



PUC
RIO

JOSÉ EDUARDO MENESCAL SARAIVA

**PRAZER DO CONSUMO OU CONSUMO DO PRAZER?
EROTISMO E IMPULSIVIDADE NA CULTURA DO CONSUMO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Departamento de Psicologia

Rio de Janeiro, março de 1998

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO**

**Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>**

N.Cham. 150 S243 TESE UC

Título Prazer do consumo ou consumo do prazer?



Ex.1 PUCB

0134873

JOSÉ EDUARDO MENESCAL SARAIVA

**PRAZER DO CONSUMO OU CONSUMO DO PRAZER?
EROTISMO E IMPULSIVIDADE NA CULTURA DO CONSUMO**

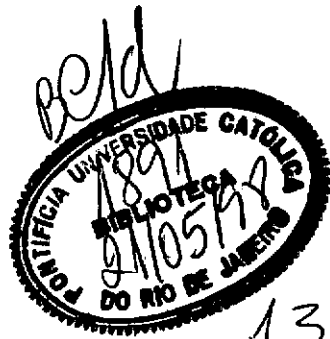
Dissertação apresentada ao Departamento de
Psicologia da PUC-Rio como parte dos
requisitos para obtenção do Título de Mestre em
Psicologia Clínica

Orientadora: **Solange Jobim e Souza**

Departamento de Psicologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, 27 de março de 1998

91792

UC 73754-9



134873

150
S243
TESE UC
de 1

À memória de
Erialdo Jácome de Melo

AGRADECIMENTOS

À PUC-Rio, especialmente ao Departamento de Psicologia - professores e funcionários - pelo apoio e atenção que me tornaram parte dessa comunidade;

À Universidade Estadual do Ceará e à CAPES, através de seu PICDT, pelo auxílio financeiro que viabilizou a concretização deste projeto;

Aos meus colegas da turma de Mestrado (1995), pela acolhida, amizade e troca de idéias e experiências, sem os quais tudo seria bem mais difícil;

Aos professores Monique Augras e Carlos Alberto Plastino, a quem apresentei algumas idéias, pela atenção e disponibilidade tão importantes;

A minha família carioca (e gaúcha): tia Suzana, Roberto e filhos, fundamental ponto de ancoragem; À tia Suzana agradeço ainda o empenho em elaborar a versão em inglês do resumo desta dissertação;

Aos amigos cariocas, grandes descobertas nesta terra tão generosa em carinho e acolhimento: Luiz Cesar Rossato, Maria Helena Monteiro, Maria Thereza Toledo, Suzana Bumachar, Vera Lúcia D'Oliveira e Washington Barreto;

Aos amigos-contrerrianeos, de uma forma ou de outra parte do meu dia-a-dia no Rio: Marco Goulart, Eliana Olinda, Afonso Celso Machado e Leônia Teixeira. A Leônia ainda devo a enriquecedora troca teórica, que me abriu possibilidades outras. A Celso, grande amigo lá das bandas do Planalto Central, meu carinho e uma saudade que o faz presente em todos os meus dias;

Aos meus pais e irmãos, pelo amor e presença diários, além do apoio incondicional;

A Romildo do Rego Barros, meu analista, parte integrante e essencial numa trajetória que, em certos momentos, quase me fez desistir. Com a sua escuta, a possibilidade de tradução;

A minha orientadora, Solange Jobim e Souza, por acompanhar com tanta atenção, respeito e sensibilidade esse movimento, fértil e penoso, de transformar em idéias e palavras o que a princípio é apenas inquietação e angústia. Agradeço o privilégio de ter compartilhado um pouco de sua grande inteligência, abertura e generosidade teóricas;

A Preciliana, Erialdo e Luís Renato, pela longa história que não vai morrer nunca;

A Júlio Cezar, pelo empenho, força e, acima de tudo, pelo rico e mútuo exercício de paciência.

RESUMO

O trabalho associa fenômenos aparentemente díspares como impulsividade sexual, Aids, sexo de risco e consumismo, propondo o debate dessas questões a partir da articulação de textos literários com a produção teórica contemporânea acerca da Modernidade e Pós-Modernidade.

O consumo é identificado a uma promessa de bem-estar, garantia ilusória contra o mal-estar da finitude. O consumismo, bem como as adições em geral, surge como a negação do destino trágico do humano, cuja consciência nos humaniza mas obriga a conviver com a angústia do desamparo. Contra a dor proveniente de tal angústia, o consumismo convida ao entorpecimento pela impulsividade.

O erotismo se presta a esse papel de objeto-fetice da sociedade de consumo que, negando a morte enquanto limite e finitude, exorta a condutas de consumo do sexo. Tais condutas, impulsivas e muitas vezes promíscuas, ameaçam a integridade física e até mesmo a vida dos sujeitos envolvidos, por expô-los ao risco de contaminação pelo vírus HIV.

As reflexões propostas têm como objetivo último realizar uma mudança de foco na leitura teórica de certos automatismos de conduta, como a tão incensada mas poucas vezes questionada liberalidade sexual. Esta, ao se confundir com promiscuidade, pode estar reproduzindo, pelo discurso do prazer ilimitado, a lógica perversa do capital, fomentador de uma impulsividade que aproxima o sujeito da morte precisamente pelo imperativo de negá-la.

ABSTRACT

This paper associates some apparently distinct phenomena such as sexual impulsiveness, AIDS, risk sex and consumerism, and proposes the debate of such issues by linking literary texts with the theoretic contemporary production dealing with modernity and post-modernity.

Consumption is identified with the promise of welfare, as an illusory warranty against the distress of finiteness. Consumerism, as well as additions in general, emerges as the denial of the tragic fate of the human creature, whose awareness humanizes, but also binds us to live with the anguish of helplessness. In order to prevent the pain that comes from such anguish, consumerism is an invitation to numbness through an impulsiveness.

Eroticism plays the role of a fetish-object in a consumer society which, denying death as a limit and finiteness, foments consumeristic sex behavior. Such behavior, being impulsive and often promiscuous, threaten not only physical integrity but also the very life of the subjects involved, by exposing them to the risk of being contaminated by the HIV virus.

The ultimate aim of these questions is to cause a change in the focus of the theoretic readings of certain behavioral automatisms, such as the greatly flattered and scarcely questioned sexual liberality. The latter, being misunderstood as promiscuity, may reproduce the perverse logics of the capital, by way of the appeal for ilimited pleasure, thus fomenting an impulsiveness that moves the subject toward death, precisely on account of its imperative denial.

PALAVRAS-CHAVE:

- * **Consumo**
- * **Cultura da impulsividade**
- * **Promiscuidade sexual**
- * **Adição**
- * **Narcisismo contemporâneo**
- * **Pós-modernidade**

*Nem o vinho nem as maçãs
podem acalmar o meu desejo.*

Que farei agora, Jokanaan?

*Nem as ondas,
nem as grandes torrentes
poderão extinguir
esta paixão avassaladora.*

Oh! Por que não me olhaste?

Ter-me-ias amado.

Sei-o bem,

ter-me-ias amado.

E o mistério do amor

*é maior do que o
mistério da morte.*

SALOMÉ

OSCAR WILDE

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: DO INDIVIDUALISMO MODERNO AO NARCISISMO CONTEMPORÂNEO.....	7
2. A CULTURA DA IMPULSIVIDADE: O CONSUMISMO.....	17
2.1. Baudrillard e a mercadoria-fetice.....	17
2.2. Pasolini e o genocídio cultural.....	24
2.3. Canclini e o cidadão consumidor.....	27
2.4. É possível conceder positividade ao consumo?.....	28
3. EROTISMO E IMPULSIVIDADE: O CONSUMO DO SEXO.....	31
3.1. O vício do sexo: uma patologia pós-moderna?.....	31
3.2. Giddens e Pasolini: impulsividade sexual como consumo do prazer.....	35
3.3. Maffesoli e a nova transcendência.....	40
3.4. Lipovetsky e a positivação radical.....	43
4. AIDS E SEXUALIDADE: IMPULSIVIDADE <i>VERSUS</i> RESPONSABILIDADE.....	51
4.1. Considerações iniciais.....	51
4.2. Uma concepção pré-moderna de doença.....	55
4.3. A vulnerabilidade <i>gay</i> : gueto, solidão e risco.....	61
5. PROMISCUIDADE E VAZIO: NAS <i>NOITES FELINAS</i> , UM RELATO DO NOSSO TEMPO.....	68
ÚLTIMAS PALAVRAS.....	78
BIBLIOGRAFIA	

INTRODUÇÃO

Naquele período, eu tinha um conceito diferente a respeito das relações sexuais; amava uma pessoa, desejava que essa pessoa me amasse e não imaginava que tivéssemos que buscar incessantemente em outros corpos o que já tínhamos encontrado em um só; eu queria um amor fixo, queria o que talvez minha mãe sempre quisera, isto é: um homem, um amigo, alguém a quem pertencesse e pertencesse a mim. Mas não foi assim, e nem acho que possa ser possível, pelo menos no mundo homossexual. **O mundo homossexual não é monogâmico; talvez pela própria natureza, por instinto, existe uma tendência para a dispersão, os amores múltiplos, e muitas vezes a promiscuidade.**

REINALDO ARENAS (grifos meus)

Decidi introduzir o trabalho com esse trecho do livro de Reinaldo Arenas, *Antes que anoiteça*, porque o considero emblemático e bastante representativo do universo que pretendo retratar. Arenas, escritor cubano exilado nos Estados Unidos, tornou-se crítico feroz do regime comunista implantado em seu país - para o qual ele a princípio lutou - ao produzir escritos anti-castristas que denunciavam a falta de liberdade de expressão política, artística e sexual, além da penúria geral impostas ao povo cubano por Fidel Castro. De vida homossexual bastante ativa e objeto de grande perseguição por parte da polícia política de Cuba, Arenas fugiu para a América do Norte, contraiu Aids e, já em fase terminal da doença, suicidou-se em 1990. Seu livro de memórias abre um rico painel dos dilemas e embates do erotismo - e não apenas do *homoerotismo* - na segunda metade deste século.

Arenas descreve detalhes de uma vida sexual bastante diversificada e impulsiva - chega a contar mais de cinco mil amantes - em que predominam a quantidade e a quase ausência de envolvimento afetivo. Faz menção - como no trecho reproduzido acima - a uma *natureza homossexual*, pouco dada à conjugalidade e ao compromisso afetivo. Tenho como objetivo principal o de desconstruir semelhante noção, questionando a aparente naturalidade das condutas afetivas e sexuais.

Este fim de século tem nos proporcionado uma série de perplexidades, de resto nada condizentes com aquele velho ideal associado à chegada de um novo milênio, a tão ansiada Era de Aquário, daquilo que seria um recomeço, talvez a paz, o fim de toda dor. Pelo contrário, nosso final de milênio nos traz esse grande flagelo fomentador de angústia, que abala ainda mais nossas frágeis certezas: a Aids. Gostaria de refletir sobre o desgastado mas importante tema da *prevenção*, contrapondo sua imperiosa necessidade à dinâmica do desejo, cuja força parece às vezes ignorar o chamamento em direção à manutenção da vida (representado pelo *safe sex*). Desejo e sexo seguro: aí estão, a meu ver, os dois imperativos aparentemente inconciliáveis da era pós Aids. Como conciliá-los? Como colocar um a serviço do outro? Percorrer esse árido caminho talvez signifique abdicar de toda ânsia por respostas e fórmulas definitivas. Mas não será esse - o fim das certezas - o grande legado deste final de milênio?

A Aids vem se constituindo, desde a sua emergência no final dos anos setenta, num dos maiores problemas de saúde pública mundial. A disseminação em massa e a resistência às políticas de controle nacionais e internacionais fazem do HIV, no dizer de vários estudiosos, a primeira pandemia moderna (Mann e outros, 1993). Nessa atmosfera geral, que não dá margem a nenhum tipo de otimismo, busco lançar luz sobre uma dimensão do problema: a *vulnerabilidade* ao HIV. A ênfase das campanhas de combate

ao vírus tem sido dada à informação, como se o informar-se sobre a infecção diminuísse necessariamente a vulnerabilidade a ela. Do exposto, uma perplexidade inicial: por que, após tanto tempo de campanhas informativas, os índices de soroprevalência do HIV só têm aumentado no mundo inteiro? Este dado talvez seja um indício de que, ao contrário da idéia mais ou menos geral, a informação não seja o único *antídoto* para a vulnerabilidade.

Da vulnerabilidade, passemos a outro intrigante fato: muitas pessoas, em suas práticas sexuais, parecem negar as possibilidades de contaminação adotando o chamado *sexo de risco*, que envolve basicamente a troca de fluidos corporais durante o intercursos sexual pelo não uso de preservativos de borracha, que poderiam evitar tal troca. Diante dessa realidade, mais perguntas: será que o conhecimento acerca da Aids é suficiente para circunscrever as práticas sexuais no limite daquilo que atualmente chamamos de *sexo seguro*? Se não, o que está em jogo nessas práticas? Ou melhor: até que ponto a morte - representada pelos riscos de contaminação negligenciados - faz parte de um certo exercício de prazer? Tenho como finalidade última a de refletir sobre a busca de prazer que não relativiza-se à inexorabilidade do vírus HIV.

Pretendo situar o sexo de risco como um sintoma social da contemporaneidade, com suas promessas de felicidade exemplificadas no consumismo e na propaganda dos meios de comunicação de massa, promotores de um ideal de bem-estar e de completude. Minha hipótese básica é a de que a ideologia do consumo, forjada no capitalismo industrial como forma de perpetuar sua hegemonia, tem ressonâncias no processo de subjetivação característico da contemporaneidade e na constituição de um sujeito envolto num certo ideal de imortalidade. A negação da morte enquanto finitude e limite tem como um de seus pilares de sustentação o consumo, e o sexo se presta a ser mais um

objeto consumido freneticamente, *impulsivamente*. Tal fenômeno, o sexo enquanto mercadoria-fetiche que nos protegeria da angústia da finitude, teria de fato um efeito inverso. A contemporaneidade, promovendo o consumo como ideal de bem-estar e não permitindo a experiência de nosso próprio desamparo, pode estar exortando a condutas que, por negarem a morte, aproximam-se perigosamente dela.

O primeiro capítulo traz uma discussão envolvendo os conceitos de Modernidade e Pós-Modernidade naquilo que talvez seja o seu elemento mais característico: a constituição moderna do individualismo e sua exacerbação na contemporaneidade, o narcisismo - que permite a denominação de pós-moderna imputada aos nossos dias e é consequência daquilo que Lipovetsky denominou de *cultura da personalização*, intensificada na segunda metade deste século.

O segundo capítulo contém uma caracterização da nossa época sob a égide do consumismo, visto como fator diferenciador desse capitalismo que Jameson qualificou de tardio. Utilizarei como espinha dorsal da análise as idéias de Baudrillard sobre a sociedade de consumo, confrontando-as com as de outros autores, como Pasolini e Canclini. A finalidade será a de conferir certa positividade ao consumo, a fim de que este não apareça apenas como o grande destruidor contemporâneo da subjetividade.

O terceiro capítulo trata da questão mais importante e motivo último do presente trabalho, já que é nele que a idéia de sexo como uma *adição* está colocada. Pretendo refletir sobre os rumos tomados hodiernamente pela vivência erótica, como forma de mostrar que o prazer sexual também pode ser utilizado como objeto-fetiche, signo de diferenciação e bem-estar a ser impulsivamente consumido, com o subjacente apelo a um ideal de felicidade. Essa leva de consumidores do sexo - exemplificada nos grupos de ajuda formados pelos chamados *sexólicos anônimos*, que cada vez mais crescem nas

grandes cidades -, pelo convite ao *gozo* embutido em tal consumo, torna-se vulnerável a uma série de constrangimentos, arriscando por vezes a própria vida pelos riscos de contaminação por Aids negligenciados nas condutas promíscuas.

Tendo situado o consumo como garantia ilusória contra a dor do desamparo, a morte aparecerá em sua dimensão metafórica de finitude e limite. Ainda no terceiro capítulo, investigo a dimensão tomada pela morte na atualidade, partindo da afirmação de Walter Benjamin segundo a qual, a partir da Modernidade, a morte é progressivamente expulsa do universo dos vivos. O objetivo será o de articular essa idéia àquela anterior, do consumismo enquanto promotor de um ideal de felicidade que mascara o encontro do indivíduo com a finitude e com a angústia subsequente. A morte diz respeito ao indizível por apontar para uma dimensão além das possibilidades de simbolização - donde a angústia. O real da morte, terrorífico, precisa ser mediatizado. Em linhas bem gerais, podemos dizer que toda produção humana possui o fim último de dar conta da angústia advinda do real da morte, mediatizando-a. A questão é saber o que a nossa época está conseguindo em termos de produção simbólica que relativize a angústia frente ao real da finitude humana. Será uma produção da ordem da experiência ou algo puramente vivencial, para usar duas categorias propostas por Benjamin? Para o filósofo alemão, a Modernidade inaugura um movimento no sentido de negar à morte um espaço de elaboração. O que era da ordem da experiência passa para o plano do puramente vivencial, conseqüência do excesso de estimulação típico da atualidade. O sujeito se defende desse excesso restringindo a via da simbolização - daí o enfraquecimento da palavra, o culto da imagem, da superfície e o predomínio da *impulsividade*, tão caros aos dias de hoje.

Podemos nos valer do mesmo raciocínio para pensar a promiscuidade e o sexo de risco, numa época de *nomadismo sexual*, cuja ênfase são as relações esparsas, anônimas e descompromissadas, desprovidas de profundidade e sem grande significado para a vida de quem as vive. Os dois últimos capítulos enfocarão diretamente esse universo, o que vai culminar com a análise da narração autobiográfica de Cyril Collard, realizada no quinto e último capítulo, como forma de ilustrar as perplexidades, os conflitos e muitas vezes os impasses do sujeito contemporâneo frente ao desejo, ao amor e ao sexo.

1. MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: DO INDIVIDUALISMO MODERNO AO NARCISISMO CONTEMPORÂNEO

Desinventar objetos. O pente, por exemplo. Dar ao pente funções de não pentear. Até que ele fique à disposição de ser uma begônia. Ou uma gravanha.

Usar algumas palavras que ainda não tenham idioma.

MANOEL DE BARROS

A contemporaneidade tem nos reservado uma série de perplexidades. Em todos os campos do conhecimento humano, fica patente a progressiva falência de modelos, o que sugere uma crescente crise de paradigmas. Tal fenômeno suscita a inquietação dos teóricos frente à necessidade de nomeá-lo, dando-lhe uma transparência essencial para sua inteligibilidade. A discussão em torno da contemporaneidade tem trazido à baila certas características próprias aos nossos dias, ensejando em vários estudiosos a determinação de diferenciá-los da chamada Modernidade Clássica e dar-lhes o estatuto de *pós-modernos*. É importante ressaltar a inexistência de consenso quanto ao termo ou ao sentido do pós-moderno, mas julgamos pertinente registrar uma série de transformações comportamentais, nas artes e nas ciências que provavelmente estão a alterar os modos de subjetivação na cultura ocidental e contemporânea. Não cabe aqui estabelecer uma análise pormenorizada de tais mudanças e da discussão em torno da pós-

modernidade, teorização complexa e relevante mas que escapa aos objetivos¹ propostos. Procuraremos nos ater à reflexão em torno da contemporaneidade abordando duas de suas mais importantes dimensões: o individualismo e a sociedade de consumo.

Da Era Moderna, cujos primórdios Figueiredo (1996)² situa no final do século XV, podemos destacar sua grande herança: *a constituição da individualidade*. A estética modernista estaria voltada à concepção de um eu e de uma identidade privados, únicos e singulares, noções essas que teriam impregnado todo o pensamento ocidental moderno, em todas as áreas. A noção de sujeito individual burguês, pautada num modelo que aposta na racionalidade da vida social, produziu como consequência uma socialização voltada à vida produtiva. Este fato, como demonstram Castro e Jobim e Sousa (1994/1995), possui ressonâncias várias, inclusive no próprio estudo do desenvolvimento humano em Psicologia. Tal estudo adota uma ordem baseada em etapas pré-determinadas a serem cumpridas cronologicamente, da infância à maturidade, numa linearidade dos processos desenvolvimentais em direção à fase considerada final, a vida adulta. Este fenômeno, com todos os seus desdobramentos morais, é fruto de uma concepção racionalista e desenvolvimentista de homem e de mundo, típica da modernidade (Castro e Jobim e Souza, 1994/1995).

