partir do século XVIII temos uma saída da sexualidade da clandestinidade e sua discussão ininterrupta nas rodas médico-psiquiátricas. Deleuze (2005, p. 63) cita: “O que é característico das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim terem-se dedicado a falar dele ininterruptamente, valorizando-o como o segredo”.

Nessa etapa de seu trabalho, discute a atuação médica e da psiquiatria na difusão dos discursos² que patologizaram a homossexualidade e ao mesmo tempo promoveram o

² Em uma nota referente ao projeto do filme *La voix de son maître*, Foucault “remete a ideia de que o discurso não deve ser compreendido como o conjunto de coisas que se diz, nem como a maneira de dizê-las. Ele está igualmente no que não se diz, o que se marca por gestos, atitudes, maneiras de ser, esquemas de comportamentos, manejos espaciais. O discurso é o conjunto das significações constrangidas e constrangedoras que passam através das relações sociais”. (FOUCAULT, 2011h, p. 220).

nascimento de um novo agente social: o homossexual. Essa produção de discursos enfatizando a propagação de “verdades” guiou as práticas sociais, definindo o que estaria certo ou errado.

Para Foucault, esses discursos têm suas bases nos dispositivos de sexualidade, que, conseqüentemente, são o viés para a criação das diversas categorias que provêm da sexualidade, como a heterossexualidade, a homossexualidade e a bissexualidade. Neste trabalho, buscaremos compreender a construção da homossexualidade, a partir do momento em que médicos e psiquiatras se empenham nas análises e discussões sobre a sexualidade. Logo, como consequência desses discursos, surge a criação da figura do homossexual.

Na discussão foucaultiana sobre a sexualidade nos séculos XIX e XX, intuímos que o filósofo descreve o período como um momento emergente de perversões, um início de heterogeneidades sexuais. Com isso, tem-se clarificado que as heterogeneidades sexuais são produtos dos discursos promovidos pelos agentes da época (médicos, psiquiatras, educadores etc.). Contudo, temos que esclarecer que o nascimento da figura social do homossexual não se remete exclusivamente à prática sexual que mantém, mas sim à sua sensibilidade sexual, às suas atitudes perante a sociedade, à sua inserção nos discursos promovidos e direcionados aos grupos homossexuais.

Como será abordado no decorrer deste trabalho, o nascimento do homossexual foi uma das várias denominações atribuídas pelos psiquiatras e médicos aos indivíduos que praticavam as consideradas perversões. Na obra *A chave do armário: homossexualidade, casamento, família*, Miguel de Almeida nos conduz à compreensão de que a homossexualidade é reconhecida enquanto categoria a partir do momento em que se apresenta em público. De acordo com Almeida (2010), o homossexual não nasce inserido no contexto social como é o caso de “negros” ou “brancos”, da mulher, ou mesmo de outras categorias discriminadas, ou seja, o homossexual não se encontra no ambiente onde se insere, mas acaba sendo foco da subjetivação do heterossexual enquanto indivíduo modelo do atual contexto social. Portanto, essas denominações, que abrangem os indivíduos que não se inserem no contexto social, foram empregadas com a mecanização do poder sobre a sexualidade, o qual atribuiu uma realidade analítica aos indivíduos, perpetuando neles condutas que serviram como meios classificatórios que contrapõem as condutas, as quais, no decorrer do tempo e com a ênfase dos discursos, entram no rol de atitudes naturais.

Ao discutirmos a homossexualidade, sua maior entonação se foca no homem, enquanto sujeito masculino. Nesse contexto, Felipe Arede ([2012), em seu artigo intitulado “A busca pelo falo, a subjetivação masculina ou a heterossexualização como moral sexual”,

conduz-nos à compreensão de que a constituição do homem, enquanto sujeito masculino, ocorre mediante sua sujeição às normas sociais. Em outras palavras, podemos verificar que o “homem” é uma construção social, alienado a uma estrutura social. O autor acrescenta que “mais do que um papel pronto que os que nasceram com pintos são obrigados a carregar, o lugar do masculino é um lugar que deve ser construído a partir de formas de subjetivação que têm como fundamento a busca pelo falo”. (AREDA, [2012], p. 1). Portanto, como complemento de sua masculinidade e meio de afirmação social como “sujeito masculino”, este indivíduo deve apresentar socialmente o desejo e a busca pelo sexo oposto, ou seja, as mulheres. Seguindo essa linha de pensamento, o desejo e o cortejo masculino pelo feminino acabam se tornando uma representação política, na qual “ser homem é, acima de tudo, uma prática”. (AREDA, [2012], p. 1).

Com isso, verificamos, na discussão a respeito da atuação do poder sobre a sexualidade, são as relações de micropoderes que por meio dos discursos agem na imposição dos conceitos voltados para a sexualidade. Portanto, o que compreendemos a partir das obras foucaultianas é que o poder não atua diretamente na sexualidade, embora os discursos estejam imbricados nas relações de poder que atuam no contexto sexual. Butler (2010, p. 140) afirma que “Foucault entende que a sexualidade é saturada de poder”. Complementando seu discurso, Butler (2010, p. 142-143) acrescenta: “Para Foucault, ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais, é ter a lei que norteia essas regulações situadas como princípio formador do sexo, do gênero, dos prazeres e dos desejos e como princípio hermenêutico de autointerpretação”. Acrescentamos que esses discursos são, de tal forma, aceitos no meio social, sofrendo um processo de naturalização. Além disso, é a partir desses discursos que se torna possível interpretar a tese de defesa foucaultiana, a qual afirma que os indivíduos sexuais são figuras de uma construção social.

Já no terceiro capítulo, continuamos a abordagem acerca da construção do indivíduo homossexual. No entanto, a discussão sai dos divãs e das clínicas e adentra nos relacionamentos que envolvem a amizade. Em suas obras, Foucault discute a importância da amizade no estreitamento de alianças entre os homossexuais e o fato de que essas alianças podem beneficiar os indivíduos na recriação de um modo de vida. Essa recriação de um modo de vida a que nos referimos ocorre em virtude da construção de hábitos voltados ao contexto gay, abarcando suas necessidades e produzindo novos espaços para a convivência homossexual.

Buscamos discutir no terceiro capítulo a respeito do que é a importância da amizade como um meio em que nascem novos sistemas relacionais, sendo, logo, um ambiente propício

à recriação de um modo de vida homossexual. Acrescentamos ainda que não é a prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo que perturba a sociedade em geral, mas as atitudes dos homossexuais em público, ou seja, as demonstrações de afeto e outros laços que provêm desse modo de vida, como a fidelidade entre eles, as trocas de carinho, o companheirismo. Portanto, compreendemos que, em seus discursos, Foucault trata da importância da amizade para o homossexual como um meio de ele se reinventar no contexto social e de manter vínculos sociais. No artigo intitulado “A cena da filosofia”, Foucault (2011a, p. 241), em uma entrevista com M. Watanabe, declara: “a amizade é, para mim, uma espécie de franco-maçonaria secreta”. Desse modo, o indivíduo homossexual tem na amizade um campo para exploração de suas ideias, atitudes, manifestações e alianças com outros homossexuais.

Foucault esclarece que dois homens juntos não são símbolo apenas de práticas sexuais, mas também se remetem a relações de afeto, carinho e companheirismo, porém são vistos pela sociedade em geral com outros olhos, devido ao fato de a convivência homossexual perturbar a sociedade. Foucault discute que os atos sexuais não se delimitam à sua “natureza”, ou seja, não estão inseridos nos relacionamentos heterossexuais, o que acaba sendo motivo de desdém social, sendo que o fato de indivíduos do mesmo sexo se amarem e tecerem laços de fidelidade e companheirismo é o que desestabiliza as instituições sociais. Nesse capítulo, veremos que Foucault salienta a importância da diversidade de relações disponibilizadas no meio homossexual, de modo que novas relações podem ser criadas dentro desse novo contexto social, a partir da amizade.

O que Foucault descreve como um objetivo da amizade é o trabalho da ascese, ou seja, uma transformação de si mesmo, uma reinvenção de si, uma ascese homossexual. Esta é descrita pelo filósofo como uma fuga das formulações sociais (heterossexuais) sobre os homossexuais, as quais entendem os homossexuais como indivíduos pervertidos que prezam por encontros sexuais e se voltam a fusões amorosas. Ao contrário, o autor propõe o uso da amizade como um meio de polarização dos indivíduos, como um modo de vida homossexual.

A relação que Foucault descreve sobre a amizade e a homossexualidade envolve a ascese como um meio de autoformação, reelaboração, autoconstrução de um modo de vida gay. Para que haja essa autoconstrução de um modo de vida gay por parte dos homossexuais, é necessário que eles desconstruam os estereótipos da cultura homossexual impostos pela sociedade, e que, na constante procura de uma identidade sexual, pronunciem-se e construam uma homossexualidade voltada a um novo modo de vida social. Assim, compreendemos que Foucault discute a questão da amizade como uma série de novas possibilidades e formas de

vida que podem ser exploradas, além das relações institucionalizadas, como, por exemplo, o matrimônio.

Acrescentamos que a discussão abordada pelo filósofo, sobre esse “modo de vida”, não se remete à criação de novas classes econômicas ou mesmo a uma nova categoria de profissionais, mas sim a um relacionamento entre indivíduos, independentemente de sua idade ou *status* social, os quais se identificam a partir de ideias e inclusive de sua sexualidade. Assim, mediante esses relacionamentos, verifica-se a possibilidade de criação de novos modos de vida e do surgimento de culturas. Foucault afirma que ser gay não se resume a uma identificação com traços psicológicos ou demonstrações de sua homossexualidade, abrangendo a busca de uma definição de um modo de vida próprio.

No capítulo IV, procuramos analisar a inclusão dos homossexuais na sociedade, bem como os meios que eles encontraram para se inserirem e serem reconhecidos no contexto social. Portanto, nesse capítulo, tratamos dos meios que os homossexuais procuraram no decorrer do século XX para se refugiarem das subjetivações dos heterossexuais, por meio da criação de ambientes que comportassem suas atitudes, suas manifestações, a partir daí, seus modos de vida. Esses ambientes são conhecidos como “guetos”. No contexto em que os homossexuais se encontram, no qual são subjugados socialmente pelas suas práticas e suas atitudes fora do âmbito privado, percebemos a importância dos “guetos” para a formação das comunidades homossexuais e, ao mesmo tempo, para a inserção do homossexual e sua luta pelo espaço social. Em outras palavras, podemos compreender os “guetos” como uma organização social que aproxima os mais diversos indivíduos pela sua sexualidade, os quais são um meio de organização social dos homossexuais.

Compreendemos ainda que o assédio sofrido pelos homossexuais leva-os a mudanças de hábitos bem como a uma camuflagem frente à sociedade, em que, muitas vezes, há a necessidade de mudança de endereços para lugares, para uma maior liberdade de expressão. Percebemos que a rota de fuga dos homossexuais, em geral, foi e continua sendo as cidades grandes, meio no qual o indivíduo se torna estranho, ao contrário das pequenas cidades ou comunidades rurais, onde todos se conhecem, já que na cidade grande a possibilidade de ter uma vida social aumenta. Nesses grandes centros urbanos, desenvolvem-se ambientes que comportam os grupos homossexuais, assim, os gays se organizam em uma subcultura, frequentando bares e festas. Portanto, a cidade forneceu um suporte para a composição e a criação de diversos mundos sociais, dando a oportunidade ao homossexual de conviver em vários deles (profissional, religioso, étnico, de lazer etc.), promovendo ao mesmo tempo a criação de diversas identidades, auxiliando na resistência à repressão e à marginalização.

Com essa dupla identificação, os gays se misturavam aos heterossexuais, utilizando-se de várias identidades. Assim, fazer uso delas em diferentes situações proporcionou aos homossexuais a saída da clandestinidade. O fato de os homossexuais manterem uma máscara foi uma alternativa de sobrevivência que encontraram, na medida em que mantinham uma vida durante o dia em sua profissão e outra na sua vida noturna e amorosa, sem serem criticados pela sociedade. Os homossexuais encontraram nas grandes cidades espaços para suas manifestações sociais, pois, nelas, puderam criar seu espaço de vida e recriar sua vida, deixando de lado os monstros que os perturbavam nas pequenas cidades. Nesses novos ambientes, eles podem sair de seu “gueto” interior, havendo a possibilidade de esses indivíduos exporem sua personalidade, já que, muitos deles, não ousam vivê-la perante a sociedade. A visibilidade que o indivíduo tem nesses locais é um ponto de fuga para saírem de seu “gueto” interior, da alma sujeitada pela vergonha de si.

Por meio da organização grupal, torna-se possível lutar por um projeto em comum. A repressão social sofrida pelos homossexuais faz com que esses indivíduos se unam em uma espécie de “solidariedade sexual”, o que pode fazer com que essa repressão diminua, no momento em que eles começarem a sair da clandestinidade e a se inserir na sociedade como um todo. O homossexual enfrenta duas realidades contrárias que fabricam seu ser, sendo produzido como um indivíduo “inferiorizado”, ao mesmo tempo que sua subjetividade se molda pelo ódio a si próprio. Essa forma de se ver como um indivíduo inferiorizado socialmente é reflexo das situações que encontra na sociedade, as quais envolvem outros indivíduos homossexuais e todo o processo de inferiorização que eles sofrem. O homossexual acaba se isolando do mundo, individualizando-se, no entanto, por sofrer os mesmos processos de sujeição dos demais, continua incluso no coletivo, que muitas vezes o recusa. O próprio fato de frequentar ambientes coletivos lhe dá visibilidade frente à sociedade, fazendo com que mantenha laços com a coletividade. Assim, por meio da organização grupal, é possível lutar por um projeto em comum.

Para que possamos compreender de forma mais clara, Eribon (*apud* ALMEIDA, 2010, p. 15) explana o amedrontamento do homossexual perante a sociedade. Segundo o autor:

para o futuro homossexual, não existem homossexuais à sua volta, mas existe um fantasma – a homossexualidade –, apresentada como figura condenável e condenada. O processo de subjetivação é, pois, um projeto de sujeição. A transformação do desejo numa identidade dar-se-á apenas na medida em que o

indivíduo encontre semelhantes. Esse encontro será revestido, de início, de uma aura de clandestinidade, que pode conduzir a uma “vida dupla” – o “armário”³.

Como é possível observar, os indivíduos geralmente se portam de distintas maneiras nos diversos contextos sociais onde estão inseridos, no entanto, entre os homossexuais, isso se mostra mais evidente. Tais mudanças não estão somente associadas à vergonha de se assumir, ou ao ódio de si, mas também à hostilidade que enfrentam por parte da sociedade. Entretanto, verificamos que esse modo de se portar perante a sociedade e ainda a criação de ambientes que se voltam ao seu estilo de vida acabam proporcionando aos homossexuais a possibilidade de uma construção cultural. Foucault, no desenvolvimento do tema sobre a homossexualidade, propôs muitas observações sobre a questão gay, dentre elas, a ideia de fabricação de si mesmo. Nesse sentido, o filósofo salienta a importância da invenção de novos modos de relações dentre os indivíduos na sociedade, o que segundo Foucault seria possível através da cultura gay, independentemente das relações que se estabelecem entre os indivíduos, sendo elas vínculos amorosos (entre pessoas do mesmo sexo, ou pessoas de sexos opostos) ou apenas amigáveis, cultura gay é um novo campo de criação de relacionamentos de novas experiências.

Na entrevista “Escolha sexual, ato sexual”, concedida a J. O’ Higgins, Foucault (1994 b, p. 1) afirma:

O comportamento sexual não é, como muito se costuma supor, a superposição, por um lado de desejos oriundos de instintos naturais e, por outro, de leis permissivas e restritivas que ditam o que se deve e o que não se deve fazer. O comportamento sexual é mais que isso. É também a consciência do que se faz, a maneira que se vê a experiência, o valor que se atribui. É, neste sentido, creio eu, que o conceito de gay contribui para uma apreciação positiva – mais que puramente negativa – de uma consciência na qual o afeto, o amor o desejo, as relações sexuais são valorizadas.

³ Para compreendermos a concepção de “armário”, apropriamo-nos da abordagem de Almeida sobre o significado do termo. Para o autor, “o ‘armário’ é a mais conhecida metáfora dos problemas subjetivos, sociais e políticos da homossexualidade enquanto categoria de identidade e de discriminação. ‘Estar no armário’ significa não ter assumido perante os outros a sua orientação sexual; ‘sair do armário’ significa fazê-lo e assim estabelecer um ritual performativo que simultaneamente reinstalou o sujeito enquanto homossexual e obriga o entorno social a reconhecer a existência de (mais) um ou uma homossexual”. (ALMEIDA, 2010, p. 14).

2 A CRIAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE: NASCE O HOMOSSEXUAL

A partir do estudo das obras de Michel Foucault, propomos uma discussão da análise que o filósofo elaborou sobre a sexualidade. Focando a obra *História da Sexualidade*, especificamente o volume I, *A Vontade de Saber*, buscamos compreender as análises foucaultianas sobre a construção social da sexualidade salientando o surgimento da homossexualidade e, conseqüentemente, o nascimento do homossexual. Sugerimos, portanto, neste trabalho uma discussão em volta da construção da homossexualidade a partir do discurso foucaultiano com os quais vamos traçar o caminho que compreende o surgimento da homossexualidade e o nascimento do homossexual.

Ao analisarmos o discurso foucaultiano, denotamos que, no decorrer dos séculos, delimitando temporariamente, podemos citar que, nos períodos Clássico e Moderno, o sexo foi alienado à busca da verdade. Assim, ele era considerado o detentor da espécie, ou seja, o reduto a partir do qual, em forma de um devir, encontramos a verdade do sujeito. Seguindo esse contexto, a partir do século XIX, temos a inserção da sexualidade nos discursos médicos e psiquiátricos. A abordagem do tema pelas áreas da medicina e da psiquiatria se deu em um momento em que a burguesia estava despontando socialmente e vendo no sexo a exclusiva função de reprodução. A sua influência na abordagem da sexualidade pela medicina reflete a repressão que a classe promovia sobre o contexto sexual.

A temática que nos propomos a discutir neste trabalho se volta à criação do homossexual, enquanto sujeito integrante de um contexto social, não somente praticante do sexo com indivíduos da mesma anatomia. A abordagem a respeito de sexo que Foucault escolhe como conceito base da construção do sujeito não é o sexo-natureza, ou seja, o que se remete a uma visão biológica da constituição do ser, mas, sim, o sexo-significação, o sexo-discurso. Em sua obra *História da Sexualidade*, é perceptível que o filósofo descreve que, a partir do século XIX, não se impôs um discurso que englobava somente o sexo no campo da racionalidade, o que já se tem como herança da cultura greco-romana, mas que também abrangia a individualidade, a alma, o corpo e a história sob sua égide. Com isso, o homem se tornou filho de um sexo imperioso e o sexo, a razão de tudo.

Em seu artigo “Sexualidade e poder”, Foucault salienta que, nesse período, médicos e psiquiatras se interessaram pela temática da histeria. Segundo Foucault (2006e, p. 58), a histeria é “essencialmente caracterizada por um fenômeno do esquecimento, de desconhecimento maciço pelo sujeito de si mesmo, que podia ignorar pelo viés de sua

síndrome histérica todo um fragmento do seu passado ou toda uma parte de seu corpo”. Esse desconhecimento de si, observa o filósofo, remete-se ao seu desejo, à sua sexualidade, o que foi o foco abordado pela medicina e pela psiquiatria. Foucault (2006e, p. 58) complementa que, nesse período, o Ocidente foi palco de um “hiperdesenvolvimento do discurso da sexualidade, da teoria da sexualidade, da ciência sobre a sexualidade e do saber sobre a sexualidade”. Portanto, compreendemos que não houve um intenso interesse pelo conhecimento da sexualidade e pela compreensão e estudo dos desejos dos indivíduos, com isso, a investigação de médicos e psiquiatras promoveu a produção discursiva a respeito da sexualidade e, conseqüentemente, a produção de conceitos acerca desta.

Em sua obra *História da Sexualidade*, mais precisamente no volume I, Foucault observa as diferentes abordagens do contexto sexual. Conforme o filósofo, “diz-se que no início do século XVII ainda vigorava uma certa franqueza. As práticas não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem reticência excessiva e as coisas sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade”. (FOUCAULT, 2003, p. 9).

No entanto, no século XVIII, podemos observar a emergência da medicina no contexto social, o qual é composto por uma burguesia ativa política e economicamente. Portanto, tem-se um ambiente propício e aberto às intervenções médicas. Segundo Foucault (2011c, p. 357):

O século XVIII nos mostra um processo de dupla face; o desenvolvimento de um mercado médico sob a forma de clientela privadas, a extensão da rede de um pessoal que oferece intervenções médicas qualificadas, o crescimento de uma demanda de cuidados por parte dos indivíduos e das famílias, a emergência de uma medicina clínica fortemente centrada no exame, no diagnóstico, na terapêutica individual, na exaltação explicitamente moral e científica.

Para complementar seu discurso, mostrando o antagonismo da abordagem sexual no século XIX, Foucault (2003, p. 9) diz:

Um rápido crepúsculo se teria seguido à luz meridiana até as noites monótonas da burguesia vitoriana. A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a inteiramente, na seriedade da função de reproduzir.

Como podemos verificar na citação acima, a sexualidade se torna um ambiente dominado pela família burguesa, a qual vê naquela a única finalidade de reprodução. Com o objetivo de obter as “verdades” sobre a sexualidade⁴, a medicina e a psiquiatria

⁴ Em seu artigo “As técnicas de si”, Foucault (1994 a, p. 1) descreve que “o comportamento sexual é, mais que todos os outros, submetido às regras muito estritas do segredo, da decência e da modéstia, de forma que a

desempenharam um papel investigativo, pois, de acordo com Foucault, ao se inserir a sexualidade no ambiente clínico, viu-se a necessidade de examiná-la, vigiá-la e extrair suas informações por meio de confissões. Esses, segundo Foucault, eram meios de se produzir a verdade, pois, mediante a confissão exaustiva, o sujeito e seu confessor descobririam “informações” que estavam desconhecidas para ambos. Logo, esses discursos seriam meios importantes para a formação da sexualidade.

Quanto à confissão, não nos remetemos a um conceito tradicional de confissão, perante um juiz ou alguém que nos julgue, mas, sim, uma confissão que está implícita na formação dos discursos. Na compreensão de Foucault (2003, p. 24), é a confissão a si mesmo, o reconhecimento de seus prazeres, “tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo, tenham alguma afinidade com o sexo”, ou seja, é uma confissão⁵ sobre os prazeres, mais precisamente sobre os próprios prazeres, a qual é vista como um meio de exploração dos prazeres, objetivando conseguir material argumentativo e bases para a formação dos discursos. Além das confissões, como já citamos acima, o sexo foi posto em discurso, ainda, por meio dos interrogatórios policiais, devido à criminalização das práticas sexuais, como a sodomia, por exemplo, bem como por diversas ópticas, “na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política”. (FOUCAULT, 2003, p. 35). Para o pensador, os discursos são os meios de propagação das abordagens sobre o contexto sexual, pois, por meio deles, temos a criação da sexualidade, da moral que o indivíduo deve seguir assim como das diversas nomenclaturas que abordam as diferentes práticas sexuais, sendo as principais a heterossexualidade, a bissexualidade e a homossexualidade. No entanto, o discurso não é o único responsável pela produção da sexualidade e por sua emergência social. Vê-se também a atuação das diversas instituições sociais como agentes proliferadores de opiniões, conceitos e regras regentes da sociedade.

Para Foucault (2003, p. 37):

Através de tais discursos multiplicaram-se as condenações judiciais das perversões menores, anexou-se a irregularidade sexual à doença mental; da infância à velhice foi definida uma norma do desenvolvimento sexual e cuidadosamente caracterizados todos os desvios possíveis.

sexualidade está ligada, de maneira singular e complexa, por sua vez, à proibição verbal e à obrigação de dizer a verdade, de esconder aquilo que se faz e de decifrar quem se é”.

⁵ Na obra *Microfísica do Poder*, Foucault caracteriza o termo confissão como “todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/microfisica.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2011.

O discurso foi tido como um propagador de “verdades” ou, como é possível verificar, os discursos que foram produzidos nas clínicas e nos consultórios deixavam o ambiente médico e psiquiátrico que se impunham no meio social, tornando-se responsáveis por elencar as “verdades” sobre a sexualidade. Foucault (2011), em seu artigo “Médicos, juízes e bruxos no século XVII”, esclarece que a medicina do século XIX acreditou estabelecer as normas patológicas, ou seja, médicos e psiquiatras se incumbiram do papel de reconhecer as doenças que supostamente habitavam o contexto social da época. No entanto, temos que deixar claro que as verdades sobre o sexo são produções dos discursos que tiveram como base as informações coletadas a partir das confissões.

Essa produção de discursos, enfatizando a propagação de “verdades”, guiou as práticas sociais, definindo o que estaria certo ou errado, ou seja, mediante esses discursos, na concepção de sexualidade, houve a construção das categorias sexuais e, através das instituições e dos seus divulgadores, a sua implantação social.

Segundo Foucault⁶:

Vivemos em uma sociedade que em grande parte marcha “ao compasso da verdade” –, ou seja, que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade, que passam por tal e que detêm por este motivo poderes específicos. A produção de discursos “verdadeiros” (e que, além disso, mudam incessantemente) é um dos problemas fundamentais do Ocidente. A história da “verdade” – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros.

Percebemos, então, que Foucault ressalta a importância da produção da verdade, a qual é produzida pelos discursos, que se tornam fundamentais para a construção social. Em outras palavras, podemos afirmar que o discurso difunde e legitima as ações sociais. Portanto, entendemos que é por meio dos discursos que se implantam as “verdades” na sociedade, criando-se mitos e categorizando-se comportamentos. No caso da abordagem da sexualidade, o autor deixa claro, em *História da Sexualidade*, que ela é construída socialmente por meio dos discursos, sendo a partir deles que se torna possível afirmar que os indivíduos sexuais⁷ são figuras de uma construção social. “Se a sexualidade se constitui como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos”. (FOUCAULT, 2003, p. 93).

⁶ Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/microfisica.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2011.

⁷ Dodsworth, em seu artigo “Militância e ativismo: a problemática homossexual em Foucault, Deleuze e Veyne”, discute que o indivíduo nasce assexuado, segundo a expressão do antropólogo Felipe Arede: “ninguém nasce homem, mas sim que todos nos tornamos homens, numa busca constante”. (DODSWORTH, 2007).

