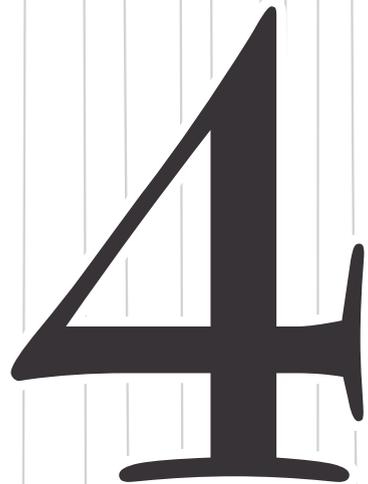


**Por um Lugar ao Sol: construindo a
memória política da homossexualidade
(ou: Homossexualidade: uma história dos *vencidos*?!)**

*For a line in time, for a place in space:
building up the political memory of homosexuality
(or: Homosexuality: a history of the winless?!)*

Alessandro Soares Silva

*Licenciado em Filosofia pela Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais – Brasil;
Mestre e Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo – Brasil. Docente e Líder do Grupo de Pesquisa em
Psicologia Política, Políticas Públicas e Multiculturalismo da Escola de Artes,
Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo – Brasil.
alessoares@usp.br*



Resumo

O presente artigo busca ponderar acerca da construção social da homossexualidade e do seu lugar na história oficial. Nesse sentido, nele fazemos um esforço teórico com o fim de refletir sobre diversos elementos atribuídos socialmente aos sujeitos homossexuais e que resultam em uma negação histórica da normalidade desses sujeitos. Buscamos aqui pensar sobre a invenção do mito da heterossexualidade e de seu desdobramento: a homossexualidade. Fazer essa reflexão é uma tentativa de contribuir para a produção de uma memória política da homossexualidade que permita a esses sujeitos saírem efetivamente dos subterrâneos do esquecimento a que se encontram relegados, devido às forças dominantes que ordenam a atual realidade social heteronormativa.

Palavras-chave: Memória Política. Homossexualidade. Heterossexualidade. Psicologia Política. Participação Política.

Abstract

This article is an attempt to bethink about the social construction of homosexuality and its place in the official history. In this sense, there is a theoretical effort on the purpose of pondering about several elements socially attached to homosexual subjects, and which result in a historical denial of the normality of these subjects. Herein, there is the search for reflection about the invention of the heterosexuality myth and its ramification: the homosexuality. Reflecting about this issue is a way of contributing to the production of homosexual political memory which permits these subjects leave the darkness of forgetfulness where they are located in, relegated due to domineering forces which take over today's hetero-normative social reality.

Keywords: Political memory. Homosexuality. Heterosexuality. Political Psychology. Political Participation.

*“Somos quem quer poder trabalhar, morar, ir e vir,
sem ter que obedecer aos padrões sexuais oficiais.
Somos quem quer namorar sem a ameaça do impudor de quem vem no escuro ver.
Somos quem não quer piedade, pois defeito quem tem é quem alija o deficiente
físico.
Somos quem não quer ser preso e torturado em asilos que são fábricas de
alucinados.
Somos quem não tolera o desrespeito à humanidade do preso.
Somos quem quer fumar um sem a ameaça dos traficantes da violência.
Somos quem quer um menor contingente armado de homens nas ruas da cidade,
queremos menos guerra civil”.*

(Herbet Daniel, *Somos a maioria*)

Para tratarmos do tema da homossexualidade, certamente poderíamos retroceder muitos séculos na história da humanidade. Porém, o que faremos aqui será localizar nela, brevemente, o leitor, visto que a história da homossexualidade não faz parte da história dos vencedores, e sim da história daqueles que são considerados derrotados, daqueles que foram privados do direito a construir sua própria memória social, coletiva e política, pelo fato de terem sido privados de um nome, da palavra, da visibilidade. Como recorda Rancière (1996, p. 36), “aquele que não tem nome não pode falar”.

1 Memória e política: um binômio emancipador

Dessa feita, pretendemos neste capítulo contribuir para a emergência e construção de uma memória política da homossexualidade, pois entendemos que os principais inimigos daqueles que se consideram vencedores, detentores soberanos do poder e autores da norma são a memória e o discurso dos cidadãos e cidadãs¹. Como recorda o filósofo francês, para os autores das normas sociais que se postam acima dessas mesmas normas, o maior pesadelo é perceber que os sem nome, os sem palavra, “descobrem-se, ao modo de

¹ Não entendemos história e memória como conceitos sinônimos, mas sim como conceitos que se relacionam dialeticamente. História refere-se aos fatos ocorridos, narrados, descritos, registrados e que tendem a cristalizar-se no seu processo de construção. Já a memória (social e coletiva) é um conceito que diz respeito ao permanente processo de reconstrução e ressignificação dos fatos experienciados por um indivíduo ou coletivo. Lembramos que o conceito de memória coletiva foi desenvolvido inicialmente por Maurice Halbwachs a partir das ideias de Emilie Durkheim. Segundo esse autor, para a análise da memória se faz necessária a localização das lembranças referentes aos fatos experimentados. Todavia, é impossível conceber o problema da evocação e da localização das lembranças se não tomarmos para ponto de aplicação os quadros sociais reais que servem de ponto de referência nessa reconstrução que chamamos memória (ANSARA, 2008).

transgressão, como seres falantes, dotados de uma palavra que não exprime simplesmente a necessidade, o sofrimento e o furor, mas manifesta a inteligência” (RANCIÈRE, 1996a, p. 38) – inteligência que lhes permita escrever um lugar na ordem simbólica estabelecida, reordenando essa mesma ordem a partir de sua emergência pela palavra que visibiliza.

Assim, este artigo se justifica pelo fato de que toda história e memória daqueles(as) que foram considerados(as) vencidos(as) são *esquecidas* por não fazerem parte da memória e da história oficiais. Lembramos que “[...] a memória histórica [...] foi sempre o instrumento de poder dos vencedores, para destruir a memória dos vencidos e para impedir que uma percepção alternativa da história fosse capaz de questionar a legitimidade de sua dominação” (DECCA, 1992, p. 133). Como se pode observar, aqueles que não compartilham a orientação de seu desejo segundo a norma heteroerótica nunca tiveram direito a um lugar na história oficial, a não ser como atores secundários que desviavam, distorciam ou mesmo maculavam a história e a memória oficial da *humanidade heterossexualmente orientada*. Certamente, estes a quem era atribuído esse lugar de coadjuvância perversa construíram *memórias subterrâneas* (POLLAK, 1989) que buscaram e buscam espaços de emergência, um nome e a palavra que os pode libertar do ocultamento, fazê-los visíveis e parte legítima da sociedade. Certamente, os movimentos de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros têm assumido ao longo da história o duro papel de criar esses espaços de emergência que decorrem da luta política entre aqueles que controlam a memória oficial e eles próprios, que propõem uma contramemória oficial ao disputarem significados do passado, ao confrontarem-se com aqueles que detêm o poder com vistas a adquirir o direito de construir publicamente a sua memória coletiva. Nesse sentido, parece-nos que, como aponta o historiador Gabriel Salazar (1999), a memória atua como base da construção de identidades coletivas, de uma consciência política.