Uma das principais peculiaridades do período contemporâneo, que pode içá-lo à condição de *pós-moderno* e diferenciá-lo da Modernidade Clássica, é aquilo que Jameson (1993) chama de *morte do sujeito*, ou o fim do individualismo. O autor destaca duas posições, entre os estudiosos da questão, sem no entanto lançar mão de um apoio formal a qualquer das duas. A primeira dá conta da morte desse sujeito individual burguês,

¹ A fim de realizar tal intento, indicamos autores como Jameson (1993), (1996a) e (1996b); Featherstone (1995); Lyotard (1993) e Virilio (1993).

² O sujeito individual moderno, cuja consolidação Ariès (1981) localiza no século XVIII, com a superação definitiva da antiga sociabilidade, tem seu apogeu no século XIX. O século passado, aliás, representa para Rolnik (1996) igualmente o início da dissolução da noção de indivíduo.

noção essa que corresponderia à era clássica do capitalismo competitivo, ao apogeu da família nuclear e à hegemonia da classe social burguesa (Jameson, 1993). Nesse sentido, a crença num indivíduo singular seria puramente ideológica, refletindo a dominação de classe. Castro e Jobim e Souza (1994/1995) parecem refletir na mesma direção ao afirmarem que, com a pós-modernidade, estaria se descortinando a oportunidade de não somente deixar claro a componente ideológica da noção burguesa de indivíduo, como também abririam-se possibilidades novas no trato de questões relativas à temporalidade e à sociabilidade.

A segunda posição descrita por Jameson é ainda mais radical, formulando a hipótese de que não só o sujeito moderno - portanto dotado dessa interioridade singular - seria uma noção datada e obsoleta, como também seria um mito: na verdade, ele jamais teria existido. “Ao contrário, esse constructo foi apenas uma mistificação filosófica e cultural que procurou convencer as pessoas de que elas ‘tinham’ sujeitos individuais e possuíam essa identidade pessoal única.” (Jameson, 1993, p. 30). Nessa perspectiva, um interessante recorte para a discussão do estatuto da pós-modernidade é tentar vinculá-lo à questão do individualismo, cuja especificidade em nossos dias o aproxima daquilo que alguns estudiosos chamam de *narcisismo*. Voltaremos a este ponto.

Outra importante característica do período pós-moderno diz respeito a uma gradual perda do sentido da história, produzindo como consequência o esvaziamento simbólico de nossa herança cultural. Jameson (1996b) refere-se a um progressivo rompimento da articulação entre passado, presente e futuro, o que nos lança num eterno presente e impõe uma esquizofrenização - fragmentação - da experiência. Toma de empréstimo a teoria lacaniana da psicose, não como um modelo clínico, e sim como uma ilustração de nossa época, “um modelo estético sugestivo” (1996b, p. 52). Lacan, ainda

segundo Jameson, concebe a esquizofrenia como uma ruptura na cadeia de significantes. O significado se dá pela relação interna entre os significantes. Rompida essa relação, temos uma série de significantes distintos e não relacionados. Nas suas palavras:

Se somos incapazes de unificar passado, presente e futuro da sentença, então somos também incapazes de unificar o passado, o presente e o futuro de nossa própria experiência biográfica, ou de nossa vida psíquica. Com a ruptura da cadeia de significação, o esquizofrênico se reduz à experiência dos puros significantes materiais, ou, em outras palavras, a uma série de puros presentes não relacionados no tempo. (Jameson. 1996b, p. 53.)

É interessante observar como essa característica - a incapacidade de articular passado, presente e futuro num todo significativo -, que estabeleceria uma ruptura entre a Modernidade Clássica e os nossos dias, está, para alguns teóricos, na raiz do processo histórico que engendrou precisamente a era moderna. É o caso de Walter Benjamin, que inicia o seu ensaio *O narrador* afirmando que “as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo.” (1987c, p.198). Com o termo *experiência* o pensador alemão pretende designar algo do patrimônio cultural que se perdeu com o advento da modernidade, concebida como o enfraquecimento de uma experiência coletiva e culturalmente compartilhada - *Erfahrung* - em favor de uma outra, particular e privada - *Erlebnis* - própria ao indivíduo isolado. Aprofundando sua reflexão, Benjamin lança mão do universo da teoria literária, contrapondo à decadência do gênero épico, particularmente da narrativa, a ascensão do romance, encarado como o gênero literário moderno por excelência por fazer apelo - na figura do herói - ao indivíduo devidamente singularizado e psicologizado.

A narrativa, gênero pré-moderno e baseado na tradição oral, é associada por Benjamin ao contexto do trabalho manual, sendo para ele uma forma artesanal de comunicação. Alma, olho e mão, nos lembra o filósofo, articulavam-se, definiam uma prática e criavam uma realidade própria a uma época, hoje algo distante e estranha a nós.

O homem atual, aponta ele citando Paul Valéry, não cultiva o que não pode ser abreviado, o que remete à questão da memória e da conservação de nossa tradição cultural, papel que era desempenhado pela narrativa no sentido de que “a relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado.” (Benjamin, 1987c, p. 210). Ao tecer considerações sobre a narrativa, o faz salientando sua inadequação ao nosso século, baseado que é na *informação* como modalidade de comunicação. A informação precisa ser plausível, aspirando a uma verificação de ordem racional e sempre fazendo apelo ao novo, já que, contrariamente à narrativa, a primeira só tem valor quando é nova.

Podemos considerar Michel Maffesoli como mais um anunciador da morte desse sujeito moderno e individual, apesar de deixar clara a sua intenção de não usar o termo ‘pós-moderno’ como um conceito, mas apenas “como um conjunto de categorias e sensibilidades alternativas às que prevaleceram durante a modernidade.” (1990, p.2). No ensaio intitulado *A ética da estética*, o filósofo francês diferencia uma moral *strictu-sensu* (que adota uma categoria dominante e universal para a vida moral e privilegia a produtividade e o puritanismo, qualificada de *lógica do dever-ser*) de uma ética, esta última relativizada e voltada para o sensível e a emoção coletiva, dependente de grupos ou ‘tribos’, “um ethos que vem de dentro”. Na perspectiva de Maffesoli, a morte do indivíduo burguês, caracterizada como um fenômeno tipicamente pós-moderno, coincide com o fim de uma moral universal, castradora e totalitária. Assim, chama de ética uma moral sem obrigação nem sanção, propondo para a ética da estética o *experimentar junto* como fator de socialidade. Isso equivaleria à saturação dos valores dominantes e gerais, a serem aceitos e compartilhados por grande número de pessoas. Chega então a propor uma *lógica da identidade*, individualista e cara à modernidade, em contraposição

a uma *lógica da identificação*, coletiva e baseada na cultura do sentimento e da atração, própria da atualidade.

Aos arautos do fim do individualismo podemos contrapor outra classe de teóricos, aqueles que, longe de aceitarem tal ‘morte’, acreditam num recrudescimento da ideologia individualista pela intensificação do hedonismo e a massificação do consumo. Sedução: essa seria a grande palavra de ordem do ocidente multinacional e globalizado de nossos dias, tendo o consumo como suporte e emblema característico. Calligaris (1993) adota semelhante postura no trato da questão, caracterizando nossa cultura como a da renúncia ao patrimônio simbólico representado pela tradição, com o conseqüente esquecimento da história e da experiência. Refletindo sobre ataques terroristas contra edificações históricas italianas, o autor conclui que seus alvos não são prédios ou pessoas, mas o verdadeiro patrimônio da humanidade, a *ordem simbólica*.

Tal tentativa de assassinato simbólico manifesta o ódio à nossa herança simbólica. Calligaris se indaga sobre até que ponto esse ódio de nossa herança seria efeito da própria herança que ele - o ódio - quer destruir. O ódio de nossa herança, insiste ele, faz parte daquilo que nossa herança nos transmite. A fim de ilustrar seu pensamento, o psicanalista cita Sigmund Freud e Norbert Elias, que tratam do processo civilizatório partindo de diferentes campos teóricos mas que se aproximam em sua lógica de raciocínio. De Freud, recorta a idéia de civilização como a incorporação da autoridade, que dessa forma - internalizada - não precisa mais ser uma presença real e externa ao sujeito. De Elias, aponta a tese do advento da civilização ocidental como uma progressiva internalização do controle, cuja consolidação abarca um período que vai da Idade Média ao século XIX. A internalização da lei, lembra Calligaris, não é somente o sujeito tomá-la por sua própria conta, mas implica uma recusa da origem social daquilo

que é internalizado. Ou seja, o que está em jogo é a passagem da razão objetiva para a razão subjetiva, com a conseqüente recusa da origem externa da autoridade. Nas palavras do próprio autor, "... nosso processo de internalização vai junto com a recusa psíquica da origem do que é internalizado. A autoridade assim internalizada só vale na medida em que o indivíduo julga o que ele incorporou como sendo justo e - por isso mesmo - por ele estabelecido." (Calligaris, 1993, p.187). É precisamente a cultura ocidental e moderna que situa o indivíduo como valor supremo, em oposição à sociedade. Com o indivíduo como valor social maior, essa cultura, quando se transmite, o faz com o imperativo de negá-la enquanto herança simbólica.

O ódio ao Outro - nossa herança simbólica - leva também ao ódio aos outros seres humanos. Se somos indivíduos, se nos afirmamos como diferentes de nossa herança, as diferenças entre nós desaparecem. Mas retornam, não mais como diferenças simbólicas - esquecidas - mas como *identidades imaginárias*, num mundo que se torna então paranóico. Calligaris apresenta uma interessante análise da intolerância em relação à alteridade, na versão moderna e à luz do processo de constituição histórica do individualismo, como mostra o trecho a seguir:

Se vocês esquecem. recalcam suas heranças. suas origens familiares, históricas, etc., para poderem ser indivíduos e eu fizer a mesma coisa, seremos indivíduos iguais, definidos apenas por nossa individualidade. Isto garantiria um mundo de iguais. Era o sonho do século XVIII e o projeto da Paz Perpétua kantiano (...) Só que essas diferenças que cada um recalca vão voltar de uma maneira particular. Não vão voltar como lembranças de nosso passado. Vão voltar nos levando a nos constituirmos em grupos nos quais vamos sustentar uma identidade imaginária - uma espécie de caricatura de nossas referências culturais. (Calligaris, 1993, p. 190)

Na recusa daquilo que constitui para nós herança nos resta, para sermos sujeitos, a constituição de um *eu* privado e único, que não seja efeito do relacionamento social. Se não temos uma herança que nos sustente como sujeitos, nos dando algum tipo de

identificação, somente construindo identidades imaginárias encontraremos a confirmação, no olhar de um igual, de que somos aquilo que gostaríamos de ser. Calligaris começa a delinear uma gênese histórica do narcisismo contemporâneo, tornado possível a partir do advento da modernidade e da noção de indivíduo.

Outros estudos caminham numa direção similar à de Calligaris, considerando mais pertinente apontar uma modificação, e não uma extinção, da noção de indivíduo. É o caso de Lipovetsky, para quem vivemos uma segunda revolução individualista, em ruptura com aquela instituída desde os séculos XVII e XVIII. Esta nova fase do individualismo romperia com a fase inaugural das sociedades modernas, dotadas de um imaginário rigorista de liberdade, de cunho democrático-disciplinar e ideológico-coercitivo (Lipovetsky, s/d). O ideal moderno de subordinação do indivíduo às regras racionais coletivas é pulverizado em função de um valor tornado fundamental a realização pessoal. O corolário dessa passagem é aquilo que Lipovetsky chama de *processo de personalização*, com a superação do modelo disciplinar e a afirmação das singularidades individuais. Haveria então um ‘salto em frente’ da lógica individualista, antes circunscrita à economia, à política e ao saber e agora conquistando o plano do cotidiano e dos costumes. Assim, “viver livre e sem coação, escolher sem restrições o seu modo de existência: não há outro fato social e cultural mais significativo quanto ao nosso tempo; não há aspiração nem desejo mais legítimos aos olhos dos nossos contemporâneos” (Lipovetsky, s/d, p.10). Essa perspectiva envolve uma verdadeira superação do modernismo clássico, monolítico, centralista e baseado na construção de grandes antinomias e ideologias centralizadoras. A pós-modernidade se constituiria nessa lógica dual, nesses binômios perfeitamente coabitáveis e não excludentes entre si. Referindo-se à cultura pós-moderna, Lipovetsky a concebe como “descentrada e

heteróclita, materialista e psi, pornô e discreta, inovadora e *rétro*, consumista e ecologista, sofisticada e espontânea, espetacular e criativa: o futuro não terá, sem dúvida, que decidir em favor de uma destas tendências mas, pelo contrário, desenvolverá as lógicas duais, a co-presença flexível das antinomias.” (p.13)

O que caracterizaria a contemporaneidade, e portanto a pós-modernidade, seria a falência desse modelo anterior, e é interessante observar o raciocínio tanto continuísta quanto descontinuísta de Lipovetsky. Ao mesmo tempo em que propõe uma ruptura e uma especificidade próprias ao universo pós-moderno - criticando visões simplistas e unilaterais que tentam unificar o social sob a égide de um princípio simples -, o autor estabelece uma continuidade com o projeto da modernidade democrático-individualista, com a cultura pós-moderna pensada enquanto um alargamento ou exacerbação do individualismo. Apesar de defender, para a pós-modernidade, a ausência - ou pelo menos a não predominância - dos princípios e constructos ideológicos reguladores da atividade social caros à modernidade clássica, o ensaísta não crê numa atualidade vazia de referências, em que estaríamos entregues à ausência de sentido: o valor principal continua sendo o indivíduo. Com o processo de personalização, há a passagem de um individualismo limitado para o total, com um sobre-investimento das questões subjetivas e a psicologização do social e da cena pública em geral: é o *narcisismo pós-moderno*, que coincide com uma tendência a reduzir a carga emocional investida no espaço público ou nas esferas transcendentais, aumentando a prioridade da esfera privada.

O narcisismo atual teria, de acordo com Lipovetsky, uma dimensão coletiva, baseada na retração dos objetivos universais e transcendentais e na formação de coletivos cada vez mais miniaturizados e hiperespecializados. Assim, “os indivíduos reúnem-se porque são semelhantes, porque se encontram diretamente sensibilizados pelos mesmos

objetivos existenciais.” (p.15). Haveria então uma necessidade de os grupos serem idênticos, o que lembra as idéias de Calligaris quando este aponta a construção de identidades imaginárias e narcísicas como fenômeno tipicamente pós-moderno. Identidade ao invés de universalidade: eis o ponto culminante da transformação de uma sociedade já baseada em valores individualistas, porém universalista e disciplinar, para outra alicerçada na defesa intransigente das singularidades individuais, da vontade e da esfera privada. Na exposição dessas duas dimensões, moderna e pós-moderna, o texto de Lipovetsky expressa bem a diferenciação entre ambas:

A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica; instituiu-se em ruptura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e os particularismos, em nome do universal, da razão, da revolução. Esse tempo desfaz-se diante dos nossos olhos; é em parte contra tais princípios futuristas que as nossas sociedades se estabelecem, nessa medida pós-modernas. ávidas de identidade, de diferença, de conservação, de descontração, de realização pessoal imediata; a confiança e a fé no futuro dissolvem-se; nos amanhãs radiosos da revolução e do progresso já ninguém acredita; doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo. (Lipovetsky, s/d, p. 11)

A crença no princípio da singularidade, a progressiva dissolução da esfera pública e o predomínio do respeito às particularidades individuais, ao regionalismo e à identidade, que Calligaris e Lipovetsky associam à emergência da cultura pós-moderna, choca-se com a crítica estabelecida por Pasolini (1990) ao fim das particularidades e diferenças culturais. Para o semiólogo italiano, estaria havendo uma padronização cultural pela imposição de um modelo único, *globalizado*³. O autor chega a empregar o termo *genocídio cultural* para qualificar o gradual desaparecimento dos dialetos italianos e dos estilos de vida proletários em função da estética dominante, a burguesa. Aprofundaremos, no próximo capítulo, a crítica pasoliniana.

³ É bem verdade que o termo - globalização - provavelmente ainda não havia à época de Pasolini, mas é igualmente certo que o autor o antecipou com notável acuidade.

2. A CULTURA DA IMPULSIVIDADE: O CONSUMISMO

Todos os autores citados parecem unânimes no sentido de atribuir ao *consumo* uma especificidade que diferencia esta de todas as outras formas assumidas anteriormente pelo capitalismo. Tal fenômeno, que perpassa o universo das relações sociais de ponta a ponta, configura-se como um interessante objeto de estudo para qualquer teórico que pretenda debruçar-se sobre a construção da subjetividade em nossos dias. Dessa forma, não é estranha nem incomum a referência a uma cultura do consumo, e os autores parecem convergir quanto ao seu papel socializador na contemporaneidade, explicitando todavia um pensamento muitas vezes discordante quanto à natureza da socialização deflagrada.

2. 1. Baudrillard e a mercadoria-fetice

Jean Baudrillard se propõe a apresentar uma compreensão socioeconômica do consumo, partindo de uma fecunda crítica aos teóricos desse fenômeno que, mesmo engajados em diferentes universos conceituais e disciplinares - psicologia, sociologia e, principalmente, economia -, partem de um pressuposto filosófico comum: a crença idealista numa *natureza humana*. Tal crença se explicita nessas teorias, segundo o autor, através do recurso à noção de um ser individual dotado de necessidades e levado pela natureza a satisfazê-las. Para Baudrillard, o postulado da racionalidade formal está aí

pela pressuposição de uma adequação do indivíduo aos objetos ou ao grupo, entretanto concebidos - indivíduo e grupo - como instâncias autônomas e distintas.

O discurso dos economistas - em que mais se detém criticamente Baudrillard - faz menção à idéia de consumidor como indivíduo livre em seu cálculo racional final, porém submetido a um *condicionamento de necessidades* que, pelas exigências da empresa de produção e pela ação de aceleradores - representados principalmente pela publicidade -, se tornariam alienadas e artificiais. Referindo-se mais especificamente ao pensamento do economista J. K. Galbraith, Baudrillard desvela o caráter idealista de seus postulados antropológicos, que concebem para o indivíduo algo como um princípio econômico que o levaria (se não fosse a ação dos aceleradores artificiais) a impor limites aos próprios objetivos e necessidades. Para o teórico francês, tal visão faz apelo a uma tendência para a satisfação harmoniosa e equilibrada no plano individual que poderia articular-se, no plano coletivo, a uma organização social igualmente harmoniosa. É contra a concepção idealista - herdeira do racionalismo clássico e subjacente ao pensamento de Galbraith - de um ser individual voltado a um caminho natural em direção ao equilíbrio de suas necessidades que Baudrillard vai se posicionar, o que não deixa de ser uma crítica oportuna e bastante atual aos pressupostos filosóficos que sempre nortearam (e limitaram) as ciências humanas.

Baudrillard aponta, além disso, a lacuna psicológica presente nas idéias de Galbraith, já que este apresenta o indivíduo-consumidor como vítima passiva do sistema e acredita que as empresas, criando bens e serviços, produzem igualmente as necessidades que lhes correspondem. Dessa forma, as necessidades do consumidor são relacionadas a objetos finitos e sua *psique* se reduz a simples mostuário daquilo que lhe é imposto do exterior. Pensamos ser esta uma importante passagem da teoria de

Baudrillard para nossos propósitos por apontar um dado que, escamoteado por Galbraith, conduziria a um esmagamento psicológico desse ser-consumidor. Em outras palavras, o economista americano é criticado por não conceber, em seus estudos acerca do consumo, um ser dotado de algo da ordem da vontade, ou do discernimento. Procuraremos detectar se Baudrillard concebe aquilo cuja ausência é apontada por ele como empobrecedora no universo conceitual de Galbraith. Vejamos então como o primeiro pensa o consumo, como imagina escapar das “armadilhas” de cunho racionalista e idealista e qual o espaço reservado, em sua teoria, à subjetividade.