Nesse contexto social (referente aos séculos XIX e XX), em que os discursos constroem a sexualidade, percebemos que a categorização da sexualidade acaba sendo uma consequência da abordagem discursiva das práticas sexuais, ou seja, a heterossexualidade, a bissexualidade e a homossexualidade, que são nomenclaturas que definem determinados grupos de indivíduos, acabam sendo relacionadas a suas práticas sexuais e a seu envolvimento com parceiros do mesmo sexo ou do sexo oposto, isto é, são definições sociais promovidas pelos discursos baseados nos “dispositivos⁸ da sexualidade”.

Em *Microfísica do Poder*, está disposta uma entrevista feita por Alam Grosrichard a Michel Foucault, intitulada “Sobre a História da Sexualidade”, em que o entrevistador questiona Foucault sobre sua análise dos dispositivos de sexualidade imbricados nos discursos: “Você fala de um ‘dispositivo de sexualidade’. Para você, qual é o sentido e a função metodológica deste termo: dispositivo?”. Foucault ([2009]) responde ao questionamento da seguinte forma:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.

O filósofo ainda declara que o dispositivo da sexualidade foi eficiente, pois ele estaria respondendo a uma urgência da época, servindo como uma estratégia dominante. Esse dispositivo também se inseriu no contexto da sexualidade como um intermediário de relações de elementos heterogêneos, preenchendo, ao mesmo tempo, lacunas, devido às consequências dessas relações heterogêneas. De acordo com Foucault, o dispositivo da sexualidade está alienado ao poder, pois, como é possível observar em *Microfísica do Poder*, a sexualidade está permeada pelo poder, assim como todas as relações que envolvem os indivíduos em um ambiente social. Foucault ([2011]) cita que “nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas – o poder está sempre presente”.

⁸ Por dispositivo, Foucault entende “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo”. (CANDIOTTO, 2007). Disponível em: <<http://www.observacionesfilosoficas.net/truthconfe.html>>. Acesso em: 23 abr. 2012.

A partir da tradução feita por Wanderson Flor do Nascimento, do texto “A ética da diferença sexual: o caso Foucault”, de Rosi Braidotti, visualizamos que a autora discute sobre a interpretação das relações de poder nas obras foucaultianas. Segundo Braidotti (2000, p. 3):

O conceito central é que os modos em que se transformam os seres humanos em sujeitos em nossa cultura se sustentam em uma completa rede de relações de poder, que Foucault define como “a microfísica do poder”. Sendo o “poder” o nome que damos a uma complexa situação estratégica em uma sociedade dada, o corpo é o alvo privilegiado dos mecanismos das relações de poder. Foucault desenvolve uma economia política do corpo, um corpo definido em termos de materialidade, isto é, como matéria inclinada a experimentar uma variedade de operações simbólicas e materiais: deve-se fazer dócil, submissa, erótica, utilizável, produtiva etc.

Acrescentamos também outra declaração que Foucault dá sobre sua interpretação da atuação do poder. De acordo com o pensador:

Quando menciono o funcionamento do poder, não me refiro apenas ao problema do aparelho de estado, da classe dirigente, das castas hegemônicas [...], mas também a toda essa série de poderes cada vez mais tênues, microscópicos, que são exercidos sobre os indivíduos em seus comportamentos cotidianos e até mesmo em seus próprios corpos. (FOUCAULT, 2011f, p. 310).

Além da introdução do poder nos dispositivos da sexualidade, o filósofo acredita que esses dispositivos se remetem a uma área maior do que a simples abrangência da *épistémè*⁹. Foucault os considera meios discursivos nos quais temos a propagação dos elementos heterogêneos, dando-se, conseqüentemente, a atuação discursiva nos enunciados e nas instituições.

A alienação do poder aos dispositivos da sexualidade voltados para uma construção discursiva é compreendida por Foucault de forma que a aplicação de mecanismos de poder sobre o indivíduo gera ao mesmo tempo mecanismos de saber, ou seja, as interdições e recusas que os indivíduos sofrem são meios que refletem na exploração de novos conhecimentos, logo o poder se alia à produção do saber. Braidotti (2000, p. 3) transmite-nos que “estas técnicas de controle e codificação do corpo vivo como lugar da subjetividade também produzem ‘efeitos da verdade’, portanto gerariam tipos específicos de conhecimentos acerca do sujeito e de sua inscrição social”. Foucault (2006e, p. 74) acrescenta que se denota a produção de diversas “técnicas para vigiar, controlar, se encarregar do comportamento dos indivíduos, dos seus atos, de sua maneira de fazer, de sua localização, de sua residência, de suas aptidões, mas esses mecanismos não tinham função essencial de proibir”. Apesar das interdições e das punições aos indivíduos, o principal objetivo dos mecanismos de poder era a

instigação dos indivíduos ao aumento de sua eficácia, de suas forças, aptidões, tornando esses indivíduos mais capacitados e, conseqüentemente, disciplinados.

Foucault (2006e, p. 75) diz:

Vocês veem uma produção de indivíduos. Uma produção das capacidades dos indivíduos, da produtividade dos indivíduos; tudo isso foi conseguido através de mecanismos de poder nos quais existiam as interdições, mas apenas existiam a título de instrumentos. O essencial de toda essa disciplinaçã dos indivíduos não era negativa.

Ao relacionarmos o sexo ao poder, percebemos que o sexo é abordado pelo poder no momento em que este delimita o sexo, ou em ações jurídico-discursivas. Em outras palavras, compreendemos que o sujeito, ao se deparar com o poder, é assujeitado por este, ou seja, o poder exerce sobre o sujeito sexual uma forma de submissão. “Sob o tema geral de que o poder reprime o sexo, como na ideia da lei constitutiva do desejo, encontra-se a mesma hipotética mecânica do poder”. (FOUCAULT, 2003, p. 83). Podemos, assim, afirmar que o poder exerce a delimitação da liberdade do indivíduo, estando, conseqüentemente, imbricado nas relações voltadas à sexualidade; com a alienação das relações, o poder se torna um delimitador da liberdade. Contudo, o que devemos ter esclarecido na compreensão da imbricação do poder na sexualidade é que, para Foucault, o poder exercido sobre a sexualidade são mecanismos de poder manipulados pelos médicos e psiquiatras.

Sobre o poder, Foucault (2003, p. 89) compreende:

Como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.

Quanto à conexão do poder e da sexualidade, podemos afirmar que as relações de poder não implantam um autoritarismo recondutor sobre a sexualidade, mas sim interação de uma maneira direta na sexualidade. Portanto, formulando o saber sobre o sexo, não nos deparamos com repressão ou mesmo com leis, mas, sim, com um poder que permeia a sexualidade, o qual, na interpretação foucaultiana, não é compreendido como um conjunto de instituições e aparelhos que garantem a sujeição dos indivíduos, a partir de um estado determinado em que estes se encontram, tampouco é reconhecido como um sistema de dominações que são exercidas por um elemento, ou mesmo um grupo social, sobre os demais indivíduos. Ainda, podemos afirmar que as relações de poder não implantam um

autoritarismo recondutor sobre a sexualidade, mas, sim, uma interação de maneira direta na sexualidade, que consequentemente influencia a produção discursiva sobre o contexto sexual. Logo, temos a produção de conceitos e a formatação das normas que compreendem o ambiente sexual inserido na sociedade.

Ao nos voltarmos para a discussão da sexualidade, percebemos que os discursos foucaultianos dizem respeito à utilização do poder para a produção dos discursos, pois, como já comentamos anteriormente, as interdições sobre as práticas sexuais foram acompanhadas pela produção de discursos que abarcavam a sexualidade. Em *Microfísica do Poder*, Foucault complementa sua discussão acerca da construção da sexualidade, tendo como meios o dispositivo das sexualidades e o discurso.

Para Foucault ([2011]),

[...] dizia a mim mesmo: no fundo, será que o sexo, que parece ser uma instância dotada de leis, coações, a partir de que se definem tanto o sexo masculino quanto o feminino, não seria ao contrário algo que poderia ter sido produzido pelo dispositivo de sexualidade? O discurso de sexualidade não se aplicou inicialmente ao sexo, mas ao corpo, aos órgãos sexuais, aos prazeres, às relações de aliança, às relações interindividuais etc.

A partir da citação de Foucault, denotamos que o pensador considerava as relações que se voltavam à sexualidade como um conjunto heterogêneo envolto pelo dispositivo da sexualidade, ou seja, a conceituação de masculino e feminino, como descrito na citação, segundo o filósofo, não englobava simples conceitos ligados ao “natural” ou mesmo provenientes da natureza, mas sim produtos dos discursos voltados ao sexo. Esses discursos, como já descrevemos, têm suas bases nos dispositivos da sexualidade, os quais são produzidos a partir das relações entre o elemento central de seus discursos e o seu núcleo de funcionamento, que seria o sexo.

A produção dos discursos que se focam na exploração da sexualidade promove a sujeição dos indivíduos. Essa relação de subjetivação sujeitada do indivíduo ocorre devido à autoconstrução do indivíduo, ou seja, devido à sua análise interna, ao seu autoconhecimento, a partir do qual o indivíduo acaba construindo uma personalidade refletida nas suas atitudes, nos seus ideais e nos seus discursos. Ao nos remetermos ao ambiente da sexualidade, exploramos a autoconstrução do indivíduo enquanto sujeito sexual, em virtude do autoconhecimento que ele obtém ao explorar seus desejos, levando a um conhecimento de si. Esse conhecimento de si é explorado pela medicina e pela psicologia nos séculos XIX e XX. Portanto, podemos compreender que o indivíduo, ao explorar seu sexo, avalia seus desejos e

detém o saber sobre estes, obtendo, por meio da exploração do sexo envolto pelo saber, a construção da sexualidade, isto é, a produção da sexualidade ocorre em virtude da relação saber-poder. O poder está inserido nessa relação, pois, como já argumentamos, para Foucault, a sexualidade é permeada pelas relações de poder. No entanto, o questionamento que salta ao contexto é: que interesse os dispositivos de poder teriam na relação da verdade dos indivíduos?

Nas palavras de Candiotti (2007):

Interessa antes saber por que se quis tanto no Ocidente vincular o sujeito à sua verdade, por sua verdade e pela enunciação de sua verdade. Se de um lado constitui uma questão jurídica e institucional investigar de que modo o sujeito encontra-se vinculado e submete-se ao poder que é exercido sobre ele, de outro, figura como problemática política e histórica estabelecer como ele está atado à sua identidade mediante atos de verdade determinados. Na abordagem genealógica das práticas confessionais prescinde-se da dimensão jurídico-institucional para privilegiar seu aspecto histórico-político.

Candiotti nos conduz à compreensão de que por meio da exploração da verdade individual é possível se estabelecer identidades. Com a implantação dessas identidades, abre-se um viés para a dominação dos indivíduos, imbricando, ao mesmo tempo, as relações ao poder. Essa prática de exploração da verdade sobre a própria sexualidade, que se difundiu em larga escala no século XIX, segundo Foucault, teve outros objetivos além da busca de curas para doenças ou mesmo a liberação das sexualidades reprimidas. De maneira camuflada, o objetivo seria a produção de discursos que sujeitassem os indivíduos mediante sua sexualidade.

Assim, denotamos que a atuação dos dispositivos de poder não se remeteu a um exclusivo papel repressivo, mas sim à atuação de médicos e psiquiatras, que trouxeram à tona os estudos e pesquisas sobre a sexualidade. Segundo Foucault (1994 c, p. 6):

Não se trata, claro, de negar a existência desta repressão. O problema é mostrar que a repressão se inscreve sempre em uma estratégia política muito mais complexa, que visa a sexualidade. Isto não é simplesmente haver repressão. Há, na sexualidade, um grande número de prescrições imperfeitas, no interior das quais os efeitos negativos da inibição são contrabalançados pelos efeitos positivos da estimulação. A maneira pela qual, no séc.XIX, a sexualidade foi certamente reprimida, mas também trazida à luz, acentuada, analisada por meio de técnicas como a psicologia e a psiquiatria, mostrando claramente que não se trata de uma simples questão de repressão. Trata-se, antes, de uma mudança na economia das condutas sexuais de nossa sociedade.

Entretanto, na discussão foucaultiana sobre a sexualidade nos séculos XIX e XX, percebemos que o filósofo descreveu o período como um momento emergente de perversões,

um início de heterogeneidades sexuais¹⁰. Com isso, tem-se clarificado que as heterogeneidades sexuais são produtos dos discursos promovidos pelos agentes da época (médicos, psiquiatras, educadores etc.).

Para Foucault (2003, p. 47),

as sexualidades múltiplas – as que aparecem com as idades (sexualidade do lactente ou da criança), as que se fixam em gostos ou práticas (sexualidade do invertido, do gerontófilo, do fetichista...), as que investem difusamente no relacionamento (sexualidade da relação médico-paciente, pedagogo-aluno, psiquiatra-louco), as que habitam os espaços definidos (sexualidade do lar, da escola, da prisão) – todas constituem o correlato de procedimentos precisos de poder.

As relações de poder que se formavam por meio da sexualidade manipulavam a marginalização dos indivíduos que não se encaixassem nas normas implantadas, isto é, os sujeitos que não se delimitassem dentro dos padrões estabelecidos eram interditados. Esse monopólio de normalidade era e ainda é concebido aos indivíduos heterossexuais, como já descrevemos antes. O sexo, sob influência burguesa, foi tido como um meio de reprodução, e não era visto como um meio de obtenção de prazer. Portanto, a exploração de práticas sexuais que visavam ao prazer era considerada como subversiva, havendo a exclusão de seus praticantes socialmente. Muitos desses indivíduos foram estigmatizados como loucos, portadores de neuroses genitais, aberrações da natureza, degenerantes ou, ainda, desequilibrados psiquicamente.

Foucault (2003, p. 48) complementa o discurso afirmando:

A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática.

Essas novas classificações sobre as práticas sexuais incorporaram a temática da sexualidade. Novas categorias sexuais, tidas anteriormente como perversões, como é o caso da sodomia, que antes era classificada como um ato interdito e condenada pela sociedade jurídica, já no século XIX, é representada por meio de um personagem, uma morfologia, criando-se o homossexual, o qual é caracterizado em uma anatomia indiscreta ou ainda uma

¹⁰ Na entrevista a Stephen Rings, intitulada “Silêncio, Sexo e Verdade”, Foucault (1994c, p. 8) declara: “Penso que antes do séc. XIX não se encontra, ou se encontra raramente, a ideia de que os indivíduos se definissem por suas condutas ou seus desejos sexuais. ‘Dize-me teus desejos e eu te direi quem tu és’: essa afirmação é característica do séc. XIX”.

fisiologia misteriosa. Quanto a essa distinção dos discursos sobre práticas sexuais entre indivíduos do mesmo sexo (masculino), Foucault (1994c, p. 7-8) afirma:

[...] uma das razões pelas quais a homossexualidade não constitui um problema importante no séc. XVIII tem a ver com a ideia de que se um homem tem filhos, o que ele possa fazer com outros não importa quase nada. No curso do séc. XIX, começa-se a ver emergir a importância do comportamento sexual na definição da individualidade. E isso é algo totalmente novo. É interessante constatar que antes do séc. XIX, os comportamentos proibidos, mesmo quando severamente julgados, eram sempre considerados como um excesso, uma libertinagem, uma forma de exagero. A conduta homossexual passava sempre por uma forma de excesso do comportamento natural, um instinto, um instinto que era difícil de confinar no interior dos limites particulares. A partir do séc. XIX, constata-se que um comportamento tal qual a homossexualidade passa por um comportamento anormal.

A partir da citação acima, compreendemos que a criação da homossexualidade não se volta exclusivamente à prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo, mas, sim, à sua sensibilidade sexual, à sua maneira de se definir socialmente. “A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie”. (FOUCAULT, 2003, p. 43-44).

Essas rotulações e formulações das sexualidades, as quais se criam a partir dos discursos promovidos no século XIX, são conduzidas, multiplicadas e impostas à sociedade pela medicina, pela psiquiatria e pelas organizações educacionais. Foucault também nos lembra que é através desses mesmos discursos que temos a implantação dos interditos e as proibições no ambiente sexual, juntamente com a implantação das perversões sexuais. O filósofo observa que nos discursos promovidos pelos médicos e psiquiatras buscou-se pregar a assepsia bem como assegurar o vigor físico e a pureza moral, contudo, como consequência da higienização social, eles buscaram excluir e eliminar portadores de taras, pervertidos sexuais e demais indivíduos marginalizados pelas suas práticas sexuais. “[...] Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então imanentes. E os fundamentava como ‘verdade’”. (FOUCAULT, 2003, p. 54).

De acordo com esse pensador, o sexo no século XIX desenvolveu dois registros de saber, um voltado à biologização do saber e à reprodução contínua e outro a uma medicina do sexo, obediente a regras de origens inteiramente diversas. É nessa segunda caracterização da apresentação do sexo que Foucault embasa sua teoria de construção da sexualidade, mediante discursos incutidos na sociedade dos séculos XIX e XX. Ainda dentro do campo discursivo a respeito do sexo, denota-se a constante busca da verdade sobre essa temática. As discussões

se remeteram a formulações da verdade acerca da sexualidade e o sexo foi constituído como objeto de verdade.

O embasamento teórico para a formulação de uma verdade sobre o sexo foi obtido a partir da ciência do sexo ou ainda da denominada *scientia sexualis*. Essa ciência foi desenvolvida no ocidente, a partir da necessidade de se explorar a sexualidade do indivíduo, declarando a verdade sobre o sexo e os procedimentos que estão envoltos na sexualidade, o que se tornou um meio de elaboração dos discursos. Foucault compreende que a disseminação e a colocação do sexo em discurso assim como o reforço do despropósito sexual seriam duas peças do mesmo dispositivo, ou seja, da confissão. O filósofo ainda diferencia a confissão na Grécia e na sociedade atual, descrevendo que na Grécia a verdade e o sexo estavam ligados pela pedagogia, pela transmissão corpo a corpo, e o sexo servia de iniciação ao conhecimento, enquanto que para a sociedade atual é através da confissão que o sexo está ligado à verdade, devido à expressão de um segredo individual. No entanto, atualmente, é a verdade que suporta o sexo e suas manifestações.

A confissão ainda é um meio de produção dos discursos sobre a sexualidade, apesar de ter perdido no século XIX suas raízes penitentes. Ela é abordada em interrogatórios, consultas, narrativas autobiográficas, podendo ser fichada, publicada ou comentada, especificando o ato sexual e construindo sobre ele as abordagens que se remetem à sexualidade. Com essa garimpagem de detalhes e descrições sobre os atos sexuais, nomearam-se as diversas práticas sexuais e, a partir dessas nomeações, iniciaram-se suas denominações e classificações. É importante destacar que nesse período o sexo não era caracterizado mais como um pecado, ou um ato de culpa, mas, sim, voltava-se a um regime normal e de patologia.

De acordo com Foucault (2003, p. 66),

define-se, pela primeira vez, uma morbidez própria do sexual; o sexo aparece como um campo de alta fragilidade patológica: superfície de repercussão para outras doenças, mas também centro de uma nosografia própria, a do instinto, das tendências, das imagens, do prazer e da conduta. O que quer dizer, também, que a confissão ganhará sentido e se tornará necessária entre as intervenções médicas.

A confissão inserida no contexto da *scientia sexualis*, no século XIX, denotou a primeira técnica de produção da verdade acerca do sexo. Portanto, essa produção da verdade vem de encontro aos discursos promovidos sobre a sexualidade, através dos quais se viam construídos os indivíduos pertencentes às sexualidades diversas produzidas pelos discursos, que tinham como meios os dispositivos da sexualidade.

Foucault chama a atenção para o engajamento da sexualidade como uma prática discursiva, a qual é uma produção sócio-histórica embutida em conceitos sociais, como natural. O poder, para ele, é um meio de combate ou mesmo de confronto da sexualidade, em que as compreensões do saber teriam bases para discuti-la. Segundo o filósofo, as bases para a produção dos discursos são os dispositivos da sexualidade, os quais são responsáveis pela reprodução e inovação do sexo, uma vez que através deles temos as imbricações que produzem a sexualidade. Portanto, como está sendo salientado constantemente neste trabalho, a partir das discussões foucaultianas, a sexualidade é um produto dos discursos alienados aos dispositivos da sexualidade.

Em sua obra *História da Sexualidade*, Foucault (2003, p. 100) descreve:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à grande realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede superficial em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder.

Quanto à produção da sexualidade, percebemos que os discursos estão de tal forma inseridos no meio social que acabam sofrendo um processo de naturalização. Em outras palavras, podemos definir que as teorias que se voltam à sexualidade dos indivíduos, apesar de serem constructos provenientes de discursos, no decorrer do seu processo de inserção social, acabam adquirindo um *status* natural, imutável. Ao nos depararmos com essa naturalização da sexualidade, compreendemos que as práticas sexuais, ou mesmo as manifestações de prazer, não se delimitam no processo normativo da sexualidade, mas são tidas como “anormalidades” que se voltam à análise científica. Um exemplo que podemos citar de “desvio de conduta sexual” é a homossexualidade, que não é delimitada de acordo com as normas implantadas e é caracterizada como a prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo, sendo tratada como perversão e anomalia. Portanto, a referência à homossexualidade é um exemplo de construto discursivo que obtém um caráter patológico, criado e contextualizado no século XIX, por médicos e psiquiatras.

2.1 HOMOSSEXUALIDADE: A CRIAÇÃO DE UMA PATOLOGIA

A abordagem direta sobre a questão da homossexualidade e sua nomenclatura se remete ao século XIX, quando se registrou o nascimento do termo homossexualidade. Em termos mais exatos, a homossexualidade enquanto categoria nasceu no ano de 1869, com o escritor austro-húngaro Karl-Maria Kertbeny¹¹, que se utilizou do termo na autoria de dois panfletos anônimos destinados ao ministro da justiça da Prússia¹². No conteúdo desses panfletos, buscava a anulação do parágrafo 143 do código penal prussiano, que condenava a homossexualidade. Contudo, a nomenclatura se difundia socialmente com os escritos de Kertbeny, na edição de sua obra *Psychopathia Sexualis* (1887), sendo depois apropriada por Kraft-Ebing, em conotações médicas e médico-legais. Portanto, a partir dessa década, temos o nascimento da categoria homossexual. Contudo, não podemos nos esquecer de que no período anterior já havia a prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo, mas a diferença que se demarca na década de 1870 é a propagação dos discursos que discutiam a respeito de uma nova “espécie”, de uma nova categoria, composta de indivíduos denominados homossexuais. “Antes de 1870, em contrapartida, havia a recriminação contra atos homossexuais, mas sequer se aventava que existisse algo como uma ‘identidade homossexual’”. (DODSWORTH, 2009).

Esse autor observa que, antes de ser criado o termo homossexualidade e de se patologizar os indivíduos que compunham essa categoria, o coito homoerótico não era classificado como uma categoria marginal, tampouco seus praticantes eram contextualizados como “anormais”, mas, sim, a sodomia era um ato que, através da confissão e da purificação,

¹¹ “Karl-Maria Kertbeny ou Károly Mária Kertbeny (baptizado como Karl-Maria Benkert) (28 de fevereiro de 1824 – 23 de janeiro de 1882) nasceu em Viena, na Áustria, filho de um escritor e uma pintora. Foi um jornalista austro-húngaro, escritor, poeta e activista dos direitos humanos, conhecido por ter criado a palavra homossexual. A família Benkert mudou-se para Budapeste quando Karl-Maria ainda era uma criança – ele sentia-se em casa tanto na Áustria, como na Hungria e na Alemanha”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Maria_Kertbeny>. Acesso em: 06 ago. 2012.

¹² “Em 1869 publicou anonimamente um panfleto intitulado Parágrafo 143 do Código Penal Prussiano de 14 de Abril de 1851 e a Sua Reafirmação como Parágrafo 152 no Código Penal Proposto para a Norddeutscher Bund. Carta Aberta e Profissional a Sua Excelência o Real Ministro da Justiça da Prússia, Dr. Leonhardt. Em breve se seguiu um segundo panfleto sobre o mesmo tema. Nos seus panfletos, Kertbeny argumentava que a lei Prussiana sobre a sodomia, Parágrafo 143 (que mais tarde daria lugar ao Parágrafo 175 do Código Penal do Império Alemão), violava os ‘direitos do homem’, pois, na clássica tradição libertária, os actos sexuais, em privado e quando consentidos pelas partes, não deviam cair sob a alçada da lei criminal. Evocando o caso do seu amigo da juventude, afirmava com determinação que a lei prussiana favorecia a existência de chantagem e extorsão de dinheiro a homossexuais, que frequentemente os levava ao suicídio”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Maria_Kertbeny>. Acesso em: 06 ago. 2012.

perdia a conotação com o indivíduo. Em outras palavras, compreendemos que a sodomia não classificava os indivíduos em seu meio social, assim como a homossexualidade fazia. “O sujeito não era algo, ele tinha feito algo”. (DODSWORTH, 2009). Portanto, a diferença entre o sodomita e o homossexual se manifestava principalmente no fato de o primeiro ser condenado por um ato, enquanto que o segundo se definia socialmente por sua sexualidade, passando a ser alvo devido à sua natureza, à sua forma de vida e ao seu corpo. Antes, o sodomita era condenado por um ato isolado, agora o homossexual é analisado em seu contexto, ou seja, a atenção se voltou a uma cura e a um controle.

De acordo com os discursos foucaultianos, a transição de termos se remete à metade do século XIX. Foucault enfatizava em seus discursos que a atenção voltada aos indivíduos homossexuais não foi dada somente por parte do judiciário, mas também pelos médicos e psiquiatras. Nesse momento, há uma transição do sodomita para o homossexual, da visão incriminadora para a médica. O homossexual tomou o lugar do sodomita, sendo visto pela sociedade como anormal. Não sendo mais condenado pelas leis proibitivas, o homossexual foi focalizado pela medicina e psiquiatria, ou seja, no século XIX a medicina assumiu as chamadas práticas perversas e buscou compreendê-las e tratá-las, colocando as práticas sexuais que não se voltavam à procriação em um patamar doentio. Segundo Machado (2010, p. 8), “a transição do personagem do sodomita ao homossexual reflete e diz respeito a diversas e complexas mudanças sociais, dentre as quais a emergência da medicina, enquanto importante instituição de controle social é uma das mais evidentes”.