Parece-nos que nessa luta política “[...] estabelece-se um confronto entre distintas memórias antagônicas e diferentes versões do passado” (ANSARA, 2008). Assim, entendemos que, como aponta Ansara (2008), a “[...] memória política é uma verdadeira luta contra o esquecimento”, mas não somente é uma luta pela visibilidade da história daqueles que foram esquecidos pela história. Esse é o caso de homens e mulheres homossexuais, bem como dos movimentos LGBT. Vale dizer aqui que entendemos política no sentido proposto por Rancière (1996, p. 368), para quem política “é antes um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível”. Nesse sentido, a ideia

de consensualidade não tem espaço em sua leitura, pois relações antagônicas são construídas e o dissenso se estabelece. Para Rancière (1996), política não é feita apenas de relações de poder e o conceito de poder não é suficiente para determinar o que é político, pois relações de poder existem em toda a parte; portanto, se tais relações determinam o que é político, tudo é político. Entretanto, se tudo é político, nada o é. Nessa linha de raciocínio, o autor propõe que

a política é primeiramente o conflito em torno à existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualificação daqueles que estão ali presentes.[...] Não há política porque os homens, pelo privilégio da palavra, põem seus interesses em comum. Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é do que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo “entre” eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada (RANCIÈRE, 1996a, p. 39-40).

Com isso, o autor não pretende apontar para um apriorismo das partes ao conflito que elas nomeiam. Antes, ele remonta ao fato de que o conflito indica duas formas de se estar no mundo, de se estar com o outro, de estar-junto. Em princípio, são separados pela oposição, mas “[...] entrelaçados um no outro nas contagens impossíveis da proporção, assim como nas violências do conflito” (RANCIÈRE, 1996a, p. 40).

Para o mesmo caminho aponta Mouffe (1992), uma vez que, conforme a autora, trata-se de estabelecer uma nova hegemonia – democrática radical –, de criar formas de unidade que abrissem espaço para a diversidade². Uma democracia radical e plural deveria reconhecer a heterogeneidade das práticas sociais e celebrar essa diversidade em lugar de pretender reimplantar um *cânon* unificado por outro. Há espaço nas lutas artísticas multiculturais para perspectivas muito diferentes dentro do marco de um verdadeiro “pluralismo antagonístico”. Tal pluralismo concede valor à diversidade e ao dissenso, reconhecendo neles a verdadeira condição de possibilidade de uma

² Para Homi Bhabha (1998, p. 63 e ss), o conceito de *diversidade cultural* refere-se à cultura como um objeto do conhecimento empírico, reconhecendo conteúdos e costumes culturais preestabelecidos. Nesse sentido, a diversidade funciona como uma espécie *deretórica radical da separação de culturas totalizadas*. Tais culturas estariam sustentadas em uma utopia de uma memória mítica e em uma ideia de identidade coletiva única. Para estes, a esse conceito se contraporia o de *diferença cultural*, conceito que veremos mais à frente.

vida democrática vigorosa. Nessa perspectiva, Mouffe (1992) trata o pluralismo como uma especificidade da democracia moderna, como parte de um novo regime político que se constitui mediante o reconhecimento do pluralismo. O pluralismo aponta para uma profunda transformação do ordenamento simbólico das relações sociais. Existe essa realidade que é a diversidade de concepções sobre o bem comum, mas a diferença relevante não é de tipo empírico, senão que corresponde à legitimação da divisão e do conflito e concerne ao nível do *simbólico*. Trata-se da emergência da liberdade individual e da afirmação da liberdade equitativa para todas e todos. Portanto, a radicalidade da democracia e da política somente pode ser construída a partir da noção do pluralismo e, assim, do dissenso.

Rancière (1996b) propõe como ideia de política o dissenso, e não o consenso, visto que o jogo de dominação vigente sofre rupturas e não permite a manutenção consensual desse jogo, promovendo um aumento das tensões existentes entre dominador e dominado. Qualquer visão cristalizada, naturalizada, da realidade social nessa perspectiva não se faz possível, tendo em vista que os interesses antagônicos presentes nas múltiplas visões de mundo que conformam às oposições de sujeitos e grupos produzem uma verdadeira “[...] ruptura no processo de passagem de uma lógica de dominação à outra” (RANCIÈRE, 1996b, p. 371).

Esse autor observa que contemporaneamente se compreende de modo equivocado o que seja a política, sendo-lhe atribuída a ideia de sinônimo de consenso, o qual constituiria a base e o princípio ontológico da democracia. Todavia, essa forma de se compreender política leva a um ocultamento dos reais sentidos presentes nos termos *política* e democracia, pois política não trata apenas de um conjunto de estratégias com as quais sujeitos individuais e coletivos negociam e obtêm êxito em seus interesses e nem mesmo na forma com que eles administram seus sentimentos, resultando em consensos frente a processos de negociação. Assim, política é entendida muitas vezes como um conjunto de processos com os quais se pode gerir, aglutinar e obter o consenso de coletivos, alcançando espaços de poder e os distribuindo, bem como legitimando esses mesmos processos. Para ele, esse tipo de compreensão de política mais bem deveria receber o nome de polícia, visto que a manutenção da ordem, o vigiar e o reprimir a desordem são as normativas desse tipo de política e da própria polícia. Rancière (1996a, p. 41-42) recorda:

A palavra polícia evoca comumente o que chamamos de baixa polícia, os golpes de cassetete das forças de ordem e as inquisições das polícias secretas. Mas essa identificação

restritiva pode ser considerada contingente. [...] A polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja; que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. [...] A polícia não é tanto uma “disciplinarização” dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das ocupações e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas.

A partir dessas considerações, Rancière (1996a) nos remete aos perigos de um reducionismo da compreensão da palavra política, que mais apropriadamente poderia, em muitos casos, ser substituída por polícia. Nesse sentido, vale retomarmos aqui o que diz Mouffe (1992, p. 12):

Porque na realidade é o político, e a possibilidade da sua eliminação, que está aqui em jogo. E é a incapacidade do pensamento liberal para compreender a sua natureza e o caráter irredutível do antagonismo que explicam a impotência da maioria dos teorizadores políticos na situação atual ou uma impotência que, numa época de profundas mudanças, poderá ter consequências devastadoras para a política democrática.

Nesse caminho, Rancière recorre à compreensão aristotélica de política, segundo a qual o homem é considerado um animal por excelência político. É exatamente pelo fato de o homem obter esse *status* no pensamento aristotélico que ele pode se diferenciar de outros animais. Aristóteles considera o homem um animal político porque ele é o único dos animais a possuir a razão, a palavra, o *logos*. Mas palavra e voz não são sinônimos. Os outros animais também possuem a capacidade de emitir sons. Todavia, a palavra não é a simples emissão de sons. A palavra, o *logos*, transcende a simples sonoridade. Na verdade, a palavra é o que faz com que o homem possa manifestar-se, atribuindo-lhe a capacidade de poduzir sentidos e permitindo-lhe manifestar o que é ou não útil, o que pode ser benéfico ou mesmo prejudicial, justo e injusto, belo, apetecível etc.