Baudrillard ressalta aquilo que considera como antropologia ingênua do *homo psycho-oeconomicus*, característica das análises do fenômeno *consumo*. Tal antropologia revela a mitologia racionalista acerca das necessidades e satisfações, com o indivíduo tomado como fim e sua representação consciente considerada como lógica dos acontecimentos. No consumo imperaria o campo das conotações, em que o objeto assume o valor de *signo*. Nessa perspectiva, não se consomem objetos, mas signos. Os objetos, para o teórico francês, não se oferecem ao consumo desordenadamente, mas através de um encadeamento no qual uns fazem menção a outros, diferenciados e complementares. Há nesse processo um não evidente apelo à totalidade, o que fica claro no seguinte trecho de Baudrillard:

A máquina de lavar roupa, o frigorífico, a máquina de lavar louça, etc., possuem um sentido global e diferente do que têm individualmente como utensílios (...) impõem a visão coerente, coletiva, de uma espécie de totalidade quase indissociável, de cadeia que deixa aparecer como série organizada de objetos simples e se manifesta como encadeamento de *significantes*, na medida em que se significam um ao outro como superobjeto mais complexo e arrastando o consumidor para uma série de motivações mais complexas. (1995, p. 17)

Nessa outra forma de pensar a questão, os objetos deixam de estar ligados a uma função ou necessidade definidas porque correspondem a outra coisa, ou melhor, são

meros substitutos. Assim, exemplifica o autor, a máquina de lavar roupa, muito além de simples utensílio doméstico, *funciona* como elemento de prestígio e diferença social. Aqui já não impera mais a necessidade (associada à finalidade racional do objeto), mas o desejo que, insaciável, se ressignifica localmente nos objetos e nas necessidades sucessivas. Eis o porquê, na ótica baudrillardiana, de nunca existir satisfação completa - o objeto é sempre mais do que aquilo a que se propõe em sua materialidade - e de o consumo ser esse eterno e insaciável círculo vicioso.

Contestando a noção de necessidade que alicerça o pensamento de Galbraith acerca do consumo, Baudrillard afirma que, na realidade, “não são as ‘necessidades o fruto da produção’, mas o *sistema das necessidades* é que constitui o *produto do sistema de produção*.” (p. 74). Pretende ele, com tal assertiva, questionar a suposta relação direta entre *necessidade* e *objeto*, a fim de pensar em necessidades que se suscitam como disponibilidade global no quadro das forças produtivas. Nesse sentido, as necessidades são produzidas como elementos de sistema e não como a relação de um indivíduo ao objeto. Além disso, não são as necessidades consequência da fruição e da satisfação - como acreditam os economistas, para quem a ordem de produção se apropria, em proveito próprio, da ordem da fruição. Pelo contrário: a ordem da fruição é negada e substituída, através de um reordenamento do sistema de forças produtivas. Necessidades isoladas nada são; o que existe é um sistema de necessidades - fruto da sistematização racional das forças produtivas ao nível individual - do qual o consumo constitui a seqüência lógica.

Quanto à associação comumente feita entre consumo e prazer, Baudrillard vai pensar o consumo enquanto recusa do prazer. Para o autor, o prazer definiria o consumo para si, como autônomo e final. O aparente prazer proporcionado pelas condutas de

consumo revela-se para ele como pura racionalização individual. Em poucas palavras: o consumo não diz respeito ao prazer, mas à produção, que nada tem de individual. A hipótese teórica de Baudrillard se apóia na idéia de que a função social e a organização estrutural ultrapassam o indivíduo e se impõem a ele por meio de um complexo sistema de coações sociais. Nessa perspectiva, não se consome isoladamente, e sim numa teia de troca e produção de valores na qual todos os consumidores se acham enredados. Pode-se concluir, com Baudrillard, que o indivíduo deste século é forjado no e pelo consumo, como é formulado pelo próprio autor:

O que para nós tem significado sociológico e que fixa a nossa época sob o signo do consumo é precisamente a reorganização generalizada deste nível primário em sistema de signos que se revela como um dos modos específicos, talvez como o modo específico de passagem da natureza à cultura da nossa época. (1995, p. 80)

Esse homem-ser consumidor, obrigado a gozar e a ser feliz, é muito mais uma empresa de prazer e satisfação, já que passa a vida cada vez menos na produção pelo trabalho e cada vez mais na produção contínua do próprio bem-estar. É o que Baudrillard chama de *fun morality*, em que há o imperativo da diversão e da exploração sistemática de todas as possibilidades de gozo. Nesse sentido, produção e consumo dizem respeito a um idêntico processo lógico de reprodução das forças produtivas e do respectivo controle. Em relação a este último aspecto, Baudrillard aponta a profunda contradição da sociedade de consumo, que intensifica o individualismo consumidor ao mesmo tempo em que vê-se obrigada a reprimi-lo duramente (o que só é possível através da ação coercitiva do Estado), a fim de manter a convivência social e preservar a ficção de equilíbrio⁴. Tais fenômenos conduzem o sistema a contradições insolúveis e consolidam o consumo como um gigantesco campo político.

⁴Baudrillard adverte que noções tais como equilíbrio e igualdade servem para mascarar a origem objetiva - social e histórica - da desigualdade.

Cabe agora a indagação: os objetos do consumo são signos de quê? A resposta é uma só: do bem-estar, da felicidade. A modernidade possibilitou o fim da idéia de transcendência religiosa, a morte de um Deus onipotente e onipresente, mas também engendrou uma nova forma de transcendência, esta última mais sutil, representada pela técnica, pela crença nos poderes da ciência e pela idéia de iluminação via racionalidade. A contemporaneidade lega, em contrapartida, a crise dos sistemas de pensamento totalizantes. O que fazer com o mal-estar, como minimizar a dor do desamparo de nos descobrirmos sem referências? A solução levada a efeito majoritariamente nos dias de hoje passa, seguramente, pela via da negação. E da sedação⁵. Seja pelo incremento das toxicomanias, pelo ‘convite’ à felicidade embutido no uso dos psicotrópicos, pelo incrível crescimento das seitas religiosas, pela disseminação dos discursos e práticas esotéricos, pelo clamor à salvação por um Deus redentor e revivescido, fruto dessa época de crise paradigmática. Benjamin, na segunda de suas teses sobre o conceito de história, já afirmava que “a imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da salvação.” (1987d, p. 223). O consumismo promove, então, o mesmo ideal de felicidade prometido pelas toxicomanias e pelas religiões⁶, tornando-se, ao contrário da drogadição e do fanatismo religioso, conduta não apenas aceitável como valorizada socialmente. O trabalho de Baudrillard consiste em explicitar, com bastante fecundidade, a dimensão ideológica da fetichização do consumo. Consumir, além de anestesiar a dor própria ao existir, dá sustentação ao sistema econômico, permitindo assim a perpetuação de sua hegemonia.

⁵ Birman, no ensaio intitulado *Dionísios desencantado* (1993), mostra como o apelo à sedação promove um domínio ilusório sobre o desamparo.

⁶ Não pretendo com isso reduzir toda a necessidade de transcendência religiosa a uma dimensão puramente fetichística e consumista. Essa é apenas uma entre as muitas dimensões que esse fenômeno, de notável complexidade, pode tomar.

As idéias de Jean Baudrillard referentes à sociedade de consumo apontam, de forma bastante lúcida e original, as injunções de caráter idealista subjacentes às abordagens clássicas do consumo, revelando sua antropologia ingênua e marcada pelo cientificismo. Podemos retrucar, no entanto, que a “grave lacuna psicológica” atribuída pelo autor ao pensamento dos economistas - em particular a Galbraith - não encontra no teórico francês uma saída satisfatória, precisamente por centrar-se no consumo e não postular uma contrapartida no consumidor. Baudrillard propõe uma socialização via consumo, deixando esse indivíduo-consumidor à mercê da dinâmica social própria à sociedade de consumo, submerso e totalmente submetido à lógica da produção e aos signos diferenciais do código social de valores que o engendram enquanto indivíduo. Dessa forma, não há espaço para uma interação entre *dinâmica do consumo e indivíduo consumidor*, cabendo a este último a simples conformidade à estrutura de poder, que da forma como é concebida não contempla perspectiva de mudança. O autor não confere um espaço de ruptura que possibilite a transformação desse estado de coisas nem quando analisa as contradições inerentes ao sistema, restringindo-se a associar o individualismo típico de nossos dias a uma vaga “intuição prática do novo estatuto de trabalhador alienado”, que levaria o indivíduo-consumidor a traduzir o apelo à solidariedade pública como pura mistificação. O incremento do egocentrismo teria, para Baudrillard, a dimensão de uma igualmente vaga “subconsciência grosseira do explorado dos tempos modernos”, o que em nada auxilia na resolução do impasse criado por seus postulados teóricos, já que qualquer esboço de oposição é interpretado como sendo da mesma natureza lógica daquela que fez emergir a sociedade de consumo. Apontar o caráter opressor da sociedade de consumo não pode servir de pretexto para alijar o indivíduo de sua condição de sujeito. Uma teoria que pretenda ser crítica em relação ao sujeito

contemporâneo não pode, com suas formulações, coisificá-lo, sob pena de realizar o mesmo esvaziamento psicológico que pretendeu denunciar. Baudrillard é brilhante ao analisar as teorias correntes acerca do consumo, particularmente aquelas defendidas pelos economistas, enxergando nelas sua dimensão idealista e sua crença ingênua numa natureza humana tendente à harmonização. A dimensão humana, sustenta Baudrillard, não pressupõe equilíbrio e harmonia, e sim tensão e conflito. O problema reside basicamente no destino teórico que é dado pelo pensador francês ao conflito, que também pode ser encarado como propiciador de mudança ao invés de puramente domesticador. Baudrillard não consegue perceber o potencial transformador da tensão e do conflito, e é aí que denunciar o caráter mítico e ideológico do princípio filosófico baseado na harmonia perde sua força.

2. 2. Pasolini e o genocídio cultural

Uma outra leitura extremamente negativa do consumo encontramos em Pier Paolo Pasolini (1990), para quem a padronização cultural que vivemos - comportamental, estética, etc. - é a forma máxima de sofisticação e eficiência do novo Poder⁷. Nenhum centralismo fascista conseguiu fazer, em matéria de consolidação e hegemonia, o que fez e faz o centralismo da sociedade de consumo, que conseguiu unificar de forma total a diversidade presente nas várias culturas particulares - camponesas, subproletárias, operárias. A consequência é a renegação dos modelos culturais verdadeiros, com os integrantes dessas várias culturas instados a se envergonhar da sua própria origem, costumes e dialetos, e um novo fascismo sob uma

⁷ Vocábulo que o estudioso italiano faz questão de grafar com maiúscula, a fim de diferenciá-lo do antigo regime fascista e por não saber ele em que consiste e a quem representa esse novo Poder: "sei simplesmente que existe." (Id., 1990. P. 87).

capa de tolerância representada pela ideologia hedonista⁸, que Pasolini classifica como a pior das repressões da história humana. A nova industrialização - ao contrário do antigo fascismo, de falsa adesão pois que apenas verbal e totalmente sustentada pela repressão - não se contenta em forjar um homem consumidor, mas em tornar inconcebível qualquer outra ideologia que não seja a do consumo: "...trata-se portanto de uma 'padronização' repressiva, mesmo se obtida através da imposição do hedonismo e da *joie de vivre*." (1990, p. 88). Apesar de referir-se a essa padronização repressiva, Pasolini ressalta que, de fato, o novo poder não é mais repressivo à maneira do antigo, de cunho clerical-fascista. O novo poder se baseia em pressupostos racionalistas e iluministas, sacralizando o consumo como rito e a mercadoria como fetiche. É a essa altura da reflexão pasoliniana que encontramos o ápice de seu pessimismo e descrença no futuro, associado a fixação e morte.

Essa segunda contra-revolução burguesa tem, para Pasolini, sustentação nos meios de comunicação de massa em geral e na televisão em particular. Dessa forma, há que se pensar a publicidade como o grande sustentáculo do fascismo do consumo. Mas é justamente desse universo que o teórico italiano vai pensar as bases para a superação do consumismo, ao analisar o grande instrumento da propaganda: o *slogan*. Para Pasolini, o slogan é dotado de uma falsa expressividade, se constituindo no extremo da técnica que gradativamente substitui a riqueza e a diversidade da língua humana. Mas é também aí que o semiólogo vai enxergar as bases para a transformação desse mundo padronizado e transnacional, "americanamente pragmático" (p. 92).

Após tecer considerações acerca do slogan, concebido como instrumento-mor da publicidade e conseqüentemente da perpetuação desse novo poder massificante e

⁸ Espero retomar a idéia de hedonismo no próximo capítulo, quando discutirei melhor a articulação entre sexo e consumo.

mortífero, Pasolini se detém no slogan do *blue-jeans Jesus*, cujos dizeres - *Não terás outro jeans além de mim* - apontam para uma nova dimensão, uma exceção nesse universo padronizado e fixo, dando-lhe possibilidade expressiva nova e transformadora. Para o semiólogo italiano, a referência irônica, quase debochada, a um mandamento católico transforma este em um slogan diferente, em que o cinismo e a ausência de sentimento de culpa tornam expressiva a linguagem do slogan, que no caso não se limita a comunicar a necessidade do consumo. Pasolini destaca, nesta análise, a laicidade como valor emergente, nascido da entropia burguesa e fruto da gradual deterioração da autoridade eclesiástica. O *espírito blasfemo* do slogan em questão é tomado pelo pensador italiano como metáfora de uma retomada de expressividade para o mundo tecnológico; seria essa uma forma de reverter aquele prognóstico sombrio para o futuro, “quer dizer - talvez - que até o futuro, que a nós - religiosos e humanistas - aparece como fixação e morte, será, de um modo novo, história; que a exigência de pura comunicatividade da produção será de certo modo contradita.” (Pasolini, 1990, p. 50). Contra o próprio niilismo, o autor percorre um caminho outro, dando uma guinada qualitativa a seu pensamento e retirando-o dessa dimensão pessimista em que o colocou inicialmente. Consideramos sua postura teórica como intermediária entre uma visão apocalíptica e paralisante - como a expressa por Baudrillard - e uma outra, a de Néstor Canclini (que examinaremos a seguir), já sinalizando para a possibilidade de posituação do fenômeno *consumo*.

2. 3. Canclini e o cidadão consumidor

Uma tentativa de dar outro destino à forma atual assumida pelo capitalismo a encontramos em Néstor Canclini (1995), para quem o consumo apresenta, além da racionalidade econômica, uma *racionalidade sociopolítica interativa*, já que “consumir é participar de um cenário de disputas por aquilo que a sociedade produz e pelos modos de usá-lo.” (p.54). O espaço é basicamente o da interação, em que produtores devem não só seduzir os possíveis consumidores como também justificar-se racionalmente. O consumo, muito mais do que apenas uma conduta impulsiva e irracional, confunde-se com uma tentativa de distinção simbólica: consumir é distinguir-se no interior do próprio grupo ou diante de outros grupos. Isso significa conflito muitas vezes, mas também interação e comunicação entre os membros de uma sociedade. Utilizando-se das idéias de Mary Douglas e de Baron Isherwood, para quem o ritual serve para fixar significados, Canclini refere-se ao consumo como processo ritual para dar sentido ao fluxo dos acontecimentos, “um processo em que os desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados.” (p. 59). O autor está sempre a recusar o caráter irracional conferido por alguns estudiosos às condutas de consumo, salientando sua importância para o exercício da cidadania. É através dessa articulação consumo-cidadania que Canclini propõe - e sua posição teórica é antes de mais nada uma proposta - uma nova dimensão de cidadania. Em outras palavras, o consumo, além de um fenômeno puramente massificador, pode igualmente reafirmar a singularidade.

2. 4. É possível conceder positividade ao consumo?

As idéias de Canclini configuram-se como uma interessante saída para os impasses criados pelas reflexões de Pasolini e Baudrillard. Sem negar o caráter reprodutor que o consumismo pode assumir, Canclini vai além da perspectiva meramente coisificante ao vincular consumo a cidadania. Ao consumir, o sujeito também pensa, escolhe, pondera, reorganiza o seu mundo e reflete-se naquilo que o circunda. Enfim, o consumo pode se constituir numa nova forma de se exercer a cidadania, o que recupera a dimensão subjetiva do indivíduo contemporâneo e propicia o exercício da identidade-alteridade. O pensamento de Canclini oferece uma dialetização da aparente dicotomia individual x social, o que resgata, da noção de indivíduo, a matriz sociohistórica que de fato o engendra.

Baudrillard pretende denunciar a coisificação do sujeito contemporâneo, proporcionada pela sociedade de consumo. Para ele, o objeto é nada em sua materialidade, já que funciona enquanto signo distintivo numa sociedade em que reina apenas a ordem dos signos:

Na ordem moderna, deixou de haver espelho onde o homem se defronte com a própria imagem para melhor ou para o pior; existe apenas a vitrina - lugar geométrico do consumo em que o indivíduo não se reflete a si mesmo, mas se absorve na contemplação dos objetos/signos multiplicados (...) o sujeito do consumo é a ordem dos sinais. (Baudrillard, 1995, p. 206)

As idéias de Canclini conferem racionalidade às condutas de consumo, que são pensadas na perspectiva daquele que as adota. O autor não nega que o consumo pode estar reproduzindo o sistema de produção; no entanto, aponta para a implicação do consumidor naquilo que consome. Dessa forma, o seu comportamento não será meramente reprodutor, mas também criador. Canclini defende a idéia de que as

mercadorias, além de servirem para distinção, servem igualmente, para aquele que as consome, para reflexão:

Comprar objetos, pendurá-los ou distribuí-los pela casa, assinalar-lhes um lugar em uma ordem, atribuir-lhes funções na comunicação com os outros, são os recursos para se pensar o próprio corpo, a instável ordem social e as interações incertas com os demais. Consumir é tornar mais inteligível um mundo onde o sólido se evapora. (Canclini, 1995, p. 59)

Positivar o consumo, é importante repetir, não é ficar cego às injunções de caráter ideológico responsáveis pela perpetuação do sistema econômico; muito além disso, trata-se de superar uma visão negativista e um resquício de idealismo presentes na idéia de capitalismo como distorcedor de uma realidade concebida por si só como rica e plural. A sociedade de consumo é mais do que pura distorção, talvez seja fator de subjetivação. O consumismo aparece em Calligaris (1996) - que nesse sentido corrobora Canclini - como um poderoso, e talvez o único, agente regulador das condutas sociais na contemporaneidade. Nessa perspectiva, talvez seja mais apropriado falar de uma cultura - no sentido de constituidora de subjetividade - do consumo. Calligaris alerta, no entanto, para o fato de que o consumismo, aceito em sua objetividade e não mais visto como ideologia distorcedora da realidade, "não nos garantiu a paz perpétua." (p. 90). Suas mágicas e imagens-signo de felicidade não suplantam nossas frustrações, não conseguem entorpecer completamente nossa dor de existir, produto de nosso destino trágico e inexorável. Além disso, o consumismo, apesar de seu sucesso enquanto catalisador da trama cultural no século XX, se constitui como uma ameaça à razão do Ocidente, que arrisca cristalizar-se em conformismo (Calligaris, 1996). Como uma forma de neutralizar semelhante risco, o psicanalista cita o trabalho de Oliviero Toscani, fotógrafo responsável pela publicidade mundial da Benetton⁹. Modificar a estética e o apelo

⁹ A fim de aprofundar a natureza do trabalho publicitário de Toscani à frente da Benetton, ver o próprio relato do fotógrafo em Toscani, O. - *A publicidade é um cadáver que nos sorri* - Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

dominantes em publicidade, acredita Calligaris, é promover outros ideais, distantes daqueles baseados no estereótipo da falsa felicidade e de um mundo de sonhos.

Examinarei a seguir o apelo do consumismo frente a um dos mais poderosos instrumentos da expressividade humana: a sexualidade. O objetivo será o de mostrar como o hedonismo, uma das principais características da cultura do consumo, pode arrebatá-la vivência erótica em sua rede e incorporá-la à lógica fetichista representada pelo convite ao prazer irrestrito e ao ideal de felicidade subjacente a esse convite.

3. EROTISMO E IMPULSIVIDADE: O CONSUMO DO SEXO

3. 1. O vício do sexo: uma patologia pós-moderna?