Dodsworth (2009), em seu artigo “Foucault e o ‘terceiro sexo’”, acrescenta que a criação do termo homossexual se remete a uma identidade singular, pois, ao contrário do sodomita, o homossexual é caracterizado como indivíduo a partir de sua prática sexual, ou seja, o seu desejo abarca o indivíduo por inteiro, caracterizando-o nos ambientes sociais. Dover (2007, p. 13), em sua obra *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, explica que “a homossexualidade foi definida como a disposição para buscar prazer sensorial através do contato corporal com pessoas do mesmo sexo, preferindo-a ao contato com outro sexo”. Desse modo, apesar de a homossexualidade ter a conjuntura libidinal voltada aos indivíduos do mesmo sexo, ela não é somente uma libido, mas também envolve todo um contexto sociocultural, em outras palavras podemos afirmar que o pensador define a construção do sujeito homossexual a partir dos discursos que ambientam a sociedade em que este sujeito se insere.

Foucault observa que o discurso médico do século XIX viu na sexualidade a degenerescência do indivíduo, focando nas práticas sexuais “anormais” bem como no

combate e tratamento dessas sexualidades. O teórico transmite-nos que nos discursos médicos a perversão sexual tornou-se o ponto principal de estudos e discussões, promovendo a transferência da abordagem do casal heterossexual e monogâmico para o indivíduo perverso e desviante. Os indivíduos considerados “perversos” foram focos de estudos, pois médicos e psiquiatras acreditavam que doenças e taras poderiam conduzir ao declínio da sociedade. O controle desses indivíduos tinha como objetivo a manutenção social, procurando cuidar das doenças sexuais, nesse caso, incluía-se a homossexualidade, para que não houvesse uma contaminação da sociedade em geral.

No contexto em que a medicina ditou os pronunciamentos sobre a sexualidade, as exigências de normalidade e de controle foram constantes. Ao mesmo tempo que a medicina se consolidava no ambiente discursivo sobre o sexo, surgia o “adulto perverso”, que logo foi intitulado homossexual. Esse indivíduo foi caracterizado pela sua sexualidade “anormal” e desviante¹³, devendo ser curado pela sua “patologia”.

Segundo Machado (2010, p. 34),

Os médicos começam então a separar e categorizar as diversas taras e perversões sexuais tentando dar conta de todas as anomalias do instinto sexual, criando e materializando desta forma o corpo perverso. Isto é, a prática médica criou também subjetividades, circunscreveu e criou os indivíduos anormais – e por consequência os normais – sobre os quais ela discursou. É então no século XIX e no interior de um movimento de solidificação da autoridade do discurso médico em pronunciar a verdade sobre a saúde da sociedade que o perverso sexual parece começar a ser desenhado. Em suma, poderíamos afirmar que a delimitação dos contornos do corpo perverso se deu em um momento em que a sexualidade começou a se tornar um domínio específico da personalidade dos indivíduos e o sexo se tornou uma preocupação para a sociedade por sua capacidade de produzir vida e de reproduzir vícios e taras. Elemento que os define, a sexualidade é um domínio de sua natureza que deve ser interrogado, revelado, confessado. O profissional então dá lugar ao consultório, ao divã e à clínica.

De acordo com Machado (2010), nesse período, o controle da sexualidade era mantido pela medicina, a qual, juntamente com a psiquiatria, exerceu seu poder discursivo na qualificação das práticas sexuais, definindo a heterossexualidade como normalidade, enquanto a homossexualidade era incluída na lista das patologias. Ainda é possível observarmos que o autor descreve a categorização das práticas sexuais por meio dos discursos nos quais denominações como inversão, uranismo, homossexualidade, unissexualidade, travestismo,

¹³ A denominação de anormal foi baseada em uma contextualização do conhecimento da sexualidade que estava baseada na heterossexualidade, ou seja, as regras heteronormativas ditaram as regras que a sociedade deveria seguir, e os que não se mantivessem em suas delimitações foram considerados anormais ou mesmo desviantes dessa conduta.

bissexualidade ou hermafroditismo psíquico são criações do discurso médico do século XIX, as quais tinham o objetivo de definir as chamadas aberrações sexuais, servindo também como um meio de classificação individual e segregação social.

As sexualidades periféricas foram consideradas pela medicina e pela psiquiatria como patologias, perversões, extravagâncias excepcionais, anulações patológicas, exasperações mórbidas. A sexualidade era uma temática subordinada à moral, colocando seu contexto dentro dos parâmetros da medicina.

Foucault discute que as práticas sexuais com o simples objetivo de obter prazer eram condenadas pelas juntas médicas, as quais as inseriam no rol das doenças mentais. A discussão a respeito dessa concepção encontra-se na obra *História da Loucura*, na qual o autor descreve o encarceramento dos perversos sexuais junto aos doentes mentais, assim como enfatiza a interrogação voltada à sexualidade dos loucos e dos criminosos a partir das análises. A sexualidade desses indivíduos era tida como “doença”, fazendo-os pertencerem a outras categorias marginais, bem como os inserindo no grupo “anormal” dos homossexuais. Portanto, os devaneios e os abscessos, ou seja, essas “doenças”, incluindo a homossexualidade, eram tidos como transgressões da lei, focando a homossexualidade como uma anomalia que deveria ser controlada.

Com base nos estudos foucaultianos, em que o pensador discute sobre a comparação do indivíduo homossexual com o louco, o pervertido, o criminoso, percebemos que o homossexual era visto como um transgressor da lei, da moral, bem como considerado um intruso no meio social. Nesse contexto, passou a ser vigiado e medicado, tanto pela igreja quanto pela ciência, as quais buscaram identificar as possíveis deformidades que transformavam o/a homem/mulher e as possíveis degenerações que sujeitavam esse indivíduo, considerado um ser abatido pela patologia. Surge então o termo “inversão sexual”, usado pela primeira vez na segunda metade do século XIX. Em 1869, Carl Westphal escreveu “Die Konträre Sexualempfindung”, sendo em seguida a vez de Havelock Ellis utilizar o conceito de “inversão sexual” para dar conta de casos em que o desejo sexual do indivíduo era dirigido ao mesmo sexo. A inversão sexual era considerada no sistema que liga sexo, gênero e prática como manifestação descontínua do sexo anatômico e dos impulsos sexuais. Portanto, o homem que tivesse atração por outros homens era visto como portador de uma feminilidade, não sendo considerado em sua totalidade, por possuir impulsos femininos, ou seja, o homossexual nesse período era visto como efeminado.

Dentro da sociedade burguesa, o homossexual passou a ser considerado um delinquente, colocado em um mesmo patamar que prostitutas, homicidas, doentes mentais,

criminosos. Assim, o discurso dessa sociedade tornou sua sexualidade uma subversão moral.

Desse modo, o homossexual acabou engajado na infração legal ou moral, enquanto a marginalidade social ficou destinada às chamadas sexualidades periféricas. Quanto ao termo sexualidade periférica, diz respeito às sexualidades que não se enquadravam no meio social, isto é, nos padrões heterossexuais aceitos pela sociedade. O filósofo transmite-nos que o discurso médico-psiquiátrico instituiu socialmente que os homossexuais eram portadores de “loucura moral”, “neurose genital”, “aberração no sentido genérico”, “degenerância” ou até “desequilíbrio psíquico”, povoadores de hospitais psiquiátricos, prisões, instituições reeducativas.

Novamente, abordamos a obra *História da Loucura*, na qual Foucault analisa com grande propriedade o tratamento que se empreendia aos pervertidos sexuais e aos homossexuais. Nessa investigação histórica, o autor descreve os locais de internamentos dos indivíduos considerados loucos como um lugar de submissão moral e de poder social, onde não somente os loucos eram destinados aos internamentos, mas também os avaros, delatores, bêbados, praticantes de adultério, aqueles que interpretavam mal as escrituras, homossexuais e pervertidos sexuais, ou seja, os que se integravam à desordem e à devassidão, indivíduos que não seguiam a ordem da conduta moral da sociedade onde estavam inseridos.

Portanto, o homossexual, por não ser um indivíduo padronizado no contexto social, devido a suas práticas sexuais, acabou sendo inserido no grupo dos marginais, pois, segundo os discursos promovidos, era considerado sujeito sem moral e ao mesmo tempo um transgressor desta. A prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo era vista como uma transgressão moral. Mediante as discussões foucaultianas, compreendemos que o tratamento destinado ao louco era o mesmo direcionado ao homossexual. Logo, os indivíduos homossexuais eram inseridos em um ambiente patológico. Em virtude desse estado, médicos e psiquiatras buscaram meios de reabilitá-lo para um convívio social.

Mendes (2007), em seu artigo “Homossexualidade: a concepção de Michel Foucault em contraponto ao conhecimento neurofisiológico do século XXI”, observa que a cultura social impõe um modelo hegemônico como único e correto, sendo as demais manifestações da sexualidade marginalizadas. A homossexualidade, enquanto denominação da prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo, teve como consequência a rotulação dos indivíduos que se identificaram na categoria como doentes psíquicos, ou mesmo, como integrantes sociais que promovem um mal à sociedade. A homossexualidade foi inserida no âmbito de doença, para a qual foram buscadas curas por meio de abstinências, hipnoses e até mesmo cirurgias.

Ceccarelli (2010, p. 125) complementa:

O discurso médico do século XIX transformou os comportamentos sexuais em identidades sexuais. Na cultura ocidental contemporânea, essa identidade sexual tornou-se identidade social. O sujeito passa, então, a ser classificado como “normal” ou “anormal” a partir de sua manifestação, ou inclinação, sexual.

O que Ceccarelli descreve em sua citação vem ao encontro à discussão foucaultiana: a de que a homossexualidade é uma construção social que nasce no período de transição da era clássica para a moderna, em que indivíduos passaram a ser classificados e rotulados em seu contexto social como normais ou anormais, tendo sua moral embasada na heteronormatividade. Esse autor acrescenta que nas últimas décadas a discussão tem aumentado entre psicólogos, fisiologistas e médicos higienistas, os quais ainda mantêm a homossexualidade em um *status* patológico ou de perversão. Dentre os estudos que advogam uma suposta homocultura, podem-se identificar discussões acerca da homossexualidade, comportamentos sexuais e a vida erótica. “A sexualidade e as práticas sexuais são construções sociais intrinsecamente relacionadas com as múltiplas dimensões simbólicas e estruturais de determinada sociedade”. (PRADO; MACHADO, 2008, p. 33). Ao se colocar a sexualidade em um patamar entrelaçado com o poder, tem-se a heterossexualidade em uma visão de normalidade e as demais sexualidades que se afastam dessa lógica hegemônica (heteronormatividade) como uma patologização.

2.2 O PODER E A MORAL: MEIOS DE CONTROLE DA SEXUALIDADE

Ao analisarmos a inserção da moral na sexualidade, há uma necessidade de, primeiramente, discutirmos a questão da moral e o que ela significa. Para Foucault (2001, p. 26), “por moral entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições, as igrejas etc.”. Apesar de esse conjunto de regras estar formulado dentro de um ensinamento coerente e explícito, o conceito de moral deixa lacunas, pois acaba se configurando como um jogo de valores e sua transmissão muitas vezes se dá de maneira difusa. No ambiente regido pela moral, Foucault (2006) descreve que a sua atuação se reflete no comportamento real dos indivíduos em relação às regras e aos valores que lhes são propostos: designam-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem, mais ou menos, a um

princípio de conduta e o modo pelo qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores. (FOUCAULT, 2006c, p. 211).

Apesar de Foucault entender a moral como um conjunto de valores e regras determinado pelas instituições, visando à boa convivência dos indivíduos, nossa ênfase de análise parte para a moral que é focada nos comportamentos, ou seja, a moral que abrange “o comportamento real dos indivíduos em relação a regras e valores que lhes são propostos”. (FOUCAULT, 2001, p. 26). Contudo, a conduta dos indivíduos em um determinado contexto moral depende de sua atuação nesse contexto. Em outras palavras, podemos afirmar que o sujeito se constitui dentro das práticas morais, seguindo-as ou mesmo as rejeitando, tornando-se não somente um agente passivo em um contexto moral, mas também se construindo como um sujeito moral nesse ambiente.

Para Foucault (2001, p. 27),

dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de “se conduzir” moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação.

Em seu artigo “O Uso dos Prazeres e as técnicas de Si”, Foucault (2006c, p. 213-214) define que uma ação, para ser definida como moral,

[...] não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, a uma lei ou a um valor. Na verdade, toda ação moral implica uma relação com o real em que ela se realiza, e uma relação com o código ao qual ela se refere: mas também implica uma certa relação consigo mesmo como “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele próprio que constitui esse objeto de prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que ele acata, determina para si um certo modo de ser que valerá como cumprimento moral dele mesmo e, para realizar-se, age ele mesmo, levando-o a se conhecer, a se controlar, pôr-se a prova, a se aperfeiçoar e a se transformar.

A partir das citações acima, percebemos que a sujeição perante a moral implantada ocorre de formas variadas. Salientamos que Foucault discute que o indivíduo deve se autocompreender, assim como se autoconstruir, para que a partir do conhecimento adquirido se sujeite às práticas morais, pois percebemos nas discussões foucaultianas que as condutas morais necessitam de sujeitos morais, o que implica modos de subjetivação assim como uma ascese e práticas de si. Foucault (2006c, p. 214) acrescenta que “a ação moral é indissociável

dessas formas de atividades sobre si, que não são menos diferentes de uma moral para outra do que o sistema de valores, de regras e de proibições”.

Acrescentamos, ainda, que há uma variação da conduta moral que se torna perceptível nos diversos contextos sociais, assim como em determinados períodos históricos. Portanto, temos a sociedade como pano de fundo da construção do sujeito como possuidor de uma conduta moral, assim como sua inserção social tem como fator variante os sistemas de regras implantados em cada sociedade e com os modelos de coerção, pois, de acordo com o filósofo, as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos seguem a moral implantada na sociedade dependem de sua sujeição a essa moral, “isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa”. (FOUCAULT, 2001, p. 27). Braidotti (2000, p. 4) complementa o discurso do pensador, enfatizando que “as regras e preceitos de uma vida moral – que também transformam o sujeito em uma substância ética – estão implicitamente conectados com os direitos sociopolíticos”.

No discurso que se remete à criação do homossexual, Foucault aborda o envolvimento moral na constituição e aplicação da sexualidade no contexto social. O filósofo transmite que a constituição de um sujeito moral não ocorre sem a constituição de si, como sujeito moral, tampouco existe um sujeito moral sem modos de subjetivação, sem as práticas de si ou, ainda, sem uma ascética que constitua as bases do sujeito moral.

A prova da abordagem foucaultiana sobre a aplicação da moral se denota nos discursos promovidos nos séculos XIX e XX, quando a sexualidade ganhou um respaldo estatal. O filósofo transmitiu-nos que o embasamento teórico para as condenações judiciais dos homossexuais nasceu nos consultórios médicos e nos divãs psiquiátricos. Em seu artigo “As grandes funções da medicina em nossa sociedade”, Foucault (2011, p. 306) cita:

A profissão médica, a medicina, a prática médica tem por função manter todos os grandes tabus da moral, da moral burguesa, da moral de nossa sociedade e, por conseguinte, quando a lei moral, os hábitos morais, os tabus morais de nossa sociedade são atacados, é papel fundamental da medicina passar imediatamente à primeira linha e lançar a contraofensiva. Trata-se, aqui, da medicina como guardiã da moralidade, da moralidade simplesmente.

Além da medicina e da psiquiatria, temos a intervenção dos moralistas no ambiente da homossexualidade. Eles alegavam que essa prática sexual não correspondia às regras sociais, ou seja, a uma união estável com fins de reprodução. A partir dos discursos foucaultianos, compreendemos que aos tribunais cabia a condenação da homossexualidade e da infidelidade,

do casamento sem consentimento dos pais e da bestialidade. Tanto na ordem civil quanto na religiosa, o ilegalismo global estava em destaque.

Em *História da Sexualidade* (volume I, *A Vontade de Saber*), Foucault (2003, p. 40) complementa:

Daí a extração de uma dimensão específica da “contra-natureza” do campo da sexualidade. Em relação às outras formas condenadas (e que são cada vez menos) como o adultério ou o rapto, elas conquistam autonomia: casar com um parente próximo ou praticar a sodomia, seduzir uma religiosa ou praticar o sadismo, enganar a mulher ou violar cadáveres tornam-se coisas essencialmente diferentes.

Ao partirmos para o contexto da sexualidade, reconhecemos que ela está inserida em um domínio desvelado para a exploração de seus conhecimentos. Esse desvelamento foi possível a partir do poder¹⁴, pois ele se instituiu sobre a sexualidade e através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos explorou somente conhecimentos desta. Conforme Foucault, o termo sexualidade¹⁵ é conectado a um dispositivo histórico que se liga à rede de estimulação dos corpos, à intensificação dos prazeres, à incitação ao discurso, à formação dos conhecimentos, ao reforço dos controles e das resistências, formando grandes estratégias de saber e poder.

Nas palavras de Foucault (2003, p. 120):

Se for verdade que a “sexualidade” é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por certos dispositivos, pertencentes à tecnologia política complexa, deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto, os mesmos efeitos.

¹⁴ Foucault vê a imbricação do poder em todas as relações sociais. São os micropoderes que se manifestam nas relações sociais independentemente da situação em que o indivíduo se encontra, ou seja, não há um local em que ocorre a recusa do poder, ou uma posição de oprimido e opressor, pois o poder se encontra em ambas as situações. De acordo com o filósofo, “da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais”. (FOUCAULT, 2003, p. 92).

¹⁵ “O próprio termo sexualidade surgiu tardiamente, no início do século XIX. [...] o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças nos modos pelos quais os indivíduos são levados a dar sentido e valor a sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos”. (FOUCAULT, 2001, p. 9).

Como é possível compreender na citação, para o filósofo, dentro do processo em que a sexualidade se insere no meio social, percebemos que o indivíduo é reconhecido como um sujeito da sexualidade, abrindo espaço para a pesquisa, além da implantação de um sistema de regras e coerções, para que possa haver um controle. No contexto da moral, compreende-se o engajamento social que a sexualidade acabou adquirindo no decorrer dos séculos, o qual, ao mesmo tempo, foi se formulando dentro de seus limites.

Dentro desse código moral, no qual estão definidas as ações toleráveis ou não aos indivíduos de um meio social, podem-se observar as diferentes maneiras de conduzir suas atitudes, respeitando os limites impostos pela moral. As diversas formas de se conduzir, nesse aparato, referem-se a vários pontos. Essas divergências são denominadas *determinação da substância ética*, que aponta a maneira pela qual o ser social deve constituir tal parte dele mesmo, como matéria principal de sua conduta moral.

Em sua obra *História da Loucura*, Foucault aborda a temática da conduta moral como um meio de regularização do louco na sociedade, pois, para o filósofo, a loucura estava dentro do contexto moral, em que o mal era considerado como erro e defeito. O autor atribuiu ao campo da loucura uma experiência no campo da linguagem, em que o homem era confrontado com a verdade moral e com as regras próprias à sua natureza e à sua verdade. Como espaço de inserção dos indivíduos considerados imorais, os hospícios desempenharam papéis diversos, sendo ao mesmo tempo locais de repressão e de assistência, ou seja, esses espaços de internamento foram focados como meios de organização social.

A partir disso, o hospital geral adquiriu o papel de instituto ético e seus diretores se tornaram os agentes manipuladores da implantação ética, uma vez que esses indivíduos atribuíram a si mesmos o direito de corrigir moralmente os pacientes sob a base do poder jurídico e do material de repressão a eles concedido. Esse momento em que se instaura um espaço de conduta moral é muito importante para a contextualização da coação moral, pois, pela primeira vez, através das internações, em que se reuniram os indivíduos considerados transgressores sociais, sintetizam-se a obrigação moral e a lei civil. A internação não significou simplesmente a exclusão de indivíduos sociais, mas também conseguiu reunir personagens e valores nos quais as sociedades anteriores não haviam percebido semelhanças. Por meio dessa integração, as normas éticas tiveram que ser revistas, novas linhas entre o bem e o mal foram pensadas, assim como novas regras para a integração social.

Nietzsche, em sua obra *A Genealogia da Moral*, transmite-nos que a moral é um meio que se utiliza para tornar possível a vida comunitária, a qual está vinculada a essa moral produzida. Entretanto, podemos perceber que a moral está baseada na cultura e na sociedade

em que atua, sendo que as normas que a permeiam se modificam com sua época, ou seja, devido à moral ser construída a partir dos discursos de um determinado período em uma determinada sociedade, esses códigos morais não são imutáveis, eternos, sobrenaturais ou mesmo estratificados.

Portanto, temos a moral como meio regulador da sociedade. Ao se discutir a construção da sexualidade, é perceptível a atuação da moral como um meio regulador e de inserção social, pois a moral impõe os limites toleráveis e aceitos para a convivência social. Entretanto, Foucault descreve a construção da sexualidade através dos discursos, a partir dos quais percebemos que a moral voltada para a sexualidade segue o mesmo ritmo construtivo. Ao abordarmos a moral que influenciou os séculos XIX e XX, denotamos que esta possui como base a heteronormatividade, ou seja, guia-se pelos ideais heterossexuais, buscando homogeneizar a sociedade dentro de seus padrões. Com a moral voltada para um discurso heterossexual, logo, essa moral será construída para heterossexuais e os demais integrantes que compõem outras categorias sexuais. Em outras palavras, podemos descrever que homossexuais, bissexuais, travestis, dentre outros, são submetidos às regras morais implantadas no contexto social, a partir das quais eles são coagidos a se adaptarem ao ambiente e à sua normatização, ou serem condenados à marginalização. Mediante essa conotação da normalidade e da inserção dos indivíduos em suas regras, temos uma expressão que classifica os indivíduos em “normais¹⁶” ou “anormais”. Portanto, os indivíduos que seguem os ditames sociais são considerados normais (no caso das manifestações sexuais nos voltamos aos heterossexuais), enquanto que os indivíduos que não se delimitam nesses padrões da moral sexual são considerados anormais (homossexuais, bissexuais, travestis).

No artigo “Tecnologias de Gênero e as Lógicas de Aprisionamento”, Pinafi, Toledo, Santos e Peres descrevem que os seres humanos, desde seu nascimento, são enquadrados nas normas de gênero. No entanto, uns se sobressaem mais que outros, com relação às expressões que se voltam ao gênero, o que leva os indivíduos que se movimentam nas escalas a serem marginalizados ou, ainda, classificados como diferentes. Por exemplo: as mulheres que, ao se afastarem das normas da feminilidade, foram construídas em um processo sócio-histórico-cultural são estigmatizadas, discriminadas, buscando-se enquadrá-las dentro das normas. O mesmo acontece com os homens, ou seja, as normas são instituídas aos indivíduos através de suas manifestações sexuais. De acordo com as autoras, com base na moral empregada socialmente, está inserida nossa maneira de agir perante a sociedade, a partir da qual

¹⁶ Quanto ao termo “normais”, estamos nos referindo a descrição dos sujeitos que se inserem nas normas sociais que se voltam a sexualidade dos sujeitos, ou seja, as normas sociais que se estendem aos heterossexuais.

moderamos nossos atos, erradicamos nossos desejos ou nos utilizamos de nosso desejo sexual com finalidades definidas pela moral.

O assujeitamento moral é considerado um meio de se estabelecer relações em uma sociedade. A liberdade a que nos remetemos é a que o indivíduo possui no meio social. Dentro desse contexto de liberdade a que nos delimitamos, vemos ações como de ir e vir, tomadas de decisões, expressão, ou ainda a liberdade de aceitar ou não a moral estabelecida no meio social. A liberdade, portanto, é um meio em que o sujeito decide seu caminho, suas ações e suas atitudes, ou seja, o indivíduo não é obrigado a fazer algo determinado por outros ou mesmo seguir certas regras, entretanto suas atitudes transgressoras são vigiadas e punidas pela justiça que se rege nesse meio social.

Apesar de observarmos que cada indivíduo se institui socialmente por meio de suas escolhas, percebemos a hierarquização da sexualidade, como, por exemplo, os homossexuais que, devido a suas práticas sexuais e suas manifestações públicas, são inferiorizados social e moralmente. No entanto, compreendemos que a marginalização e a submissão social dos homossexuais tornaram-se um problema político, no entanto eles buscaram o reconhecimento social na equivalência dos direitos e nas diferenças entre as formas de estabelecimento de relações públicas. Apesar de a prática homossexual ser individual, no âmbito social, ela remete-se a um grupo social caracterizado e discriminado por suas práticas sexuais e seu desejo por pessoas do mesmo sexo. Em outras palavras, podemos afirmar que a sociedade define e caracteriza os homossexuais pela sua prática sexual, ligando essas práticas ao sujeito social, o que o leva à discriminação. Nesse sentido, Prado e Machado (2008, p. 17) afirmam:

Falarmos em identidades homossexuais envolve não somente as formas e práticas de exercer a sexualidade, mas suas performances públicas, a construção dos direitos e deveres conquistados, os espaços institucionais ofuscados, as formas específicas da opressão e muitas outras questões que sempre estão circunscritas pela forma moral e estética concorrente a determinada posição hegemônica de objetivações sociais de indivíduos, grupos e sociedades.

Para complementar a citação de Prado e Machado, voltamo-nos ao discurso de Foucault, em sua entrevista concedida a J. O' Higgins, na qual o pensador cita a atuação nas práticas homossexuais dos gregos, referindo-se a questão do ser passivo não como uma questão de desejo sexual do indivíduo, mas sim como uma hierarquia. Segundo Foucault (1994b, p. 12):

Para um membro da nobreza grega, fazer amor com um escravo passivo era natural, porque o escravo era, por natureza, inferior. Mas quando dois gregos da mesma

classe social queriam fazer amor, isso colocava um verdadeiro problema, pois nenhum dos dois consentia em se reduzir diante do outro.