Essa busca da filosofia permite ao autor e a nós percebermos que aqueles que não possuem a palavra, que não são *seres falantes*, não podem participar do mundo do político, pois este está reservado somente àqueles que têm a palavra, àqueles que podem falar e, por conseguinte, fazer-se ouvir. No

caso de minorias ou maiorias oprimidas, como os coletivos que compõem os chamados LGBT, as mulheres, os negros etc., as elites dominantes garantiram a construção de uma memória e de uma história oficial à sua imagem e semelhança: masculina, branca, eurocêntrica, rica e heteronormativa. Elas o fizeram mediante a *polícia*, através da negação da palavra, do *logos*. Assim, está dada a existência de dois mundos, um no qual o exercício da palavra atribui dignidade, direito e, portanto, visibilidade; e outro no qual a negação à palavra nega a dignidade e o direito, condenando os não falantes à invisibilidade do *subterrâneo* (POLLAK, 1989) e à oficiosidade controlada e contida. Nesse segundo mundo, o que é possível são apenas os ruídos próprios de animais não políticos, e por isso inferiores e dominados. Muitas vezes, essa perversa dialética da dominação-exploração recebe o nome de paz. Nesse sentido, recordamos Mattos (1992, p. 153), que afirma: “[...] a paz é o nome que os vitoriosos dão ao silêncio dos vencidos, para figurá-la como definitiva”. Não são poucos aqueles e aquelas que, buscando minorar seu sofrimento, acabam por submeter-se ao silêncio opressor para, assim, possibilitar sua fictícia inserção social. Ainda assim, aqueles a quem se conseguiu silenciar com a força da *polícia*, que se logrou aprisionar na escuridão de seus armários, levam em seus corpos os traços da memória calada, da mesma forma que aqueles que não calaram também os levam. Em todos, as forças subterrâneas pedem espaço, pedem para aflorar, para tornarem-se visíveis.

Esses subterrâneos e as memórias neles construídas, ou melhor, neles aprisionadas, buscam espaços de emergência. Aqueles que não têm a palavra não são incapazes de falar, mas têm essa capacidade contida na relação de dominação-exploração que governa a sociedade patriarcal e heterossexista (SAFFIOTI, 1987). Como seres capazes de utilizar o *logos*, buscam espaços para exercer esse direito negado. Nos subterrâneos, invisibilizados pela polícia, tece-se a atividade política com o propósito de visibilidade, pois, como afirma Rancière (1996a, p. 42), a atividade política “[...] desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que o que só era ouvido como barulho”.

Nessa situação de tensão, suscitam-se muito mais do que conflitos, emergem antagonismos que impedem o consenso e denunciam a dialética perversa da dominação-exploração que nega a igualdade existente entre seres falantes, pois é entendida como dissenso, como “[...] uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável” (RANCIÈRE, 1996b, p. 372).

É exatamente esse dissenso que denuncia a desigualdade entre iguais que permite àqueles que estão sob o jugo de outrem construir sua esfera pública. Assim, o dissenso não se reduz a um simples conflito de pontos de vista, nem mesmo a um conflito de reconhecimento. Na verdade, o dissenso é mais

[...] um conflito sobre a constituição mesma do mundo comum, sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para ser ouvidos e sobre a visibilidade dos objetos que nele são designados [...]. Cumpre, portanto, fazer com que seja visto, e que seja visto como correlato do outro (RANCIÈRE, 1996b, p. 374).

Ser ouvido é o desejo de todos aqueles que não tiveram o direito a ter acesso à palavra, daqueles que não tiveram direito a ter as suas próprias memórias social, coletiva e política publicizadas, visibilizadas. Nos caminhos subterrâneos das memórias populares emergem tentativas emancipatórias, libertadoras, verdadeiras práticas do dissenso, mas que não poucas vezes foram esmagadas. Quem sabe uma dessas tentativas de emergência via dissenso nos seja recordada pelo antropólogo e militante gay Luis Mott (2001), quando trata a respeito de como os *sodomitas* chegaram a ser chamados. Segundo ele,

“Filhos da dissidência” foi como o Inquisidor Cardeal D. Henrique e seus sucessores chamavam aos sodomitas a partir dos meados do Século XVI – expressão que sintetiza de maneira emblemática o significado sociológico e revolucionário representado pelo estilo de vida dos homossexuais já no início dos tempos modernos. Dissidência remete à ideia de cisma, cisão, dissensão de opiniões ou de interesses, desavença, desinteligência, dissídio, discrepância, contraste, oposição – condutas altamente antissociais num mundo inspirado pelo ensinamento evangélico que postulava “um só rebanho e um só pastor” [...].

Nesse mesmo rumo é que podemos ver as múltiplas tentativas de emergir do subterrâneo, ora mediante a atividade literária, ora mediante a atividade militante, sendo a própria literatura muitas vezes espaço de militância e oportunidade de acesso à palavra dos e das sem palavra. Assim, criar uma cena pública, mediante o dissenso, na qual se possa visibilizar a existência de dois mundos separados até então pela lógica da dominação-exploração de cunho patriarcal e heterossexista, ajuda a provocar o conflito, a emergência de antagonismos, possibilitando a superação dessa velha dialética

e a construção de uma nova, na qual as relações sejam marcadas pela equidade, reciprocidade e equivalência, em que a diferença não estará mais associada à igualdade, mas à identidade (SILVA, 1999). Todavia, essa mudança no jogo somente é possível caso as minorias e as majorias oprimidas se façam ouvir, se façam ver e entender, se façam visíveis. Fazer-se ver, ouvir e entender equivale a dizer que é necessário desestruturar o estabelecido, o dado de fato socialmente, o naturalizado, e isso ocorre por meio da ação política que se manifesta mediante o dissenso, visibilizando os sujeitos que até aquele momento eram *sem palavra*, bem como potencializando-os.

Certamente, essas memórias aprisionadas nos múltiplos subterrâneos emergem através da ruptura da vida cotidiana provocada pelo dissenso e pela formação de uma consciência política complexa, pois

[...] a atividade política é sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante (RANCIÈRE, 1996a, p. 43).

Dito de outro modo, essa ruptura na vida cotidiana pode se dar a cada vez que percebemos que o futuro brota do passado, no qual tem suas raízes sentadas, mas também que o passado procede do futuro. Ao ressignificarmos nossas memórias no presente tendo nossos olhos no futuro, reescrevemos, reinterpretemos o fato passado e mudamos todos os fios da história e da vida. É nesse sentido que Melucci (2004, p. 23) afirma: “Cada vez que nos colocamos diante do possível, do que poderemos ser quando projetamos o futuro [...] o passado modifica-se, sofre uma releitura e adquire um novo significado. [...] O nosso amanhã depende da matriz do passado, mas o que seremos relê e reelabora o que fomos”. Assim, memória e projeto encontram-se conectados no presente, pois “[...] é no abrir pontual do presente que esse vínculo se efetiva” (MELUCCI, 2004, p. 24). Dessa forma, movimentos sociais devem assegurar o direito à memória, pois, a partir desse jogo cotidiano de ressignificações, eles terão maior possibilidade de estabelecer um projeto futuro, que será presente, abrindo portas a projetos futuros, que também poderão vir a ser presentes.