A revista GLOBO CIÊNCIA de setembro de 1996 traz uma interessante matéria de capa, com o sugestivo título de *O vício do sexo*. A reportagem defende a idéia de que o sexo, assim como o álcool e as drogas em geral, pode causar dependência e arruinar a vida de uma pessoa. É quando a atividade sexual se transforma numa *compulsão*¹⁰, em algo mais importante que tudo. Os compulsivos sexuais, continua o texto, não conseguem se controlar, tornando a atividade sexual uma desenfreada busca de prazer, que deve ser praticada a todo momento, não importando a hora nem o local. Nessa busca, as pessoas que padecem desse mal se expõem a toda sorte de constrangimentos e riscos, que podem comprometer as relações familiares, vida profissional e, nos dias de hoje, a própria vida do sujeito, pela possibilidade de infecção pelo vírus da Aids. O texto é pródigo em exemplos de dramas pessoais, como divórcios, perdas de emprego e de amigos. Citando vários casos, inclusive os de personalidades das artes e da política aparentemente sofredoras do mal, o texto explica que, para tais viciados, vale tudo: “parceiros desconhecidos, casas de massagem, saunas, prostitutas, assédio sexual,

¹⁰ O texto em questão utiliza indiscriminadamente o termo *compulsão*, o que também fazem autores que estudam a problemática e que serão posteriormente enfocados, como Giddens. Preferimos o termo *impulsão*, já que o anterior é bem mais específico, dizendo respeito à neurose obsessiva apenas. Consideramos mais adequado utilizar *impulsividade sexual* para aludir a um fenômeno que ignora fronteiras nosográficas. Sempre que aparecer o termo *compulsão sexual*, trata-se de referência ao texto da matéria em questão.

masturbação ou homossexualismo”. O desejo torna-se incontrolável, e a vida, “um interminável e diabólico círculo vicioso”.

Partindo para o terreno da teorização, a reportagem explica tratar-se de uma doença similar às toxicomanias. “Não uma doença qualquer, mas um distúrbio psicológico, que se revela num grave desvio de comportamento, hoje objeto de estudo da psicologia e da psiquiatria”. Apesar de grave, ressalva a matéria, o mal tem cura, e o tratamento prescrito é basicamente a psicoterapia, individual ou de grupo, com possível reforço medicamentoso. O texto cita também certos grupos de ajuda que, adotando o modelo dos Alcoólicos Anônimos, começam a se espalhar pelo mundo, já existindo inclusive em algumas cidades brasileiras. É o caso dos *DASA - Dependentes de Amor e Sexo Anônimos* - do Rio de Janeiro e de São Paulo.

A compulsão sexual é associada, por um dos pesquisadores da *doença* citados na matéria, aos transtornos obsessivo-compulsivos - TOC - ao lado de outras compulsões, como o vício do jogo e as *compras compulsivas*. No caso de certos rituais obsessivos, como lavar as mãos, por exemplo, o psiquiatra explica que há na repetição do ato uma diminuição da ansiedade, mas que não proporciona prazer. No sexo compulsivo, diferentemente, ocorre o prazer, o que para o pesquisador só complica a situação. Um primeiro questionamento se impõe à nossa apreciação: até que ponto podemos considerar essa atividade impulsiva e escravizante como *prazerosa*? Nos parece óbvio, ao contrário da apreciação do psiquiatra citado no texto, não ser esta uma problemática da ordem do prazer; pelo contrário, é o desprazer que tal exercício sexual irrefreável proporciona¹¹, à maneira de um *priapismo psíquico*, que faz com que as pessoas se

¹¹ Seria algo que nega o prazer. A teoria freudiana já demonstrou, com bastante propriedade, o desprazer envolvido nas condutas compulsivas. Foi pela análise daquilo que Freud denominou de compulsão à repetição, aliás, que o pensador austriaco chegou a elaborar um dos conceitos-chave em psicanálise: o de *pulsão de morte*. Ver Freud, S. *Além do princípio de prazer*.

unam no sentido de superá-lo. Os *doentes* citados no texto são unânimes em relatar seu enorme dispêndio de energia, mostram-se exauridos física e psiquicamente, além de extremamente preocupados com o rumo tomado por suas vidas, muitas vezes transformadas “num inferno de medo, vergonha e culpa”, com o predomínio de perdas as mais diversas, afetivas e materiais. Os compulsivos sexuais, apesar de seu descontrole, não são indiferentes às normas sociais. “No fundo, eles gostariam de se adequar aos padrões sociais normativos. Só não sabem como”. Esse descompasso - com a norma disciplinar, com os ideais familiares e de convívio social - é sempre motivo de queixa e culpa, o que segundo a matéria serve para diferenciar a compulsão sexual de outras categorias nosográficas, como os perversos em geral, que costumam ignorar os imperativos sociais¹². Continuando, o texto informa que, apesar de a compulsão poder envolver condutas ditas anti-sociais - pedofilia, estupro, necrofilia, etc. -, não há uma preferência por essas modalidades perversas, o que, junto com a culpa e o caráter incontrolável da compulsão, caracterizam sua especificidade.

A problemática exposta pela matéria deixa bastante clara a maneira como a vivência erótica é considerada. A ênfase, sem dúvida, é na dimensão patologizante e, principalmente, no aspecto psicologizante da impulsão sexual, que dessa forma é esvaziada de qualquer dimensão sociocultural e, principalmente, dissociada de seu tempo, sem relação com a história. O viés por excelência é o da interioridade, em que o indivíduo deve buscar nele mesmo, com o apoio da psicoterapia e dos medicamentos, uma maneira de superar o mal e curar-se. Em nenhum momento se adota uma leitura social do fenômeno, a não ser por uma rápida lembrança, no final de texto, de que “a

¹² Apesar de não ser este o objetivo a que me proponho com relação à referida matéria, um novo questionamento se impõe. Discordando desta passagem, diria que o perverso não ignora os imperativos sociais; ao contrário, conhece-os bem, a fim de transgredi-los. A montagem perversa envolve muito mais a coisificação do outro, ignorado enquanto sujeito desejante.

própria sociedade é plena em estímulos eróticos”. Semelhante tendência faz parte, como mencionamos mostrar, da dimensão individual tornada dominante a partir da Modernidade e exacerbada pelo narcisismo contemporâneo. Nosso trabalho consistirá em desconstruir mais essa verdade, evidenciando o caráter social das condutas individuais, escamoteado na e pela própria constituição da noção moderna de indivíduo. Não deixa de ser sugestivo, no entanto, o enquadramento da impulsão sexual numa entidade nosológica que contempla também as chamadas *compras compulsivas*. Apesar de o viés continuar de cunho individualizante, a relação entre vício do sexo e vício das compras sugere uma proximidade entre os dois fenômenos que vai enfim permitir uma leitura social - portanto mais comprometida com sua época - da problemática.

Pretendemos, com o exposto acima, inserir a questão do sexo no universo da cultura do consumo, com sua subsequente transformação em mercadoria, o que torna a impulsão sexual um sintoma social típico de nossos dias. O prazer é tornado imperativo e o indivíduo instado a se realizar plenamente em todos os níveis, notadamente o sexual, para cumprir seu destino de sujeito moderno e saudável. A questão da morte toma o seu lugar quando pensamos na fetichização do sexo e no conseqüente rumo errático assumido pela vivência erótica, tornada sem limites pela moral consumista atual. Essa erótica do imperativo do gozo, característicos de nossos dias, remetem precisamente àquilo que tentam negar: a morte, inclusive fisiológica, quando tal imperativo negligencia as possibilidades de contágio pela Aids graças à não observância das normas de prevenção.

Nossa época, de culto aos prazeres, de contestação e liberalidade nos costumes, caracteriza-se pelo que Ariès (1987b) denominou de *pan-sexualidade*, em que o erotismo invade todos os campos, não tendo mais um espaço específico de

representação. A sexualidade, então, “penetra todos os setores da vida tanto dos indivíduos quanto das sociedades, onde antes passava despercebida.” (Ariès, 1987b, p. 85). Nesse contexto, o sexo, que parece ter tomado o lugar de afirmação da autonomia do indivíduo, ressurgiu para, paradoxalmente, aprisioná-lo.

3. 2. Giddens e Pasolini: impulsividade sexual como consumo do prazer

O impulso sexual é analisado por Giddens (1993), segundo o qual o sexo é apenas um entre um grande número de vícios reconhecidos nos últimos anos. Uma primeira questão se coloca: qual a especificidade da vivência sexual na contemporaneidade que constrói a possibilidade de encará-la como uma adição? Responder a essa indagação talvez seja elucidar o dilema sexual e o mal-estar hodiernos, aos quais uma reação bem típica são as toxicomanias em geral, cuja síntese mais apropriada é o consumo. Examinemos um caso relatado por Giddens.

Ao contar a história de uma mulher, sexualmente impulsiva e membro de um dos vários grupos de auto-ajuda nos EUA, Giddens destaca, de seu depoimento, a sensação de controle que o sexo lhe proporcionava em um mundo sobre o qual sua verdadeira influência era limitada e problemática (Giddens, 1993). Mais adiante, o autor vai se referir a uma sensação de “perda de controle sobre o eu”, com a qual a impulsão está associada. O ritual impulsivo teria relação com um certo estado de transe, e o vício em si seria basicamente narcotizante, apesar de o efeito químico não ser um elemento essencial a tal experiência. Destacamos, neste momento, as idéias de *controle* - sua perda ou sua afirmação - e de *afastamento do eu*, “um abandono temporário daquela preocupação reflexiva com a proteção da auto-identidade, genérica à maior parte das situações da vida cotidiana”. (Giddens, 1993, p. 85). No viciado, prevaleceria uma sensação de

deslocamento do eu, com a prática do vício responsável pela conseqüente liberação de ansiedade. Sem discorrer sobre a adição em sua dimensão clínica e consciente da tonalidade por vezes psicologizante e superficial da escrita de Giddens, pretendemos abstrair de sua reflexão certas nuances que tornam possível inserir o sexo no hodierno sintoma social das adições, em que o consumo é a mola-mestra. Consomem-se mercadorias, da mesma forma que consomem-se substâncias narcotizantes e experiências sexuais, tudo isso envolvido numa certa ilusão de controle e de garantia. Nesse sentido, pode-se pensar o consumo como uma problemática típica da contemporaneidade, como um poderoso sintoma social da perda de referências que as adições buscam silenciar, *narcotizar*. Mas isso garantiria a vida ou a ameaçaria? É nesse universo, sexo-consumo-morte, que caminharemos.

A idéia de que alguém pode ser um viciado data de meados do século XIX. aponta Giddens lembrando Foucault, para quem a invenção do viciado é um mecanismo de controle inserido na rede de poder-conhecimento (Giddens, 1993). Fazendo menção ao projeto reflexivo do eu, caro à Modernidade, o autor destaca seu caráter ao mesmo tempo emancipatório e constrangedor. Nesse sentido, o viciado seria alguém *imoderado*, que não aceita seu próprio destino, e o vício uma resposta social a um projeto de sociedade em que a tradição tem sido mais abandonada do que jamais foi. Em uma sociedade tradicional, guiada pelo que foi há muito estabelecido, os indivíduos têm limitado o seu poder de escolha, porém não precisam revelar-se em suas ações e hábitos. No sexo impulsivo e viciado, a conduta do indivíduo é governada por uma busca constante de dependência que, no entanto, produz concomitantemente sentimentos de vergonha e inadequação. Seria algo como a antítese da individuação, uma reação ao projeto reflexivo do eu, puro ato se contrapondo à reflexão, o que fica claro na seguinte

afirmação de Giddens: “No que diz respeito ao projeto reflexivo do eu, o vício é o comportamento contraposto à escolha; esta observação é tão válida no caso do vício do sexo quanto de outras formas de comportamento”. (p. 90). A impulsividade no sexo diria respeito, então, a um *embotamento da autonomia*, algo como um movimento reativo de um pretense anti-indivíduo.

A sedução, num mundo em que já não há a quem seduzir - todos somos *seduzíveis*, ou disponíveis -, aos poucos perde seu significado. O sedutor já não é mais o subvertor da virtude, mas alguém que atua em um mundo pleno de estímulos e de oportunidades sexuais. “Aquela ‘integridade’ que o sedutor buscava espoliar, ou manter sob o seu poder, não é mais a mesma inocência sexual, e não está mais ligada ao gênero”. (Giddens, 1993, p. 97). O sedutor atual, longe de ser o libertino de outras épocas, torna-se um reacionário num contexto em que ser revolucionário é relacionar sexo, intimidade e amor. O sociólogo inglês chega a um interessante ponto de sua reflexão ao associar o promíscuo atual ao fetichista que prefere o sapato de uma mulher a lidar com um ser humano inteiro. Longe de uma crítica moralista às condutas fetichistas, pretendo destacar das idéias de Giddens sua discreta sugestão de uma dimensão fetichística da promiscuidade, em que o gozo e o corpo do outro se revertem em uma mercadoria a ser impulsiva e anonimamente consumida.

Aquilo que é uma crítica da cultura apenas sugerida em Giddens explicita-se em Pasolini (1990), para quem há no movimento sociocultural atual uma falsa liberalidade, uma falsa tolerância pois que concedida de cima pelo poder consumista, que necessita de maleabilidade e diversidade nas condutas para que os indivíduos se tornem bons consumidores. Uma sociedade plural, rica em manifestações da sexualidade, é uma sociedade com grande oferta de bens de consumo e conseqüentemente de mercado

consumidor. Tal tolerância, adverte Pasolini, é apenas aparente e oportunista por não incluir de fato as minorias, notadamente a homossexual, já que o modelo da sociedade de consumo é voltado para o casal heterossexual¹³. Formar um casal não é mais uma liberdade, mas uma obrigação, sem a qual não se está à altura das liberdades concedidas. Além disso, a tolerância sexual do novo poder é na verdade uma imposição burguesa sobre as massas populares, dessa forma subtraídas de sua riqueza e expressividade culturais. A moral pequeno-burguesa, tolerante porém rigidamente conformista, não possui base cultural, apresentando como único ideal o consumismo como sinal de êxito social. Pasolini reconhece a necessidade de uma democratização no coito, mas enxerga no *dever da democratização* a ruína de tudo, a pior das repressões. (Pasolini, 1990).

A nova revolução capitalista, baseada no consumo e na satisfação de exigências hedonistas, exige homens desprovidos de vínculos com o passado, sem o que a imposição dos valores burgueses não seria possível. O novo poder não é mais coercitivo, tornando-se mais eficaz por minar aquilo que é característico de um povo e que constrói sua singularidade: a riqueza e diversidade culturais. O novo poder, segundo Pasolini, levou ao limite a única sacralidade possível: “a sacralidade do consumo como rito e, naturalmente, da mercadoria como fetiche”. (p. 197). A essa altura, é interessante explicitar as reflexões pasolinianas acerca das toxicomanias. A droga pode ser vista, sob o ponto de vista individual, como desejo de morte, às vezes até consciente. Mas o fenômeno da droga pode e deve ser historicizado. Nesta ótica, Pasolini situa a droga como um paliativo da cultura: “a droga vem preencher um vazio causado justamente pelo desejo de morte e que é, portanto, um vazio de cultura.” (p. 216). Diante da imposição de um modelo, eis que se abre diante do indivíduo um vazio cultural

¹³ Obviamente que Pasolini produziu seus escritos numa época em que ainda não havia publicidade destinada a públicos-alvo homossexuais, como ocorre hoje.

preenchido com o paliativo da droga. Para o autor, a queda dos valores de uma cultura, sua destruição, produz uma espécie de *mutação antropológica*, em que os valores e modelos tradicionais perdem seu sentido, não mais contam enquanto referência. O fenômeno da droga situa-se nessa perda de modelos e valores sólidos e tradicionais pela imposição dos valores dominantes. Diante do vazio e do desamparo, resta o entorpecimento.

A sexualidade recebe por parte de Pasolini uma atenção especial, por considerá-la mecânica e desprovida de espontaneidade. Há no hedonismo atual, para o pensador italiano, algo de impositivo mascarado precisamente pelo culto à liberdade sexual individual, que se tornou “uma obrigação, um dever social, uma ansiedade social, uma característica irrenunciável da qualidade de vida do consumidor”. (p. 180). Interessante a relação estabelecida entre *sexualidade*, *ansiedade* e *consumo*. Para Pasolini, essa liberdade sexual imposta, oferecida pelo poder, é neurotizante, criando como consequência um verdadeiro frenesi em torno do tema: “A facilidade criou a obsessão.” (p. 180). Note-se como as reflexões de Pasolini caminham no sentido de situar a vivência sexual atual no mesmo movimento político responsável pela consolidação da sociedade de consumo e da hegemonia burguesa.

Encontramos em alguns autores, contrariamente a Giddens e Pasolini, uma positivação radical do erotismo contemporâneo, mesmo em sua dimensão episódica e anônima. Para Maffesoli e Lipovetsky, a vivência erótica hodierna deflagra um novo modelo de sociedade e uma nova perspectiva de subjetivação. Em ambos, a sexualidade atual explicita um movimento novo, distinto de uma realidade basicamente moderna. Em Lipovetsky, trata-se da consolidação da cultura personalista, com a radicalização da moral individual, modernamente mantida por uma ordem ainda de cunho disciplinar e

pós-modernamente narcisista por ter o *eu* como valor supremo. Em Maffesoli, é a consolidação do *orgiasmo* como fator de socialidade, com a orgia representando o elemento dionisiaco que vai enfim superar a cultura baseada em valores racionalistas. A confusão e a promiscuidade são, nesse sentido, tentativas no sentido dessa superação. Apesar da aparente concordância, são duas teorias bem diversas, e a diferença mais patente fica por conta da defesa, em Lipovetsky, da idéia de pós-modernidade como o ápice da cultura do indivíduo, enquanto que Maffesoli postula a morte do indivíduo moderno e propõe o *societal* como a unificação e a subsequente superação da dicotomia *individual x social*.

3. 3. Maffesoli e a nova transcendência

As antigas antinomias, caras à Modernidade, têm em Michel Maffesoli (1985) um de seus maiores críticos. O autor propõe uma revisão radical dessas entidades estanques, produtos de uma racionalidade instrumental e mecânica, da qual *indivíduo* e *sociedade* seriam sua mais lógica tradução. Para além dessa realidade dicotômica e estática, Maffesoli propõe a *socialidade*, ou a perda gradual do indivíduo no coletivo. O *societal* corresponderia a este novo estado do *ser-junto-com*, holístico, superando a simples associação racional, sendo a socialidade o *societal* tornado ato. (Maffesoli, 1985). As antigas fronteiras tenderiam a se dissolver no confusional, em que a promiscuidade sexual, o entregar-se ao maior número de parceiros e a sensualidade transbordante são formas de representar coletivamente esse novo tempo. Maffesoli observa que nem a domesticação dos costumes, nem a cultura personalista e nem o desenvolvimento técnico e científico conseguiram fazer diminuir essa *pulsão à errância*, na qual a circulação do sexo e a efervescência orgiástica seriam elementos de ultrapassagem do individualismo

na direção de um movimento mais amplo, de integração com o cosmos. Em suas palavras:

Estes exemplos, tais como todos os que dizem respeito a práticas de religião natural, põem em destaque o fato de que a criação pertence, enquanto tal, ao conjunto cósmico e societal. Ao fazer a mímica da desordem e do caos por meio da confusão dos corpos, o mistério dionisiaco funda periodicamente uma nova ordem e, assim, sublinha também a preeminência do coletivo em relação ao individualismo, bem como em relação ao seu correlato racional, que é o social. (Maffesoli, 1985, p. 21).

A estrutura fragmentária, colorida e ruidosa da trama social muito deve ao sensualismo, continua Maffesoli em sua defesa do orgiasmo como elemento de superação de uma moral comprometida com a ordem estabelecida. Desta ordem, o esforço disciplinar visa a essa parte 'natural', sombria e inquietante da efervescência social. O mito de Dionísio, pela sua ambivalência, é a metáfora por excelência desses novos tempos. Dionísio, ao mesmo tempo viril e efeminado, é o deus do amor e da morte. No amor passional, na errância e no desregramento dos sentidos, "o gosto amargo da finitude está sempre presente". (p. 25). Dionísio é o deus da orgia e da fecundidade, como também o das bacantes assassinas. Essa curiosa integração amor-morte está presente, ao contrário da ordem disciplinar moderna, nas festas populares e pagãs, que ritualizam morte e vida como forma de proporcionar um acesso à finitude. O apelo à morte e à violência, potencial ou real, desses ritos festivos garante precisamente a integração da morte à vida. Maffesoli parece crer numa dimensão cósmica, mais original e mais integradora, a disciplinar tais manifestações. É como se do caos, de sua apologia mesmo, pudesse surgir uma outra ordem, mais fundamental e legítima: "A ordem cósmica, em sua invariância, era sempre tranquilizadora - e as festas lembravam o vaivém constante que se estabelece entre esta ordem e o caos original." (p. 91).