Em ambas as citações, percebemos a alienação da prática sexual ao sujeito público, à criação de uma identidade do indivíduo, e logo, conforme Foucault complementa a citação de Prado e Machado, a prática sexual focada na posição social dos indivíduos envolvidos. Ainda, Prado e Machado (2008) observam que a homossexualidade não é somente uma nomenclatura que se destinou a uma série de práticas sexuais, mas, sim, a constituição de determinados comportamentos e de atitudes que o indivíduo torna público no contexto onde está inserido; nele, a moral age limitando a expressão desses indivíduos e os manipulando para a sua ambientação social. Portanto, a questão do preconceito, de sua “anormalidade”, não se resume à vida privada, a suas práticas sexuais, pois, como vimos no item 2.1, o coito anal é uma prática antiga e a sodomia era tida como uma impurificação da alma, enquanto as manifestações dos indivíduos em público são consideradas como afronta à sociedade em que se inserem. Portanto, ao se abordar a questão da homossexualidade, não se discute a prática sexual de um indivíduo ou mesmo sua escolha por um cônjuge do mesmo sexo, mas sim todas as relações e a sua infinidade de possibilidades nos âmbitos público e privado, ou seja, todo o contexto social e o papel que esse indivíduo desempenha dentro deles.

2.3 O RETORNO DE FOUCAULT À MORAL SEXUAL NA ANTIGUIDADE: INTERPELAÇÕES À MORAL MODERNO-CONTEMPORÂNEA

Para compreendermos o discurso de Foucault sobre a homossexualidade e a moral como produto dos discursos, remetemo-nos à obra *História da Sexualidade: o uso dos Prazeres* (volume II), na qual o autor explora a moral pagã e a abordagem da sociedade grega. Portanto, pretendemos mostrar a exploração da moral sexual pelos gregos para exemplificarmos a discussão sobre a constituição do sujeito moral a partir da prática de si e a sua inserção nos códigos de conduta, como já discutimos no item 2.2.

Em seus trabalhos, ao discutir e analisar a sociedade grega, principalmente sua atuação perante a sexualidade, Foucault observa que para os povos da antiguidade não havia a distinção do indivíduo por sua escolha sexual, ao contrário do que denotamos ao ingressar nos discursos sobre a sociedade contemporânea, mas, sim, existia uma condenação do sexo masculino no papel de ativo e passivo. No entanto, ressaltamos que as condenações eram

voltadas ao indivíduo passivo, ou seja, à sua posição submissa¹⁷ a outro indivíduo. A denominação que se remetia aos indivíduos descrevia o ativo como aquele que domina e o passivo como o dominado. O ativo da relação era considerado viril, independentemente de ter relações com homens ou mulheres, já o homem passivo¹⁸ sofria discriminações por se igualar ao sexo feminino, o que para a sociedade greco-romana era símbolo de fragilidade.

De acordo com Foucault (2001, p. 79),

para os gregos, é a oposição entre atividade e passividade que é essencial e marca tanto o domínio dos comportamentos sexuais como o das atitudes morais; vê-se, então, por que um homem pode preferir os amores masculinos sem que ninguém sonhe em suspeitá-lo de feminidade, desde que ele seja ativo na relação sexual e ativo no domínio de si; em troca, um homem que não é suficiente dono de seus prazeres – pouco importa a escolha de objeto que faça – é considerado como “feminino”.

Por meio da citação, é possível intuir que a sociedade grega não discriminava ou caracterizava o homem por suas práticas sexuais, mas, sim, por suas atitudes perante a força da sexualidade, que o submetia, ou seja, o ato sexual entre homens era aceito desde que não fossem passivos na relação sexual. Em outras palavras, o que essa sociedade condenava moralmente não era a escolha do sexo de seus parceiros, mas, sim, a passividade em relação aos prazeres.

Possamai (2010), em seu artigo “Sexo e poder na Roma Antiga”, afirma que o homoerotismo¹⁹ não era considerado um comportamento sexual diferenciado, como é na atualidade, e sim a manifestação de uma preferência que não excluía relações heterossexuais em uma sociedade que seria predominantemente bissexual. Apesar de não se ter uma nomenclatura clara para a prática homossexual²⁰ na sociedade grega, vê-se que ela era

¹⁷ Na sociedade grega, o coito anal entre homens, principalmente quando pertenciam a classes privilegiadas, como os cidadãos gregos, por exemplo, era mal visto, por ser uma desonra para o indivíduo passivo. Dover (2007, p. 123) cita: “A penetração anal homossexual não é tratada nem como uma expressão de amor, nem como uma reação ao estímulo da beleza, mas sim como um ato agressivo demonstrando a superioridade do parceiro ativo sobre o passivo”. O que é possível observar nas sociedades gregas é que a prática homossexual era condenada quando o indivíduo passivo se inseria em uma classe social privilegiada, no entanto, se o indivíduo passivo for de uma classe inferior ao sujeito ativo, a prática sexual era aceita.

¹⁸ No livro, *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, Dover relata que os homens passivos eram descritos pelos gregos da seguinte forma: homens com roupas afeminadas e com a cor de pele clara por falta de sol, assemelhando-se a figuras efeminadas e, conseqüentemente, à passividade.

¹⁹ As relações homossexuais na Grécia Antiga não eram consideradas como sentimentos recíprocos, mas sim como uma perseguição do indivíduo posicionado em um *status* inferior por outros de *status* superior.

²⁰ Dover (2007) acredita que a origem da homossexualidade grega tenha surgido nas organizações militares dos estados dóricos (comunidades gregas onde se falavam dialetos próximos e cujos ancestrais eram em comum, dentre as cidades podemos citar Esparta, Argos, Corinto e as cidades de Creta), os quais difundiram a prática na sociedade grega. No período clássico, já se tinha um comportamento aberto quanto à questão homossexual nas cidades dóricas, especialmente em Esparta e Creta. Na cidade espartana, encontra-se uma sociedade que estava

constante e socialmente aceita, no entanto, era tida dentro das limitações impostas pela moral social, ou seja, a moral rege a sexualidade construindo e reafirmando as condutas sociais, como já apontamos no item 2.2.

A intervenção moral no âmbito da sexualidade é perceptível na sociedade grega, pois, como é possível visualizar na obra *História da Sexualidade*, de Foucault, as práticas homossexuais eram refletidas no contexto político. Para esse autor, a sexualidade grega teve suas regras de conduta baseadas no poder, sendo explorada pela medicina e pela filosofia, as quais tiveram um importante papel na constituição das leis e da moral sexual grega.

Ao analisarmos a moral sexual na sociedade grega e a formação de seus indivíduos, logo nos questionamos sobre os problemas e as práticas da sexualidade que se manifestavam nessa sociedade. Em suas pesquisas, Foucault relata que na sociedade grega havia uma gama de designações para se referir a diversas práticas sexuais: “eles, porém, dispõem de um vocabulário para designar práticas precisas; possuem termos mais vagos que se referem, de forma geral, ao que chamamos ‘relação’, ‘conjunção’ ou ‘relações sexuais’: como *sunousia*, *homilia*, *plesiasmos*, *mixis*, *ocheia*”. (FOUCAULT, 2001, p. 35, grifo do autor). Porém, a categoria geral que o autor enfatiza, tida pelos gregos como soberana, foi denominada *ta aphoraqdisia*²¹.

Ao voltarmos ao livro *História da Sexualidade*, volume II, percebemos que o autor explorou uma pequena elucidação do tema. Seu trabalho focou-se em quatro noções que se encontravam na moral sexual: a noção de *aphrodisia*, em que é impossível apreender que o comportamento sexual era reconhecido como “substância ética”; a de “uso”, *chresis*, que designava a sujeição à qual a prática dos prazeres deveria se submeter para ser valorizada moralmente; a de *enkrateia*, referente ao domínio que determina a atitude que se deve ter consigo mesmo para se definir como um sujeito moral; e, por fim, a de *sophrosine*, “temperança” e “sabedoria”, caracterizando o sujeito moral em sua realização. Com base nessas concepções, Foucault estruturou a experiência moral dos prazeres sexuais.

No ambiente da sexualidade, a dinâmica exercida pelo ato sexual, o prazer e a força do desejo constitui uma unidade sólida com o próprio ato dos *aphrodisia*. No entanto, a ética da carne vai ser marginalizada, desmoralizada e caracterizada por uma problematização do desejo e o conjunto dos *aphrodisia* (ato, desejo e prazer), apesar de serem distinguíveis, é

em permanente postura para guerra, era uma sociedade que buscava uma organização militar. Essa notória preparação para a guerra promovia uma convivência forte e em um período longo dos homens das sociedades, levando a práticas homossexuais. A sociedade também apoiava as relações entre erastas e erômenos.

²¹ É também traduzida como “coisas” ou “prazeres do amor”, “relações sexuais”, “atos da carne” ou mesmo “volúpias”, que, para sua tradução, acaba sendo algo abrangente, não podendo ser definido por um único termo. Por isso, Foucault mantém essa sua especificação original grega.

indissociável, o que se configura uma característica fundamental. Desse modo, o que levou os gregos a embasarem sua moral não foi cada elemento individualizado, mas, sim, sua dinâmica, em virtude de sua ligação.

Foucault (2001, p. 42) aponta:

[...] é, sobretudo, a dinâmica que une os três de maneira circular (o desejo que leva ao ato que é ligado ao prazer, e o prazer que suscita o desejo). A questão ética colocada não é: quais desejos? Quais atos? Quais prazeres? Mas: com que força se é levado “pelos prazeres e pelos desejos?”.

Portanto, a moral sexual na sociedade grega se volta às práticas sexuais e à cultuação do desejo e do prazer. Em pesquisas sobre os gregos, Foucault discursa que para eles o excesso já correspondia a uma imoralidade. Devido às evidências que o autor detecta na sociedade grega, compreendemos que o primeiro ponto analisado pela moral foi a frequência do ato sexual e não suas modalidades. Com relação ao ato sexual em si, o termo utilizado é *aphrodisiazein*, que define um ato sexual qualquer. Esse termo também se emprega no gênero masculino para o “ativo”, definido pela penetração. Já o papel inverso é designado pelo termo *aphrodisiagesthai*, que seria o papel da mulher, ou também do gênero masculino – o homem que se deixa penetrar, “passivo”. Todavia, para o autor, a ética que se subscreve nesse cenário dos prazeres gregos é interpretada como divisora de dois grupos: uma categoria envolvendo os “atores ativos” e outra voltada aos “atores passivos”. Em outras palavras, podemos interpretar que de um lado estariam os considerados, na classificação social grega, sujeitos da relação e do outro os considerados parceiros-objetos, os figurantes, sobre os quais e com os quais se exerce a atividade sexual. No caso dos homens, o excesso ou a passividade eram considerados nos padrões morais gregos como as duas principais formas de imoralidade voltadas à prática da *aphrodisia*.

A moral pagã compreendia a sexualidade como algo bom ao indivíduo. Foucault observa que a moral pagã não descreve os atos sexuais como “um mal necessário” para a reprodução humana, como é o caso da moral cristã. Contudo, seu discurso se remete ao estabelecimento de regras na sociedade grega para delimitar o uso do sexo e a postura que os indivíduos deveriam manter em face da sociedade ou ainda os rituais e práticas que deveriam ser respeitados na vida privada. Ou seja, a moral pagã procurou meios que controlassem a exploração excessiva das práticas sexuais e a cultuação exacerbada do desejo e do prazer. Em outras palavras, os gregos procuraram meios de moderação da exploração da sexualidade.

Foucault destaca que os gregos não buscaram uma limitação da exploração das práticas sexuais por meio da moral. Entretanto, procuraram estabelecer o modo de conduta da sexualidade, principalmente a masculina, sendo que o foco se remetia especialmente aos cidadãos gregos, ou seja, à maneira de se conduzir no ambiente social ou mesmo às condições em que realizavam os atos sexuais. Portanto, a moral pagã não descrevia proibições dos desejos ou de atos cometidos, mas aconselhava a seus cidadãos prudência perante as atitudes voltadas para sexualidade.

Nascimento (2012, p. 2) cita que

Na moral grega se respeita o caráter individual da conduta: a escolha do modo de vida é uma questão pessoal e a elaboração, o trabalho sobre a própria vida, se apoia em uma série de técnicas (*techné tou biou, ars vitae*) que não tem caráter normativo nem pretende se organizar em forma de código. O elemento sobre o qual descansa a moral antiga é o trabalho sobre si, a ascética elevada à categoria de matriz constitutiva do *êthos*, que implica relação do indivíduo consigo mesmo, relação com os outros e a relação com a verdade.

Portanto, como podemos observar na citação de Nascimento, a moral grega não se voltava a uma simples implantação de regras sociais, mas sim a um trabalho ascético, ao estabelecimento de uma relação consigo mesmo. Para complementar esse discurso, compreendemos através das obras foucaultianas que o pensador debatia que uma das bases da convivência social grega, de sua conduta social, estava ancorada na arte de viver, ou seja, “o cuidado de si”²². “Para os gregos, esse preceito do ‘cuidado de si’ configura um dos grandes princípios das cidades, uma das regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver”. (FOUCAULT, 1994a, p. 3). Certamente, como já descrevemos no início da discussão deste item, e com a descrição do filósofo, comprovamos que a sexualidade grega era transferida para a vida pública, portanto, os atos sexuais, como a passividade, que eram considerados imorais, se refletiam na sociedade²³.

²² Quando Foucault se refere ao “cuidado de si” apreciado na sociedade grega, não está abordando um cuidado esteticamente físico, mas, sim, um cuidado com a alma, o intelecto, a desconstrução de “saberes petrificados”. Segundo Foucault (1994a, p. 7), o si não é reduzível a uma vestimenta, a uma ferramenta ou a posses. Deve ser procurado no princípio que permite utilizar tais ferramentas, um cuidado que não pertence ao corpo, mas à alma. É preciso inquietar-se com a alma, essa é a principal atividade do cuidado de si.

²³ No caso da citação da passividade, esclarecemos que, para os gregos, a condição de passivo em uma prática sexual era considerada uma dominação, portanto, um integrante de uma classe social alta não poderia ser passivo em uma relação com uma classe inferior. Ao ser transferida a situação da dominação da vida privada à vida pública, visualizamos que o fato de um chefe de estado ser passivo em um relacionamento com um escravo ou mesmo com um cidadão submisso a seu cargo era tido como um ato imoral. Foucault ainda chama a atenção para a moral dos prazeres, que, de acordo com o filósofo, estava coligada à arte política; como exemplo, o autor cita que era considerado um tirano aquele que abusava sexualmente de seus súditos ou praticava qualquer outro ato que se voltasse a essa manifestação, o que provocaria a ira do povo e a reivindicação de sua saída do poder.

Embora a sociedade grega fosse tolerante com a homossexualidade, ela gerou inquietações. Todavia, a intolerância da sociedade grega não estava voltada especificamente à homossexualidade, mas, sim, à infidelidade conjugal, pois os gregos acreditavam que um homem virtuoso deveria saber controlar seus desejos e se manter fiel a seu cônjuge. “Amar os rapazes era uma prática livre, no sentido de que era não somente permitida pelas leis (salvo em circunstâncias particulares), como também admitida pela opinião”. (FOUCAULT, 2001, p. 170). O autor observa que a prática homoerótica era aceita, contudo, a sociedade desprezava rapazes muito fáceis ou demasiadamente interessados por devassos e afeminados.

As discussões filosóficas e morais se voltavam a todo o campo das relações entre homens de diferentes *status* e idade, bem como entre indivíduos já maduros e jovens que não terminaram sua formação e que não atingiram seu *status* definitivo. Casos entre homens jovens eram naturais na sociedade grega, assim como não se reprovavam relações de casais homossexuais mais velhos. O autor complementa sua citação afirmando que, dentro da sociedade grega, jovens com *status* elevados deveriam se policiar para que não fossem motivo de vergonha, tendo seus atos controlados para não desonrarem suas qualidades naturais. O comportamento de um jovem era considerado a linha demarcatória entre o conveniente e o vergonhoso. Com essa preocupação dos gregos sobre o comportamento em relação à sexualidade do adolescente é que se insere a discussão acerca da sexualidade nos campos da filosofia e da moral, uma vez que os gregos acreditavam e defendiam que o bom andamento da honra de um rapaz se refletia no seu futuro campo político, ou seja, se um jovem cidadão grego era virtuoso quanto à sua sexualidade, ele tinha grande probabilidade de ser um bom governante ou mesmo ser bem visto e esclarecido politicamente. De acordo com Foucault, era na passagem de sua juventude que o jovem estaria propício a práticas que envergonhavam sua sabedoria, devendo conduzir suas atitudes para manter sua honra. Na sociedade grega, a condução da vida pelo jovem cidadão era tida como uma prova para seu futuro político, provando seu valor. “A conduta moral do jovem deve sua importância e a atenção que todos devem lhe reservar ao fato de que ela é aos olhos de todo mundo, prova qualificadora”. (FOUCAULT, 2001, p. 183).

Complementando seu discurso, esse autor ainda relata que a homossexualidade masculina nas cidades gregas era um assunto de pauta permanente. Apesar de uma condenação moral por parte da política de moralistas e filósofos, não houve na Grécia a elaboração de leis que condenassem os abusos na prática sexual, ou seja, salvo algumas

exceções, o poder público não elaborou leis para coagir comportamentos sexuais que não se encaixavam na realidade da maioria da população.

Na erótica discutida pelos gregos, eles acreditavam que o amor dos homens por rapazes era diferente e superior ao amor pelas mulheres por duas razões: “uma, que diz respeito à respectiva posição em relação à natureza; e a outra que concerne ao papel desempenhado, em cada um deles, pelo prazer”. (FOUCAULT, 1985, p. 198). Os partidários do amor homossexual masculino defendiam que a beleza das mulheres era artificial (joias, maquilagens, perfumes), tendo em vista que os rapazes não usavam enfeites, assim como compreendiam que a aproximação dos sexos opostos era algo concebido naturalmente.

Essa releitura que Foucault nos leva a promover sobre a moral grega, assim como a visão promovida a respeito do prazer entre indivíduos do sexo masculino, conduz-nos à compreensão da sexualidade como um tema constante nos discursos sociais, nos quais, consequentemente, a homossexualidade estava em pauta. Contudo, deixamos claro que, apesar da abordagem do filósofo acerca da sexualidade grega, incluindo também a homossexualidade, ele não toma a sociedade grega como berço do nascimento da homossexualidade ou mesmo como um modelo social a ser seguido em virtude de sua tolerância quanto às práticas sexuais. Foucault transparece suas discussões enfatizando que a sexualidade é uma construção social, uma vez que, ao abordar a sociedade grega, exemplifica a construção da sexualidade por meio dos discursos morais e filosóficos.

3 O SENTIDO DA AMIZADE: POR UMA CULTURA GAY

No artigo de Naldinho (2007), intitulado “A amizade em Foucault: pela invenção de possibilidades de vida”, o autor busca analisar a discussão foucaultiana na relação da amizade como uma forma de combate ao poder que submete o indivíduo. Para que possamos compreender essa análise foucaultiana, devemos esclarecer que desde o século XVI o poder estatal viu na individualização uma forma de manipulação e de controle dos indivíduos. No decorrer dos séculos, a esterilização das relações sociais foi cada vez mais cultivada, já que a individualização promoveu uma maior possibilidade de assujeitamento dos indivíduos.

Dessa forma, Naldinho (2007) observa que há um empobrecimento do tecido relacional devido a essa individualização, que acabou se implantando por meio do biopoder. O autor acrescenta que através da luta contra essa individualização e da invenção de novas formas de vida, de uma ascese (no sentido de uma renúncia, mas voltada a um cuidado de si), há possibilidade de se combater o poder que é imposto ao sujeito, ou seja, os indivíduos combatem o assujeitamento social. Esse assujeitamento se remete à aceitação da imposição do poder sem questioná-lo, isto é, o indivíduo não procura meios que combatam o poder. No entanto, Foucault (2006), em entrevista intitulada *A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade*, discute sobre a prática de si para a formação de sujeitos que combatam esse poder, que é aceito passivamente.

Para que possamos embasar o discurso foucaultiano, temos que esclarecer o que significa para ele o cuidado de si. Foucault se volta à sociedade grega quando discute a questão de um cuidado de si, ou seja, uma autoformação do sujeito, que para o autor implica uma prática ascética²⁴. Contudo, esse asceticismo não é traduzido no sentido de uma moral da renúncia, “mas de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser”. (FOUCAULT, 2006a, p. 265). A conotação que o filósofo faz do cuidado de si e da liberdade é embasada no significado que o cuidado de si tinha para os gregos, já que nessa sociedade esse cuidado se remetia à liberdade individual ou mesmo à liberdade cívica até certo ponto, sendo esta última associada à ética. O pensador observa que a liberdade era extremamente importante para os gregos e seu sentido ético não significa que a ética seja um cuidado de si, mas, sim, segundo o filósofo, “na antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: ‘cuidate de ti mesmo’”. (FOUCAULT, 2006a, p. 268). No decorrer de seu discurso, Foucault ainda

²⁴ Segundo Foucault, em seu artigo “Aula de 6 de Janeiro de 1982”, os gregos designavam *Epiméleia heautoû* como o cuidado de si, o fato de ocupar-se consigo mesmo, o ato de preocupar-se consigo.

esclarece que esse cuidado de si implica um autoconhecimento, o qual se volta à noção de regras de conduta. Quanto à conexão grega da liberdade e da ética, Foucault (2006a, p. 270) esclarece:

Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. [...] a forma concreta da liberdade; assim eles problematizavam a liberdade.

Outro aspecto que não podemos deixar de citar é o fato de que o cuidado de si está ligado ao cuidado com o outro, pois, segundo Foucault, para os gregos, o cuidado de si não era isolado, mas implicava relações com outros indivíduos, nas quais havia trocas de informações e de conhecimentos que propiciam a sabedoria, ou seja, o cuidado de si implica um cuidado com o outro. Essa troca de informações nos remete à amizade, uma vez que nesse sistema relacional há uma troca mútua e, consecutivamente, um cuidado de si, logo, uma recriação do modo de vida.

Segundo Naldinho (2007), Foucault vê a homossexualidade²⁵ como um ambiente propício para essa reinvenção de vida, ou seja, a homossexualidade se torna favorável à criação de novas relações. O autor complementa seu discurso afirmando que o fato de se definir como homossexual não implica somente uma identificação social, mas também que, no momento em que o indivíduo se reconhece como homossexual, ele se volta a uma constante reinvenção de si, isto é, a uma ascese contínua, em que está voltado a um modo de vida gay.

De acordo com Naldinho (2007), o ato de recriação constante de um modo de vida gay, para Foucault, tem como meio a amizade. Segundo o autor, Foucault viu na amizade um problema político, social e médico que foi combatido no século XVIII. Naldinho enfatiza que Foucault não se refere à amizade dentro do conceito atual, mas à combatida no século XVIII, desenvolvida na Antiguidade, possuindo a liberdade para a formação de relações afetivas que poderiam se tornar intensas, ou seja, os afetos trocados principalmente entre homens se tornaram uma afronta à sociedade moderna, devido a seu caráter sexual, vendo-se a amizade como um malefício social.

²⁵ No artigo “A homossexualidade e a perspectiva foucaultiana”, Madlener e Dinis observam que Foucault busca combater a imagem criada em volta da homossexualidade, ou seja, a conceitualização da homossexualidade como apenas uma forma de prazer para colocá-la em um patamar de possibilidades de um sistema relacional. De acordo com os autores, ao focarmos em novas formas de relações entre os indivíduos, a homossexualidade já se inclui no contexto, pois se “organiza dentro das relações diferenciadas das impostas à heterossexualidade”. (MADLENER; DINIS, 2007, p. 57).

Portanto, como é possível compreender nas análises do autor, Foucault vê a amizade homossexual como um campo fértil para a exploração de novas relações sociais, pois na homossexualidade há a ausência de um sistema relacional e, nesse espaço, o filósofo explora a possibilidade de os homossexuais inventarem novas formas de se relacionar. Madlener e Dinis (2007, p. 58) afirmam que “a amizade colocada pelo autor²⁶ como possibilidade de relacionamento tem como uma de suas funções superar esta identidade sexualizada imposta pela sociedade, o que levaria a uma transformação deste estilo de vida homossexual voltado para a busca do orgasmo”. Acrescentam ainda que Foucault não discute a liberação dos desejos, mas procura tornar os indivíduos mais suscetíveis aos prazeres.

Apesar de compreendermos a amizade como “o campo de relações em que nos constituímos, e que inclui, naturalmente, a amizade entre as pessoas” (CARDOSO JÚNIOR; NALDINHO, 2006/2007, p. 7), Foucault visualiza na amizade a possibilidade de se desenvolver uma nova vida cultural, substituindo o empobrecido sistema relacional e afetivo, de “se desenvolver produções culturais que tenham por objetivo principal o prazer; de produzir uma cultura de amizades a partir de um devir-minoritário gay”. (NALDINHO, 2007, p. 6). Ou seja, o fato de se criar uma nova cultura voltada ao prazer não significa obter uma liberdade sexual, mas inventar, por meio da constante reflexão e do uso da imaginação, novas formas de exploração do prazer, que Foucault cita como exemplo o sadomasoquismo.

Para Cardoso Júnior e Naldinho (2006/2007, p. 8),

É importante assinalar que nessa relação entre amizade e prazer, Foucault encontra o sadomasoquismo como uma prática extremamente interessante e produtiva. Devido à rapidez e facilidade com que os homossexuais alcançam a consumação sexual, bem como à maior liberdade da qual dispõem, nesse campo, para a experimentação, surge o sadomasoquismo como uma linha de fuga ao caminho do tédio e da tristeza, trazendo consigo um intenso fator multiplicador de possibilidades de prazer.

De acordo com Naldinho (2007), a liberação normativa que ocorre por meio da prática sadomasoquista se torna uma possibilidade de alcançar uma vida criativa, pois, segundo o autor, Foucault vê na libertação do prazer da normatividade a abundância de possibilidades que surgem através da criatividade, ou seja, qualquer prática pode tornar-se um meio de exploração do prazer.

Contudo, o que devemos esclarecer é que a amizade que Foucault concebe como um meio que possibilita novos relacionamentos é também um meio permeado pelo poder, uma vez que, para se estabelecer uma relação de amizade, seus integrantes não necessariamente

²⁶ Na citação de Madlener e Dinis, o autor ao qual está sendo direcionada a fala é Michel Foucault.

precisam ter a mesma idade, como será possível se visualizar no item 3.1, quando Dumézil esclarece que divergia da opinião política de Foucault, tampouco há uma dominação, o que não isenta a amizade da existência de conflitos, estes conflitos são consequência da divergência de conhecimento e de experiências diversas. Segundo Naldinho, Foucault entende o fato de haver conflitos nas relações de amizade como algo significativo para a constituição de novos modos de vida, pois por meio dos conflitos se possibilita a troca de ideias, buscando a verdade universal. Portanto, a grande variedade de pontos de vista que ocorre nesses conflitos de ideias possibilita a construção de novas bases para criação de si.