2 As tramas da luta política e o jogo da invenção da homossexualidade

Convém recordar aqui que a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX e que antes da *invenção da*

homossexualidade as relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram consideradas como sodomia, sendo esta uma atividade indesejável e pecaminosa à qual qualquer um poderia sucumbir³. Somente a partir da segunda metade século XIX a prática passava a definir um tipo especial de sujeito que viria a ser marcado e reconhecido sob a designação de *homossexual*, categorizado e nomeado como desvio da *norma*. Esse novo sujeito viu-se forçado socialmente a viver em segredo, no *subterrâneo*, sua vida sexual e afetiva, sem direitos e dignidade, *abrindo mão* da palavra que liberta e de uma memória publicizável, que não lhe oprime, como o faz a memória oficial; ou, ao vê-la publicizada, a suportar as dores da segregação social, um lugar verdadeiramente incômodo para se permanecer, obrigado a submeter-se ao ultraje e à humilhação estabelecidos mediante memória e história oficiais, as quais lhe tiravam a palavra dignificadora e emancipadora. Certamente, não nos parece que quando sua vida afetiva e sexual é vivida em segredo se abre mão apenas da memória ou que quando a pessoa expressa a sua homossexualidade é somente a memória que ela publiciza. Porém, certamente, parece-nos que a experiência dolorosa da vida subterrânea faz muitas vezes com que uma memória reativa, negativa e dolorosa seja construída e, com isso, uma memória que reflete em uma identidade social e coletiva que tende à adaptação social às normas vigentes escritas e impostas pela cultura e pela moral heterodominante. Dessa feita, as inúmeras possibilidades de construção e reconstrução política dos fatos históricos através do exercício individual e coletivo praticado mediante a produção de uma memória política por parte dos autores e atrizes envolvidos no processo fazem com que a memória como tal atue como um dado de transformação social da vida e da história dos homens e mulheres, reconstruindo assim o tecido social de acordo com o movimento das forças políticas e sociais em ação, indo além da própria memória e história.

Apesar dos graves riscos que efetivamente se corria ao assumir-se o desejo por alguém do mesmo sexo, já no século XIX, alguns poucos homens e mulheres decidiram enfrentar a violência e a rejeição social. Dessa forma, iniciam-se diversas e distintas tentativas de se reescrever essas memórias e histórias mediante a publicização dos antagonismos que decorriam da tomada da palavra por aqueles que dela eram destituídos. Assim, parece-nos que reescrever as memórias daqueles que foram reprimidos e emudecidos é um dos motivos que conduziu os inúmeros militantes – desde a Alemanha de 1860 até os dias atuais – a se exporem com o intuito de publicizar o impúblicável através de inúmeras manifestações políticas e sociais deflagradas.

³ O pecado de sodomia não se refere a um tipo de desvio sexual específico, pois ele inclui práticas sexuais de distintas ordens. Assim, sodomita pode ser quem cometa atos impuros, busque prazer com animais, quem deposite fluidos em uma cavidade proibida (a vagina é a única permitida) e quem se relacione com pessoas do mesmo sexo.

Reconstruir a cidadania é uma tarefa política, psicológica, cultural e social. Não se pode pensar em acesso pleno ao direito se o direito à memória e à história é negado. Não é possível resgatar a dignidade humana enquanto a experiência afetiva e sexual perde seu domínio privado, mais do que isso, seu domínio íntimo, sendo controlada desde uma outra experiência que não aquela que lhe dá sentido. Portanto, resgatar a memória e a história daqueles e daquelas que foram postos à margem, que foram obrigados(as) a viver vidas que não eram as suas para poder sobreviver à opressão normativa, faz-se mister no processo de construção psicopolítica da cidadania. Como já apontamos, esses homens e essas mulheres que se fizeram visíveis sem medo da força da *polícia* deram início ao movimento de contestação do mito da sexualidade única, heteronormativa e obrigatória, legitimada socialmente, contrapondo-se ao estabelecido e escrevendo as páginas de uma contramemória e de uma contra-história que emergiam do subterrâneo do esquecimento propositado. Eles e elas arriscaram-se, enfrentaram práticas sociais homófobas, preconceituosas, e pessoas incapazes de acolher a diferença porque viviam sob o signo da *polícia*; arriscaram-se a viver fora dos limites que lhes impunham a ciência, a justiça, as Igrejas e os grupos conservadores. Muito do mesmo comportamento ignorante e ignóbil para com tudo e todos que fugiam do aceitável socialmente ainda pode ser visto hoje em todo o mundo. Portanto, a homossexualidade torna-se discursivamente produzida e, como tal, apresenta-se como questão social relevante a ser investigada, não mais do ponto de vista médico, criminal ou moral, mas sim sob a ótica psicossocial, psicopolítica, da diferença que produz múltiplas identidades, sendo que nenhuma é obrigatória.

A homossexualidade surge fundamentalmente como uma temática eminentemente moral. Como aponta Louro (2001, p. 542), “enquanto alguns assinalam o caráter desviante, a anormalidade ou a inferioridade do homossexual, outros proclamam sua normalidade e naturalidade – mas todos parecem estar de acordo de que se trata de um 'tipo' humano distintivo”. Tal distinção não é feita no plano do reconhecimento honroso e dignificante. Infelizmente, ela se dá a partir da desonra e da vergonha, da proibição e da punição, da condenação ao ostracismo, no qual não se tem direito à inclusão nem perante Deus, porque é *pecado amar*, nem perante os homens, porque não se pode sufragar o que não está de acordo com a norma.

Como já vaticinou a Igreja, os homossexuais devem ser acolhidos no seio da santa mãe Igreja desde que se mantenham castos e assexuados e que abram mão de seu legítimo direito a serem felizes, a terem sua própria memória. O Estado laico, eivado por um pensamento moral e religioso, faz o

mesmo, porém, travestindo seus argumentos com um discurso médico-jurídico que cria a figura de um cidadão de deveres e destituído de direitos, o qual necessita ser regulado de modo a não degenerar a sociedade.

Esse estado de opressão segue vivo apesar de todo um conjunto de esforços nos quais os modernos movimentos LGBT organizados têm gerado visibilidade e tomado para si a palavra. Embora reúnam durante o ano cerca de cinco milhões de brasileiros e de brasileiras de maneira mais eficaz do que os sindicatos e outros segmentos da sociedade civil. Além disso, seguem, para muitos, emitindo ruídos, mais fortes e perturbadores, mas ainda assim, ruídos, pois ainda estariam sob a tutela policial, já que só a política lhes concederia visibilidade. Como se refere Rancière (1996a, p. 43), somente “existe política quando há um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos. O primeiro é o processo policial [...]. O segundo é o processo da igualdade”. Para nós, a reconstrução da memória política e coletiva dos chamados LGBT é a chave para que tais ruídos tornem-se *logos* e que os desejos de igualdade, equidade e reciprocidade virem materiais e transformem a sociedade. Portanto, faz-se claro que a construção de uma memória política visível ocorre através da construção de uma contramemória, fundamentada em estratégias de visibilização, de tomada da palavra que iguala, sendo as comemorações de fatos, como acontece por ocasião do dia orgulho LGBT e da celebração dos protestos deflagrados em Stonewall, momentos simbólicos importantes de visibilização, em que se ressignificam os fatos da história, se reescreve a memória oficial (policial), se escreve a memória política e se alimenta tudo o que está implicado no processo de luta individual e coletiva. Certamente, a memória política é muito mais do que a contramemória. Contudo, o processo de construção dessa contramemória é decisivo para que a memória política supere o controle policial e se estabeleça no âmbito político. Celebrar os eventos da memória popular, da memória daqueles tratados como vencidos, é vulgarizar, ilustrar e ressignificar o passado e, conseqüentemente, escrever um novo presente, uma nova história pública, abrindo caminhos para um futuro em que a diferença seja algo positivo. Ao conhecerem o passado, os movimentos sociais potencializam suas próprias ações, seu repertório de estratégias e suas ações coletivas.

Certamente, nesse cenário, é possível ver que as histórias negadas não morreram, que as memórias esquecidas não se perderam e que graças a isso Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros poderão levantar-se do chão como um novo homem e uma nova mulher, sendo capazes, mediante uma árdua luta política, de construir para si e para o mundo uma nova cidadania inclusiva. Porém, isso tudo faz parte da utopia que nos move a construir essa nova

sociedade, na qual proibições legais, porém ilegítimas, diretas ou indiretas, contra os chamados *atos homossexuais*, não existam mais.