A orgia demonstra, no pensamento de Maffesoli, a necessidade do mal e da desordem para a emergência de uma ordem superior, “que se aproxima da harmonia em que coincidem os contrários”. (p. 96). Fica claro o teor metafísico das idéias de Maffesoli, que crê fazer surgir *naturalmente* dessa dimensão orgiaca e caótica uma ordem superior. Para ele, a desordem, a violência e a libertinagem são um momento a evocar a necessidade da organicidade de uma ordem diferenciada. O filósofo faz menção até a uma violência fundadora da civilização para justificar seus argumentos. A psicanálise também nos diz de uma violência fundante, mas não se restringe a ela: em Freud, o mito do pai da horda primeva e seu assassinato são uma metáfora da idéia de que a civilização se funda numa subtração do gozo, representada pela castração. Maffesoli parece por vezes querer transpor a mitologia para a realidade, esquecendo-se de que cabe ao mito permanecer como mito, a fim de dar vazão e ao mesmo tempo de limitar o furor do gozo. É da linguagem esse papel intermediador, e cabe aos mitos ser a metáfora de um real destruidor e indizível. Não é fomentando a desordem - a pretexto de estabelecer um estado de fusão com o todo - que se chegará à uma superação da desagregação. A proposta de Maffesoli, de defesa do fator orgiástico, chega às vias do delírio por investir no caos na esperança de compor a partir dele uma razão superior, orgânica e holística, de integração com o cosmos. Sua postura idealista e transcendente é inconsistente por negar à história humana a responsabilidade dos rumos tomados pela vivência erótica, que se constrói sobre determinações de ordem material e não a partir de uma pretensa necessidade de união cósmica. Tal exemplo de transcendência não mais se sustenta, e isso precisamente graças a um grande legado moderno, a saber, a superação da dimensão obscurantista presente no pensamento teocêntrico, típico do mundo medieval.

3. 4. Lipovetsky e a positivação radical

Encontramos em Gilles Lipovetsky uma defesa igualmente contundente dos rumos tomados pela contemporaneidade. Sem apelar para uma razão transcendente que nasce do caos e do fusional, Lipovetsky, é importante frisar, não abandona o espaço da cultura em suas reflexões nem lança mão da crença numa ordem superior. Opta apenas por não fazer coro com os apologistas do apocalipse, o que já dá um alento a esses tempos de prognóstico muitas vezes tão sombrio. Dessa forma, parte de uma aposta incondicional no narcisismo contemporâneo como a nova e positiva dimensão tomada pela subjetividade nos dias atuais. Para Lipovetsky, as relações de *sedução* vêm substituindo passo a passo as relações de produção; estaria havendo um esvaziamento do espaço social, com a sedução tornada relação dominante. Trata-se de uma ordem que supõe aumento da autonomia individual e da liberdade, com a conseqüente diminuição das normas gerais e coercitivas. Esse movimento se estende a todas as esferas da vida social: na esfera psicoterapêutica, o abandono das posturas intelectualistas e a ênfase na liberação dos sentimentos; na medicina, a subjetivação da doença; no desporto, a psicologização do corpo; nos costumes, o hedonismo, a descontração e o investimento na fantasia; na educação, o privilégio da diferença e da permissividade. A sedução, enfim, é “uma lógica que abre caminho, que nada poupa e que, deste modo, realiza uma socialização flexível, tolerante, empenhada na personalização-psicologização do indivíduo”. (Lipovetsky, s/d, p. 21).

A sociedade pós-moderna é tratada por Lipovetsky como o ápice, o ponto culminante do reino do indivíduo: “Aqui, socialização e dessocialização identificam-se; no centro do deserto social ergue-se o indivíduo soberano, informado, livre, prudente administrador de sua vida” (p. 23). É interessante observar que o autor não perde de

vista a gênese social desse movimento: o processo de personalização é encarado por ele como um novo tipo de controle social, só que livre das amarras disciplinares da massificação-repressão. “A sedução é a destruição *cool* do social através de um processo de isolamento, que já não surge administrado pela força bruta ou pelo quadriculado regulamentar, mas através do hedonismo, da informação e da responsabilização”. (p. 23). O indivíduo não se confunde com um mero repetidor de determinações socioeconômicas, estando longe daquela aura de ingenuidade-passividade tão própria às análises de grande parte dos críticos da cultura.

A pornografia é entendida por Lipovetsky como mais um instrumento da sedução. O autor procura não repetir os teóricos moralistas, escandalizados pela redução do ser humano à categoria de objeto proporcionada pela erótica atual. Para ele, a pornografia não faz mais do que pôr em cheque a ordem que preconiza lei e interdito em benefício de um verdadeiro dizer e *fazer tudo*, próprio ao reino da sedução. O corpo não é mais uma máquina, não é mais extensão: *você é seu próprio corpo*. Percebe-se no autor a idéia de uma desrealização do corpo, tal como também observamos em Pasolini e Baudrillard, só que não mais com o peso de uma conotação negativa cara aos dois últimos. O caráter basicamente libertador do erotismo atual fica claro na seguinte passagem de Lipovetsky:

Diversificação libidinal, constelação de ‘pequenos anúncios’ singulares: depois da economia, da educação, da política, a sedução anexa o sexo e o corpo de acordo com o mesmo imperativo de personalização do indivíduo. Na hora do *self-service* libidinal, o corpo e o sexo tornam-se instrumentos de subjetivização-responsabilização; é preciso acumular as experiências, explorar o capital libidinal pessoal, inovar em matéria de combinações. Tudo o que se pareça com a imobilidade, com a estabilidade tem que desaparecer em proveito da experimentação e da iniciativa. Assim se produz um sujeito já não através da disciplina, mas da personalização do corpo sob a égide do sexo. (p. 29)

O autor procura não repetir o moralismo negativista daqueles que enxergam no sexo-espetáculo apenas um sinal da decadência dos valores na atualidade. Posicionar-se contra essa estética pequeno-burguesa, investir na libidinização plena: eis o triunfo do sujeito sobre o social, do desejo sobre a ordem, da auto-determinação sobre a submissão à moral. Como ilustrações dessa cultura da personalização, narcisista e psi, cita o neo-feminismo e o psicanalismo, por exacerbarem esse movimento em direção à interiorização do indivíduo. Tal movimento introspectivo se dá pelo desinvestimento das grandes questões coletivas; doravante é o interior que importa, um vazio tomou conta do social e o empobreceu de significância. Só a esfera privada escapa da apatia, que por sua vez traduz a indisponibilidade atual com a transcendência. As grandes questões gerais, os discursos totalizantes, perdem-se na indiferença pós-moderna com tudo o que não seja da ordem da interioridade: “emancipada de qualquer enquadramento transcendente, a própria esfera privada muda de sentido, entregue como está apenas aos desejos em transformação dos indivíduos”. (Lipovetsky, s/d, p. 48). A apatia, longe de ser uma patologia social, é encarada como uma resistência aos discursos totalizantes e totalitários e seus fins paranóicos.

À pulverização e ao enfraquecimento do social, sua contrapartida lógica: o hiperinvestimento do eu, que igualmente se esvazia pela perda das referências identitárias, não mais possíveis devido à neutralização da sociabilidade. “A erosão dos pontos de referência do Eu é a réplica exata da dissolução que hoje conhecem as identidades e os papéis sociais, outrora estritamente definidos, integrados como estavam em oposições reguladas”. (Lipovetsky, s/d, p. 56). O autor faz uma alusão a Nietzsche e à sua idéia de *fraqueza da vontade* para definir essa anarquia dos impulsos e das tendências como correlata à perda de um centro da gravidade que hierarquize o todo. O

eu, instância dominante da cultura personalista, já nasce pulverizado pela mesma desagregação que fez explodir a sociabilidade. “E o social átono é a réplica exata do Eu indiferente.” (p. 54). À dessubstancialização da esfera pública segue-se a dessubstancialização do *eu*, esvaziado de pontos de referência e de conteúdo definitivo, o que gera uma nova consciência, indeterminada e flutuante. Firma-se o reino da igualdade - já que a partir daqui todos estamos dotados desse *eu* içado ao lugar de instância absoluta -, que transforma as figuras de alteridade e destrói as antigas categorias identitárias.

“Eu é um outro”: eis a tentativa de estabelecer uma nova alteridade. Quando todo ser se torna um semelhante, a identidade do *eu* vacila. Uma nova divisão, uma nova tensão entre dois pólos, necessária à continuação da obra civilizatória. A interiorização do conflito diz de sua modalidade psicológica, *narcísica*, porém com a função de integração social, “desta vez menos através da conquista da dignidade pela luta de classe do que da busca da autenticidade e da verdade do desejo”. (p.57). A interioridade proposta por Lipovetsky é engendrada socialmente, é um dado de cultura. O narcisismo aqui postulado é visto como um tipo inédito de controle social sobre as almas e os corpos, não mais mecânico e autoritário, mas flexível, democrático e fomentador da autonomia individual.

Criticando as posturas teóricas de Lasch e Sennett, para quem o intimismo de nossa época está a forjar um indivíduo associal e destrutivo, incapaz de lidar com a vida social, Lipovetsky adverte que, apesar de o processo de personalização ser desregulador das convenções coletivas e rígidas, o indivíduo não está entregue a si mesmo. A personalização não abole os códigos, *descongela-os*, compondo sutilmente novas regras, dessa vez narcisicamente adaptadas, ou seja, orientadas ao respeito da singularidade e da

vontade individuais. Nessas novas regras, o autor percebe o imperativo de produzir uma pessoa pacificada, como deixa antever a seguinte passagem:

Dizer tudo, talvez, mas sem grito, diga o que quiser, mas nada de passagem ao ato; mais ainda, é esta libertação do discurso, ainda que acompanhada de violência verbal, que contribui para fazer regredir o uso da violência física. Sobreinvestimento do verbo íntimo e correlativamente desafeção da violência física: através deste deslocamento, o *strip-tease* psi revela-se um instrumento de controle e de pacificação social. (Lipovetsky, s/d, p. 62)

A nova ordem, introspectivamente orientada, serve ao social, substancializando-o em sua aparente dessubstancialização. Lipovetsky alega que é a retração sobre si próprio o que caracteriza o narcisismo, não a exibição. Na cultura personalista, a exuberância e o excesso não têm vez. “Há um procura de autenticidade, mas de maneira nenhuma de espontaneidade”. (p. 63). O Outro - enquanto alteridade radical - não é hostil, mas indiferente e dessubstancializado. O narcisismo não é a forclusão do outrem, e sim a dominância da ordem subjetiva; trata-se de um movimento que, a partir do interior, procede à igualdade de condições. A esta altura da exposição, cabe o questionamento. E o delinquir? E a violência que, sob todas as suas formas, nos tem assolado a todos, e diariamente? Não seriam esses contundentes exemplos de passagem ao ato? E as guerras - religiosas, raciais, étnicas -, brutais exemplos de uma incapacidade de lidar com a alteridade, de conviver com a diferença? Para Calligaris, a Modernidade, responsável pela uniformização dos seres humanos sob a categoria de indivíduos, recalçou diferenças que retornam sob a forma de identidades imaginárias, responsáveis em grande parte pelas explosões de intolerância a que nos acostumamos a assistir e das quais, muitas vezes, somos vítimas.

E o sexo promíscuo, anônimo e irresponsável, responsável pelo aumento, em progressão quase geométrica, dos índices de infecção pelo vírus HIV, numa época em que se torna cada vez mais difícil alegar falta de informação quanto às formas de

contágio? Tencionamos com esta questão alertar para uma diferença fundamental entre épocas passadas, modernas ou não, e a nossa: enquanto podemos caracterizar os controles anteriores sobre a vida sexual como a mitificação de uma ordem, seja ela sobrenatural (divina) ou biológica (instintiva), este final de século nos legou um agente virótico, real e concreto, poderoso e ainda letal, sexualmente transmissível, que está a exigir por parte de todos um limite nas vivências eróticas, um controle que restrinja a atividade sexual àquilo que hoje é conhecido como *sexo seguro*. Nesse sentido, como podemos pensar as chamadas práticas sexuais de risco? Ou melhor: até que ponto essas práticas aproximam-se, conscientemente ou não, da morte? Até que ponto a morte, representada pelos riscos de contaminação negligenciados, faz parte desse exercício erótico? A essa altura, cabe refletir acerca da dimensão tomada pela morte a partir da modernidade, de forma a justificar sua relação com o mal-estar hodierno, já que estamos sugerindo uma certa indisponibilidade do homem moderno com a idéia de finitude e limite.

Alguns teóricos, como a ensaísta norte-americana Susan Sontag (1984), apontam a rejeição da sociedade industrial ao tema da morte. Essa sociedade, tão orgulhosa de seus avanços e do desenvolvimento tecnológico alcançado, não consegue suportar algo que a ponha em contato com seus limites, sendo as doenças - e por extensão os doentes - aquilo que denuncia o limite e a falácia da onipotência do saber médico, ou seja, sua insuficiência para debelar a morte. Nossa vã pretensão à imortalidade sucumbe, assim, sob o peso do real. A morte parece ser o grande tabu, o desconhecido que, como tal, é a perspectiva do nada. Tal ausência de sentido do real da morte produziria, segundo a autora, efeitos metafóricos em relação aos doentes e às doenças. Confirmando Sontag, Perlongher (1987) afirma que a medicina se apropria da morte, vendendo sutilmente

certa ilusão de eternidade. O doente aponta, com sua existência, o malogro de tal projeto, donde a necessidade de puni-lo, de indiretamente (às vezes nem tanto) responsabilizá-lo por seu quadro mórbido.

A sociedade moderna nega a morte, seja em seu caráter concreto de perecimento, seja em sua dimensão abstrata de limite. De fato, toda cultura humana tenta dar conta do real da morte, experiência do indizível por excelência e, como tal, fomentadora de um sentimento de estranheza. A solução adotada a partir da modernidade foi o progressivo enfraquecimento da força de evocação da idéia de morte, processo que se acelera no século passado. A esse respeito, destaco uma esclarecedora passagem do ensaio *O narrador*, de Walter Benjamin: “Durante o século XIX, a sociedade burguesa produziu, com as instituições higiênicas e sociais, privadas e públicas, um efeito colateral que inconscientemente talvez tivesse sido seu objetivo principal: permitir aos homens evitarem o espetáculo da morte.” (1987c, p. 207). Para Benjamin, o espaço burguês, higienizado contra a morte, impede a transmissibilidade do saber humano, pois é no momento da morte que a sabedoria do homem e sua existência vivida assumem forma transmissível. Castro e Jobim e Souza (1994/1995), refletindo acerca da análise feita por Benjamin da questão, fornecem mais elementos para a compreensão do caráter mobilizante e fomentador de angústia assumido pela morte. Das autoras, cito o trecho seguinte, deveras elucidativo:

A Morte certamente desequilibra a certeza no futuro como continuação tácita e progressiva do presente. A Morte contradiz o imaginário de infinitude, progresso e evolução do homem moderno. Para a consciência biográfica, a Morte introduz o caos na garantia da crescente evolução ontogenética. O tempo, quantificado e concebido dentro de uma seqüência infinita de pontos, é acometido pela finitude. A Morte torna o futuro incerto, avolumando, então, o presente. (p. 08)

Será que podemos pensar a pós-modernidade como um grande movimento para inserir a incerteza e a desordem onde tudo conspirava no sentido da ordem e do progresso? Nessa perspectiva, tal movimento seria *mortal* no sentido da perda de referenciais, ou pelo menos dos referenciais caros ao ideário moderno. Frente à angústia da incerteza, a reação, através de condutas impulsivas que imaginariamente cuidem de tamponar o vazio dos nossos dias. Tais condutas, longe de perceberem a riqueza dessa crise de referenciais - que ensejam à criação de possibilidades novas e à construção de novos referenciais -, buscam a garantia contra a dor do desamparo. Isso evidencia seu caráter conservador e ameaçador à própria integridade física dos sujeitos envolvidos, como no caso do sexo vivido promíscua e impulsivamente.

No próximo capítulo, a análise da relação Aids-sexualidade, através de uma reflexão situando a vivência erótica “nômade” atual como sintoma desse mal-estar que nega a morte e cria compradores impulsivos, toxicômanos e viciados em sexo.

4. AIDS E SEXUALIDADE: IMPULSIVIDADE *VERSUS* RESPONSABILIDADE

4. 1. Considerações iniciais

Independência, culto aos prazeres, descompromisso, agressividade: eis alguns dos principais ingredientes da ordem sexual contemporânea, evidenciada a partir dos anos sessenta. Pelo menos nas grandes cidades, onde o individualismo e o hedonismo tornam-se aos poucos a tônica do viver moderno, ou pós-moderno. Assim, a moral sexual em ascensão passa a contestar valores de certa forma legitimados por uma ciência interessada em fixar o caráter supostamente natural da sexualidade. Monogamia, indissolubilidade da relação matrimonial e a própria instituição *casamento* passam a ser objeto constante de questionamento e vão, nessa nova onda, perdendo terreno.

A homossexualidade, inserida no padrão de contestação da nova moral sexual, vinha ganhando espaço de discussão e pondo em cheque a antiga díade *normalidade x patologia*, na qual a primeira dizia respeito ao modelo monogâmico-heterossexual e a segunda às vivências alternativas da sexualidade. Alternativas justamente por se contraporem a tal modelo e desafiarem o caminho “natural” da sexualidade no sentido da reprodução e perpetuação da espécie. O homoerotismo, aos poucos emergente de sua condição marginal e pleiteante de legitimidade social através dos movimentos gays de

contestação, torna-se interessante e é aos poucos incorporado por uma sociedade cada vez menos disposta às exigências de eternidade e compromisso nas relações afetivas. Essa adequação do modelo homossexual à nova ordem sexual é apontada por Ariès, ao afirmar que:

Não se poderia dizer que o orgasmo está sacralizado? É por essa razão que a homossexualidade, porque ela é estranha pela própria natureza à procriação e porque ela é absolutamente nova e independente, à margem das tradições, das instituições, dos vínculos sociais, pode ir até o fim da dicotomia sexual que privilegia o orgasmo. Torna-se uma sexualidade em estado puro e, conseqüentemente, uma sexualidade - piloto. (Ariès, 1987b, p.86 e 87)

Essa sexualidade-piloto de uma nova ordem sexual sofre duro impacto pelo advento da Aids. Os antigos preconceitos e o estigma de maldita ressurgem, sob a argumentação médica que vincula as possibilidades de transmissão da doença a práticas sexuais - como o coito anal - freqüentes no mundo gay. Este passa a ser chamado, num primeiro momento, de *grupo de risco*, pelo fato de a Aids haver surgido com grande parcela de contaminados membros da comunidade homossexual. A restrição à sexualidade encontra na ciência, novamente, sua legitimidade, dado o argumento irrefutável acerca das condições de evitação e transmissibilidade do vírus HIV. A síndrome, a princípio denominada de *câncer gay*, não poupa os *malditos*, pune os *desviantes*, o que a princípio suscita novas ondas de conservadorismo presentificadas na discriminação imposta aos doentes.

O preconceito e a intolerância materializam-se no controle. Do controle sobre a doença, assiste-se a um progressivo controle sobre o doente. Referimo-nos particularmente a cenas tão comuns, veiculadas pelos meios de comunicação, envolvendo pessoas soropositivas demitidas de seus empregos, proibidas de freqüentar certos lugares, forçadas a mudar de endereço e até mesmo de suas próprias cidades.

Intolerância resistente à informação e contrária a tudo o que já se conhece sobre a Aids. Que medo é esse, da doença ou do doente? O que está presente no imaginário social que é identificado ao doente, tornando sua presença - que em si não transmite o HIV - insuportável?