Para Passetti (*apud* NALDINHO, 2007, p. 8, grifo do autor),

A amizade não é algo que um povo persegue, algo especial entre adultos homens de bem, algo transmutado em irmandade ou fraternidade. É mais e menos que isso. É a afirmação de existências livres. *Os amigos vivem pelas suas diferenças. Não são espelhos para os outros, identidade coletiva ou ideal, fusão numa unidade superior.* Os amigos livres são seus principais inimigos, não deixam as coisas sossegadas, como se houvesse um patamar acima a ser atingido onde residem o equilíbrio, a doçura e as delicadezas obrigatórias.

O autor complementa que o relacionamento entre indivíduos que pensam de formas diversas não ocorre somente por terem uma identidade em comum, como, por exemplo, o fato de ambos os indivíduos serem homossexuais e, por terem a sexualidade em comum, serem amigos, devendo haver também uma compreensão e aceitação do outro. Acrescenta ainda que as amizades devem ser voltadas para a busca de materiais para a criação e transformação de si. Para Cardoso Júnior e Naldinho (2006/2007, p. 10): “Trata-se de certa maneira de se conduzir consistente em um permanente trabalho crítico sobre nossos próprios limites e que se dá através de uma ontologia crítica de nós mesmos, aliado a uma intensa experimentação”.

Naldinho (2007, p. 10) complementa o discurso sobre a amizade dizendo:

Com tudo isso, após seguirmos a empreitada foucaultiana direcionada à busca por modos de existência mais autônomos, podemos caracterizar a amizade como sendo uma forma de se relacionar, uma maneira de ser e de se conduzir, buscada voluntariamente por alguns, que traz consigo um modo de pensar, sentir, agir que não menospreza a atualidade. Esse *êthos* filosófico busca constantemente analisar e refletir sobre os limites que determinam o que somos, pensamos e fazemos ao mesmo tempo em que, permanentemente, experimenta o atual com o intuito de descobrir onde podem surgir os novos focos de processos de subjetivação. Sendo por isso que a amizade é considerada como uma estratégia de resistência extremamente perigosa para a individualidade padronizada imposta pelo poder subjetivante moderno.

3.1 DUMÉZIL E FOUCAULT: UMA AMIZADE EM VOLTA DA HOMOSSEXUALIDADE

Para que possamos compreender a discussão de Foucault sobre a amizade como modo de vida homossexual, remetemo-nos ao contexto em que estavam inseridos Foucault e Dumézil, bem como à formação dos seus laços de amizade e às suas consequências. O embasamento teórico é referente ao artigo “Amizade como modo de vida”, de Didier Eribon, que baseou seu texto em conversas com Dumézil.

Segundo Eribon (1996), a amizade entre Foucault e Dumézil se formou na época de Upsala, em que Dumézil interveio como padrinho para conseguir nela o posto para Foucault. O início dessa amizade coincidiu com a saída de Foucault do Partido Comunista e, apesar das diferenças de idade e de ideologia política, ambos possuíam algo em comum que fortaleceria seus laços de amizade: a homossexualidade.

Para Eribon (1996, p. 79),

[...] ao contrário do que poderia, fazer crer os ecos de um boato insistente, suas relações nunca foram além de uma estreita amizade, ainda que seja evidente que a cumplicidade homossexual desempenhou um papel determinante no nascimento e na evolução da amizade.

O autor deixa claro em sua citação que o fato de os indivíduos serem homossexuais não indica uma conotação sexual evidente e imediata, ao contrário do que é pregado na sociedade, nem que a amizade fortalece a sobrevivência dos membros homossexuais. Eribon ainda acrescenta que Dumézil considerava seu círculo de amizade equiparado a uma confraria masculina, a qual era nomeada como uma franco-maçonaria. As relações de amizade a que Dumézil se referia não significavam que ele somente possuía amigos homossexuais. Segundo Eribon (1996), Foucault também utiliza o termo confraria masculina ao se referir a seu círculo de amizade, chamado de franco-maçonaria secreta. O que podemos entender com essa denominação é que a homossexualidade era algo mal visto socialmente e, como descreve Foucault, apesar de a sociedade não abolir o ato sexual, condenava a possibilidade de uma cultura homossexual por meio dos laços de amizade.

Outro aspecto relacionado ao fato de Dumézil usar essa denominação é que ele viveu sua homossexualidade na década de 1920, sob fortes repressões e ostracismo. Portanto, a homossexualidade era um segredo guardado a sete chaves, sendo esses círculos meios em que poderia ser esclarecida e desvelada. Eribon (1996, p. 79) cita: “A franco-maçonaria homossexual era o avesso da obrigação de ter uma vida dupla, a única resposta possível a exclusão”.

Desse modo, Eribon deixa claro que os laços de amizade entre homossexuais eram um modo de se explorar seu ser, um olhar a si mesmo. No entanto, apesar de Foucault entrar na vida de Dumézil nos anos 1950, Dumézil ainda declara que a aceitação social quanto à homossexualidade não era algo fácil. Os meios universitários eram fechados à explanação do tema, como é o caso da École Normale. Apesar da diferença de idade entre Foucault e Dumézil, devido à homossexualidade, eles estavam em um mesmo patamar, ou seja, sua sexualidade foi tida como um meio de aliança e alicerce para o surgimento de novas relações sociais.

Eribon (1996, p. 79) complementa:

A maneira pela qual, no fim de sua vida, Foucault se deleitará em cercar-se de um círculo de jovens, no qual ele desempenhará o papel, ao mesmo tempo, de amigo fiel e sempre disponível, de cúmplice dos bons e dos maus dias, do confidente das mágoas do coração, do diretor de consciência nos problemas da vida pessoal ou profissional, assumindo a diferença de idade e apagando-a com o mesmo gesto, tudo isso lembra a maneira pela qual Dumézil vivia suas relações de amizade, e que talvez Foucault tomasse como modelo.

O autor novamente enfatiza a amizade como meio de união entre seus integrantes. Há ainda o fato de, na década de 1960, Foucault discutir com maior liberdade sua compreensão de ética ligada à política da amizade.

Outro fato que Eribon chama a atenção é a troca de correspondências entre Foucault e Dumézil. Enfatiza que por meio delas é possível denotar-se uma afeição e um alto grau de cumplicidade e intimidade. Entretanto, Eribon descreve que inicialmente as cartas seguiam com escritas formais e cerimoniosas, mas no decorrer do tempo passaram a um grau de ironia alegre e sarcasmo. Quanto ao seu conteúdo, documentos preservados comprovam que apenas uma delas abordou uma temática de ordem teórica, em que Foucault questionava Dumézil “sobre as etimologias possíveis para o termo grego *epiméleia*, termo em torno do qual se organizou sua reflexão sobre ‘cuidado de si’ nos seus cursos no Collège de France”. (ERIBON, 1996, p. 80).

A reciprocidade da amizade entre Foucault e Dumézil se torna perceptível nas evocações do nome de Foucault em dois momentos por Dumézil, declarando a amizade de ambos: uma no necrológio de Foucault, quando Dumézil foi convidado para discursar algumas palavras sobre seu amigo, o que acabou sendo publicado no *Le Nouvel Observateur*; e outra em seu livro *Entretiens*. Quanto ao artigo que Dumézil escreveu para o necrológio de Foucault, Eribon (1996, p. 80-81) o cita em seu artigo “Amizade como modo de vida” da seguinte forma:

Outros apresentarão sua obra. Eu apenas remontarei as palavras de Raoul Curiel. Sua inteligência era, literalmente, sem limites, e até sofisticada. Instalara seu observatório nas zonas do ser vivo em que as distinções tradicionais do corpo e do espírito, do instinto e da ideia parecem absurdas: a loucura, o crime, a sexualidade. Desse lugar, seu olhar girava como um farol sobre a história e sobre o presente, pronto para as descobertas menos tranquilizadoras, capaz de aceitar tudo, exceto deter-se na ortodoxia. Uma inteligência de múltiplos focos, de espelhos móveis, em que o julgamento nascente se revestia logo do seu contrário, sem, entretanto, recuar nem destruir-se. Tudo isso, como é usual nesse nível, sobre um fundo de extrema benevolência, de bondade. O apego que despertou na juventude intelectual, na França, nos Estados Unidos, até no Japão, e a repercussão dos poucos ensaios que teve tempo de publicar se explicam tanto por essa generosidade quanto pelo poder de sua dialética e pela sedução de sua arte. Nossa amizade foi um sucesso fácil. Depois de Pierre Gaxotte, há dois anos, depois do Upsaliano Wikander, no último inverno, Michel Foucault, ao retirar-se me deixa um pouco mais despojado, e não apenas dos ornamentos da vida: da sua própria substância. (DUMÉZIL *apud* ERIBON, 1996, p. 80-81).

O segundo momento em que Dumézil cita Foucault e seus laços de amizade refere-se a uma conversa com Eribon, para complementar a obra em que ambos estavam presentes: o livro *Entretiens*. Na conversa informal gravada, Eribon descreve a visão de Dumézil sobre Foucault. Nesse diálogo, questiona Dumézil sobre Foucault:

Pergunta: Já que você foi sem dúvida uma das pessoas que o conheceram melhor, poderia falar dele? Como ele era, na sua opinião?
 C. Dumézil: Ele me escapava. Sua pessoa escapava em todos os sentidos. Tenho a impressão de saber tudo sobre ele e ao mesmo tempo de não saber nada. Quando faço o total de sua vida, afinal só sei o que todo o mundo sabe. Mas sempre me senti extremamente próximo dele. Creio que se pode definir a amizade assim: é uma qualidade que integrava o próprio personagem, sua extrema benevolência. Podia-se pedir a ele qualquer coisa; estava sempre pronto a ajudar...
 Fomos ligados por uma real cumplicidade. Em todas as coisas importantes, sempre estávamos de acordo. (ERIBON, 1996, p. 81).

Dumézil deixa claro também que não seguiam o mesmo raciocínio político, mas, apesar de suas divergências políticas, o que afirmou seus laços de amizade foi a homossexualidade. A partir das citações de Eribon sobre as duas declarações que Dumézil fez

sobre Foucault, percebemos a importância da amizade como um meio de apoio aos homossexuais. Por meio dela, é possível ver os novos rumos que a vida adquire e o engajamento dos homossexuais na sociedade, mesmo que esta seja autoritária, como no período entre os anos 1950 e 1960. De acordo com Eribon, Dumézil apoiou Foucault na sua candidatura no Collège de France. Apesar de estar afastado do ambiente, Dumézil, através de sua influência, indicou Foucault aos eleitores.

Diante disso, novamente vemos a influência da amizade como um modo de sustentação de seus membros. Eribon cita a declaração de Dumézil, na qual se refere à sua intervenção junto aos seus colegas a favor de Michel Foucault: “Simplesmente eu entrei em contato com alguns colegas que eu achava que não o compreendiam ou até que queriam excluí-lo *a priori*. Assim, escrevi, em mais ou menos seis exemplares: Cuidado, não deixem esse gênio escapar”. (DUMÉZIL *apud* ERIBON, 1996, p. 80).

3.2 A CONSTRUÇÃO DE UM MODO DE VIDA GAY BASEADO NAS RELAÇÕES DE AMIZADE

A partir da elucidação, por Eribon, da amizade entre Foucault e Dumézil, podemos explorar a compreensão de Foucault sobre a temática da amizade como modo de vida. Ao recuarmos um pouco no texto, perceberemos que a amizade entre Foucault e Dumézil, apesar da diferença de idade, foi consolidada de forma excepcional, já que ambos tinham a homossexualidade como algo comum. Portanto, a partir dessa amizade entre Foucault e Dumézil, que se fortaleceu em virtude de ambos serem homossexuais, compreendemos que a homossexualidade aliada à amizade leva os indivíduos à criação de novas relações sociais.

Ao nos voltarmos à discussão sobre a amizade como modo de vida, entendemos que Foucault discute a importância da amizade no estreitamento de alianças entre os homossexuais e o fato de elas beneficiarem os indivíduos na recriação de um modo de vida. Essa recriação a que nos referimos é em virtude da construção entre os homossexuais de hábitos que se voltam a seu contexto, que abarcam suas necessidades e que produzem novos espaços para a convivência homossexual. O filósofo complementa suas discussões observando que a amizade entre os homossexuais está voltada a um modo de vida deles. Por meio dessa aliança ou mesmo interpretação da amizade voltada a um modo de vida homossexual, a sociedade considera-se perturbada, ou seja, para os indivíduos que se autodenominam heterossexuais, não é o ato sexual que é condenável nas relações

homossexuais, mas sim as demonstrações de afeto e outros laços que provêm desse modo de vida, como fidelidade, trocas de carinho, companheirismo. Por conseguinte, a amizade voltada para a criação de um modo de vida desperta uma série de relações entre seus participantes.

Em seus discursos, Foucault esclarece a importância da amizade para o homossexual como um meio de se reinventar no contexto social e manter vínculos sociais. “Foucault ainda nos mostra a noção de ascese e a função que ela tem no inventar de uma nova forma de vida e como a noção de episteme nos possibilita compreender a construção da homossexualidade”. (BARBOSA; ARRUDA, 2008)²⁷.

No livro *Ética, Sexualidade, Política*, especialmente no artigo “O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault”, em entrevista concedida a Barbedette, Foucault discute a amizade como modo de vida, colocando-a como um meio de reconstrução de si. Essa reconstrução de si está voltada ao indivíduo homossexual inserido no contexto social, ou seja, o homossexual tem na amizade um campo para exploração de suas ideias, atitudes, manifestações e alianças com outros homossexuais. O filósofo também considera a amizade como um meio de multiplicação de relações que podem ser promovidas no contexto social e que se voltam à sexualidade, como, por exemplo, uma relação entre dois homens.

A partir desse exemplo, desmontamos a visão social de que as relações entre homossexuais são depravadas e que, em instantes, implicam práticas sexuais. Ao contrário, elas envolvem sentimentos de afeto, carinho e companheirismo, mas são vistas pela sociedade em geral com outros olhos, devido à convivência homossexual perturbar a sociedade. Foucault afirma que não são os atos sexuais dos homossexuais que desestabilizam as instituições sociais, mas sim suas demonstrações de amor e os laços de fidelidade e de companheirismo que estabelecem.

Sobre as relações que envolvem os homossexuais, Foucault (1981, p. 1) questiona:

“Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?” O problema não é o de descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, mais importante que isso, usar, daí em diante, de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. E essa, sem dúvida, é a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos que nos esforçar em nos tornar homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que o somos. É para essa direção que caminham os desenvolvimentos do problema da homossexualidade, para o problema da amizade.

²⁷ Devido à falta de informações quanto ao ano, inserimos o ano de 2008 a partir de uma consulta descrita nas referências desta obra.

Ao analisarmos a citação, percebemos que Foucault salienta a importância da diversidade de relações que estão disponíveis a partir da sexualidade. O autor chama a atenção para o fato de as relações homossexuais serem bases para o nascimento da amizade e destaca sua relevância para os indivíduos. Para o filósofo, a amizade entra no contexto homossexual como um fator que fortalece os indivíduos homossexuais. Os novos sistemas relacionais instituem nos indivíduos socialmente “a importância do sentimento de pertença a um lugar, a um grupo, como fundamento essencial a toda vida social”. (MAFFESOLI, 2007, p. 1).

No entanto, deixamos claro que Foucault não pretende a inserção dos homossexuais na sociedade heterossexual, com seus atuais padrões, normatizando assim todos os indivíduos. Ao contrário, procura discutir as possibilidades de criação de novas sociedades com normas diversas, expandindo o leque de relações possíveis entre os indivíduos. Como exemplo de relacionamento que se remete à amizade, Foucault, em sua entrevista ao jornal *Gai Peid*, cita que, apesar da diferença de idade, a amizade proporciona um meio de comunicação entre os indivíduos. O mesmo fato pode ser observado no texto de Eribon, quando este comenta a amizade entre Foucault e Dumézil, dois homens com uma grande diferença de idade que para se comunicarem tiveram que inventar uma relação que ainda não estava constituída. Essa relação, para o autor, é a amizade. Foucault acrescenta que a soma dos atos dessa relação é o meio em que ambos obtêm prazer. Entretanto, a imagem que é comum entre homossexuais inquieta os demais indivíduos que não se inserem no grupo, uma vez que esse ato não se remete simplesmente a práticas sexuais, mas também a alianças entre indivíduos.

Foucault (1981, p. 2) complementa:

Esta é uma imagem comum da homossexualidade que perde toda a sua virtualidade inquietante por duas razões: ela responde a um cânone tranquilizador da beleza e anula o que pode nesse encontro vir a inquietar no afeto, carinho, amizade, fidelidade, coleguismo, companheirismo, aos quais uma sociedade um pouco destrutiva não pode ceder espaço sem temer que se formem alianças, que se tracem linhas de força imprevistas. Penso que é isto o que torna “perturbadora” a homossexualidade: o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo.

A discussão entra em um novo contexto a partir da citação de Foucault, porque deixa evidente que o que perturba socialmente não são as práticas homossexuais em um ambiente privado, mas a demonstração dessa sexualidade por meio de carinhos, encontros e fidelidade.

O que Foucault descreve como um objetivo da amizade é o trabalho da ascese, ou seja, uma transformação de si mesmo, uma reinvenção de si, uma ascese homossexual. A ascese homossexual é descrita pelo filósofo como uma fuga das formulações sociais (heterossexuais)

sobre os homossexuais, ou seja, o fato de os homossexuais serem vistos como indivíduos pervertidos, que prezam encontros sexuais, que se voltam a fusões amorosas, ao contrário do que propõe o autor, que vê a amizade como um meio de polarização dos indivíduos, como um modo de vida homossexual.

O ascetismo inserido nas discussões foucaultianas é visto como uma doutrina moral de contemplação e a ascese como uma forma de olhar interior, ou seja, uma autocontemplação de si. Por meio dessa autocontemplação, o indivíduo revê e transforma fatores determinantes na sua própria potencialização social. Todavia, o autor descreve que essa ascese foi deixada de lado, servindo de base para que os homossexuais se recriem, reconstruam-se como sujeitos sociais, ou seja, uma autocontemplação para descobrir uma nova maneira de ser.

Ortega, em sua obra *Amizade e estética da existência em Foucault*, descreve que o cuidado de si é considerado por Foucault um ponto de referência na luta contra o poder político e, por meio desse cuidado de si, esse poder é transferido para as novas formas de subjetividade. O cuidado de si possibilita a criação de novos modos de vida, pois há um encontro da autonomia com as mudanças sociais e políticas. Ortega lembra que essa relação consigo mesmo possibilita a liberdade em relação ao poder do Estado e às formas de subjetivação implantadas por ele, o que Foucault nos esclarece na sua relação da amizade como modo de vida.

Essa relação da amizade como modo de vida gay, segundo Ortega (1999, p. 155), refere-se:

A amizade é a forma de existência considerada por Foucault quando se pensa numa possível atualização da estética da existência, apesar de limitar sua análise quase exclusivamente à cultura homossexual, falando assim de um “estilo de vida gay”- o que, por outro lado, não exclui uma ampliação a outros grupos. Trata-se de chegar a uma nova forma de existência mediante a sexualidade. Esta forma de existência alcançável de um certo trabalho sobre si mesmo, de uma certa ascese, tem a forma da amizade.

O que compreendemos com base na citação de Ortega é que Foucault analisou a possibilidade de se formular novas relações sociais a partir da amizade. Apesar de o filósofo se remeter aos homossexuais, não exclui os demais grupos e salienta que essas novas relações são possíveis através do cuidado de si e com base na sexualidade, sendo considerada uma ascese sexual. A relação que Foucault descreve entre a amizade e a homossexualidade envolve a ascese como um meio de autoformação, reelaboração e autoconstrução de um modo

de vida gay²⁸. Para que haja essa autoconstrução dos homossexuais de um modo de vida gay, é necessário que desconstruam a cultura homossexual²⁹, que se voltava à sociedade e à liberdade dos desejos, e na constante procura de uma identidade sexual, que se pronunciem e construam uma homossexualidade voltada a um novo modo de vida social.

Ortega complementa a compreensão de amizade na concepção foucaultiana, afirmando que ela não é interessante pelo fato de se constituir um meio de relacionamentos prescritos e institucionalizados de indivíduos, mas, sim, por ser um meio de comunicação e de transgressão do poder, representando um jogo agonístico e estratégico, em que se desfruta da mínima quantidade de domínio. “Falar de amizade é falar de multiplicidade, intensidade, experimentação, desterritorialização”. (ORTEGA, 1999, p. 157). Para Foucault, a amizade é vista como a possibilidade de novas formas de vida, uma série de possibilidades que podem ser exploradas, além das relações institucionalizadas como o matrimônio e a constituição de famílias nos moldes burgueses do século XVIII. A amizade possibilita a exploração da multiplicidade de formas de vida.

De acordo com Foucault, esse “modo de vida” não se remete a novas classes econômicas ou mesmo a uma nova categoria de profissionais, mas se volta a um compartilhamento de vida por indivíduos, independentemente de sua idade ou mesmo estatuto social, que se identifiquem e que, atuando nessa construção de um modo de vida, possam dar espaços ao surgimento de culturas e uma ética. Acrescenta ainda que ser gay não se resume a uma identificação com traços psicológicos ou demonstrações de sua homossexualidade, mas à busca de uma definição de um modo de vida próprio.

No artigo “Homossexualidade e amizade como modo de vida”, Barbosa e Arruda (2008) citam:

A discussão sobre a amizade para Foucault consiste na análise de novas formas de vida homossexual, possibilitando a existência de relações e sentimentos, o que não acontece na grande maioria dos casos homossexuais por força da configuração social e das práticas discursivas que prende a homossexualidade no jogo da luta por liberação do desejo e construção de uma identidade.

Consequentemente, para Foucault, a amizade como modo de vida pode ser partilhada por indivíduos de idades diversas, estatutos e atividades sociais diferentes. A amizade também pode ser base para relações mais intensas e que muitas vezes não se igualam a relações já

²⁸ Foucault utilizou o termo gay ao se referir aos homossexuais. Porém, a substituição do termo significou uma neutralidade ao designar os indivíduos, pois o termo homossexual se remete a uma forma negativa de ver a prática sexual, devido à sua oposição à heterossexualidade, que é visada como positiva.

²⁹ Ao nos referirmos a cultura homossexual, compreendemos a taxação da vida do sujeito homossexual, a visão distorcida em que o homossexual é visto como um sujeito depravado, um sujeito doente, ou ainda, como um sujeito com um único esteriótipo.

institucionalizadas. Outro fato que o pensador destaca é que o modo de vida pode proporcionar o nascimento de uma ética e de uma cultura. “Acredito que ser gay não seja se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir se desenvolver um modo de vida”. (FOUCAULT, 1981, p. 3).

3.3 SADOMASOQUISMO: UMA RECÍPROCA DE ATUAÇÃO DO PODER VOLTADA AO PRAZER

Foucault ainda utiliza o exemplo do sadomasoquismo como uma forma de amizade, relacionando essa prática com as relações de amizade e, diretamente, com a homossexualidade. O filósofo transmite que o sadomasoquismo envolve o poder e uma reciprocidade de prazer, mas esse poder não significa uma forma de dominação do indivíduo que se denomina “senhor” sobre seu “escravo”. Para Foucault (1994b, p. 11-12),

O sadomasoquismo não é uma relação entre este (ou esta) que sofre e este (ou esta) que inflige o sofrimento, mas entre um senhor e a pessoa sobre a qual se exerce sua autoridade. O que interessa aos adeptos do sadomasoquismo é o fato de que a relação é ao mesmo tempo submissa às regras e aberta. Ela lembra um jogo de xadrez, onde um pode ganhar e o outro perder. O senhor pode perder, no jogo sadomasoquista, se ele se revela incapaz de satisfazer a necessidade e exigências de sofrimento de sua vítima. Da mesma forma, o escravo pode perder se ele não consegue tolerar ou não suporta o desafio lançado pelo senhor. Esta mistura de regras e de abertura tem por efeito intensificar as relações sexuais, introduzindo uma novidade, uma tensão e uma incerteza perpétuas, que é isenta na simples consumação do ato. O objeto é usar qualquer parte do corpo como um instrumento sexual.

Em outras palavras, podemos representar esse exemplo de Foucault nas relações homossexuais como a busca de novas experiências voltadas ao prazer e a relacionamentos, porém essas novas formas de relacionamento não estariam somente voltadas ao prazer de um indivíduo, mas também a algo mútuo, ou seja, o prazer se divide entre ambos os amigos.

Segundo Ortega, na concepção foucaultiana, o sadomasoquismo representa uma ascese sexual que quebra as regras da sexualidade, mais precisamente da obtenção do prazer em uma única região. Quanto à questão da ascese sexual, Foucault utiliza o sadomasoquismo como exemplo de uma construção do prazer por meio da desconstrução da sexualidade e toma como base essa prática para exemplificar a construção de um “modo de vida gay” através da amizade.

Para Ortega (1999, p. 147-148),

As práticas sadomasoquistas constituem, para Foucault, uma forma de dessexualizar o prazer, criando novas possibilidades de obter prazer. Elas representam uma tentativa de multiplicar os centros de prazer no corpo e mostram “como se pode produzir prazer com objetos estranhos, com partes raras do corpo e em situações singulares”. O sadomasoquismo recusa a centralização do prazer implicada na redução do prazer genital; no jogo sadomasoquista qualquer parte do corpo pode vir a ser um instrumento sexual.

Ortega acrescenta que o sadomasoquismo não é um ato em que o orgasmo é atingido e, muitas vezes, em sua prática não há ereções, o que Foucault considera como sendo uma prática sexual desvirilizante e dessexualizante, devido à sua transgressão às “normas” das práticas sexuais que visam o prazer sexual nos órgãos genitais, ou seja, a prática sadomasoquista se “opõe à valorização dos genitais”. (ORTEGA, 1999, p. 148). Nesse contexto, percebemos que o corpo se torna um receptor de formas polimorfas de prazer, pois o sadomasoquismo oferece novas formas de obtenção de prazer. “A dessexualização atingível através dessa ascese sadomasoquista atua como mecanismo de sujeição, pois a descentralização do prazer genital constitui simultaneamente uma descentralização de uma subjetividade implantada historicamente pelo dispositivo da sexualidade”. (ORTEGA, 1999, p. 148).