3 A invenção da homossexualidade e da heterossexualidade

Como já apontamos, a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX. De acordo com o sociólogo espanhol Oscar Guasch (2000), tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade são mitos, invenções, uma produção histórico-cultural. Para ele, a heterossexualidade é um produto não universal de uma época e de condições sociais determinadas fundamentadas nas tradições judaico-cristãs que organizam a sociedade ocidental. Nesse sentido, Guasch (2000, p. 17) afirma:

Heterossexualidade: Um monstro linguístico. Ortossexualidade seria mais correto e mais lógico, ortodoxia e heterodoxia. O primeiro termo para quem vive sua sexualidade de acordo com o estabelecido; o segundo, para quem discrepe dele. Um erro histórico que condiciona negativamente a vida afetiva de milhões de seres humanos e que limita a experiência de seus afetos e de suas emoções.

A obrigatoriedade da heterossexualidade como a correta expressão da sexualidade enquanto construção do desejo e do afeto rumo ao sexo oposto vai de encontro ao que propõe esse autor. A discrepância, a diferença, a diversidade e o dissenso não fazem parte da conceituação hegemônica do termo. Parece-nos, assim, correta a proposição de Guasch ao apontar para o fato de a heterossexualidade ajustar-se adequadamente às funções do mito, pois ela explica o mundo do desejo e do afeto aprisionando o ser humano em uma única possibilidade compreensiva. Podemos dizer que a heterossexualidade assume o papel de um novo relato sagrado que serve para garantir a estabilidade das coisas, uma vez que “[...] a heterossexualidade justifica uma ordem social intocável” (GUASCH, 2000, p. 17) devido a sua essencialidade, a sua inquestionabilidade, a sua aceitabilidade aos moldes dos mitos. Desses três aspectos, é particularmente importante no processo geracional do mito da heterossexualidade a noção de essência, por permitir a naturalização do próprio mito, segundo o qual o desejo voltado ao sexo oposto é universal e, portanto, trans-histórico e transcultural. Tal universalidade decorrente desse essencialismo conduz ao equívoco de que a heterossexualidade “[...] é imune a influências políticas, sociais, econômicas ou históricas” (GUASCH, 2000, p. 19).

Essa perspectiva compreensiva do que seja a heterossexualidade funciona como uma estratégia de manutenção do poder, permitindo a escritura de uma memória e de uma história oficial opressora, traumatizante, visto impossibilitar a emergência do dissenso, da diversidade e da diferença. Ao contrário, se a heterossexualidade passa a ser um fenômeno histórico, construída e contextualizada, o mito que não permite o uso da palavra se rompe e possibilita que o *logos* traga à luz outras formas de sexualidade, que o pluralismo resgate a democracia e a própria política.

Curiosamente, pode-se dizer que o mito da heterossexualidade descansa sob as pilstras do adultismo, do sexismo, da misogenia e da homofobia (SILVA, 2006, 2007, 2011; ALMEIDA; SILVA, 2012). Esses quatro pilares são centrais para que, mediante a manutenção do mito da heterossexualidade obrigatória, universal e balizante da condição humana *sadia*, a sociedade adulta, masculina e viril mantenha contidos aqueles aos quais se poderia chamar de *filhos do dissenso*. Em face desses quatro pilares, mantêm-se sob rigoroso controle os jovens, as mulheres e aqueles e aquelas que discrepam das sagradas normas da sexualidade *correta*, *prescrita* pelos novos sacerdotes: os médicos, psiquiatras e advogados. Como se pode perceber, a força mítica da heterossexualidade, enquanto novo discurso sagrado, é tanta que gera um outro discurso mítico em seu interior: a homossexualidade. Segundo Guasch (2000, p. 20),

a heterossexualidade é um epifenômeno da heterossexualidade; mas não é possível entender a uma sem a outra. Se o mito da heterossexualidade foi escrito sobretudo por médicos e psiquiatras, o mito da homossexualidade, ademais, foi escrito por seus protagonistas: os gays. O primeiro é um relato médico; o segundo, uma narração política.

Tal narração política do desejo, porém, muitas vezes corrobora o mito da heterossexualidade do qual emerge a homossexualidade. Essa narração política construída primeiramente por gays, não poucas vezes, buscou e ainda busca construir bases para impor uma visão universal – um *ser gay*, lésbica etc. – da homossexualidade. Mediante estratégias políticas com vistas a descriminalizar e visibilizar a homossexualidade, militantes gays contribuíram, com seus discursos naturalizantes, inatistas, para a construção da homossexualidade como um mito dentro do mito, um conto dentro de outro conto. Todavia, há que se dizer aqui que a homossexualidade constitui-se num mito, mas seus impactos na vida das pessoas não se encontram no plano mítico, e sim real. O fato de ser identificado ou de se identificar publicamente como tal pode inclusive culminar muitas vezes na morte (SILVA, 2007).

Assim, antes que a *homossexualidade* fosse criada, as relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram entendidas como relações de poder. No caso grego, por exemplo, entre os quais muito comumente se propala a equivocada ideia de que a *homossexualidade* era corrente, não havia a homossexualidade, mas “[...] cidadãos ativos, dominadores do próprio desejo (*viris*), e sujeitos passivos, reprováveis, incapazes de autogoverno” (VAZQUES, 1997, p. 14). A virilidade se dava pela capacidade de manter o controle da relação, na não submissão, independentemente se a pessoa com quem se estabelecia relações afetuosas fosse de um sexo ou de outro. Nesse sentido, Vazques (1997, p. 14) afirma:

Um homem ser censurado por sua brandura efeminação se se deixava arrastar por sua paixão para com as mulheres até o ponto de que esse afeto o governasse. Analogamente, um homem adulto podia mostrar uma reputação de virilidade sem mancha, ainda que tomasse seus prazeres dos rapazes, sempre e quando essa paixão não o dominasse.

Quando dizemos que ela não existia, é porque essa compreensão acerca das relações entre pessoas do mesmo sexo não ocorria até a sua invenção no século XIX. Tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade são resultados de nossa época e cultura. Por esse motivo, não se pode e não deve encontrar nenhuma delas em outros momentos da história da humanidade e mesmo fora de nosso registro cultural judaico-cristão, o que se pode encontrar são as múltiplas formas de compreensão das relações afetivas e eróticas entre pessoas do mesmo sexo e, portanto, uma multiplicidade de memórias coletivas relativas ao tema e que não devem ser postas sobre uma única etiqueta chamada *homossexualidade*. A ideia de que a homossexualidade é inata foi e é uma estratégia de política de autoafirmação, de visibilidade que nem sempre produziu os resultados esperados de superação da desigualdade. Vale pensar que, como propõe Guasch (2000), se para a prática sexual concreta corresponde uma identidade social claramente demarcada, inata, se está, ao afirmar a diferença nessas bases, abrindo espaço para a desigualdade.