A Aids surge, enquanto construção social imaginária, como punição por um desvio. A síndrome adquire a conotação de castigo por uma transgressão, sendo o próprio doente encarado como um transgressor da norma. Isso fica claro quando observamos a necessidade que, em geral, as pessoas têm de associar o contágio a uma causalidade *não sexual*. “Fulano adoeceu de Aids, *por ser hemofílico*”, ou “beltrano se contaminou com uma agulha”. O pronto - e tão comum - esclarecimento quanto à origem não sexual do contágio de alguém é um indício da necessidade de redimir o doente de Aids de sua condição de doente do sexo. Transfusão de sangue e uso de agulha contaminada surgem como a remissão do pecado capital, o que nos leva à milenar associação *sexo-pecado-culpa-danação*, presente desde a Antigüidade Judaico-Cristã e reavivada por ocasião do advento da Aids no cenário contemporâneo.

O surgimento da Aids neste fim de século traz embutida a revivescência da idéia de sexualidade como impulso passível de punição, tal qual a ideologia religiosa fazia supor na Idade Média. Autores como Richards (1993) fazem referência à relação entre algumas doenças - como a *lepra* - e a sexualidade, relação essa presente no imaginário medieval. O leproso era antes de tudo um desviante, e a lepra a expiação de um pecado maior, relativo ao sexo. Isso fica claro na lista de sinais indicativos da doença, usada para identificar possíveis contaminados, elaborada por Gui de Chauliac¹⁴: 1) um

¹⁴ Médico e escritor de livros de medicina do século XIV, citado por Richards, J. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

arredondamento dos olhos; 2) perda de cabelo; 3) aparecimento de manchas e pústulas na cabeça; 4) dilatação das narinas; 5) engrossamento dos lábios e aspereza na voz; 6) hálito fétido e um horrível odor corporal; 7) *o olhar fixo e malicioso do sátiro*. Tal olhar denunciava o caráter pervertido daquele que estava submetido a uma expiação. O doente de lepra era considerado impuro, de corpo e espírito¹⁵, o que justificava os procedimentos médicos e religiosos a ele impostos e fundamentava a série de sanções sociais e toda a segregação a que era submetido. As cerimônias formais de confinamento, desenvolvidas nos séculos XII e XIII, decretavam a morte simbólica do leproso para o mundo (Richards, 1993).

Do homoerotismo, enfocado aqui com especial ênfase pela relação que ainda hoje se faz entre essa orientação sexual e a Aids, observamos na atualidade seu caráter essencialmente transgressor dos padrões sexuais dominantes. De pecado da carne, tal como era considerada na Antigüidade Cristã, a pecado contra o corpo e sua natureza divina, como vista na Idade Média, a homossexualidade¹⁶ passa a ser tratada como um desvio da natureza instintiva do ser humano. O termo *natureza* sofre, para Foucault (1979b), uma reviravolta epistemológica, com o *prazer perverso* (não procriativo) tornando-se, a partir do século XIX, uma doença do instinto sexual - concebido como instância normativa, orientada para a procriação e perpetuação da espécie. Para o filósofo francês, “o aparecimento da perversão, como objeto médico, está ligado ao

¹⁵ O trabalho de identificação dos possíveis leproso, inicialmente tarefa dos clérigos, foi paulatinamente assumido pelos médicos.

¹⁶ Os termos *homossexual* e *homossexualidade*, de acordo com a reflexão proposta por Costa (1992), são categorias médicas historicamente construídas, e não realidades em si. Tal pensamento está de acordo com as idéias de Foucault (1979) a respeito, segundo as quais a homossexualidade enquanto grupo social, como a conhecemos hoje, se constituiu a partir dessa polarização da conduta sexual imposta pela ordem médica.

aparecimento do instinto, que, como disse, data dos anos 1840”. (Foucault, 1993b, p. 269).

O caráter natural imposto à sexualidade é, pois, fruto da necessidade da encerrá-la num discurso fechado que oriente e controle sua manifestação, identificando-a com um caminho inerente ao homem no sentido da perpetuação da espécie. Práticas sexuais que contrariavam esse direcionamento foram historicamente submetidas ao limbo social, seja numa concepção religiosa de mundo (típica do universo medieval), seja numa concepção cientificista de mundo, em que a ordem médica apropriou-se do sexual a fim de fixar-lhe o caráter de verdade. O discurso da sexualidade produziu a idéia de sexo, contando com o auxílio de um poderoso instrumento: a *confissão*, através da qual “se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (Foucault, 1993b, p. 264).

4. 2. Uma concepção pré-moderna de doença

A Aids recupera, segundo autores como Sontag (1989), uma concepção pré-moderna de doença, ao contrário de outras - como a tuberculose e o câncer - que inauguram a perspectiva moderna de doença. A própria autora, que teve um câncer tratado e curado há alguns anos - o que a motivou a escrever o primeiro de dois ensaios devotados ao tema -, observou, durante sua convalescença, sentimentos de repulsa e vergonha por parte dos outros enfermos, o que não contribuiu em nada para a recuperação mas, pelo contrário, “pode matar”. Tais sentimentos são os herdeiros do processo de metaforização por que passam certas doenças *obscenas* “no sentido original

da palavra: de mau presságio, abomináveis, repugnantes aos sentidos” (Sontag, 1984, p. 13).

As doenças que mais se prestaram a metaforizações na modernidade foram a tuberculose - até sua cura definitiva com a descoberta da estreptomicina (1944) - e o câncer. Sontag sugere que as metáforas são criadas em parte pelo desconhecimento quanto à origem e à cura das doenças, o que as torna misteriosas, salientando que, até a primeira metade do século passado, tuberculose e câncer eram ambas consideradas similares e descritas como um processo através do qual o corpo era *consumido* (daí o termo *consumção*, empregado indistintamente para designá-las). As duas doenças só firmaram concepções distintas e “modernas” com o advento da patologia celular por Rudolf Virchow na segunda metade do século XIX e, mais especificamente, com a descoberta da origem bacteriana da tuberculose, a partir de 1882. Desde então, a tuberculose teve sua dimensão metafórica reduzida, já que as descobertas científicas são fatores preponderantes na desmitificação dos quadros mórbidos. Fazendo um paralelo entre as duas doenças, Sontag passa a apontar suas diferenças e conclui pelo “fardo” mais pesado imposto ao câncer, visto hoje como doença embotadora da vitalidade e do desejo.

À tuberculose caberia certa *mitificação positiva* a partir do movimento romântico do século XIX, que conferiu-lhe um caráter refinado e edificante como o modo ideal de dar significado à morte. “O tuberculoso moribundo é retratado mais bonito e mais nobre; a pessoa que está morrendo de câncer é pintada como destituída de toda a capacidade de transcendência e humilhada pelo medo e pela agonia.” (Sontag, 1984. p. 23). Na tuberculose, à morte era conferida uma dimensão estética, até lírica, produto da idéia de mórbido

concebida pelos românticos no século XIX: a morte expande a personalidade e eterifica a consciência. O caráter estético se deve à aparência do doente, cujas olheiras, magreza e palidez acentuadas detinham certo *glamour* por conferirem porte aristocrático ao enfermo, dando a idéia de alguém que estava fora do mundo e envolvido com a esfera espiritual da existência. A doença do pulmão (respiração, vida) era a doença da alma¹⁷, associada a uma passionalidade e sensibilidade extremadas. Sontag chega a considerar a invenção romântica da invalidez pela tuberculose um pretexto para a redução das obrigações burguesas, de modo a que se vivesse somente para a arte. “Era uma maneira de retirar-se do mundo sem ter de assumir a responsabilidade pela decisão” (Sontag, 1984, p. 45).

Tão importante quanto a “glamourização” da tuberculose pelo pensamento romântico é o fato de a doença criar uma imagem e incidir não mais sobre a comunidade, mas sobre o indivíduo, corroborando a concepção atual de individualidade. A doença, a partir daqui, não é algo gratuito ou punição divina imposta a uma comunidade, como a queriam os gregos antigos, nem a punição divina ao pecado humano, segundo a concepção cristã. Nesses casos, a ênfase recai sobre a comunidade ou o grupo social acometido pelo mal, e não sobre o doente em particular¹⁸. No século XIX, aparece uma nova concepção da doença: a de que ela *exprime o caráter*. A ênfase não é tanto na expiação, mas na individualização do doente. Expressando o caráter, seria também quase um produto da vontade. Sontag cita Schopenhauer, para quem a eclosão da doença denunciaria uma *vontade enferma* que, para fins de recuperação, uma *vontade sadia* teria

¹⁷ Enquanto que o câncer é a doença do *corpo*, associada a partes - cólon, seio, bexiga, próstata, reto - cujo reconhecimento é embaraçoso. O próprio câncer de pulmão não enseja tanto sentimento de repulsa quanto esses outros.

¹⁸ Se bem que o advento do Cristianismo, impondo noções mais moralizadoras da doença, iniciou um ajustamento mais estreito entre a doença e a vítima.

de suplantar. Isso também sugere a culpa do paciente pelo aparecimento do processo mórbido. Vejamos o caso do câncer, na atualidade.

O câncer é atualmente associado, inclusive pelo meio médico, a repressão e passividade (Sontag cita várias pesquisas médicas e psicológicas que elaboram tal associação). O *típico paciente potencial de câncer* é um ser reprimido, incapaz de manifestar emoções e de externalizar seus sentimentos - particularmente os hostis. Percebemos assim a mudança a que alude a ensaísta americana pois, a partir do século XIX, o contraste não é mais entre o excesso e a moderação, mas entre as paixões abertas e as ocultas, estas últimas reprimidas e que a doença se encarregaria de evidenciar. As paixões ocultas seriam fontes de doenças e estas, nesse raciocínio, se tornariam decifração. Eis a concepção moderna da doença, gerada no século XIX com a metaforização romântica da tuberculose. Sontag é contundente contra o que chamou de psicologização da doença, afirmando que “as teorias psicológicas da doença são um meio poderoso de pôr a culpa no doente. Os pacientes que estão sendo instruídos no sentido de que, involuntariamente, causaram a própria doença, também estão sendo levados a sentir que a mereceram” (Sontag, 1984, p. 73).

A idéia de que a Aids fez ressurgir uma concepção pré-moderna de doença deve-se, em primeiro lugar, à pecha de peste *gay* a ela imputada, atribuição que se pode até hoje perceber no imaginário social e até no discurso médico. A noção de grupo de risco - difundida no início da década de 80 pelo fato de os primeiros contaminados pelo vírus HIV nos Estados Unidos serem homens *gays* - continua firme no sentido de atrelar a doença a um grupo social específico, detentor de práticas sexuais francamente em desacordo com os padrões aceitáveis. Isso abre espaço ao mito da Aids como um castigo por se levar uma vida pouco saudável: o doente ou é viciado em substâncias ilegais ou,

suposto caráter *gay* imputado à Aids ignora o contexto basicamente heterossexual da doença na África (nesse sentido, além de impingir culpa aos homossexuais, é como se a África não existisse). Na hora de propor uma origem para o mal, a África é imediatamente lembrada.

A mitificação da Aids recupera a metáfora pré-moderna de doença como castigo imposto a um grupo desviante, a uma “comunidade de párias” (Sontag, 1989). A imputação de culpa é direcionada à sexualidade do doente, que passa a ser visto como um pervertido, dado a práticas pouco ortodoxas e *perigosas*, o que torna mais fácil a compreensão da associação Aids-homossexualidade. Perlongher (1987) faz referência a tal perigo, já que as *sexualidades nômades* vinham conquistando espaço e representatividade sociais e, quem sabe, constituindo o *risco* de disseminar seu modelo: sexo não voltado à procriação, busca incessante de prazer e imperativo do desejo, ausência de conjugalidade e de compromisso nas relações, com troca constante de parceiros. Assim, “o dispositivo desencadeado a partir da Aids pretende ‘fixar’ essas sexualidades nômades, promovendo uma ‘conjugalização’ (...) A moral médica entra em choque com as combinatórias dos corpos que desejam.” (Perlongher, 1987, p. 87). Na segunda metade deste século, em que a medicina retira a homossexualidade do Código Internacional de Doenças, não se trata mais de curar a *inversão sexual*, mas de regrá-la, normatizando-a. Perlongher acredita que o aparecimento de um vírus letal transmitido basicamente pelo sexo se presta incrivelmente a essa função normativa, que se explicita em *slogans* como *reduza o número de parceiros* ou *evite o sexo anal*.

Quanto às campanhas de prevenção e informação da Aids, Sontag (1989) lhes atribui uma característica inquietante: para os ideólogos moralistas, fazer da síndrome um problema de todos diminuiria a distância entre *nós* (os ‘normais’, pretensamente

imunes ao contágio) e *eles* (os outros divergentes, 'potencialmente vulneráveis'). Tais campanhas permitem a uma doença sair do gueto onde está encerrada, tornando-se algo que ameaça a todos. Não é à toa que instituições historicamente comprometidas com o pensamento moralista e conservador, como a Igreja Católica, façam sempre restrições às campanhas de esclarecimento. É importante atentar para o fato de que os dispositivos de controle que tentam regular o comportamento sexual pretendam atacar principalmente, mas não somente, a vivência homoerótica. Espalhar o terror em volta da Aids, associando-a aos homossexuais, tem como fim último o controle não só desse grupo, mas de todos os que vivenciam, ou podem vir a vivenciar, as tais sexualidades nômades.

A figura do portador do vírus talvez denuncie, num plano não consciente, o caráter não natural e portanto desviante da sexualidade humana, seja qual for sua orientação. O aidético seria então esse *ser poluente* que desmascara nossa ilusão de pureza - incomodando, portanto, as instituições comprometidas com a veiculação dessa ideologia - e remete a um lado obscuro e ameaçador da sexualidade, o que pode se confundir com a morte simbólica desse indivíduo ideal e de toda uma estrutura social idealisticamente normativa.

4. 3. A vulnerabilidade gay: gueto, solidão e risco

A Aids ignora fronteiras e se alastra numa progressão preocupante, escapando a um saber - o médico - que se propunha a dar conta da saúde e ser a última palavra acerca dos quadros mórbidos. A síndrome da imunodeficiência mostra então a fragilidade da medicina em sua pretensão de nos livrar da angústia da morte. Pensá-la torna-se esse desconfortável exercício de colocar limites ao uso do corpo, à vivência da sexualidade e

ao próprio saber médico. A Aids desvela, então, *nossas vulnerabilidades*, o que faz autores como Daniel (1991) encará-la, acima de qualquer lógica biologizante, como sintoma social que expõe as idiosincrasias da sociedade. A síndrome converte-se no sintoma de uma crise da sociedade, revelando seu desrespeito pela diferença e seu fraco sentido de humanidade.

Falamos da Aids em sua dimensão sexual: de fato, o contágio sexual ainda é a via de transmissão por excelência, já que a testagem sistemática de sangue e derivados é uma realidade, atualmente, em quase todo o mundo, o que faz com que a contaminação de hemofílicos e receptores de sangue em geral se mantenha em níveis estáveis (segundo o relato de Altman, 1995; Parker, 1994 e Mann, Tarantola e Netter, 1993). Sem esquecer o incrível avanço do vírus HIV na comunidade heterossexual e nos usuários de drogas endovenosas, refletiremos sobre a idéia de vulnerabilidade *gay* à epidemia.

O caráter (homo) sexual da síndrome fez nascer uma das noções mais poderosas postas em vigor por ocasião de seu advento: a de *grupo de risco*. Noção bastante complexa que deu, e talvez ainda dê, margem a todo um processo de culpabilização, como uma “caça às bruxas” pós-moderna. Mas vamos por partes, pois essa noção comporta tanto uma verdade - realmente, as estatísticas mostram uma vulnerabilidade homossexual à infecção por HIV, principalmente quando as práticas homoeróticas envolvem o chamado intercuro anal com trocas de fluidos corporais: sêmen, sangue - quanto uma falácia, donde seu caráter moral-ideológico.

O fato de os primeiros casos detectados de infecção pelo vírus nos Estados Unidos terem surgido na comunidade *gay*, no início da década de 80, fez constituir o primeiro grupo de risco - os homens homossexuais. Deste dado, é especialmente notável o fato de esse primeiro grupo de risco ter se estabelecido, no meio médico e na opinião

pior, sua sexualidade é aberrante. O aidético, antes de estar doente de Aids, é visto como doente do sexo. A síndrome funciona como aquilo que denuncia seu desvio sexual, o que o torna particularmente perigoso e *contagante*. Podemos perceber certa similaridade entre a visão que se tem da Aids e a segregação imposta, no período medieval, a sífilíticos e leprosos. Richards, em seu estudo sobre as minorias na Idade Média (hereges, prostitutas, judeus, homossexuais, leprosos e bruxas), indica um fator comum a unir todos: *o sexo*. Segundo o autor,

O estereótipo do desviante estreitamente ligado ao diabo pela luxúria era utilizado para demonizá-los. O Demônio é o *outro absoluto*, o inspirador do mal, a antítese do Deus cristão, e foi ele que, pela exploração da suscetibilidade dos escravizados ao sexo e pelo envenenamento de suas mentes, foi retratado como o que buscava usá-los para subverter a ordem natural de Deus. (Richards, 1993, p. 32).

Esse “outro absoluto”, simbolizador do mal, está sempre relacionado ao estranho, ao não-eu, ao *estrangeiro*, pensado como potencial fonte de poluição. Até o final do século XIX, a origem das pestes era atribuída a lugares *exóticos*, o que confirma a secular auto-imagem do europeu como civilização privilegiada, isenta de doenças. O outro, o estrangeiro, é esse monstro, esse bárbaro a quem só caberia a conversão. Augras (1991), refletindo sobre o Descobrimento e as Grandes Navegações, faz menção à necessidade ocidental de aniquilar o que é impossível de ser encarado em sua singularidade. “No espelho do outro, o Ocidente só vê monstros. Será que não recria o Novo Mundo à sua imagem e semelhança? A aniquilação das populações indígenas parece depor a favor dessa hipótese.” (Augras, 1991). A tal “secular auto-imagem do europeu” parece ter aí o seu reverso.

A atribuição do mal a esse outro exótico pode inclusive estar na raiz da hipótese amplamente divulgada da origem africana do vírus HIV. É interessante observar que o

pública, antes mesmo da descoberta do fator etiológico da síndrome e do isolamento *in vitro* do vírus HIV (Perlongher, 1987).

As transformações ocorridas no Ocidente a partir da década de 60 possibilitaram alguma visibilidade ao comportamento e à comunidade homossexuais. Num sentido inverso, o advento da Aids trouxe à tona uma vivência de estranhamento em relação a essa modalidade erótica, e muito pela associação homossexualidade-contágio pelo HIV. O homossexual passa a ser concebido, no imaginário social - que se exacerbou pelo aparecimento da Aids -, como esse estranho, possuidor de um desejo *estrangeiro*. Estar infectado pelo HIV passou a significar, antes de mais nada, estar *possuído* dessa sexualidade anômala e mortal. As práticas homoeróticas, que aos poucos deixavam o espaço de marginalidade no qual até então estavam confinadas, recuperam a força de sua ameaça. É como, lembra Perlongher, antever nos espasmos febris o espasmo do gozo, fascinante e ameaçador. Podemos ver como a constituição tão precoce desse grupo de risco obedeceu a uma lógica apenas aparentemente médico-científica. Nesse sentido, é bem pertinente o pensamento de Daniel (1994) que, com fina ironia e aguda lucidez teórica, propõe a desculpabilização do vírus HIV (“o vírus é inocente”). Aponta o autor a dificuldade de o meio médico lidar com a realidade homoerótica, o que fez surgir a idéia de um contágio moral. Ainda de acordo com Daniel, o meio médico, pressionado por um movimento de contestação homossexual em ascensão e não podendo mais encerrar a homossexualidade no terreno da patologia, transforma-a de doença em produtora de doenças. A Aids é um problema de todos, que nos ameaça a todos - independente de orientação sexual - e foi a crescente “heterossexualização” da pandemia - o que era uma realidade na África desde o início mas não recebeu a consideração devida - a responsável por desmascarar a falácia da *praga gay*. Foi, aliás, a proliferação

da síndrome no universo heterossexual o fator precipitador de políticas mais efetivas de combate ao vírus, o que revela uma necessidade política de negar a realidade homossexual, algo considerado difícil de se pôr em pauta, incômodo.