De acordo com o autor, Foucault vê nessa prática um importante significado político, no qual o sadomasoquismo promove a dessujeição devido à sua dessexualização. Essa dessexualização colocada por Foucault está relacionada com o emprego do corpo na obtenção do prazer. Referimo-nos ao corpo nesse contexto como um todo e não somente partes determinadas, como no caso das práticas sexuais tradicionais em que a genitália é a parte do corpo explorada. O uso do corpo e a sua obtenção de prazer são empregados contra o dispositivo de sexualidade, ou seja, o corpo que era considerado como manipulável e obediente atua contra a subjetividade promovida pela sexualidade.

O sadomasoquismo, de acordo com Ortega, é um exemplo fundamental que Foucault utiliza para explicar a ascese homossexual como sendo uma construção de si. Segundo o autor, a temática da amizade assim como o sadomasoquismo são situações permeadas pelo poder, mas, ao contrário do que o poder nos remete, não há uma intenção de relações de dominação, sendo ambas vistas como um jogo em que se exploram as regras do momento de atuação. “A amizade representa uma procura e uma experimentação de novas formas de relacionamento e de prazer. Uma forma de respeitar e intensificar o prazer próprio e do amigo”. (ORTEGA, 1999, p. 150).

3.4 AMIZADE GAY: O CAMINHO DE UM NOVO SISTEMA RELACIONAL

Ao retomarmos a construção do homossexual no decorrer dos dois últimos séculos, como descrito por Foucault, visualizamos todos os contrastes que esse período provocou na sociedade, além da receptividade que esses indivíduos tiveram, ou seja, as condenações e as marginalizações sociais que sofreram. Nessa luta, Foucault ressalta a importância da recriação de um modo de vida e a luta por novos espaços que se adéquem ao estilo de vida homossexual e que respeitem sua opção de vida e as relações entre pessoas do mesmo sexo. A amizade como modo de vida promove alianças às margens sociais. O fato de os gays estabelecerem relações com outros indivíduos leva a um avanço nas relações sociais, pois com as amizades entre homossexuais surgem, conseqüentemente, novas instituições, assim como o fato de os gays se manifestarem socialmente.

Na questão das relações, temos que enfatizar que elas não se voltam somente ao ato sexual. O que é visivelmente recriminado são as demonstrações de afeto em público, como beijar, andar de mãos dadas ou mesmo a troca de carinhos entre casais homossexuais. Essas atitudes consideradas normais entre os casais heterossexuais são condenadas quando demonstradas em locais públicos por homossexuais. O filósofo também comenta que o modo de vida homossexual remete seus adeptos a uma série de escolhas e de outros valores ou mesmo a possibilidades que ainda estão sendo instituídas.

Ao voltarmos à relação da amizade e da homossexualidade e ao seu desfecho social, percebemos que a amizade entre homens promoveu uma inquietação social. Nas palavras de Ortega (1999, p. 165),

Ao passo que a amizade foi aceita social e culturalmente, a homossexualidade não representava problema, mas, desde que a amizade se desfaz como forma de relação tolerada culturalmente, a seguinte pergunta torna-se atual: “Que fazem os homens juntos?”. A homossexualidade torna-se um problema médico e sociopolítico. Essas considerações, que para Foucault possuem apenas um caráter hipotético, são importantes ao suscitar a questão da forma de existência implicada em toda relação sexual.

Ortega nos leva a compreender que a problematização que se volta à homossexualidade, ou seja, a problematização da homossexualidade, não se remete à sua prática sexual, mas sim ao fato de possuírem laços sociais. O fato de se formularem novas

relações sociais por meio da homossexualidade é o que abala socialmente a hegemonia heterossexual. Portanto, é a possibilidade de múltiplas relações que o filósofo compreende ser possível nas relações de amizade e a projeção destas em um modo de vida que incomodam a sociedade heterossexual.

De acordo com Ortega, a ascese é compreendida como uma autoelaboração. Na compreensão foucaultiana da amizade, a ascese desempenha um importante papel na elaboração das práticas de si (inclui-se nessas práticas de si o exemplo utilizado por Foucault sobre as práticas sadomasoquistas entre os homossexuais), alcançando com isso a ascese homossexual. Porém, essa ascese, como Foucault conceitualiza, volta-se a um modo de vida gay.

Segundo Ortega (1999, p. 166),

As decisões sexuais possuem uma dimensão existencial, atravessam a totalidade da vida e são suscetíveis de transformá-la. Trata-se, portanto, de criar formas de existência através destas decisões; ser homossexual significa para Foucault ser em devir. Por isso, o problema da homossexualidade transforma-se no problema da amizade.

Portanto, o que Foucault propõe é que o modo de vida homossexual não consiste simplesmente em uma prática sexual entre pessoas do mesmo sexo em um contexto cultural preexistente, mas na criação de novas formas culturais. Uma recriação por meio da amizade de uma convivência social nesse novo contexto produzido pelos homossexuais possibilita ainda o nascimento de uma nova cultura e uma moralidade voltada para esta cultura gay, podendo representar perante a sociedade uma visão da homossexualidade como algo positivo, um ambiente propício à instituição de novas relações sociais, um meio de combate ao biopoder que nos individualiza e nos manipula desde o século XVI, pregando a homossexualidade como uma doença ou mesmo uma aberração da natureza.

O fato de se criar um novo modo de vida gay vai de encontro ao contexto social atual, no qual, apesar de terem sido instituídas leis que protegem os homossexuais, as relações sociais entre homossexuais estão restritas, delimitando-se às relações heterossexuais, como matrimônios, relações familiares. Espaços voltados aos homossexuais ainda são restritos, se comparados aos espaços heterossexuais. Quanto a essa questão de exploração de novas relações, Foucault discute que são pouco exploradas. Por meio da amizade homossexual, um leque de relações entre homossexuais se abre, ou seja, a amizade possibilita um novo modo de vida. O autor acrescenta que as novas possibilidades de relações são impedidas pelo biopoder,

portanto, as instituições que regem as regras sociais empobrecem as relações sociais para que se possam obter melhores resultados na dominação social.

Para enfatizar seus discursos, Foucault se remete ao mundo greco-romano e à prática de si, que era desenvolvida por essa sociedade, ou ainda à estética da existência que se desenvolve como meio de combate ao poder instituído sobre a sociedade, em que as relações de amizade tinham um papel relevante, apesar de serem enquadradas em um sistema institucional. O pensador caracteriza esse sistema greco-romano que se voltava à amizade “como um sistema de obrigações, de tarefas, de deveres recíprocos, uma hierarquia entre amigos”; acrescenta: “não quero de forma alguma dizer que é preciso reproduzir este modelo”. (FOUCAULT, 2006b, p. 121). Portanto, como podemos compreender, Foucault não pretende, em suas discussões, reproduzir o modo de vida instaurado na sociedade grega, mas sim compreender a amizade como um meio de enriquecimento das relações entre homossexuais. Quando o filósofo se volta à discussão da homossexualidade como um ambiente a ser explorado pelo sistema relacional, deduzimos que o pensador abarca a sociedade em geral, pois não se encontra em seus registros uma delimitação do modo de vida gay voltada exclusivamente aos homossexuais. Entretanto, Foucault baseou-se na estética da existência, ou seja, voltou-se à análise do cuidado de si grego.

Quanto à especulação de que Foucault pretendia constituir as relações de amizade em modelos estereotipados da sociedade grega, não é procedente, pois, de acordo com Ortega, a amizade instituída na antiguidade, conforme Foucault, era um sistema de relações institucionalizadas, demarcadas por hierarquias, de coações, tarefas e obrigações, não dispondo de um espaço para a experimentação com a concepção de amizade. De acordo com Foucault, outro aspecto condenável da amizade na sociedade greco-romana é o fato de ela ser permeada pelas relações sexuais, ou seja, ser ligada ao *eros*, fugindo dos princípios foucaultianos. Nas discussões foucaultianas, entendemos que a amizade é um grande leque de opções em termos de relações, as quais não são remetidas necessariamente ao caráter sexual.

Portanto, a partir das análises foucaultianas, detectamos que o autor não discute a volta de um modelo de vida greco-romano, mas toma como exemplo a gama de possibilidades de relações que dispunham devido à flexibilidade institucional. O fato de as relações entre indivíduos do mesmo sexo terem como objetivo a prática sexual ou simples trocas intelectuais não foi o que chamou a atenção de Foucault, nem serviu para as discussões nas instituições gregas, pois o que é relevante e objeto de estudo é a diversidade de relações que se produzia.

Para complementar a tese foucaultiana sobre a amizade, Ortega se utiliza de uma citação do pensador para elucidar o que ele compreende da aliança da amizade voltada a um modo de vida gay. O autor cita:

O conceito de forma de vida parece-me importante. Não se deveria introduzir uma diferenciação mais sutil, que não procedesse segundo classes sociais, grupos profissionais ou níveis culturais, mas orientada para o tipo de relação, ou seja, para o “modo de vida”? Um modo de vida pode ser compartilhado por indivíduos que se diferenciam em relação à idade, ao status e à atividade social. Pode conduzir a relações intensas que não se assemelham a nenhuma relação institucionalizada. E um modo de vida pode culminar, creio, em uma ética cultural. (FOUCAULT *apud* ORTEGA, 1999, p. 167).

Foucault utiliza o exemplo do sacerdote, que é visto pela sociedade como um homem fracassado para o casamento ou mesmo alguém com a moral duvidosa, e que, por esse motivo, isola-se na solidão. Esse autor comenta que se o sacerdote tivesse outras possibilidades de relações, incluindo-se também a opção do matrimônio, seu sacerdócio seria visto como uma escolha para ele, e não o único caminho. A respeito dessas relações, o filósofo complementa dizendo: “estabelecidas um outro e que poderiam ser intensas, ricas, embora provisórias, mesmo, sobretudo se não ocorressem dentro dos laços do casamento”. (FOUCAULT, 2006b, p. 122).

Em suas discussões, Foucault defende a homossexualidade como produto de uma atitude existencial, não se mostrando algo meramente voltado ao ato sexual, pois a sexualidade é uma criação social e não algo que o ser humano esconde e explora. A amizade, como modo de vida, pode ser encarada como “a afetividade vivida entre parceiros do mesmo sexo que decidem e têm a coragem de enfrentar as diversas formas de relações de poder existentes na sociedade em busca do prazer em comum, implica a invenção de uma forma de vida gay”. (BARBOSA; ARRUDA, 2008).

3.5 O GAY INSERIDO NO *HABITAT* HETEROSSEXUAL

Para Foucault, a amizade, como modo de vida, propõe a criação de hábitos, de espaços e de alianças entre os homossexuais. O fato de eles estarem ligados por relações de amizade os fortalece para reivindicar seu “espaço social”, pois, na atual situação, o gay é visto e tratado como um indivíduo marginal, alguém que rompeu as barreiras sociais e não está

incluso nas normas heterossexuais, levando-o à discriminação. Entretanto, para que os homossexuais se mantenham em harmonia com a atual situação, eles se munem de carapuças, como os “armários”, compreendidas como um meio de se reservar e não expor sua sexualidade.

Nesta etapa do trabalho, discutimos o inverso da idealização de um modo de vida por meio da amizade, contemplado por Foucault anteriormente. Explanamos a respeito da situação homossexual em um ambiente predominantemente heterossexual, inclusive a visão social a que é submetido o indivíduo gay.

Louro (2007), em seu artigo “Gênero, Sexualidade e Educação: das afinidades políticas às tensões teóricas metodológicas”, relata que o contexto social contemporâneo é determinado por um sistema de leis, preceitos religiosos, normas e códigos morais e educacionais que visam o controle dos indivíduos, enquadrando-os sob a óptica da “normalidade” e discriminando os que se excluem desse contexto.

Silva e Vieira (2009), em seu artigo “Pelo sentido da vida: um olhar gay na escola”, discutem que, apesar das manifestações de diversidades sexuais, conceitos como heterossexualidade e homossexualidade não são problematizados. Ao contrário, a pedagogia da sexualidade legitima algumas identidades e práticas sexuais, enquanto outras, por meio do silêncio, acabam ficando na marginalidade. Para esses autores, há a percepção da ocultação da homossexualidade em casos de homossexuais, que, ao estarem inseridos em ambientes predominantemente heterossexuais, são vistos e tratados como desviantes e anormais. Os homossexuais, como Foucault já discutiu, desestabilizam a “normalidade”. Nesse momento, ressaltamos a amizade entre os gays, que provoca discussões sobre sua posição perante a sociedade, pois essas relações entre homossexuais são encaradas como um meio de desestabilizar as normas sociais – em que a amizade homossexual é interpretada como uma ameaça ao “*status quo moral*” – e o biopoder.

Silva e Vieira (2009) discutem que as manifestações que se inserem no contexto da heterossexualidade são entendidas como “normais”, ao contrário das manifestações homossexuais, consideradas desvios das normas que visam a moral. Em outras palavras, podemos dizer que as relações homossexuais desestabilizam a cultura estratificada pela sociedade heterossexual³⁰, pois o estilo de vida heterossexual é percebido como natural, ao contrário do estilo de vida gay, visto como aberração da natureza. Entretanto, o discurso

³⁰ Apesar de termos clara a concepção da construção social, segundo as discussões que foram abordadas no decorrer deste trabalho, e de que nessa sociedade encontram-se diversas categorias sexuais, denotamos que na sociedade contemporânea a cultura hegemônica, permeada pelo biopoder, é uma cultura voltada aos heterossexuais.

ênfatisado socialmente visa a “naturalidade heterossexual”, ou seja, promove-se a noção de que o estilo de vida heterossexual deveria ser seguido por todos os indivíduos. Para os referidos autores, a naturalização da heterossexualidade e sua normatização social já são incutidas desde o nascimento ou mesmo antes dele, pois, ao se designar o sexo do bebê como menino ou menina, adere-se à masculinização ou à feminização do corpo. Com isso, supostamente, a heterossexualidade se institui como norma, e os indivíduos que não se delimitam à regra da sexualização dos corpos são considerados uma exceção à regra, sendo nomeados como diferentes e anormais.

Em virtude do contexto de exclusão social no qual se encontram os indivíduos homossexuais, estes escondem suas práticas gays e lésbicas. Nesse sentido, devido à homofobia que se volta ao contexto social, percebemos que o homossexual aceito pela sociedade é o indivíduo que esconde sua sexualidade, ou seja, aquele que permanece no “armário”. Portanto, para os heterossexuais, o que os perturba são as manifestações homossexuais perante a sociedade, e não suas práticas sexuais no âmbito privado.

Para compreendermos o homossexual no “armário”, voltamo-nos ao artigo “Epistemologia do Armário”, de Eve Kosofsky Sedgwick, que trata da temática do homossexual e de sua “saída do armário”, mostrando como os homossexuais o interpretam. Sedgwick (2007) aborda que, embora o homossexual tenha a sua sexualidade esclarecida para si e perante a sociedade, isso não determina que, no trato com certas pessoas, em alguns momentos ou situações, ele não a mantenha em segredo, ou ainda, ignorada. Situações em locais de trabalho, em ambientes escolares, entre outros lugares em que o contexto heterossexual predomina são momentos nos quais os gays se mantêm no “armário”.

De acordo com a autora, em muitos casos, os homossexuais, independentemente de sua conduta e de seu esclarecimento social e pessoal, acabam mantendo-se no “armário”, tanto no convívio pessoal quanto no público e institucional. Em cada novo contexto social, com os diferentes personagens, constroem-se novos “armários”, nos quais homossexuais observam se em determinado espaço podem promover sua exposição ou ainda seu sigilo. Para Sedgwick, o “armário” se constitui como uma armadura de proteção do indivíduo gay contra a discriminação.

O armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays. Mas, para muitas delas, ainda é a característica fundamental da vida social, e há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades imediatas, em cujas vidas o armário não seja ainda uma presença formadora. (SEDGWICK, 2007, p. 22).

A partir da citação de Sedgwick, observamos que o fato de se abordar a questão da “epistemologia do armário” como um fator importante na formação do indivíduo homossexual no decorrer do século XX não significa que não tenham ocorrido mudanças no mundo externo a ele. A autora chama a atenção para o que representa o “armário”, o qual simboliza a opressão sofrida pelos gays nesse século. Entretanto, após a discussão das obras foucaultianas sobre a amizade como modo de vida, podemos compreender que esse contexto não se encontra conectado somente ao indivíduo homossexual, mas também aos novos relacionamentos que a homossexualidade promove, em que o próprio relacionamento entre gays é um fator que desestabiliza a normatividade imposta pelo biopoder.

A abordagem quanto à questão do “armário”, ou ainda a respeito de “assumir-se” para a sociedade, abrangeu os questionamentos modernos e a organização cultural que analisam e discursam sobre pares como masculino/feminino, maioria/minoria, saúde/doença, dentre outros. Essa autora esclarece que a simbologia do “armário” é compreendida na cultura moderna como um meio protetor das possíveis repressões enfrentadas.

Ainda de acordo com a autora, no momento em que o indivíduo gay se expõe diante da sociedade, ele se submete a atitudes homofóbicas, porém, se a sua decisão é a de manter sua sexualidade oculta, ou seja, a de “se manter no armário”, este é encarado como um meio de proteção individual. A saída do “armário” implica questões de autoridade e de evidência, que surgem com a autorrevelação gay. Conforme Sedgwick (2007, p. 38),

em muitas relações, senão na maioria delas, assumir-se é uma questão de intuições ou convicções que se cristalizam, que já estavam no ar por algum tempo e que já tinham estabelecido seus circuitos de força de silencioso desprezo, de silenciosa chantagem, de silencioso deslumbramento, de silenciosa cumplicidade. Afinal, a posição daqueles que pensam que sabem algo sobre alguém que pode não sabê-lo é uma posição excitada e de poder – seja que o que pensem que esse alguém não saiba que é homossexual, ou meramente que conheçam o suposto segredo desse alguém.

Essa citação esclarece que a atitude do indivíduo de revelar que é gay para a sociedade não soluciona o problema quanto à homofobia por ele sofrida. Ao assumir sua homossexualidade, o indivíduo afirma uma possível hipótese a ele remetida, a qual, por ser apenas hipótese, não deixava clara a sua sexualidade e o mantinha em uma posição defensiva. Entretanto, ao declarar sua homossexualidade para a família, ele concorda com as consequências a que se submete. Uma das atitudes que muitas famílias encontram como solução para o filho gay é a de escondê-lo da sociedade.

O fato de manifestar a homossexualidade é considerado pela sociedade heterossexual como uma provocação, pois se está saindo dos limites impostos pelas normas sociais. Esse

contexto de declaração da homossexualidade vem de encontro ao contexto que Foucault descreve, no qual a amizade é um momento de demonstração de afetividades entre os homossexuais, considerado pela sociedade heterossexual como atos ofensivos e provocativos.

Os homossexuais são considerados uma categoria problemática pela sociedade heterossexual. Sedgwick (2007, p. 43-44) complementa ao dizer:

A insistência paranoica com que as barreiras entre “os homossexuais” (minorias) e “os heterossexuais” (maioria) são reforçadas, no século XX, por não homossexuais e, especialmente, por homens contra homens, que mais abala nossa capacidade de acreditar nos “homossexuais” como uma categoria separada e não problemática de pessoas.

De acordo com Silva e Vieira (2009), na sociedade em que predomina a moral heterossexual, a superioridade dos heterossexuais é salientada pela sua afirmação cultural, manifestada constantemente. A partir dessa moral, desenvolvem-se sistemas classificatórios, que subdividem os sujeitos a partir de sua identidade, definindo quem tem o direito de desfrutar o *status quo* de sujeito e quem não tem. Mediante os discursos dessa moral, cria-se o ambiente deficiente no qual se inclui o gay, o qual é tolerado ou rejeitado pelas normas. Como exemplo disso, citamos o homossexual que se veste de mulher, que é visto como uma afronta à natureza e um problema ao destino biológico, determinante das identidades sexuais. Com esse exemplo, podemos verificar a construção da “verdade” que provém da sexualidade, ou seja, avaliam-se e criam-se estereótipos de acordo com as atitudes e características pessoais, ainda posicionadas como desviantes. Esse exemplo demonstra que o discurso sofre uma variação discursiva sobre os homossexuais, em que sua variação comportamental classifica o “gay normal” ou a “bicha louca”.

Silva e Vieira (2009) complementam que essas denominações voltadas aos homossexuais partem dos quesitos do homossexual que se veste “como homem”, ou seja, o homem que, apesar da sua prática sexual, é discreto perante a sociedade, não transparecendo sua sexualidade. Esse indivíduo que “se veste como homem, que se porta como homem” é aceito pela sociedade, já o homossexual que é denominado como “bicha louca” devido à sua vestimenta e aos seus trejeitos femininos e que não deixa dúvidas sobre sua sexualidade é rejeitado socialmente. “O *gay normal* pode se constituir numa conduta normativa para a homossexualidade por ocultar aquilo que a *bicha louca* faz questão de mostrar e a norma não quer que tenha visibilidade, a não ser como limite para a construção da identidade referente”. (SILVA; VIEIRA, 2009, p. 197, grifo do autor).

Neste capítulo, discutimos a amizade como modo de vida, a qual Foucault determinou como um meio de criação do homossexual, de novas relações. A partir da explanação sobre a normatividade heterossexual, percebemos a importância que a amizade apresenta no contexto homossexual, já que diminui ou exclui a sujeição do homossexual ao sistema heteronormativo. Essa possível exclusão ocorre devido à construção de um modo de vida com base em suas práticas sexuais e em seus ideais. De acordo com Silva e Vieira (2009), na normatividade heterossexual, não se busca somente o estabelecimento de uma conduta considerada normal, ou seja, uma conduta disposta pelas identidades, mas também se visa à subjetivação do sujeito a uma determinada racionalidade.

Louro (2007) explica que a discriminação dos indivíduos por serem gays é comum, em que o próprio sistema de leis e a educação promovida implantam uma pré-discriminação às práticas amorosas entre pessoas do mesmo sexo. Novamente, ressaltamos a análise foucaultiana sobre a rejeição da amizade homossexual, pois, como esse autor esclarece, a sociedade vê as manifestações afetivas entre homossexuais de um modo ofensivo. No entanto, as problemáticas que envolvem a discriminação não se remetem a um ambiente individual, mas devem ser compreendidas como questões socioculturais.

4 A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA, O CUIDADO DE SI E OS GAYS

No capítulo II, quando discutimos a relação da amizade voltada para a criação de um modo de vida, denotamos que, para Foucault, essa amizade implica uma rejeição a um código moral imposto e ao direcionamento do indivíduo a uma estética da existência. Outro fato que devemos salientar é que, para Foucault, o indivíduo tem que se voltar a um cuidado de si, a um governo de si, para que, por meio dessa tarefa, possa enfrentar as práticas impostas pelo biopoder, que busca normalizar as formas de subjetivação social.

Em seu artigo “Foucault e Deleuze/Guattari: apontamentos acerca da amizade como base do governo de si na relação entre professor e aluno”, os autores Cardoso Júnior e Naldinho observam que Foucault discute “que a grande força de sujeição do biopoder – que permeia e guia as sociedades disciplinar e de controle – estaria nos resultados alcançados por seus mecanismos e dispositivos de coerção, vigilância e controle”. (CARDOSO JÚNIOR; NALDINHO, 2006/2007, p. 16). Esses autores complementam sua citação afirmando que a interferência do biopoder nos modos de subjetivação estaria relacionada com a normalização das formas da produção subjetivada, as quais, por sua vez, são voltadas para a racionalidade política. Também é possível compreender, a partir do presente artigo, que Foucault discute a escassez de instituições promotoras de sistemas relacionais, o que leva a uma maior subjetivação dos indivíduos às práticas do biopoder.

Entretanto, para combater essa normalização subjetiva, Foucault se volta a uma compreensão da sociedade greco-romana, como foi citado no item 3.4. Contudo, Foucault não pretende um retorno da moral grega ou mesmo um modelo social de conduta grega, mas sim uma base para a criação de novas propostas de relacionamentos que implicam uma estética da existência, que é visível na sociedade grega, devido ao contexto social da época. A sociedade grega discutida por Cardoso Júnior e Naldinho (2006/2007) é uma sociedade em que o código de regras e condutas está enfraquecido. Também acrescentam que a sociedade atual, dentro da perspectiva foucaultiana, encontra-se no mesmo patamar da sociedade grega, ou seja, com seu código de regras e condutas fragilizado. Devido a essa debilitação dos códigos morais, Foucault percebe a possibilidade da busca de uma estética da existência.

De acordo com esses autores, a estética da existência se volta a uma conversão do poder, em outras palavras, o indivíduo cria um poder que se volta para si mesmo, como meio de transformação de si, de transposição de barreiras, ou mesmo de limites que antes considerava intransponíveis, ou seja, “*relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si*”. (DELEUZE *apud* CARDOSO JÚNIOR; NALDINHO,

2006/2007, p. 16, grifo do autor). Esse Si, segundo os autores, é o eixo complementar da relação saber/poder; a partir do si é possível, por meio do autogoverno, de uma resistência e de sua imposição, o combate ou mesmo o controle do poder externo imposto pelo biopoder.

Essa independência característica da relação consigo, essa capacidade de se auto-afetar, se mostra evidente no duplo descolamento que os gregos efetuaram: uma derivação da relação consigo da relação com os outros e também a constituição de si como derivação de um código moral: surge assim a existência estética. (CARDOSO JÚNIOR; NALDINHO, 2006/2007, p. 16).

Foucault, conforme os autores, aponta que a sociedade grega tinha suas reflexões morais voltadas para a prática de si, para uma ética baseada no cuidado de si, ao contrário do atual código moral, que define regras de conduta destinadas à delimitação de ações do permitido e do proibido. Cardoso Júnior e Naldinho (2006/2007, p. 17 grifo do autor) complementam a reflexão afirmando:

Não havia uma imposição de condutas ou regras morais, mas sim uma vontade, por parte do indivíduo, de se constituir como sujeito moral, a qual tomava forma na busca de uma ética pessoal que permitisse elaborar a sua própria vida como uma obra que fosse portadora de certos valores estéticos e que respondesse a certos critérios de estilo, ou seja, na busca de *uma ética que fosse uma estética da existência*.