Até a emergência da homossexualidade como discurso médico-psiquiátrico no século XIX, na sociedade ocidental, de corte judaico-cristão, as relações entre pessoas do mesmo sexo eram entendidas como sodomia, sendo esta uma atividade pecaminosa. No Brasil colonial, a sodomia foi considerada como o mais hediondo crime, recebendo como punição a mesma dada ao crime de lesa majestade e à traição à pátria, sendo inclusive proibido mencioná-lo, de acordo com as *Ordenações Afonsinas* em seu Livro V, Título XVII, legislação metropolitana à época da *descoberta* do Brasil. Segundo esse dispositivo legal,

a sodomia era o mais torpe e que mais gravemente ofendia a Deus e a própria criação divina. Nesse sentido, lê-se nas ordenanças:

Dentre todos os pecados, bem parece ser o mais torpe, sujo e desonesto o pecado de Sodomia, e não é achado um outro tão aborrecido ante a Deus e o mundo, pois por ele não somente é feita ofensa ao Criador da natureza, que é Deus, mais ainda se pode dizer que toda a natureza criada, assim celestial como humana, é grandemente ofendida.

Tendo em vista a gravidade e o tamanho da abominação desse pecado contra o 6º Mandamento da Lei de Deus, ele constituía um crime punível pelo Rei, pelo Bispo e pela Santa Inquisição.

Além disso, a sodomia era encarada pela teologia da Igreja Católica Romana que emerge do Concílio de Trento como sendo um pecado de gravidade tamanha. Assim, o simples pronunciar da palavra sodomia conteria força suficiente para desencadear abomináveis tragédias. Nesse sentido, pode-se ler no Livro V, Título XVII *Ordenações Afonsinas* que

somente falando os homens neste pecado, sem outro ato algum, tão grande é o seu aborrecimento, que o ar não o pode sofrer, mas naturalmente fica corrompido e perde sua natural virtude. Por este pecado lançou Deus o dilúvio sobre a terra e por este pecado soverteu as cidades de Sodoma e Gomorra; por este pecado foi destruída a Ordem dos Templários por toda a Cristandade em um dia. Portanto mandamos que todo homem que tal pecado fizer, por qualquer guisa que ser possa, seja queimado e feito pelo fogo em pó, por tal que já nunca de seu e corpo e sepultura possa ser ouvida memória.

Observe-se que o preço da dissidência é a negação do direito à memória, é o pleno aniquilamento. Para um breve exemplo a esse respeito, note-se que as primeiras perseguições maciças e sistemáticas contra atos *sodomitas* ao longo da história do Ocidente ocorreram no final da Idade Média, coincidindo com a implantação da monarquia renascentista, como fora o caso da Espanha dos chamados *Reis Católicos* – Fernando e Isabel –, e com o uso do direito como fórmula de poder. No caso português, como nos faz pensar as tais *Ordenanças Afonsinas*, as perseguições aos *sodomitas* parecem começar de modo sistemático a partir da instauração dos tribunais da Santa Inquisição em 1536, os quais, entre outras coisas, controlavam e regulavam a sexualidade humana segundo os padrões da moral cristã. Vale dizer que o uso do direito como fórmula de exercício de poder se inspirou inicialmente no *Código Justiniano* (533 d.C.), que, pela primeira vez no período clássico, condenava

explicitamente a sodomia e imputava aos delituosos a pena de castração. Esse código foi aplicado na época de maneira oportunista e ocasional, pois tratava também de temas como o adultério e o divórcio. O espírito do *Código Justiniano* se recupera no século XIII na Europa Ocidental, haja vista que, originalmente, ele esteve em vigor no império Romano do Oriente, ao tempo que aparecem condições de crise social que favorecem sua aplicação sistemática.

Desse contexto social, o qual legitima a ordem social em termos religiosos, decorre o fato de homens e mulheres que discrepam da normativa hegemônica sentirem-se, saberem-se, pecadores(as) por cometerem *nefastos atos sodomitas*, os quais põem em risco os planos divinos na terra: *crescei e multiplicai-vos!* Como a ideia de heterossexualidade não existia, pecadores por sodomia ou por outro mandamento da lei divina não eram distinguíveis, pois ambos eram pecadores. Do ponto de vista religioso, a sexualidade normal não estava estabelecida, nomeada, o que havia eram formas de sexualidade condenáveis. Observe-se assim que, na modernidade, o controle social ocupava-se dos hereges, dos pobres, das minorias étnicas e das sexualidades não ortodoxas exatamente por não atenderem ao desejo divino da multiplicação e à consequente política natalista do estado absolutista.

Somente a partir da segunda metade século XIX a prática dita *normal* é estabelecida e nomeada e passa a definir um tipo especial de sujeito, que viria a ser marcado e reconhecido sob a designação de *homossexual*, categorizado e nomeado como desvio da *norma* e outro que estaria dentro do regramento esperado. Como já apontamos, esse novo sujeito, que discrepa da norma, chamado de *homossexual*, viu-se forçado socialmente a viver em segredo sua vida sexual e afetiva ou, ao vê-la publicizada, a suportar as dores da segregação social, um lugar verdadeiramente incômodo para se permanecer.

Energia, assim, um movimento de contestação da sexualidade heteronormativa e obrigatória, legitimada socialmente e míope, disposto a enfrentar as práticas sociais homófobas e preconceituosas, incapazes de entender a diferença de modo positivo, em sua pluralidade. Com esse movimento, a possibilidade de se viver fora dos limites impostos pela ciência, pela justiça, pelas Igrejas e por grupos conservadores começa a tornar-se algo maior do que um ruído incômodo a perturbar os ouvidos de quem vivia sob a *paz* da norma. Com esse movimento, passa-se a construir um espaço verdadeiramente político. Na verdade, pode-se dizer que a homossexualidade emerge como uma prática revolucionária, visto que ela “[...] oferecia um estilo de vida radicalmente distinto do estabelecido. A homossexualidade atentava contra valores íntimos e sociais” (GUASCH, 2000, p. 26).

Desde o princípio, a homossexualidade é vista a partir da ótica da moral, como desviação ou mesmo anormalidade, inferioridade. Não obstante, ela não fora (ou não pode ser) restringida a essa condição, pois de modo recorrente sempre houve quem a proclamasse normal, natural. Conforme Foucault (1994), com a emergência do vitorianismo inglês no século XIX, devido à forte repressão sexual promovida pela pauta vitoriana de conduta, a sexualidade, ou melhor, o sexo, toma um lugar sem precedentes na vida cotidiana, tanto no âmbito público quanto no privado. Tais atos repressivos, em vez de controlar a sexualidade, como era a intenção, acabou por promover de alguma maneira uma súbita efervescência da sexualidade, a qual conduziu à classificação médica do que se considerariam comportamentos desviantes da normalidade e da moralidade. Até então, não havia uma sexualidade prescrita, mas apenas uma proscrita; com o advento da prescrição médico-psiquiátrica, passa-se a enumerar, a nomear os atos a serem proscritos. Entre esses atos, podem-se encontrar a histeria, a ninfomania, a masturbação, a prostituição e a homossexualidade.

Se até esse momento eram utilizadas bases, por assim dizer, jurídico-religiosas para controlar, corrigir e perseguir homossexuais, a essas mesmas bases, vemos associarem-se, no século XIX, as argumentações médicas, originando, assim, uma espécie de tripé utilizado largamente para a proteção e manutenção da *moral* e da *boa conduta*. Contudo, nesse tripé, a medicina vai ganhando terreno a partir de uma concepção patológica da sexualidade, enquanto a concepção pecaminosa da sexualidade propalada pela religião vai perdendo força. Nesse sentido, Foucault (1994, p. 44-45) entende:

[...] talvez a intervenção da Igreja na sexualidade conjugal e a sua recusa das “fraudes” à procriação tenham perdido, de há duzentos anos para cá, muito da sua insistência. Mas a medicina, essa entrou com força nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica, [...] classificou cuidadosamente todas as formas de prazeres anexos, [...] chamou a si a sua gestão.