Revelar a conotação ideológica da noção de grupo de risco mostrou, porém, o seu inverso, com a crescente des-homossexualização da Aids. Parker (1994), a esse respeito, vê algo mais do que a simples desculpabilização da comunidade homossexual, considerando que a doença ainda se constitui num problema que diz respeito diretamente aos *gays*. Ignorar sua vulnerabilidade à epidemia é uma atitude irresponsável e mais uma faceta da discriminação imposta aos homossexuais. Segundo o autor, essa des-homossexualização da Aids, longe de representar uma vitória na luta contra o preconceito e a intolerância, “passa a ser uma outra maneira de assegurar que a mentalidade estabelecida continue a negar a questão das diferenças e da diversidade sexual, em vez de encará-la de frente”. (Parker, 1994, p. 52). A Aids ainda é um problema do universo homossexual, disso estão certos os movimentos *gays* de emancipação. São eles, por sinal, os responsáveis, em vários países, pelo pressionamento dos governos no sentido da implementação de políticas para deter o avanço da pandemia, além da assistência aos doentes, garantia de anonimato e confidencialidade no tratamento, agilização na liberação de drogas experimentais contra infecções oportunistas e outros serviços (a esse respeito, ver Altman, 1995).

Negar a vulnerabilidade gay à síndrome não ajuda em nada no combate à epidemia, é só mais uma faceta do obscurantismo com fachada liberal. Mas como pensar tal vulnerabilidade sem cair no perigoso terreno do preconceito moralista? Talvez possamos dizer, para iniciar essa reflexão, que a emergência da Aids trouxe embutida uma questão fundamental: o controle da vivência erótica (seja ela de que orientação for,

frise-se). Trata-se de um complexo jogo de forças, em que o desejo erótico, com tudo o que pode trazer em termos da história individual e sociocultural, necessita se encontrar naquilo que Pollak (1990) denominou de *ética da precaução*, que deve nortear a vivência erótica atual. Ética sim, por não mais dizer respeito a imposições moralistas advindas de um Poder externo ao sujeito e controlador da sexualidade, mas por referir-se, basicamente, a um código de preservação da vida. Certamente, após a Aids, a (homo)sexualidade jamais poderá ser a mesma, e é por esse prisma que torna-se bastante pertinente pensar o *quantum* de vulnerabilidade presente nas práticas homoeroticamente orientadas.

Não se trata aqui de afirmar que afetividade e compromisso estejam ausentes das relações homossexuais, mas de apontar uma dimensão menos conjugal e mais hedonista da sexualidade moderna, homoeroticamente vivida ou não. O questionamento fundamental é: até que ponto essa busca de prazer contraria o padrão normativo ou o reproduz, no sentido da exacerbação do consumo do corpo, corpo esse coisificado e comercializado como mercadoria? Pensamos na defesa de Perlongher às tais *sexualidades nômade*s - encaradas pelo autor como essencialmente transgressoras da ordem instituída - mas tendemos mais a concordar com a refutação de Daniel (1991), para quem a vivência *nômade* da sexualidade, longe de ser apenas o imperativo do desejo posto em prática, coaduna-se perfeitamente à lógica capitalista do corpo enquanto instância de consumo do gozo. Essa vivência marginal da sexualidade, com tudo o que a caracteriza (busca de “locais de pegação”, encontros sexuais furtivos e anônimos, sexo dissociado de afetividade e consumido sem controle e aparentemente sem limites - donde o risco), perde seu caráter de perversão no sentido médico do termo e passa a traduzir a lógica perversa do capital, que encerra a vivência homoerótica nos limites da

marginalidade e impede sua exposição à luz. Escondida num banheiro público ou num terreno baldio, não ameaça a ordem instituída por não proporcionar o choque da diferença, não se apresentar enquanto diferença. Pollak (1990) vai na mesma direção ao afirmar que a grande proibição imposta à homossexualidade é a dissociação sexualidade-afetividade, herdeira perversa da vivência do gueto.

O sexo pretensamente movido pelo imperativo do desejo pode estar levando às últimas conseqüências uma tirania do gozo, produzindo situações complexas e perigosas para o indivíduo. A ameaça da Aids deveria então possibilitar uma tomada de posição do meio homossexual. Não se trata aqui de postular uma domesticação da sexualidade ou um retorno à conjugalidade, mas de viabilizar, como propõe Costa (1992), a posse de ideais de eu coletivos que reordenem as práticas sexuais e orientem os sujeitos no sentido de exercitarem outras formas de satisfação erótica, baseadas no chamado *sexo seguro*. Do contrário, os sujeitos, “impossibilitados de construir tais ideais para si, permanecem entregues ou às injunções das ideologias sexuais modernas ou às aspirações próprias a suas histórias pessoais que, no mais das vezes, são incapazes de fornecer-lhes ideais de conduta compatíveis com a prevenção eficiente da infecção” (Costa, 1992, p. 189). Neste raciocínio, as noções de solidariedade e respeito às diferenças têm papel fundamental. É importante salientar que essas idéias não nos são dadas, precisam ser fomentadas. Eis aí talvez o grande aprendizado que o aparecimento da Aids pode proporcionar: *a convivência na diferença*.

A vivência “nômade” da sexualidade implica ao mesmo tempo *liberdade* (enquanto dissociada - até certo ponto, como vimos - dos modelos dominantes), *solidão* e *risco*. Como bem mostra Pollak, o gueto pode fornecer o sexo mas também o vírus, propondo o autor uma autocritica fundamental ao meio homossexual. É apenas trazendo

a realidade homossexual à luz do dia que se poderá fomentar um ideal de tolerância e convívio na diferença e, no plano individual, poderá se delinear um sentido de responsabilidade, essencial ao controle da disseminação do vírus HIV.

O próximo e último capítulo contém uma ilustração de tão complexa problemática - o erotismo na contemporaneidade - através de um relato autobiográfico particularmente adequado por conter elementos diretamente concernentes às questões teóricas até aqui levantadas.

5. PROMISCUIDADE E VAZIO: NAS *NOITES FELINAS*, UM RELATO DO NOSSO TEMPO

Eu era movido por um frenesi, uma necessidade de novidades e acabava por não estar disponível para mais nada. Essa moral do movimento que, para mim, aparentava ser a um instinto de conservação, iria me encerrar na imobilidade absoluta. Para onde ir quando se pensa ter esgotado todos os trajetos?

CYRIL COLLARD

Cyril Collard, fotógrafo de cinema e diretor de videoclipes francês, nos apresenta um contundente depoimento autobiográfico no livro *Noites Felinas*, posteriormente filmado pelo próprio autor. O estilo direto e a impressionante objetividade de Collard estabelecem um rico painel da vivência erótica tipicamente contemporânea, razão pela qual faremos uso de seu texto como forma de ilustrar o mal-estar na sexualidade em nossos dias. Advertimos, no entanto, que não restringiremos o universo existencial de Collard à análise proposta; não temos a intenção de criticar, explicar ou justificar o autor. Apenas consideramos que muitas de suas perplexidades, longe de serem apenas a expressão de uma angústia ou patologia individuais, trazem a marca de seu tempo, donde a idéia de a subjetividade se construir a partir de determinantes sociocultural e historicamente engendrados. Tal universo, que nada possui de uniformizante, estabelece

um campo a partir do qual se forjam as singularidades¹⁹. É nessa dimensão que exploraremos sua escrita.

Logo que leu os primeiros artigos a respeito da Aids, Cyril teve a certeza de que se tratava de uma “catástrofe planetária” que o levaria junto a outros milhões de pessoas. Desde então, tentou mudar seus hábitos sexuais: se antes procurava na noite rapazes que o agradassem e gostava que o penetrassem, agora procurava os seus semelhantes, “aqueles que não queriam gozar no interior de um corpo, mas cujo esperma, esguichando de dentro deles, caía na poeira dos subsolos” (Collard, 1993, p. 14). O apelo ao subterrâneo, os encontros sexuais em lugares escuros e ermos - os “locais de pegação” - representam para Cyril algo mais do que o puramente excitante: dão pistas no sentido de sua divisão e ao mesmo tempo dizem de sua prisão interior. Mas vamos por pontos.

Salta aos olhos, no relato de Cyril, uma narrativa entrecortada que nos dá a dimensão de uma vida dividida. Por muitas vezes, o autor faz menção a essa divisão, que o incomoda mas que também considera inevitável - como de resto quase tudo o que lhe acontece. Divisão, imutabilidade, Cyril parece preso nas malhas de sua própria existência, vivida como se por ela não se considerasse responsável. Sente-se levado, submetido a uma grande correnteza que já não consegue deter, o que deixa antever em passagens como esta: “Eu queria me oferecer a uma grande causa, sem saber qual escolher, nem como proceder. Algo me impedia, me dificultava. Eu estava acorrentado, escravo das noites ignóbeis.” (p. 34). Queixa-se e ao mesmo tempo resigna-se diante da própria passividade: “Sou passivo. Os acontecimentos se encadeiam e eu me submeto a eles.” (p. 98). Sua fragmentação é igualmente vivida com resignação, nesse turbilhão de acontecimentos inevitáveis e incontroláveis: “Sou feito de pedaços de mim mesmo

¹⁹ A esse respeito, ver Bakhtin, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1981.

espalhados e em seguida juntados não se sabe como, já que é preciso ter a aparência de um corpo. Não passo de um amontoado de células aterrorizadas.” (p. 103). O relato de Cyril parece seguir a lógica pós-moderna da fragmentação, com uma série de presentes estanques e desencadeados, numa sucessão aparentemente atemporal e ‘esquizofrênica’. Os personagens vêm e vão, parecem não ter história, carecem de referenciais. Desprovidos de anterioridade, é como se não tivessem um passado que os justificasse ou um futuro em que se projetar. Essa é a atmosfera por excelência do livro, e parece perpassar todas as situações e figuras, especialmente os rapazes de ascendência árabe, *jovens infelizes* designificados de herança cultural numa França sempre intolerante com sua origem e por vezes violenta, pela constante ameaça dos *skin heads*. Esses rapazes, que tanto atraem Cyril - numa viagem à Turquia, uma vidente lhe diz que ele será perseguido pelo sangue árabe -, estão como que denunciando a carência de referenciais que não é só deles ou de Cyril, mas de toda uma época.

Cyril chama de *felinas* suas ‘noites de perversão’, já que “a violência dos felinos é contida, afivelada, emaranhada, retorcida, *voltada para si*.” (p. 37 - grifos nossos). É quando sai a esmo pelos subterrâneos de Paris em busca de contatos furtivos com desconhecidos. O sexo é vivido de forma anônima e igualmente fragmentada, com Cyril se referindo várias vezes a ir ao encontro de corpos que se roçam e se misturam. Nessas ocasiões, nenhuma palavra é pronunciada, como se a palavra pudesse ameaçar uma garantia, desvelar um mistério que deve ser mantido intacto, numa realidade que deve se perpetuar igualmente imutável - donde a exigência de mudez. Talvez o mutismo do ato proteja contra a ameaça de mutação representada pela palavra. Talvez a palavra tenha esse dom de abrir a outras possibilidades, de apontar novas dimensões. Para além - ou aquém - da palavra, impera nas noites felinas a lei selvagem do gozo: “Minhas descidas

aos infernos não passavam de jogos de sombras. Os cus, o peito, os sexos, os ventres apalpados não pertenciam a ninguém. As palavras, sobretudo, eram banidas, com exceção daquelas que, imperativas, ordenavam a satisfação imediata de um desejo.” (p. 37). Após o orgasmo, Cyril se afasta do outro corpo: “Me levanto e sigo pelo cais afora, em direção ao mundo da superfície.” (p. 90). Num outro corpo, a busca de uma miragem, o que remete à idéia da pós-modernidade como a cultura da imagem, com o conseqüente esvaziamento do poder simbólico da palavra. Cada vez mais, Cyril se sente menos capaz de se comunicar, de ter outras relações que não as do trabalho ou do sexo: “Eu tinha consciência de estar me enterrando cada dia um pouco mais em um túmulo que eu cavava para mim.” (p. 16)

O consumo contumaz de substâncias entorpecentes - álcool, cocaína e *brown*, principalmente - é outro lugar comum da experiência desses personagens. Tal passagem diz bem acerca da dimensão tomada, na contemporaneidade, pela experiência do vício e das toxicomanias em geral. Nos anos sessenta, o psicodelismo fazia da droga instrumento de abertura a novas possibilidades, de negação das verdades estabelecidas e de libertação de um poder autoritário e aprisionante, interessado em enquadrar a subjetividade e limitar suas expressões. O drogar-se nos anos noventa adquire mais esse sentido conservador de entorpecimento, de entregar-se a um êxtase ilusório que é na verdade pura submissão, não mais rebeldia ou abertura para o novo. A esse respeito, destaco uma sugestiva passagem de Birman, que ilustra bem esse estado de coisas:

O mundo desencantado e sem Deus, marcado pela absoluta racionalização científica, produziu formas inéditas de desamparo quando foram silenciadas as utopias do Iluminismo e da Modernidade. Nesta medida, não podemos desarticular o sucesso mundano do narcotráfico e a difusão massiva dos psicotrópicos pela psiquiatria e pela medicina, pois ambos se inserem no mesmo vazio existencial que produziu as novas formas de mal-estar na civilização. (1993, p. 15)

A pós-modernidade, nessa perspectiva, seria responsável por uma vivência de desencantamento, conseqüência do fim das utopias e da crise dos grandes sistemas de pensamento, tão caros à Modernidade. Como antídoto ao desencanto, o entorpecimento. Rolnik (1997a) fornece outros elementos à discussão ao propor que, junto à crise de paradigmas, a contemporaneidade estaria a proporcionar à subjetividade a agonia - iniciada no final do século passado - da referência identitária. Assim, identidades locais fixas tenderiam a desaparecer, dando lugar a identidades globalizadas bem mais flexíveis e mutantes, ao sabor do mercado.

Voltando à questão do consumo do sexo, Cyril resume a sedução exercida por suas andanças em direção aos subterrâneos da cidade e às figuras da noite: “Após percorrer algumas centenas de metros, na direção do horizonte de um desejo imediato, estou livre das críticas ácidas e dos poderes. Me sinto senhor e mestre.” (p. 173). Em outros trechos, é enfático: “o erotismo que nos une nos dá uma sensação de poder.” (p. 169). Cyril percorre a cidade de carro, filmando seus prédios. Depois pára, abandona os cumes e vai ao encontro das profundezas, “dos estacionamentos do vício.” (p. 190). O caráter impulsivo de sua conduta, o sexo vivido como um vício, está presente em mais de uma passagem de seu relato, o que revela a ligação estabelecida entre entorpecimento e ato sexual: “Se eu acendesse a luz do banheiro e me olhasse no espelho, não veria meu rosto cinza de parisiense deprimido e ligado no sexo como um viciado se liga em sua droga.” (p. 65). Esse poder, essa necessidade de se sentir ‘senhor e mestre’ fazem pensar que o narcisismo contemporâneo, longe daquela positividade radical encontrada em autores como Lipovetsky, pode estar provocando uma exacerbação do poder pessoal rumo a uma ausência de limites. Esse indivíduo narcisista, tão dono de si mesmo, já não

daria rédeas ao poder advindo da consciência da própria individualidade. O narcisismo contemporâneo pode estar criando surtos de vontade pessoal, não mediatizada.

Longe da convivência pacífica entre contrários proposta para a experiência pós-moderna por autores como - cada qual a seu modo - Maffesoli e Lipovetsky, nota-se em Cyril a angústia diante da impossibilidade de unificar experiências díspares e contraditórias, o que trechos como o seguinte evidenciam: “Digo sim a tudo, simplesmente porque a idéia de dizer um não me faz acreditar que a morte está mais próxima. Vou na direção daquilo que é mais simples: a ausência de conflitos.” (p. 191). Sua serenidade, Cyril reconhece, não passa de capitulação. A morte enquanto experiência-limite aparece em vários sentidos, seja como expiação por uma culpa, como um limite indesejável ou como redenção, descanso final. Às vezes, o autor dá a impressão de ter a morte como uma velha amiga, ou melhor, uma ‘inimiga íntima’, desagradável porém necessária. Cyril a nega e a encara, revolta-se e resigna-se. “Me inclino acima do vazio e enquadro o abismo.” (p. 190). Por vezes, é a negação da finitude aquilo em que acredita: “A exemplo do que ocorre com toda a humanidade, o absurdo dos meus gestos só adquire sentido porque estou impregnado da certeza da minha própria imortalidade.” (p. 183). Talvez a necessidade de se perder na ilusão do entorpecimento contenha também uma reação contra essa mortífera sensação de eternidade, “a impressão de que nossas vidas não teriam fim” (p. 113). Quem sabe o vício buscase debelar, ou pelo menos narcotizar, a angústia frente a esse eterno auto-exílio em si mesmo.

Cyril conhece Laura, menina-mulher de nem bem dezoito anos ainda. Laura se coloca em sua vida, inicialmente, enquanto a perspectiva da redenção, a possibilidade de unificar uma existência tão fragmentada. Laura o faria esquecer os rapazes e as noites

felinas, “que nada me deixavam além de seus socos, seu esperma ou seu mijo.” (p. 68). Cyril chega a admitir, em carta endereçada a Laura, que em suas noites promíscuas apenas buscava o amor: “Procurei essa sensação durante anos, por detrás de centenas de noites, junto a centenas de corpos. Não quero isso para você. Quero que você encontre a mão que segurará a sua mão.” (p. 183). Sente, desde o início, que com Laura iria ter uma prolongada aventura. Percebe-se, através dessa outra personagem, sua necessidade de escrever seu próprio destino, tornando-se *senhor e mestre* de sua própria experiência. Talvez unificando amor e sexo - duas realidades quase sempre dissociadas -, algo tão difícil e alheio à sua realidade.

Na primeira noite de amor com Laura, Cyril não consegue contar-lhe sua soropositividade, temendo a rejeição da garota e dessa maneira expondo-a ao risco de contrair o HIV. Há nessa passagem algo de um romantismo alienante, já que além da insegurança o amor surge como denegação do risco: “Flutuava, sabendo que havia cuspidado nela meu esperma infectado pelo vírus mortal, mas pensando que não era nada grave, que nada aconteceria, porque estávamos no início de algo que eu precisava denominar ‘uma história de amor’.” (p. 68). A recusa do preservativo aparece, em alguns momentos, como a recusa de impor limite ao próprio prazer: “Após o amor chegamos a um acordo. Eu não usaria mais camisinha, pois Laura queria sentir a pele do meu pinto. Eu também queria sentir tudo dela. *Nossa vida culminava nessa penetração e não permitiríamos que um pedaço de látex revestisse nosso prazer com um véu.*” (p. 79 - grifos nossos). É por amor que Cyril expõe Laura ao risco de infecção pela Aids; é igualmente por amor que Laura, ao sabê-lo contaminado, arranca o *condom* de seu pênis.

É comum encontrar, ao longo do livro, o descaso dos personagens com relação às normas de prevenção da síndrome de imunodeficiência. Faz-se sexo ignorando o risco

da infecção; compartilham-se seringas com uma tranquilidade desconcertante. Será a tal ‘certeza da imortalidade’? Ou a conduta de risco representa uma roleta russa, um aproximar-se da morte como forma de exorcizar semelhante certeza? Diante da angústia terrorífica de se saber imortal, a aproximação da morte pode parecer uma forma de mediatizar tal angústia. O que torna esse exercício problemático é o fato de, antes de pôr o sujeito em contato com a finitude, aproxima-o da morte concreta. O exercício abandona o terreno simbólico e se fixa no real do corpo, ameaçando a integridade física dos envolvidos. Esta reflexão fornece elementos para pensar inclusive uma das vanguardas estéticas mais radicais da década de sessenta, a *body art*²⁰, quando o artista fazia de seu próprio corpo uma obra de arte, muitas vezes com experiências reais de mutilação e até de morte.