A partir das reflexões foucaultianas, compreende-se que o filósofo acreditava que era possível a recriação de uma sociedade mais aberta, por meio das comunidades homossexuais e da emergência desses novos grupos sociais, criando uma ética comparável a dos povos gregos, não mais restringindo a criação dos conceitos éticos a uma pequena porcentagem social, mas, sim, criar novas relações sociais através dos grupos homossexuais e com isso desestabilizar o biopoder que se instala na sociedade e que se fortalece mediante o empobrecimento do tecido relacional. A concepção foucaultiana de um novo estilo de vida a ser vivido não se remete a mudanças de uma grande parte da população, nem mesmo a uma estilização individual capaz de fazer o indivíduo se distinguir dos demais, mas sim a uma elaboração ética que promova um espaço individual, de liberdade em que ele possa se autotransformar, realizando um trabalho de si sobre si. Dentro da sociedade homossexual, Foucault não vê a necessidade de uma ciência que busque entender sua sexualidade, e sim a “arte de viver”, de conquistar novas relações sociais.

Entretanto, Halperin (2000) esclarece que, entre os gregos, a preocupação ética era individualista e buscava na beleza do corpo e nos ginásios seu autocontrole ético, o qual era vinculado ao prazer. A arte de cuidar do corpo e da mente não era praticada pela grande parte

da população, mas por uma pequena elite. O ideal de vida vivido pelos gregos era o cuidado de si e, conseqüentemente, o cuidado com o outro. Em suas discussões, Foucault adotou o conceito dos gregos dentro do contexto de cuidado de si, ou seja, uma adaptação de vida individual, em que se busca livremente suas próprias concepções de beleza e de valor. Nesse sentido, cuidado de si tornou-se uma intensificação das práticas sociais.

Halperin (2000) observa que o cuidado de si grego não consistia somente em um meio de recreação estética, mas era ainda um conjunto de práticas elaboradas e rigorosas, um controle contínuo da conduta e uma sincronia corpo e mente. Assim, esse autocontrole não promovia apenas um domínio de si mesmo, mas também sua autossuficiência e felicidade. Esse autor explica que nesse processo de autotransformação estava inclusa a austeridade sexual, o que não significa que os indivíduos estavam limitados por uma série de proibições, mas que intensificaram a relação com uma única pessoa, constituindo-se como sujeitos de si, ao contrário dos sistemas modernos, que buscam implantar práticas éticas baseadas na obediência dos indivíduos, perante as leis naturais, humanas e divinas, preservando-se a razão, a virtude e a consciência.

De acordo com Halperin (2000), a prática de si não é formadora de indivíduos únicos, constituindo um meio de autocontrole emocional. A arte de viver acaba sendo uma autorreflexão, em que o indivíduo tenha uma relação de si com seu poder e sua liberdade. Na concepção foucaultiana, a filosofia e a homossexualidade foram consideradas como tecnologias de transformação do indivíduo, colocando-os em um patamar de “asceses”.

Halperin (2000) complementa seu discurso afirmando que, para ser possível essa vivência homossexual na sociedade em que a heterossexualidade comanda, há a necessidade de lutar. A invenção de si, para os homossexuais, não é algo fútil sem um objetivo, configura-se uma necessidade que eles têm de se refugiar e ser reconhecidos socialmente, mostrando-se uma forma encontrada pelos homossexuais como meio de reconhecimento e quebra dos estereótipos aos quais estão submetidos.

Contudo, Foucault acreditava que o meio de luta contra a disciplinaridade social não seria lutando contra as proibições, mas sim formando e praticando contraproduktividades. O que incomoda o poder não é o fato de o ato sexual não ser algo natural, mas o de agredir o poder, ao implantar novas formas de amar em que o sexo impera. No caso dos exércitos, ao se admitirem casos homossexuais, perdem espaço o poder, a regra e os costumes. Para Eribon (2008), a resistência aos discursos promovidos pela sociedade contra a homossexualidade acaba se revertendo em material para a produção de um contradiscurso, pelos homossexuais, o que não significa que seja criado um novo discurso, mas se utiliza do discurso criado para

atacar os grupos homossexuais. Assim, por meio desses discursos, os homossexuais produzem respostas aos seus agressores. Portanto, trata-se de uma reapropriação das significações produzidas pelo poder, sendo que as mesmas significações recebem uma nova significação através da mudança discursiva, ao serem utilizadas pelos novos agentes, nesse caso os homossexuais. Nesse sentido, visualizamos que as relações de poder que permeiam as relações sociais estão imbricadas nos grupos sociais e, ao mesmo tempo, verificamos que através dessas relações de poder temos a produção de resistências a esse poder. “A resistência não pode nunca ser ‘exterior’ às relações de poder e está, portanto, sempre situada, é sempre contextual”. (ERIBON, 2008, p. 378-379). Essa luta dentro do contexto da revolução sexual foi importante, pois deslocou e inverteu taticamente o dispositivo da sexualidade. Eribon (2008, p. 380) ainda destaca:

Toda reflexão de Foucault vai se desdobrar nesse encaixe de problemáticas, isto é, entre, de um lado, a necessidade, constitutiva da própria ideia de “resistência”, de lutar dentro do campo estratégico e, do outro, a possibilidade de uma interrogação histórico-crítica que permitiria dismantelar o dispositivo e de uma ação política, que consistiria em inventar “espaços outros”, graças aos quais se escaparia, tanto quanto possível, ao sistema das relações de força e à oposição entre tecnologias do poder e inversões táticas, entre discursos e contradiscursos.

Por meio dessa citação, o autor deixa claro que essa dupla movimentação ocorre dentro da política homossexual, podendo ser considerada como um duplo gesto de resistência e da heterotopia. Quanto ao termo heterotopia, compreendemos que significou para Foucault a criação de espaços sociais que abarcaram os indivíduos os quais foram e são marginalizados socialmente, ou seja, espaços criados dentro do ambiente social em que esses homens se encontram. Nas palavras de Foucault (1967, p. 4):

Há também, provavelmente em todas as culturas, em todas as civilizações, espaços reais – espaços que existem e que são formados na própria fundação da sociedade – que são algo como contra-sítios, espécies de utopias realizadas nas quais todos os outros sítios reais dessa dada cultura podem ser encontrados, e nas quais são, simultaneamente, representados, contestados e invertidos. Este tipo de lugares está fora de todos os lugares, apesar de se poder obviamente apontar a sua posição geográfica na realidade. Devido a estes lugares serem totalmente diferentes de quaisquer outros sítios, que eles reflectem e discutem, chamá-los-ei, por contraste às utopias, heterotopias.

Desse modo, o indivíduo cria pontos de fuga interiores, ou mesmo no coletivo, para que possa escapar aos sistemas estabelecidos pela sociedade. Nesse sentido, a cultura homossexual e seu estilo de vida criado acabam aderindo à heterotopia para fugir do sistema

de sujeição. A experiência da homossexualidade não se remete somente ao individual, mas também ao sentimento de pertencer a um grupo social particular.

Pela obra *Reflexões sobre estudos gays*, Eribon (2008) imprime que o modo de vida gay tornou-se um “espaço outro”, onde os indivíduos com a mesma base sexual se produzem como grupo social. Segundo o autor, essas sociedades que se formam, apesar de não estarem isentas de perigo, são um elemento importante na luta travada, na medida em que inventam novas formas de existência e moldam novos estilos de vida, escapando assim do rigor da norma e da sociedade disciplinar em seu conjunto. Nesses espaços, há uma livre exposição dos homossexuais, de maneira que os indivíduos podem andar de mãos dadas e demonstrar sinais de afeto, sem que sejam reprimidos, agredidos ou mesmo insultados.

Portanto, de acordo com Eribon e a partir das análises foucaultianas, compreendemos que a homossexualidade cria no contexto social um novo princípio de diferenciação, formando-se, em seu contexto, novos sistemas relacionais. Assim temos, dentro dessa sociedade homossexual, o domínio da experiência pessoal como foco inspirador teórico e político, que põe em jogo a existência dos indivíduos moldados pela história da homossexualidade, uma história de sujeição e também de resistências que levou os homossexuais a uma pulsão heterotópica, inventando modos de vida, ou mesmo se colocando diante de sua invenção. Nesse sentido, a subjetivação é a reinvenção de si mesmo e somente pode ser pensada na multiplicidade e na pluralidade.

4.1 OS GUETOS: UM AMBIENTE VOLTADO À CONSTRUÇÃO DE SI

Ao discutirmos a homossexualidade e buscarmos informações sobre a repercussão social que ela apresenta, percebemos as diversas barreiras que devem ser transpostas pelos homossexuais nos espaços em que convivem. Eribon (2008) compreende que a questão da homossexualidade abarca a injúria social, a qual promove o abalo psicológico e social do indivíduo. Assim, as agressões verbais refletem na sujeição do indivíduo perante a sociedade. Nesse sentido, uma das consequências da injúria diz respeito às mudanças promovidas perante os demais indivíduos e a sociedade, moldando, com isso, a personalidade, a subjetividade e o seu próprio ser.

Didier Eribon, em sua obra *Reflexões sobre a questão gay*, aborda a formação de novas “sociedades”, especificamente sociedades homossexuais. Por meio de seu discurso e da

análise das obras foucaultianas, o referido autor esclarece a importância das grandes cidades para a criação de uma nova vida homossexual, afastada da repressão promovida pelas sociedades heteronormativas que se encontravam em pequenos agrupamentos. Ele acrescenta que a forma encontrada pelos homossexuais foi a mudança para grandes cidades como meio de fuga e de reconstrução de uma vida social, citando que “a cidade é, antes de tudo, uma maneira de escapar tanto quanto possível ao horizonte da injúria na medida em que este significa a impossibilidade de viver a homossexualidade sem ter de dissimulá-la permanentemente”. (ERIBON, 2008, p. 37). Esse autor complementa dizendo que a cidade não se tornou somente um ambiente em que o homossexual se viu camuflado e despercebido, mas que ela também possibilitou aos seus novos integrantes a construção de novas identidades, a partir da redefinição de sua subjetividade.

Compreendemos ainda que o assédio sofrido pelos homossexuais leva-os a mudanças de hábitos e até a uma camuflagem perante a sociedade, tendo-se, muitas vezes, a necessidade de mudança de endereços para lugares com uma maior liberdade de expressão. Como é possível entender a partir das discussões de Eribon, a cidade foi importante para esse desenvolvimento cultural, pois forneceu um suporte para a composição e a criação de vários mundos sociais, dando a oportunidade ao homossexual de conviver em vários deles (profissional, religioso, étnico e de lazer), promovendo ao mesmo tempo a criação de várias identidades e auxiliando na resistência a repressão e marginalização.

Essa dupla identificação, na qual os homossexuais se misturavam aos heterossexuais, levando uma vida dupla, fez com que os homossexuais deixassem a clandestinidade. Utilizar uma máscara foi um meio que os homossexuais encontraram como alternativa de sobrevivência, pois mantinham uma vida durante o dia em sua profissão e outra na sua vida noturna e amorosa, sem serem, dessa forma, criticados pela sociedade. O homossexual encontrou nas grandes cidades espaços para suas manifestações sociais, assim, nelas, puderam criar uma cultura.

No entanto, de acordo com Halperin (2000), em sua obra *San Foucault*, o fato de o indivíduo manter sua homossexualidade oculta frente à sociedade acaba sendo uma contradição para consigo mesmo, já que diante dela é considerado heterossexual. Assim, não usufrui de sua sexualidade, podendo ser considerado ignorante por acreditar que os demais indivíduos desconhecem sua escolha sexual³¹. A esse respeito, Halperin (2000, p. 55) diz:

³¹ Ao nos referirmos à escolha sexual, remetemo-nos à ideia foucaultiana de escolha sexual, não como um termo que se refere somente a práticas sexuais, mas também à liberdade de expressão e de manifestação de sua sexualidade, à liberdade de pronunciar ou não seu desejo sexual. Foucault (1994b, p. 3) transmite: “a liberdade

Nunca se puede estar em el closet, tampoco puedes estar afuera, porque aquellos que alguna vez gozaron del privilegio epistemológico de saber que no sabes que ellos saben, se niegan a renunciara tal privilegio e insisten en construir tu sexualidad como um secreto al que tienen um acceso especial, um secreto que se descubre ante su mirada lúcida y superior. De esta manera, ellos logran consolidar su pretención de una inteligencia superior sobre cuestiones sexuales que es no sólo distinta del conocimiento sino también su opuesto, es decir, uma forma de ignorancia, en la medida en que oculta al conocimiento la naturaleza política de su interés en preservar la epistemología del closet y en manter la construcción epistemológica de la heterosexualidad com un hecho obvio que puede ser conocido universalmente sin ostentaciones, y uma forma de vida personal que puede ser protegida como algo privado sin constituir uma verdad secreta.

Apesar de criticar os indivíduos que mantêm sua sexualidade escondida, o citado autor concorda com os discursos foucaultianos sobre a construção da sexualidade. Contudo, o “armário”, como já se discutiu no capítulo III, é tido como um refúgio gay, um meio de convivência pacífica. Embora muitas vezes a homossexualidade dos indivíduos transpareça para a sociedade, o fato de não se declararem gays ainda é uma forma de proteção individual.

Esse processo que se instaura na sociedade leva os indivíduos a dissimularem suas vidas, optando para si uma vida dupla, escondendo da sociedade, e muitas vezes de si mesmo, sua sexualidade. Essa forma de camuflagem que os homossexuais aderem é um meio de proteção social, já que, no decorrer da história, tiveram sua imagem e representação distorcidas pela sociedade heterossexual.

As novas identidades e a redefinição de sua subjetivação ocorrem em virtude do novo espaço que o homossexual encontra nas grandes cidades, onde novas relações de amizade são possíveis. Nelas, *pubs* e bares voltados para o público gay possibilitam novas relações sociais entre os homossexuais. Chauncey (*apud* ERIBON, 2008, p. 39) constata que o crescimento urbano se torna extremamente importante para o desenvolvimento de um modo de vida gay, pois, segundo o autor, as cidades e as relações de amizade “para os gays – [são] cada vez mais –, o lugar de uma reorganização social, de uma criação de novos laços sociais e de novas formas de sociabilidade, e, portanto, de uma reestruturação psicológica em torno destes laços”. (CHAUNCEY *apud* ERIBON, 2008, p. 39). Por meio desses laços de amizade, o autor nos conduz à percepção de que a marginalização e a participação de uma mesma sexualidade são elementos base para a constituição desses novos relacionamentos. Nesse novo contexto em que o gay se insere, denotamos a formação de novos espaços que abarcam essa sociedade

marginalizada devido à imposição das regras heteronormativas, havendo a constituição de comunidades que são integradas por homossexuais, os chamados “guetos”.

O termo comunidade não se delimita a uma localidade, assim como os “guetos” também não se remetem a uma localização geográfica, mas sim à formação social de um determinado grupo. Em outras palavras, podemos compreender os “guetos” como uma organização social que aproxima os mais diversos indivíduos pela sua sexualidade, sendo uma maneira de organização social dos homossexuais. Remetendo-nos à discussão foucaultiana, podemos utilizar os “guetos” como um meio para a criação de novos modos de vida, pois, como foi especificado, o gueto não se refere especificamente a um lugar onde e encontra um maior número de gays, e conseqüentemente um espaço de exclusão, mas sim, podemos compreender o gueto como um ambiente social onde se criam novos sistemas relacionais, que transpõem as normas sociais.

Eribon (2008) acrescenta que os “guetos” foram os espaços onde se construiu o “mundo gay”. Tais ambientes são os refúgios homossexuais, ou seja, a marginalização imposta pela sociedade aos homossexuais acaba os afastando para comunidades onde possam interagir, criando suas regras e meios de convivência pacífica. A discriminação dos gays e sua subjugação por parte dos indivíduos heterossexuais os levam à construção de novas relações sociais. O citado autor complementa afirmando que esse novo contexto social possibilita a tomada de atitudes que são frequentes no ambiente heterossexual, entre casais heterossexuais. Desse modo, no contexto em que se verifica uma predominância homossexual, há a possibilidade de demonstrações de afeto entre indivíduos do mesmo sexo. Nesse sentido, declara: “os modos de vida gays são os espaços onde tais gestos são possíveis sem que aqueles que a eles se entreguem incorram no risco de agressão ou insulto. Afirmar que ser gay é poder andar de mãos dadas também implica em reencontrar os meios para isso”. (ERIBON, 2008, p. 401).

Segundo o autor, grupos homossexuais, no século XIX, já dispunham de espaços clandestinos de interação social, as chamadas *Molly Houses*. Esses estabelecimentos serviram de ponto de encontro da sociedade europeia, apesar de serem pontos vigiados e locais de prisão de sodomitas. “As prisões nos lugares de encontro (mictórios, parques, etc.) são um dos dados mais constantes da história da homossexualidade”. (ERIBON, 2008, p. 250). Em Paris, no século XIX, encontravam-se cabarés que serviam de local de encontro da sociedade homossexual, nos quais utilizavam denominações femininas. Tais cabarés eram locais onde homossexuais poderiam comer, dançar e beber; em alguns deles, era possível encontrar divisões entre o espaço social e o espaço de encontros sexuais. Como herança desses cabarés

franceses, há os bares GLBTT, onde, também em alguns deles, há a subdivisão entre o espaço de socialização e o chamado *darkroom* (salas escuras destinadas a encontros sexuais).

O universo sexual moderno ainda apresentava festas, assembleias e lugares de sociabilidade, os quais, muitas vezes, não eram de frequência exclusiva de homossexuais, mas conhecidos por eles, como banhos e parques. O autor observa que, nesses espaços, não havia restrições quanto a hierarquias sociais. Portanto, compartilhavam dos mesmos locais prostitutas, soldados, operários (que se inseriam em um contexto social economicamente baixo), travestis oriundos das classes médias, donos de cabarés ou de bordéis e seus clientes, de todas as origens sociais. Nas análises de Eribon (2008), é possível visualizar que universitários, artistas e escritores buscavam seus parceiros sexuais nesses locais. Os homossexuais de classes mais abastadas tinham como ícone sexual, nesse período, rapazes de classes populares, sendo considerados por essas classes símbolos de virilidade.

A visibilidade do indivíduo nesses locais é um ponto de fuga para sair de seu “gueto” interior, da alma sujeitada pela vergonha de si. O homossexual acaba tendo uma vida dupla, na qual mantém um estereótipo heterossexual perante a sociedade, manifestando sua homossexualidade na vida privada. Contudo, essa vida dual torna-se uma exigência da sociedade, pois ela está aberta às manifestações heterossexuais, enquanto os homossexuais acabam mantendo uma máscara na vida pública, pois, ao se manter na marginalização social, o indivíduo se inventa. Eribon (2008, p. 41) observa que a constituição dos “guetos” promoveu essa possibilidade de uma vida dual e acrescenta que “um homossexual pode participar do ‘mundo gay’ sem perder seu lugar no mundo heterossexual: ele terá, então, duas ou várias identidades; uma ligada à sua inserção profissional (ou a sua origem étnica) e outra, ligada ao tempo de lazer”. Portanto, para o autor, essas novas comunidades, ou ainda os espaços de encontros homossexuais, proporcionaram um ambiente em que o homossexual pode extravasar a repressão sofrida pelas normas sociais, pois essa possibilidade de manter uma vida dual permitiu aos homossexuais uma resistência à opressão e à marginalização sofridas.

Magnavita (2011) observa que apesar de o “gueto” ser um espaço construído pelos gays, onde produzem sua própria cultura, leis e condutas, estes ainda são influenciados pelo estereótipo social, ao qual foram submetidos e rotulados. Esse estereótipo criado com base na heterossexualidade delimita suas características, suas normas e suas atitudes, que são consideradas como “anormais”, ou membros de uma categoria denominada por estes como “minorias sexuais”. A influência a que nos referimos diz respeito à subjugação que se dá nos “guetos”, onde gays acabam criando suas categorias dentro de seus espaços e indivíduos que

pertencem à mesma sociedade excluída se enquadram nas novas normas e estereótipos que essa sociedade gay implanta ou são novamente marginalizados e excluídos desse contexto gay, como é o caso de travestis, dos passivos, dos afeminados. Magnavita (2011) complementa esse pensamento ao dizer:

Como se “ser gay” significasse necessariamente seguir um modelo identitário pré-formado: ser homossexual é possível, contanto que o sujeito siga a cartilha. E a cartilha dita que todos sejam másculos e se comportem bem. Não se trata, obviamente, de uma cartilha escrita, mas fica patente no discurso presente tanto entre heterossexuais quanto homossexuais, em que se vaticina que “ser gay” é possível, contanto que o cara seja macho e se dê ao respeito.

Magnavita (2011) nos leva à percepção de toda a discussão que se desenvolveu até o presente instante, em que a sociedade aceita o homossexual. Para tanto, ele tem de seguir os ditames sociais, não se manifestando de maneiras que transponham seus limites normativos. Como foi citado pelo autor, não importa que o indivíduo seja gay, contanto que se comporte como homem, no sentido heterossexual, sem que apresente trejeitos ou mesmo manifestações de trocas de carinhos ou outras formas que deem a entender que são namorados ou que mantêm algum relacionamento amoroso. Ou seja, o homossexual é aceito, contudo, precisa manter uma postura igualitária, dentro das normas implantadas, pois qualquer nova mostra de um sistema relacional transgride a “normalidade”. Portanto, a criação desses espaços gays tornou-se um meio de novas possibilidades de vida aos homossexuais, um lugar onde possam criar suas relações, sendo reconhecidos como indivíduos sociais. Esse modelo de reconstrução social, segundo Foucault, é compreendido como uma arte de viver. Esse reconstruir-se diariamente é um meio de não se sujeitar às regras da normatividade, aos ditames do biopoder.

Na entrevista intitulada “Uma estética da existência”, Foucault (1984) declara que não há um sujeito soberano, fundador, ou mesmo uma forma universal de sujeito que sirva de modelo aos demais, no entanto, para o filósofo, a constituição do sujeito se dá por meio das práticas de assujeitamento ou das práticas de liberação e de liberdade. Contudo, essa liberdade que constrói os sujeitos está delimitada pelas regras, estilos e convenções que se encontram nos meios culturais, o que não descarta a possibilidade de criação de novas culturas, já que elas não estão estagnadas no tempo, como é possível observar ao longo da história. Foucault ainda discute a criação de uma cultura gay, que tem uma possível origem a partir dos “guetos”.

Eribon (2008, p. 398) esclarece que Foucault via nesse “comunitarismo homossexual” a possibilidade de criação de um novo modo de vida gay, que seria construído pelo conjunto

de indivíduos que estavam trocando experiências através dos novos sistemas de relacionamento. Acrescenta ainda que, segundo Foucault, esses “guetos” possibilitariam a criação de uma nova cultura. De acordo com Eribon (2008, p. 398),

o que Foucault chama de “cultura gay” está fortemente ligado ao que hoje seria chamado de “comunidades gays”, ao menos à existência de bares, boates, saunas, lugares de encontro sexual (pois ao lado do “novo sistema relacional” que ele desejava ardentemente, Foucault insistia num segundo eixo segundo o qual a cultura gay devia se desenvolver para escapar aos regimes da normalidade social e sexual: “a intensificação dos prazeres”).

Portanto, essas comunidades gays são vistas por Foucault como ambientes onde há a possibilidade de se inventar novos modos de vida e, conseqüentemente, novos sistemas relacionais, além de serem consideradas como uma reação à dominação imposta pela sociedade heterossexual por meio da normatização, inclusão e disciplinarização dos indivíduos homossexuais no contexto social dominante. No entanto, Eribon (2008) transmite que temos uma sexualidade comum, que serve de base para a construção desse novo sistema relacional, que é a homossexualidade.

4.2 O GAY: A CRIAÇÃO DE SI

“É preciso ser gay”, colocar-se numa dimensão em que as escolhas sexuais que fazemos estão presentes e têm seus efeitos sobre o conjunto de nossa vida. Eu queria dizer que também essas escolhas devem ser ao mesmo tempo criadoras de modos de vida. Ser gay significa que essas escolhas se difundem pela vida inteira; também é uma certa maneira de recusar os modos de vida propostos, é fazer da escolha sexual o operador de uma mudança da existência. Não ser gay é dizer: “como vou poder limitar os efeitos de minha escolha sexual de tal maneira que minha vida em nada seja mudada”. Eu direi, é preciso usar da sexualidade para descobrir, inventar novas relações. (FOUCAULT *apud* ERIBON, 2008, p. 390).

Eribon (2008) discute, em sua obra *Reflexões sobre a questão gay*, a formação do indivíduo gay, como abordado no decorrer deste trabalho, a autoconstrução do indivíduo, e, ao citar Foucault em sua explanação sobre uma recriação enquanto indivíduo social, o autor observa a importância que o filósofo imprimia a respeito da autoconstrução do indivíduo a partir de sua sexualidade. O fato de um indivíduo ser homossexual não implica somente ter sua prática sexual admitida socialmente, mas o que Foucault discute é a liberdade de escolha sexual de cada um, ou seja, a discussão do tornar-se gay não implica uma possibilidade de ser

inserido em um contexto social existente, e sim, é um ambiente propício à criação de novos contextos sociais e, por meio deles, abre-se espaço para a constituição de novos sistemas relacionais. Com isso, Foucault busca a inversão da teoria que procura introduzir os homossexuais na sociedade heterossexual, ao contrário, o pensador defende a criação de novos espaços onde possam se multiplicar as relações sociais, enriquecendo o sistema relacional, que atualmente é extremamente limitado.

Em vez de dizer o que se disse num certo momento: “Tentemos reintroduzir a homossexualidade na normalidade geral das relações sociais”, digamos ao contrário: “Mas não! Deixemo-la escapar em toda medida do possível ao tipo de relações que nos é proposto em nossa sociedade, e tentemos criar no espaço vazio onde estamos novas possibilidades relacionais”. Ao propor um direito relacional novo, veremos que pessoas não homossexuais poderão enriquecer a vida modificando o próprio esquema de relações. (FOUCAULT *apud* ERIBON, 2008, p. 390).

A partir dessa citação, compreendemos que Foucault propôs em sua discussão sobre os novos direitos relacionais um novo modo de vida, mediante o qual é possível a criação de novas relações, servindo como ponto de apoio para a renovação e a formação de novas instituições e de seus direitos. Ao contrário do que possa conduzir a nomeação, o modo de vida gay, para Foucault, implica um espaço que não se remete exclusivamente a homossexuais, como também a heterossexuais que procuram estabelecer novas relações.

Portanto, nas discussões que Foucault promove sobre a constituição de novos modos de vida e de um novo sistema relacional, ele analisa a homossexualidade como um campo aberto a possibilidades de se criar novas relações, pois podemos verificar que, em termos de relações sociais, a homossexualidade é isenta, ao contrário da heterossexualidade, que tem as relações sociais definidas (como, por exemplo, o casamento, a família constituída pelo casal heterossexual e seus descendentes, ao contrário dos homossexuais, que precisam lutar na justiça para que possam ter filhos adotivos), como é perceptível na sociedade atual, a qual preza a heterossexualidade como modelo social. Portanto, idealizamos uma sociedade alternativa, intermediada pela homossexualidade, em que os indivíduos considerados “anormais” podem explorar um novo contexto social, criar relações sociais novas, fugindo aos padrões heteronormativos, assim como observamos a possibilidade de criação de novos espaços de interação social, onde os homossexuais demonstram seus afetos, mantêm uma convivência que foge à restrição social, tornando possível a construção de um novo modo de vida que se constitui fora dos padrões heteronormativos.

Marlise Matos (2000), em seu artigo “Reinvenções do vínculo amoroso: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia”, discute que a escolha da prática sexual de cada

indivíduo não se volta a uma identidade social, mas somente serve como apoio sobre o qual um gênero pode se constituir. Conforme a autora, o indivíduo possui espaços onde tem a possibilidade de explorar o prazer, nos quais o território da sexualidade mostra-se uma das possibilidades, dentre as diversas em que o indivíduo pode tocar, exprimir e experimentar satisfação e prazer.

Segundo Matos (2000, p. 139), na sociedade contemporânea,

As experiências – modernas e urbanas – de estabilidade conjugal alternativa (homo ou heterossexuais) oferecem-nos a possibilidade de relacionamentos (a dois em geral, mas algumas vezes a três, a quatro...) onde o amor e o prazer são estetizados e eticizados de forma reflexivamente hermenêutica.

Discutindo essas transformações que ocorrem no contexto social, Matos (2000) complementa ao dizer que elas decorrem da aproximação entre os gêneros, enquanto fronteiras nos territórios da cultura e da sexualidade. Assim, a vinculação de indivíduos em práticas cotidianas se revela elemento importante na esfera da mudança dos padrões culturais. Como ponto importante para essas mudanças, destaca-se a tolerância aos vínculos amorosos que se constituem. Essa heterogeneidade do vínculo amoroso-sexual se volta a uma sociedade “tolerante”, que busca a autocriação, a transformação e a subversão dentro do contexto de identificação e cultura dos indivíduos. A autora comunica que, com essas categorias identificatórias, podem ser produzidos meios de regimes regulatórios, ou mesmo categorias regularizadoras de movimentos repressivos. Desse modo, o fato de se identificar por meio de sua escolha sexual não se volta mais a movimentos conservadores ou negativos, mas sim a uma autodefinição e diferenciação dentro de um contexto social em que cada indivíduo se insere buscando, nesse meio, a transformação e o reconhecimento como integrante do contexto social. Matos (2000, p. 151) afirma:

As resistências aos processos mais intensos e extensos de dominação já se encontram inscritas nos corpos dominados daqueles que insistem em resistir, especialmente as mulheres, os gays e as lésbicas. Tal dimensão da estética não privilegia a harmonia, mas insiste na diferença, na resistência pela diferença, que aos poucos acaba se constituindo em verdadeiro trabalho hermenêutico e político.

Dentro do contexto em que se encontram as diferentes identidades, grupos minoritários buscam uma aproximação mútua entre os excluídos, para que consigam se organizar compartilhando obrigações e outras atividades, formando assim uma organização voltada para a proteção de seus integrantes de uma sociedade hostil e repressora, que muitas vezes ameaça a própria sobrevivência desses indivíduos.

Lorenzo Bernini (2011), no artigo “Macho e fêmea Deus criou!? a sabotagem transmodernista do sistema binário sexual”, em uma discussão sobre a sexualidade, transmite-nos que as sexualidades, que em períodos anteriores foram consideradas como práticas contra a natureza, atualmente são nomeadas “minorias sexuais”. Para esse autor, a denominação “minorias sexuais” não deriva da quantidade de praticantes, mas diz respeito aos padrões morais e políticos que as definem por meio desses discursos, incluindo ou excluindo a sexualidade do ambiente social assim como sua qualificação e posição na sociedade em que se insere.

De acordo com Bernini (2011), na sociedade contemporânea ocidental, quando o autor se refere às questões que se voltam às práticas sexuais, tem-se a identidade sexual que classifica os indivíduos. Mediante a identidade sexual, encontramos um sistema binário sexual. Reportando-se ao sistema binário sexual, o autor explica que encontramos a regulação das identidades e a sua classificação. Nesse sentido, a classificação engloba o sexo biológico (a anatomia de cada indivíduo, a masculina ou a feminina, que se dá a partir dos órgãos sexuais); o gênero (ação voltada à sua sexualidade, ou seja, agir como homem ou como mulher); e a opção sexual (ter desejos heterossexuais ou homossexuais).

A identidade sexual não serviu apenas como um meio classificatório dos indivíduos, ou como uma forma de incluir ou não socialmente os indivíduos no campo social, mas também se dispôs como base para os discursos que puseram a heterossexualidade sob um patamar superior. Nesse sentido, Bernini (2011) esclarece que é por meio do discurso baseado nas classificações da identidade sexual que indivíduos heterossexuais do sexo masculino se consideram como uma identidade majoritária, de maneira que as demais manifestações sexuais, incluindo a mulher heterossexual, são consideradas como “minorias sexuais”, logo, minorias morais. O referido autor enfatiza: “comportamentos ‘femininos’, atitudes ‘excessivamente’ carinhosas com outros homens, manifestações ‘exageradas’ das próprias emoções, situações de subordinação às mulheres são luxos que um ‘homem verdadeiro’ não pode nunca ter”. (BERNINI, 2011, p. 20).

No artigo “Teoria Queer e a Resolução CFP n. 1/99: uma discussão sobre heteronormatividade *versus* homonormatividade”, Cleber Assis aborda que, por meio do discurso da sexualidade baseada nos três elementos (sexo, gênero e opção sexual), a sexualidade acaba formando o conceito de heterossexualidade e dota essa categoria de poderes hegemônicos, ou seja, temos a construção heteronormativa que regula a vida dos indivíduos e cidadãos. Ao compreendermos que a heteronormatividade é uma construção

imaginária de um processo sociocultural, concebemos que a homossexualidade se insere no mesmo contexto criacionista.

Portanto, criou-se ao longo da história uma “sacralização” da heterossexualidade, logo, a homossexualidade se viu encoberta por um discurso que a inseriu em um ambiente biológico, psicológico ou ainda patológico. Com esse contexto exercido e afirmado no âmbito social, vemos a propagação do credo que difundiu a heterossexualidade como a “verdadeira” definição e caracterização das práticas sexuais, enfatizando-se a teoria que afirma a heterossexualidade provinda de um ambiente natural, que se mostra contrária a que estamos defendendo neste trabalho, isto é, que assim como a homossexualidade, a heterossexualidade é uma construção sociocultural.

Souza Filho (2009, p. 66) nos leva a compreender a homossexualidade como

uma prática construída na pluralidade do desejo e na diversidade das experiências do prazer. Isso é válido para todas as “orientações sexuais”³², e definição que serve ainda para a retirada da heterossexualidade do reino do inato, do natural, inserindo-a também no reino das práticas construídas na diversidade do desejo, situando-a na cultura e na história

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das discussões foucaultianas sobre a homossexualidade, podemos concluir que a homossexualidade não é compreendida somente como prática sexual entre indivíduos do mesmo sexo, como é o caso da sodomia, que é caracterizada pela prática do coito anal, mas sim, segundo o filósofo, como um conjunto de processos de “sujeição” dos indivíduos que mantêm a prática sexual com outros indivíduos do mesmo sexo.

Seguindo o raciocínio de Foucault, compreendemos que a homossexualidade é produto do discurso que é construído em um momento histórico específico e em determinado

³² O termo orientação sexual é descrito por Souza Filho, em seu artigo “A política do conceito: subversiva ou conservadora? - crítica à essencialização do conceito de orientação sexual”, como um “conceito que surge na década de 1980 e sua utilização é considerada, pelo movimento gay, em muitas partes, embora não sem uma calorosa discussão, um avanço e uma conquista política, no esforço de desconstruir a categorização médica e ideológica da homossexualidade, estigmatizada como “doença”, “suspensão do desenvolvimento sexual normal”, “inversão sexual”. Surge em substituição também às ideias de “preferência” e “opção” sexuais. O autor complementa sua discussão sobre “orientação sexual” criticando que o termo torna-se uma nova forma de psicologizar e patologizar a homossexualidade. “Destaco a necessidade de um uso crítico do conceito, para evitar apropriações preconceituosas e conservadoras. Para tanto, exige-se uma *dessubstancialização* da ideia de orientação sexual, transformada em essência biológica, médica, psicológica, natural e universal. Isso que faz com que se acredite hoje que os indivíduos portam algo (“a orientação”) identificável a uma realidade fixa, inteligível, coerente, inteira, imodificável. E certamente realidade para a qual se pensa também existir uma “gênese específica”. (SOUZA FILHO, 2009, p. 69).

contexto social por agentes pontuais. Assim, temos a explanação da homossexualidade interpretada de diferentes formas pelos mais diversos indivíduos inseridos em ambientes sociais específicos. Como exemplo, podemos verificar a interpretação a respeito do indivíduo homossexual pela psicoterapia, que, até pouco tempo, enquadrava-o no rol das patologias mentais, enquanto o “pai de santo” vê o homossexual como sendo “filho de Iansã” (uma entidade feminina no candomblé). Já o espírita pode construir um discurso em que se compreende o homossexual masculino como um indivíduo que reencarnou com o espírito feminino.

Fry e MacRae, em sua obra *O que é homossexualidade*, observam que no decorrer da história a homossexualidade não foi um conceito absoluto, mas sim um conjunto de ideias e práticas que se modificam na perspectiva social. Sob essa ótica, de acordo com Foucault, considera-se que, após o século XIX, a homossexualidade é tida como produto do discurso médico-psiquiátrico, o qual fez com que a homossexualidade fosse “naturalizada”, ou seja, pertencente ao ser humano desde o seu nascimento. Souza Filho (2009, p. 61) acrescenta:

Nesse pretendido reino da “causa específica” da homossexualidade, posições que parecem opostas se confundem: seja porque, para alguns, se tornaria politicamente importante estender à homossexualidade o status de uma pretendida “sexualidade natural” (numa submissão ao discurso ideológico que procura fazer acreditar que a heterossexualidade é “normal” porque seria “inata”, “natural”), seja porque, para outros, definir a homossexualidade como um “desvio” do pretendido “curso natural” da sexualidade torna-se politicamente apropriado ao objetivo a que se destina. Num ou noutro caso, a crença é que se tornaria especialmente útil definir a “origem” da homossexualidade na história de um indivíduo. No imaginário de nossas sociedades, quando não manifesta, permanece latente a crença de que homens e mulheres chamados homossexuais são pessoas que, na sua história, carregam algo (um “fator”, um “agente”) que merece ser explicado. Vista como realidade para cuja existência contribui uma *causa específica*, a, a homossexualidade é objeto das mais variadas especulações e fantasias...

Portanto, ao longo deste trabalho, buscamos desconstruir a ideia da homossexualidade como herança genética, ou mesmo como uma causa específica que deva ser compreendida e tratada pela ciência, ao embasarmos a homossexualidade em um contexto sociocultural, apresentando-a como uma nomenclatura que subjuga um determinado grupo social.

Como forma de combater essa subjugação social e responder ao domínio que se implanta socialmente sobre os homossexuais, concluímos que Foucault vê na amizade um meio de combate ao poder instituído, pois, como foi possível verificar nas discussões, a implantação do chamado “biopoder” ocorreu por meio da individualização social, ou seja, ao se individualizar os seres humanos, a atuação do poder tornou-se mais eficaz. Partindo desse argumento, verificamos que o surgimento de relações sociais se torna prejudicial a esse

sistema dominante. Portanto, a amizade, que “abre alas” para a criação de novas relações sociais, mostra-se uma forma de criação de um modo de vida. No sentido de se criar um novo modo de vida, Foucault discute que a homossexualidade é um ambiente propício para se efetuarem essas novas relações, porque, como intuímos em nossas discussões, a homossexualidade é um meio de assujeitamento de grupos sociais, logo, um espaço em que não se tem um sistema relacional determinado, configurando-se um campo fértil para se reinventar.

A amizade homossexual torna-se um contexto no qual o homossexual busca se reconstruir, ou mesmo se autoconstruir como sujeito social. Nesse sentido, encontramos os agrupamentos desses indivíduos, que se identificam por ideais em comum, ou mesmo por algum fator que os una, no caso do contexto desta abordagem, a homossexualidade. Para os homossexuais, a amizade é uma oportunidade de prática de sua liberdade, atuação social, criação de vínculos amorosos, apoio mútuo e troca de experiências.

A criação desses vínculos relacionais entre os homossexuais levou a outros fatores, como, por exemplo, a constituição de espaços onde eles tivessem a oportunidade de agir livremente, sem sofrerem opressão social pelas suas atitudes em público. Esses ambientes, criados nos grandes centros urbanos, ficaram conhecidos como “guetos”. Os “guetos” se tornaram um meio de fuga dos indivíduos homossexuais, pois, como podemos concluir no decorrer desta dissertação, não é a prática sexual ou mesmo as atitudes tomadas no ambiente privado que são condenáveis pela sociedade heterossexual, o que perturba é a exposição homossexual no ambiente externo, por meio de atitudes como andar de mãos dadas e troca de beijos e afetos entre indivíduos do mesmo sexo em ambientes públicos. Em outras palavras, podemos definir que, na atual configuração da sociedade, o fato de um homossexual se expor é imoral, enquanto a mesma atitude por parte de um heterossexual é vista com “bons olhos”. Todavia, com a criação dos espaços onde somente se encontram homossexuais ou simpatizantes com seu modo de vida, tem-se a promoção de uma vida social e de relacionamentos que fogem aos padrões determinados pelo contexto geral.

A partir das considerações que foram discutidas sobre a construção da homossexualidade, enquanto um meio de assujeitamento e de controle dos indivíduos, temos a amizade e a busca de meios ou mesmo a construção de ambientes que intencionam combater esse assujeitamento, com vistas à liberdade desses indivíduos. Portanto, a partir do momento em que o indivíduo homossexual denota sua necessidade de autoconstrução, ele acaba buscando meios para estabelecer novas relações, possibilitando assim a criação de um modo de vida.

Ainda, concluímos que o que levou os homossexuais à criação dessa arte de viver foi sua necessidade de liberdade do sistema dominante. O fato de se sentirem dominados e terem sua exposição social delimitada pela sua classificação social acabou levando esses grupos marginalizados ao desenvolvimento de um novo contexto social. No entanto, não podemos deixar de observar que esse novo contexto criado é um meio de fuga do sistema dominante. Assim, essa nova sociedade homossexual que se instala na atual sociedade torna-se um meio de fuga do domínio do biopoder.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. **A chave do armário: homossexualidade, casamento, família.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

AREDA, Felipe. **A busca pelo falo, a subjetivação masculina ou a heterossexualização como moral homossexual.** Disponível em: <<http://sites.google.com/site/emfoucault>>. Acesso em: 18 jun. 2012.

ASSIS, Cleber Lizardo. Teoria queer e a resolução CFP n. 1/99: uma discussão sobre heteronormatividade *versus* homonormatividade. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 5, n. 6, p. 145-156, jan./jun. 2011.

BARBOSA, Marianne Sousa; ARRUDA, José Nilton. **Homossexualidade e Amizade como Modo de Vida.** Disponível em: <http://artigos.netsaber.com.br/resumo_artigo_11214/artigo_sobre_homossexualidade_e_amizade_como_modos_de_vida>. Acesso: 11 nov. 2011.

BERNINI, Lorenzo. Macho e fêmea Deus criou!? A sabotagem transmodernista do sistema binário sexual. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 5, n. 6, p. 15-48, jan./jun.2011.

BIBLIOGRAFIA Cronológica de Michel Foucault. Disponível em: <<http://gambiarre.org/2010/10/02/bibliografia-cronologica-de-michel-foucault>>. Acesso em: 29 nov. 2011.

BRAIDIOTTI, Rosi. **A ética da diferença sexual: o caso Foucault.** Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 2000. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/emfoucault>>. Acesso em: 18 jun. 2012.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução de Renato Aguiar. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CANDIOTTO, César. Verdade, confissão e desejo em Foucault. **Revista Observaciones filosóficas**, Madri, n. 4, 2007. Disponível em: <<http://www.observacionesfilosoficas.net/truthconfe.html>>. Acesso: 04 nov. 2001.

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello; NALDINHO, Thiago Canonenco. Foucault e Deleuze/Guattari: apontamentos acerca da amizade como base do governo de si na relação entre professor e aluno. **Revista Sul-americana de Filosofia e Educação – RESAFE**, n. 6/7, p. 14-24, maio/2006 – abr./2007. Disponível em: <www.red.unb.br/index.php/resafe/article/download/5183/4357>. Acesso em: 03 jan. 2012.

_____. **A amizade para Foucault: resistências criativas face ao biopoder.** Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art20.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2012.

CECCARELLI, Paulo Roberto; FRANCO, Samuel. Homossexualidade: verdades e mitos. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 4, n. 5, p. 119-130, jun. 2010.

COSTA, Rogério da Silva Martins. Homossexualidade: um conceito preso ao tempo. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 1, n. 1, p. 109-120, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01bagoas01.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2010.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. de Claudia Sant'Anna Martins. Revisão da trad. Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DODSWORTH, Alexey. Foucault e o “terceiro sexo”. 2009. Disponível em: <<http://devir.wordpress.com/2009/11/30/biologismo-gay-michel-foucault-e-a-questao-da-identidade-homossexual/>>. Acesso em: 03 jan. 2012.

_____. **Militância e ativismo**: a problemática homossexual em Foucault, Deleuze e Veyne. Disponível em: <<http://devir.wordpress.com/2007/11/06/militancia-e-ativismo-a-problemativa-homossexual-em-foucault-deleuze-e-veyne>>. Acesso em: 08 nov. 2011.

DOVER, Kenneth James. **A Homossexualidade na Grécia Antiga**. Tradução de Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. **Reflexões sobre a questão gay**. Tradução de Procópio Abreu. Editoração de José Nazar. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FOUCAULT, Michel. A cena da filosofia. In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 222-247. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. A ética do cuidado de si como prática. In:_____. **Ética, Sexualidade, Política**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Eliza Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 264-287. (Coleção Ditos e Escritos, v. V).

_____. As grandes funções da medicina em nossa sociedade. In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 305-306. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. A política da saúde no século XVIII. In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 357-373. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. **As técnicas de si**. Tradução de Karla Neves e Wanderson Flor do Nascimento. Paris: Gallimard, 1994. p. 783-813. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/emfoucault>>. Acesso em: 11 jun. 2012.

_____. Aula de 6 de janeiro de 1982. In: _____. **A hermenêutica do Sujeito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 03-54. (Coleção Tópicos).

_____. Conversa com Werner Scheroeter. In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 102-114. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. Crise da medicina ou crise da antimedicina. In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 374-393. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. **Da amizade como modo de vida**. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. **Gai Pied**, n. 25, p. 38-39, abr. 1981. Disponível em: <<http://www.filoesco.unb.br/foucault/amizade.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

_____. **De outros espaços**. Conferência proferida por Michel Foucault no Cercle D'études Architecturales, em 14 de março de 1967. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/corpoarteclinica/obra/outros.prn.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2012

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Ed. Ass. Centro Michel Foucault. Dir. François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Hermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Escolha sexual, ato sexual**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Entrevista com J. O'Higgins. Paris: Gallimard, 1994, p. 320-335. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/emfoucault>>. Acesso em: 11 jun. 2012.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Tradução de Maria Thereza as Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. **História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres**. Tradução de Maria Thereza as Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____. **História da Sexualidade III: O Cuidado de Si**. Tradução de Maria Thereza as Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. Hospícios. Sexualidade. Prisões. In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 310-322. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. Médicos, juízes e bruxos no século XVII. In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 284-298. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. **Microfísica do Poder.** Organização e revisão técnica de Roberto Machado. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/microfisica.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2011.

_____. O discurso não deve ser considerado como.... In:_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina.** Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 220-221. (Coleção Ditos e Escritos, v. VII).

_____. O triunfo social do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault. In:_____. **Ética, Sexualidade, Política.** Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Eliza Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 119-125. (Coleção Ditos e Escritos, v. V).

_____. O Uso dos Prazeres e as técnicas de Si. In:_____. **Ética, Sexualidade, Política.** Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Eliza Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 192-217 (Coleção Ditos e Escritos, v. V).

_____. Política e ética: uma entrevista. In:_____. **Ética, Sexualidade, Política.** Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Eliza Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.p. 218-224. (Coleção Ditos e Escritos, v. V).

_____. Sexualidade e Poder. In:_____. **Ética, Sexualidade, Política.** Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Eliza Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.p. 56-76. (Coleção Ditos e Escritos, v. V).

_____. (Entrevista): **Sexo, poder e a política da identidade.** Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Entrevista com B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, junho de 1982; *The Advocate*, n. 400, 7 de agosto de 1984, p. 26-30, 58. Entrevista destinada à revista canadense *Body Politic*. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/sexo.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2011.

_____. **Silêncio, Sexo e verdade.** Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Entrevista com Stephen Riggins, realizada em inglês em Toronto, 22 de jun de 1982. Paris: Gallimard, 1994, v. IV, p. 525-538. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/emfoucault>>. Acesso em: 03 jun. 2012.

_____. **Uma estética da existência.** (Entretien avec A. Fontana). Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. *Le monde*, n. 15-16, p. XI, juil. 1984. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/estetica.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2011.

_____. Um sistema finito diante de um questionamento infinito. In:_____. **Ética, Sexualidade, Política.** Organização de Manuel de Barros da Motta. Tradução de Eliza Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 126-143. (Coleção Ditos e Escritos, v. V).

HALPERIN, David. *San Foucault. Córdoba: Literales, 2007*

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Tradução de Mariza Corrêa. **Cadernos Pagu**, v. 22, p. 201-246, 2004.

KARL Maria Kertbeny. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Maria_Kertbeny>. Acesso em: 06 ago. 2012.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, Sexualidade e Educação: das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 46, 2007.

MACHADO, Leonardo Diogo. **Patologização do desejo**: o homossexualismo masculino nos manuais de medicina legal do Brasil das décadas de 1940 e 1950. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: <http://www.generos.ufpr.br/files/eb90-monografia_leonardo.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

MADLENER, Francis; DINIS, Nilson Fernandes. A homossexualidade e a perspectiva foucaultiana. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 49-60, jan./jun. 2007. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rdpsi/v19n1/04.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2012.

MAFFESOLI, Michel. Homossocialidade: da identidade às identificações. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01art01_maffesoli.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2011.

MATOS, Marlise. **Reinvenções do vínculo amoroso**: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia. Belo horizonte: Editora da UFMG; Rio de janeiro: IUPERJ, 2000.

MENDES, Sandra Magrini Ferreira. Homossexualidade: a concepção de Michel Foucault em contraponto ao conhecimento neurofisiológico do século XXI. **Encontro: Revista de Psicologia**, Valinhos, v. 11, n. 16, p. 249-262, 2007. Disponível em: <<http://sare.unianhanguera.edu.br/index.php/rencp/article/viewFile/266/265.pdf>>. Acesso em: 27 abr. 2010.

MICHEL Foucault. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault>. Acesso em: 29 nov. 2011.

MOLINA, Daniel. **O Filósofo que se atreveu a tudo**. Tradução de Anderson Flor do Nascimento. Buenos Aires: Clarín, abril. 1999. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/emfoucault>>. Acesso em: 27 jun. 2012.

NALDINHO, Thiago Canonenco. **A amizade em Foucault**: pela invenção de possibilidades de vida. Disponível em: <<http://www.gepef.pro.br/EGEPEF/TRABALHOS%20EGEPEF%202007/helio/artigo%20thiago.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2012.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Nos rastros de Foucault**: ética e subjetivação. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/emfoucault>>. Acesso em: 18 jun. 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

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

PINAFI, Tânia *et al.* Tecnologias de gênero e as lógicas de aprisionamento. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 5, n. 6, p. 267-282, jan./jun. 2011.

POSSAMAI, Paulo César. Sexo e poder na Roma Antiga. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 4, n. 5, p. 79-94, jun. 2010.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; MACHADO, Frederico Viana. **Preconceitos contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade**. São Paulo: Cortez, 2008.

RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. **Cadernos Pagu**, v. 11, p. 89-98, 1998.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. Tradução de Cristine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Nova Iorque: Columbia University Press. 1989.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **A epistemologia do armário**. Tradução de Plínio Dentzien. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007.

SILVA, Aline Ferraz; VIEIRA, Jarbas Santos. Pelo sentido da vista: um olhar gay na escola. **Currículo sem fronteiras**, Pelotas, v. 9, n. 2, p. 185-200, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol9iss2articles/silva-vieira.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2011.

SILVA, Keitiana. S.; PEREIRA, F. V. M. Do estilo de vida gay: um não à identidade sexual em Michel Foucault. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 87-99, out. 2010. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo2/Keitiana_Souza_Silva.pdf>. Acesso em: 24 de agosto de 2011.

SOUSA FILHO, Alípio. A política do conceito: subversiva ou conservadora?- crítica á essencialização do conceito de orientação sexual. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 3, n. 4 p. 59-77, jan/jun. 2009. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v03n04art03_sfilho.pdf>. Acesso em: 10 de março de 2011.

_____. Por uma teoria construcionista crítica. **Bagoas: Estudos gays. Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 1, n. 1, p. 10-44, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01art02_sfilho.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2011.

SULLIVAM, Andrew. **Praticamente normal: uma discussão sobre o homossexualismo**. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VEYNE, Paul. Le dernier Foucault et sa morale. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. **Critique**, Paris, v. XLII, n. 471-472, p. 933-941, 1985. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art10.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2011.