Com o enfraquecimento progressivo do poder das diversas religiões, em especial da religião católica e das chamadas igrejas protestantes tradicionais ou históricas⁴, podemos ver que a medicina vai assumindo o lugar de *religião laica*, controlando a vida dos cidadãos mediante os manuais de

⁴ Nominamos essas religiões pelo fato de a religião islâmica, em suas diversas possibilidades, e as religiões cristãs pentecostais não terem poder em nível temporal suficiente para controlar as ações do Estado, mas, certamente, controlam grande parte das vidas de seus fiéis. No que tange à religião islâmica no mundo árabe e oriental, sabidamente exerce um poder igual ou maior ao exercido pela Igreja Católica até meados do século XIX, visto que religião e estado muitas vezes se confundem nesses âmbitos. No Brasil, a chamada bancada evangélica exerce em muitos casos um significativo poder de pressão. Contudo, esse poder não é suficiente para determinar uma ação interventiva do Estado Brasileiro no que se refere à sexualidade de pessoas que amam pessoas do mesmo sexo.

desviação sexual, da mesma forma que a Igreja se utilizou dos manuais confessionais. Como aponta Santos (2002, p. 3),

[...] tanto a religião quanto a medicina tem em comum um passado que visa conhecer para melhor controlar, fato particularmente visível em matéria de sexualidade. Se considerarmos o exemplo da extensa enunciação dos pecados nos Manuais dos Confessores e as classificações e doenças utilizadas ainda hoje, verificamos que, em ambos os casos, a homossexualidade tem sido objeto de constantes e empenhadas tentativas de controle, contenção e posterior normalização comportamental. Na verdade, ao contornar o modelo do sexo reprodutivo – e, como tal, socialmente legitimado –, os homossexuais foram, durante séculos, perseguidos e acusados de imoralidade, depravação e corrupção, estigma que prevalece até o presente, ainda que sob formas de discriminação porventura mais sutis.

Com a emergência de disciplinas como a sexologia e a psicologia, a medicina se fortalece como argumento principal no combate à *desviação social* que constituía ser gay ou lésbica. Tanto a sexologia quanto a psicologia (em suas múltiplas possibilidades teóricas) propunham técnicas médico-psicoterápicas de ajuste condutual devido ao fato de atribuírem a esse tipo de *desviação* tendências de foro íntimo. Nesse contexto, o termo homossexual é cunhado pela médica húngara Karoly Maria Benkert no ano de 1869. Com o advento da ciência positiva há 150 anos, todas as dimensões da vida tornaram-se seu objeto de *estudo e controle*. Com a sexualidade não foi diferente. Desde então, é a ciência que determina o que é ou não saudável, recomendável, praticável. No caso daqueles e daquelas que constroem outras formas de sexualidade, a ciência médica converte seu *status* de pecador, de agressor do equilíbrio da criação, em enfermidade, assim como fazia a religião. Assim, aqueles que antes eram considerados sodomitas passam a ser vistos como perversos ou mesmo dementes. Nascem as novas fogueiras: os sanatórios, os hospitais psiquiátricos e as prisões. A ciência jurídica, por sua vez, converte o sodomita em vagabundo ou em degenerado, dá subsídios à medicina e, muitas vezes, atua como apoio, como algoz dos filhos do dissenso. Assume o lugar divino da condenação; condena-os às prisões, leva-lhes a punição mais dura, arranca-lhes o direito à memória, torna-os invisíveis, esquecíveis, destitui-lhes a humanidade.

Se antes, como revela Foucault (1980), a esfera da sexualidade se organizava como *arte erótica*, livre de juízes que estabelecessem o que era bom

ou mau, o saudável e o recomendável, com o surgimento da ciência positiva, a sexualidade passa a ser objeto de juízo, suas práticas tornam-se objeto de prescrição e de proscricção de acordo com o *cânnon* médico. Assim, a emergência da ciência como juíza da sexualidade humana faz com que o saber popular, cotidiano, da *arte erótica* deixe de ser, oficialmente, do domínio comum, transmitido oralmente, aprendido na prática. Com ela, essa forma de fazer contida na expressão artística é substituída pela consigna dos especialistas da área, os quais estabelecem os novos preceitos universais acerca do desejo, do prazer e da afetividade. Certamente, se é fato que a religião perdeu grande parte de seu poder normativo na sociedade contemporânea, não é conseqüente pensar que, por isso, seu discurso está comprometido. Na verdade, a medicina, a psicologia e a psiquiatria a substituem, embora não os pontos defendidos no discurso religioso. Seus sucessores muitas vezes defendem um discurso no qual “[...] a sexualidade coitocêntrica e reprodutiva, que prescreve o matrimônio ou a união estável, que interpreta o desejo feminino na perspectiva masculina e que condiciona, persegue ou ignora a quem se aparte do modelo” (GUASCH, 2000, p. 24). Mais do que isso. Nesse discurso, a heterossexualidade não se restringe a uma forma de amar, ela assume o lugar de

um estilo de vida que tem sido hegemônico nos últimos 150 anos. Durante mais de um século, casar-se e ter filhos [...] tem sido a opção socialmente prevista para o conjunto da população. Para ser “normal” basta ser esposo e esposa; porém o modelo estabelece, ademais, que a excelência se alcança sendo pai e mãe. Um só tipo de relação, a união estável e o matrimônio; um só tipo de família, a reprodutiva (GUASCH, 2000, p. 24-25).

Parece-nos que sexualidade e a reprodutividade funcionam como sinônimos e condicionantes da realidade social, como verdadeiros instrumentos de controle social. Ao longo do século XIX, a medicina oferece à burguesia instrumentos de legitimação que a habilita ao controle social das formas dissidentes em geral, sendo que os *filhos da dissidência* tornam-se um alvo particularmente visado. Para tanto, a caixa chamada de sodomia é esvaziada, suas práticas nomeadas e classificadas pela psiquiatria e novas formas de *sodomia* emergem⁵, sendo todas elas consideradas perversões sexuais. Dessa forma, trabalhadores passam a ser desequilibrados, endemoniados a ser classificados como loucos, criminosos à categoria de

⁵ Dentre as práticas sexuais que saem da caixa da sodomia estão a zoofilia, a masturbação e a homossexualidade. Já práticas como o sadomasoquismo, a pederastia, a pedofilia, a necrofilia emergem da regulação médico-psiquiátrica da sexualidade.

doentes e os e as sodomitas à de perversos(as). Vale lembrar que no século XIX era habitual fazerem-se analogias entre o louco, o trabalhador e o criminoso, visto que o imaginário em torno deles descansava “[...] numa comum percepção social baseada no medo a seus arroubos. Por isso, loucos criminosos e operários devem ser objeto de um tratamento que repousa fundamentalmente nos programas de moralização” (ALVAREZ-URÍA, 1983, p. 308). O que nos parece visível aqui é o fato de que a medicina é chamada a gestar novas formas de controle social porque a sociedade de então se via em uma crise de legitimidade que a impedia de garantir com os métodos convencionais oferecidos pela religião o controle e a repressão social. Disso decorre o entendimento de que, “neste processo, a heterossexualidade é fundada pela ciência positiva, que desenha claramente um modelo sexual que a religião somente havia esboçado” (GUASCH, 2000, p. 65).

O poder de controle e a repressão social que a medicina e a psiquiatria adquirem decorrem da negociação com o direito, o qual até então compartilhava seu poder com a religião. Para conseguir impor seus critérios, a medicina precisou superar os conflitos de interesses e mesmo interesses antagônicos emergentes da luta por maior poder e influência social nessa nova ordem. Enquanto o direito defendia a premissa de que a lei deve ser aplicada sem distinção entre os cidadãos, a medicina matizava a questão sem que com isso estivesse entrando em rota de colisão com o direito. Ao criar toda uma taxionomia de enfermidades sociais, a medicina compreende que o tratamento dado aos *enfermos* não seja o mesmo destinado a criminosos comuns. Desse debate surge uma relação estreita entre o direito e a medicina através da medicina legal, da qual a psiquiatria é uma das depositárias.

No século XIX, os códigos penais suprimem todas as formas de arbitrariedade legal, o que, associado à crise de legitimidade da religião, possibilita àqueles que apresentassem condutas não ortodoxas, mas que não estivessem previstas nos códigos penais, fugirem do controle social. Essa situação torna necessária a criação de um novo discurso que permita retomar o controle dos *filhos do dissenso*. Nesse contexto é que a medicina busca uma nova teoria médica baseada no determinismo biológico, como veremos a seguir.

Finalizando...

Muito mais se poderia dizer acerca das questões que aqui levantamos. Entretanto, nosso espaço material não permite. Todavia, cabe-nos aqui tecer algumas considerações finais decorrentes daquilo que até agora viemos propondo neste texto. Ninguém que detenha um espaço de poder abre mão

dele voluntariamente. A política moderna fundada por Maquiavel já nos tem dado provas contundentes a esse respeito. Outrossim, aqueles que estão sob o jugo de outrem também tendem a buscar adaptar-se para sobreviver, atenuando o peso desse jugo. A paz do silêncio e do esquecimento muitas vezes é o caminho cotidiano mais “eficaz”. Mas eficaz para quem?! Certamente, não o será para aqueles que querem um lugar ao sol, que desejam ser ouvidos e para isso buscam fazer-se ouvir, trazendo à luz o que está oculto, revelando ao público o que até pouco tempo atrás estava escondido no subterrâneo de algum espaço privado, obrigatoriamente secreto. Trazer ao público a multiplicidade da condição humana e fazer com que a homossexualidade deixe de ostentar a condição de “patologia” de “desvio” ou, por que não dizer, de “aberração”. Em tempos de “politicamente correto”, as lutas dos movimentos LGBT se mostram fundamentais para romper esse ciclo perverso da sexualidade hétero-orientada. Contudo, ele pode trazer o risco de gerar uma obrigatoriedade homoafetiva quando se extremam posições e se esquece de que a sexualidade humana é marcada por uma fluidez que só não se impõe devido aos inúmeros tabus socialmente construídos.

Pensar na produção de memórias coletivas marcadas pelo reconhecimento da diversidade, da diferença e do multiculturalismo propicia a esses sujeitos e a toda a sociedade dar passos mais largos rumo à produção de uma consciência coletiva que não sufoca o indivíduo e seus desejos, possibilitando também esse não se fechar em si mesmo e compreender que o reconhecimento que se busca não resulta de imposições. Ele deriva de negociações nas quais se criam as oportunidades para uma sociedade justa, marcada pela diferença que convive e valoriza o múltiplo, porque se mostra capaz de romper com estereótipos e preconceitos que distorcem os mosaicos memoriais e impõem oficialismos.

Construir uma memória política é um ato de resistência e de visibilidade que abre espaço para a implementação de uma sociedade verdadeiramente democrática e igualitária. Ainda há muito por fazer e por lutar, verificando-se lutas que ainda contribuem para o surgimento de novos oficialismos opressivos, geradores de novas formas de dominação-exploração. No entanto, é no processo de permanente reflexão que o jogo da memória coletiva nos possibilita a cada instante ressignificarmos a história, a realidade que nós conseguimos romper com a alienação da vida cotidiana, promovendo nesse espaço uma verdadeira revolução. No presente caso, construir uma memória política é trazer à luz, tornar públicas as múltiplas possibilidades de ser-no-mundo. Portanto, viva o desentendimento, o dissenso e a pluralidade

multicultural que marcam as nossas sociedades complexas e nos permitem construir e reconstruir diuturnamente nossa própria história, a história da humanidade, rompendo paradigmas e reposicionando os atores. Fazê-lo é perceber que nem sempre aquele que se crê vencedor o é e que não é porque se fez silêncio que se alcançou a paz.

Referências

- AGUIAR, Asdrúbal. *A Evolução da pederastia e do lesbianismo na Europa*. Separata do Arquivo da Universidade de Lisboa, v. 11, p. 519, 1926.
- ALMEIDA, Marco Antonio Bettine; SILVA, Alessandro Soares. O futebol no banco dos réus: caso da homofobia. *Movimento*, Porto Alegre, v. 18, p. 301-321, 2012.
- ANSARA, Soraia. *Memória Política da Ditadura Militar e Repressão no Brasil*. Curitiba: 2008.
- ALVAREZ-URÍA, Fernando. *Miserables y locos: medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Barcelona: Tusquets, 1983.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- DECCA, Edegard S. Memória e Cidadania. In: Secretaria Municipal de Cultura. *O Direito à Memória: Patrimônio Histórico e Cidadania*. São Paulo: Departamento Patrimônio Histórico, 1992. p. 129-136.
- FOUCAULT, Michael. De l'amitié comme mode de vie. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- GUASCH, Oscar. *La Crisis de la Heterosexualidad*. Barcelona: Laertes, 2000.
- MATTOS, Olgária. Memória e História em Walter Benjamin. In: Secretaria Municipal de Cultura. *O Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Departamento Patrimônio Histórico, 1992. p. 151-156.
- MELUCCI, Alberto. *O jogo do eu*. São Leopoldo: Focus, 2004.
- MOUFFE, Chantal. *O Regresso do Político*. Lisboa: Gradiva, 1992.
- _____. *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 3, 1989.
- RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996a.
- _____. O Dissenso. In: NOVAES, A. (Org.). *A Crise da Razão*. Brasília: Minc; Rio de Janeiro: Funarte; São Paulo: Cia das Letras, 1996b. p. 367-382.
- RICH, Adriane. *Sangre, pan y poesía: prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria, D.L, 2001.
- SAFFIOTI, Heleith I. B. *O Poder do Macho*. São Paulo: Moderna, 1987.
- SANTOS, Ana C. Sexualidades Politizadas: ativismo nas áreas de AIDS e da orientação sexual em Portugal. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, maio/jun. 2002.
- SILVA, Alessandro Soares. Alguns Elementos para a Construção de uma Consciência Política Coletiva. In: _____. *Luta, Resistência e Cidadania: uma análise psicopolítica dos Movimentos e Paradas do Orgulho LGBT*. Curitiba: Juruá, 2008.

_____. As Cores Memoriais (e Distorcidas) da (In)Diferença: com que cores se colorem o passado no tempo presente da Homofobia?! *Revista Bagoas*, Natal, v. 1, n. 1, jun./dez. 2007.

_____. Memória, Consciência e Políticas Públicas: o papel das Paradas do Orgulho LGBT e a construção de políticas inclusivas. *Revista Electrónica de Psicología Política*, San Luis, v. 9, p. 112-137, 2011.

SILVA, Tomaz. T. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 1999.