Dor e prazer: eis um binômio bem familiar a Cyril. O prazer é muitas vezes associado à dor, num universo em que as experiências sadomasoquistas estão por vezes diretamente presentes: “Estava excitado. A cocaína aumenta o desejo e retarda o orgasmo. Eu iria comer Laura até que, nela, a dor da carne irritada se juntasse ao prazer.” (p. 83). Nas noites felinas, sexo e violência encontram-se aparentados. Cyril aceita tal parentesco com fria resignação, como se fizesse menção a uma cena apenas presenciada e não vivida. Como no trecho a seguir, ocorrido numa de suas noites sob uma ponte parisiense:

Um rapaz com a cabeça raspada, que usava uma calça de tela grosseira e botas, me apertou contra uma coluna de sustentação da ponte e me deu uma joelhada nos culhões. A casa do rádio brilhava diante de mim, quando a fisionomia do cara se alterou e o desmascarou. Ele cuspiu nos meus lábios, mijei nas suas mãos e ele esfregou o mijo no meu rosto. Eu me esquecia de tudo. (p. 74)

²⁰ A esse respeito, ver *Body art: esse estranho objeto de intervenção, desejo e dor* - In *Veredas: revista do Centro Cultural Banco do Brasil* - Rio de Janeiro: ano 2, número 24, dez/97.

Ainda que enfraquecido pela ação do vírus em seu corpo, Cyril volta a se declarar escravo das mesmas noites. A dor parece ter, nessas situações, uma dimensão bem distinta daquela causada por uma rele joelhada nos culhões. A dor aparece como *redenção*. Cyril se dirige as suas noites felinas, à beira do Sena, “ávido de mártires. (...) Eu procurava homens devassos, sexos duros, gestos humilhantes, odores fortes. (...) Conspurcado, martirizado, à beira do rio após o orgasmo, eu me sentia bem, fluido e claro. Transparente.” (p. 15). Além do caráter purificador, as noites felinas são também invocadas para cobrir um vazio, quem sabe cultural, paradigmático e identitário de que nos falam Rolnik e Birman. Cyril resume: “Para combater minha dor, eu precisava descer até a perversão que eu, regularmente, invocava em meu socorro.” (p. 73). Quem sabe uma dor bem mais fundamental, a dor própria ao existir, talvez a dor de se saber finito e dividido e de não conseguir unificar o ‘amontoado de células aterrorizadas’.

A problemática envolvendo acaso *versus* destino é sempre recorrente na escrita de Cyril. À necessidade de segurança e previsibilidade, impõe-se o acontecimento, como que postulando o caos. Ao amor de Laura, impõem-se as noites felinas. É sempre a necessidade de unificar contrários, e não uma pretensa aceitação das antinomias, a orientar a busca e fomentar a angústia de Cyril, como mostra o fragmento seguinte:

O tempo me parecia feito de duas matérias irreconciliáveis: a fatalidade e a descontinuidade. Eu vivia uma história escrita pelo meu passado, a doença e as profecias de Kheira, mas vivia também a multiplicidade de histórias de vontades e de desejos, ilhotas de acontecimentos que jamais se ligavam umas com as outras. (p. 79)

Numa viagem a Portugal, Cyril visita em Alcântara o Museu de Arte Antiga, detendo-se diante de um quadro que representa São Vicente. O santo está nu, seu corpo é seco e musculoso, atraindo a sua atenção pois “ele é a violência e a ternura, o vício e a pureza” (p. 253). Frente a tão holística perfeição, o encantamento. No dia seguinte, Cyril

parte em direção ao farol do Cabo São Vicente. Parte em busca da unidade, da unificação da experiência personificada no santo, talvez a causa mesma de sua santidade. Caminha em direção ao ponto mais a oeste, onde o parapeito das fortificações e o muro do farol se encontram. À medida que avança, um forte cheiro de urina invade o ar: é o odor das noites felinas.

ÚLTIMAS PALAVRAS

Repetir repetir - até ficar diferente.

Repetir é um dom do estilo.

MANOEL DE BARROS

O desejo pode ser pensado como aquilo que caracteriza a radicalidade da vivência subjetiva humana, irredutível a qualquer tentativa de categorização. O nosso século, que trouxe a Aids, abriu igualmente a possibilidade de nos debruçarmos sobre os meandros de uma subjetividade menosprezada pelo saber científico moderno, discurso que sempre priorizou a racionalidade no trato das questões humanas e muito mais interessado na quantificação, no estabelecimento de leis, enfim, na *homogeneização*. O nosso século evidenciou a crise e talvez a saturação de todas as nossas certezas anteriores, que vão se revelando como algo que, ao invés de nos proporcionar a *luz* sobre as coisas do mundo, servem muito mais para impor uma ordem e nos tornar cegos a toda uma complexidade presente nessas mesmas coisas e na singularidade da vida subjetiva.

O desejo, aprisionado na ficção que reduzia a sexualidade a uma mera ocorrência instintual e reduzia o corpo a sua pura dimensão biológica, não cessou de deixar rastros, de construir trilhas alternativas de expressão, de dar mostras de sua realidade. Uma outra

realidade, de fato, não da ordem do concreto e do quantificável, mas do vivido e do sentido. Nessa outra realidade, manifesta-se como aquilo que escapa a qualquer tentativa de controle que se pretenda ter sobre ele; o desejo, aquilo que nos torna humanos, é sempre maior do que qualquer discurso que procure dar conta de sua realidade e, dessa forma, tente aprisioná-lo em categorias normativas que o mantenham numa única dimensão. A contemporaneidade se apresenta a nós como a possibilidade de perceber e de denunciar toda forma de discurso comprometida com o ideal científico do controle e da predição em relação à sexualidade ou à vida subjetiva em geral.

O século XX legou-nos a passagem de um discurso científico que identificava a sexualidade dita *normal* a uma série de comportamentos destinados à reprodução e à perpetuação da espécie para aquilo que se convencionou chamar de *sexualidade plástica*, orientada para a obtenção de prazer. A partir de então, começaram a adquirir visibilidade condutas que contrariavam tal padrão de normalidade e que, devido à imposição desse padrão, eram antes condenadas ao limbo social e vistas como o sinal de uma aberração, de um desvio da norma passível de enquadre e correção. O desejo e o prazer passam então para primeiro plano, e aos poucos vão se tornando a tônica do viver moderno. Dessa forma, são incorporados ao discurso dominante e passam a se constituir num novo ideal de felicidade e de bem-estar. Ser feliz, doravante, não é mais se enquadrar àquilo que é considerado normal, mas sim denunciar o caráter aprisionador dessa exigência de normalidade e orientar a própria vida pela livre expressão da vontade, é viver com liberdade a própria individualidade, é seguir com a própria diferença. O problema começa quando se percebe que viver a própria diferença e dar livre curso às manifestações do desejo torna-se uma norma tão ideal e imperativa quanto a anterior, imposta pelo discurso dominante. É quando viver segundo as próprias regras e dar livre

curso ao desejo se incorpora a tal discurso e se transforma em mais um artigo de consumo, que traz embutido um ideal de felicidade. Evidencia-se assim a face perversa daquilo que é somente outra norma e mais um convite a um ideal. O desejo é posto a serviço da sociedade de consumo; o consumo do prazer passa então a ser o paliativo de um mal-estar, consequência da dor de existir.

O desejo, visto como aquilo que nos faz humanos e remetendo a algo da ordem da impossibilidade, passa a se expressar por uma busca frenética de prazer e de bem-estar. Nos diz a psicanálise que é pelo próprio fato de o objeto do desejo ser perdido e perdido para sempre que está sua especificidade. Por ser carente do objeto de satisfação, o desejo pode se ligar a objetos substitutivos destinados a apaziguar a dor dessa perda básica que nos funda enquanto humanos. De conviver com a dor de existir, o consumismo nos convida a amortecê-la e a embriagá-la. A ordem econômica dominante se apropria dessa dor para fazer valer sua lógica e perpetuar sua hegemonia. Nesse sentido, manutenção e segurança mostram-se muito mais como artificios ilusórios numa existência em que de fato nada nos é garantido, e nada pode configurar-se como garantia. É precisamente a dor advinda da ausência de garantia que o consumo busca escamotear, entorpecer.

Surge então a Aids, essa grande praga pós-moderna a exigir de nós o questionamento do imperativo de gozo forjado na e pela sociedade de consumo. Como conciliar busca de prazer com práticas sexuais num limite de segurança destinado à manutenção da vida? A ênfase passa a ser dada à informação - informar-se quanto aos riscos poderia ser o grande antídoto à vulnerabilidade ao vírus HIV. Tal afirmação torna-se problemática à medida que o chamado sexo seguro, por restringir o "livre" curso do desejo e das condutas sexuais, choca-se com o ideal de felicidade associado ao consumo

do prazer. As promessas de bem-estar embutidas no convite ao consumo tratam, em última instância, de nos proteger daquilo que é a grande incerteza e a grande fomentadora da angústia humana: a morte. Consumir é fugir da angústia da finitude, e a Modernidade tratou de resolver a incerteza proporcionada pela idéia da morte afastando-a do universo dos vivos. Tal negação, se *resolve* o impasse e aplaca a dor do desamparo, pode estar nos aproximando da morte exatamente pelo imperativo de negá-la.

A revolução sexual gradualmente toma o espaço das determinações morais, tanto religiosas quanto científicas, impostas à vivência erótica. A princípio libertária e ferindo os cânones do poder instituído, a liberação sexual é aos poucos incorporada à lógica do consumo e do lucro, o que lhe dá a dimensão perversa de promover a idéia ilusória da satisfação plena. Com o advento da Aids, o imperativo do *proteja-se* entra em choque com a ideologia hedonista do *libere-se*. A contemporaneidade trai, dessa forma, seu caráter impulsivo e contrário à vida.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Caio Fernando **Os dragões não conhecem o paraíso** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- ALTMAN, Dennis **Poder e comunidade: respostas organizacionais e culturais à AIDS** Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA:IMS/UERJ, 1995.
- ANDRÉ, Serge **A impostura perversa** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- ARENAS, Reinaldo **Antes que anoiteça** Rio de Janeiro: Record, 1994.
- ARIÈS, Philippe (1973) **História social da criança e da família** Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.
- _____ (1982) *São Paulo e a carne* In ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (org.) **Sexualidades ocidentais** São Paulo: Brasiliense, 1987a.
- _____ (1982) *Reflexões sobre a história da homossexualidade* In ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (org.) **Sexualidades ocidentais** São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- AUGRAS, Monique *Poder do desejo, ou desejo de poder?* **Arquivos Brasileiros de Psicologia** v. 37, n. 2, abr/jun 1985.
- _____ **O que é tabu** São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____ *Imaginária França Antártica* **Estudos históricos** Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, 1991.
- BADINTER, Elisabeth **XY: sobre a identidade masculina** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail **Marxismo e filosofia da linguagem** São Paulo: Hucitec, 1981.
- _____ *Arte y responsabilidad* In **Estética de la creación verbal** Madrid: Siglo XXI Editores, 1985.

BARROS, Manoel de **O livro das ignoranças** Rio de Janeiro: Record, 1997.

BAUDRILLARD, Jean **A sociedade de consumo** Rio de Janeiro: Elfos Ed.;
Lisboa: Edições 70, 1995.

_____ (1979) **Da sedução** Campinas-SP: Papyrus, 1992.

BENJAMIN, Walter (1933) *Experiência e pobreza* In **Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura** São Paulo: Brasiliense, 1987a.

_____ (1935/1936) *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* In **Obras escolhidas I** São Paulo: Brasiliense, 1987b.

_____ (1936) *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* In **Obras escolhidas I** São Paulo: Brasiliense, 1987c.

_____ (1940) *Sobre o conceito da história* In **Obras escolhidas I** São Paulo: Brasiliense, 1987d.

_____ (s/d) *Sobre alguns temas em Baudelaire* In **Obras escolhidas III: Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo** São Paulo: Brasiliense, 1991.

BEZERRA JR., Benilton *Descenramento e sujeito - versões da revolução copernicana de Freud* In COSTA, J. F. (org.) **Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

BIRMAN, Joel *Dionísios desencantado* **Boletim de novidades da pulsional Centro de psicanálise** São Paulo: Livraria Pulsional, n. 53, set/93.

_____ *Sexualidade entre o mal e as maledicências* In LOYOLA, M. A. (org.) **AIDS e sexualidade: o ponto de vista das ciências humanas** Rio de Janeiro: Relume-Dumará: UERJ, 1994.

BLIKSTEIN, Izidoro. **Kaspar Hauser, ou A fabricação da realidade** São Paulo: Cultrix, 1990.

CALLIGARIS, Contardo *Sociedade e indivíduo* In FLEIG, M. (org.) **Psicanálise e sintoma social** São Leopoldo-RS: Unisinos, 1993.

_____ **Crônicas do individualismo cotidiano** São Paulo: Ática, 1996.

CANCLINI, Néstor **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

CASTRO, Lúcia R.; JOBIM e SOUZA, Solange *Desenvolvimento humano e questões para um final de século: tempo, história e memória* **Psicologia clínica: pós-graduação e pesquisa** PUC-Rio, Departamento de Psicologia: Nau Editora, 6, (6), 1994/1995.

_____ *Pesquisando com crianças: subjetividade infantil, dialogismo e gênero discursivo* **Psicologia clínica: pós-graduação e pesquisa** PUC-Rio, Departamento de Psicologia: Nau Editora, v. 9, 1998.

COLLARD, Cyril **Noites felinas** São Paulo: Brasiliense, 1993.

COSTA, Jurandir Freire **A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

DANIEL, Herbert **Vida antes da morte** Rio de Janeiro: ABIA, 1994.

_____ e PARKER, R. **AIDS, a terceira epidemia: ensaios e tentativas** São Paulo: Iglu, 1991.


ELIA, Luciano **Corpo e sexualidade em Freud e Lacan** Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

ELIAS, Norbert **A sociedade dos indivíduos** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FARIAS, Francisco R. *A máquina de produção do gozo* **Cadernos de psicologia** Série clínica, Instituto de Psicologia - UERJ, v. 1, 1994.

FARIAS, Francisco R. *A pesquisa em psicanálise: o cogito cartesiano e o inconsciente freudiano* In **Freud: o interesse científico de uma filosofia inquieta** Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

FEATHERSTONE, Mike **Cultura do consumo e pós-modernismo** São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)** São Paulo: Educ: Escuta, 1996. 

FOUCAULT, Michel (1979) *O combate da castidade* In ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (org.) **Sexualidades ocidentais** São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____ *Não ao sexo rei* In **Microfísica do poder** Rio de Janeiro: Graal, 1993a.

_____ (1979) *Sobre a história da sexualidade* In **Microfísica do poder** Rio de Janeiro: Graal, 1993b.

FREUD, Sigmund (1912/1913) *Totem e tabu* **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud** v. XIII Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____ (1915) *O instinto e suas vicissitudes* **ESB** v. XIV Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____ (1919) *Uma criança é espancada* **ESB** v. XVII Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____ (1920) *Além do princípio de prazer* **ESB** v. XVIII Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____ (1924) *O problema econômico do masoquismo* **ESB** v. XIX Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____ (1926/1925) *Inibição, sintoma e ansiedade* **ESB** v. XX Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____ (1930/1929) *O mal-estar na civilização* **ESB** v. XXI Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GIDDENS, Anthony **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

JAMESON, Fredric *O pós-modernismo e a sociedade de consumo* In KAPLAN, A. (org.) **O mal-estar no pós-modernismo** Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____ *Teorias do pós-moderno* In JAMESON, F. **Pós-Modernismo: a lógica cultural de capitalismo tardio** São Paulo: Ática, 1996a.

_____ *A lógica cultural do capitalismo tardio* In JAMESON, F. **Pós-Modernismo: a lógica cultural de capitalismo tardio** São Paulo: Ática, 1996b.

JOBIM E SOUZA, Solange **Infância e linguagem: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin** Campinas-SP: Papyrus, 1995.

_____ *Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin: polifonia, alegoria e o conceito de verdade no discurso da ciência contemporânea* In BRAIT, B. (org.)

Bakhtin, dialogismo e construção do sentido Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____ *Por uma leitura estética do cotidiano ou a ética do olhar* In JOBIM e SOUZA, S.; KRAMER, S. (org.) **Histórias de professores: leitura, escrita e pesquisa em educação** São Paulo: Ática, 1996.

_____ **Infância, violência e consumo** VI Jornada de Psicanálise de Criança e Adolescente Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro, nov/97.

LEITES, Edmund **Reflexões sobre a história da sexualidade de Foucault** Revista Novos Estudos CEBRAP n. 35, mar/1993.

LIPOVETSKY, Gilles (1983) **A era do vazio** Lisboa: Relógio D'água, s/d.

LYOTARD, Jean François *Uma fábula pós-moderna* **Cadernos de Sociologia** Porto Alegre: v. 5, n. 5, 1993.

- MAFFESOLI, Michel **A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____ *Ética da estética* **Papéis avulsos** Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos Rio de Janeiro: UFRJ, 1990.
- _____ *Os imaginários do social* **Psicologia e práticas sociais** Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia da UERJ, 1993.
- MANN, J.; NETTER, T.; TARANTOLA, D. (org.) **A AIDS no mundo** Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1993.
- MANNONI, Maud **Um saber que não se sabe: a experiência analítica** Campinas-SP: Papyrus, 1989.
- MILLOT, Catherine **Freud antipedagogo** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.
- PARKER, Richard **A construção da solidariedade: AIDS, sexualidade e política no Brasil** Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1994.
- PASOLINI, Pier Paolo (1973-1975) **Os jovens infelizes: antologia de ensaios corsários** São Paulo: Brasiliense, 1990.
- PERLONGHER, Néstor **O que é AIDS** São Paulo: Brasiliense, 1987.
- POLLAK, Michael *A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?* In ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (org.) **Sexualidades ocidentais** São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____ **Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia** São Paulo: Estação Liberdade, 1990.
- REVISTA GLOBO CIÊNCIA** setembro de 1996.

RICHARDS, Jeffrey **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

ROLNIK, Suely *Apresentação* In FIGUEIREDO, L. C. **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação** São Paulo: Educ: Escuta, 1996.

_____ *Toxicômanos de identidade* In LINS, D. **Cultura e subjetividade: saberes nômades** Campinas-SP: Papyrus, 1997a.

_____ *Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura* In LINS, D. **Cultura e subjetividade: saberes nômades** Campinas-SP: Papyrus, 1997b.

SONTAG, Susan **A doença como metáfora** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____ **A AIDS e suas metáforas** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOUZA, Octavio *Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática psicanalítica*

In ARAGÃO, L. *et. al.* **Clínica do social: ensaios** São Paulo: Escuta, 1991.

_____ *Uma visita ao amor e à conjugalidade na época de Freud*

In CALLIGARIS, C. *et. al.* **O laço conjugal** Porto Alegre: Artes e Ofícios Ed., 1994.

STENGERS, Isabelle **Quem tem medo da ciência? : ciências e poderes** São Paulo: Siciliano, 1990.

TOSCANI, Oliviero **A publicidade é um cadáver que nos sorri** Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

TOURAINÉ, Alain *Uma visão crítica da modernidade* **Cadernos de Sociologia** Porto Alegre, v. 5, n. 5, 1993.

VEREDAS: Revista do Centro Cultural Banco do Brasil Rio de Janeiro: ano 2, n. 24, dez/97.

VEYNE, Paul *A homossexualidade em Roma* In ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (org.)

Sexualidades ocidentais São Paulo: Brasiliense, 1987.

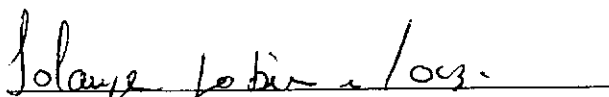
VIRILIO, Paul **O espaço crítico** Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

ZALTZMAN, Nathalie **A pulsão anarquista** São Paulo: Escuta, 1993.

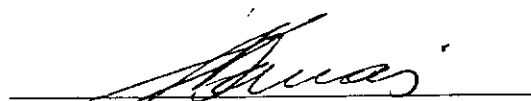
ZELDIN, Theodore **Uma história íntima da humanidade** Rio de Janeiro:

Record, 1996.


Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno José Eduardo Menescal Saraiva intitulada “**Prazer do consumo ou Consumo do Prazer? Erotismo e impulsividade na cultura do Consumo**”, e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Solange Jobim e Souza (Orientadora)
PUC-Rio

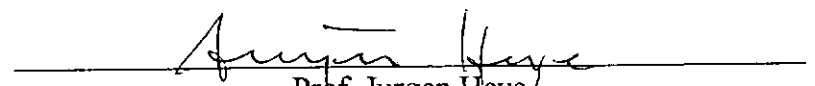


Prof. Francisco Ramos de Farias
UERJ



Prof. Octavio Almeida de Souza
PUC-Rio

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, ...19...10.../1998.



Prof. Jurgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas