

SEXUALIDADE ENTRE LITERATURA E FILOSOFIA: SOBRE “SARGENTO GARCIA” DE CAIO FERNANDO ABREU

SEXUALITY BETWEEN LITERATURE AND PHILOSOPHY:
ABOUT “SERGEANT GARCIA”, BY CAIO FERNANDO ABREU

RESUMO

O presente ensaio promove reflexões sobre a sexualidade no conto “Sargento Garcia” de Caio Fernando Abreu. A sexualidade no decorrer da história humana, foi condicionada ao plano de sistematização racional cartesiana, com ênfase na universalidade que rejeita as variações. A vida, porém, não é um absoluto, não há uma sexualidade universal, mas um corpo atravessado de desejos. Que problematizações poderiam ser feitas sobre a sexualidade a partir da Filosofia e da Literatura? Em que sentido a literatura pode embaralhar a fixidade dos discursos da sexualidade? O que a literatura de Caio Fernando Abreu pode ensinar? Esta, promove blocos de sensações que mobilizam outros modos de experimentação do corpo e da sexualidade, na medida em que as proporções da vida são apresentadas em sua potência maior, com o abrir de fissuras naquilo que se chama de realidade, para ampliar o mundo e as formas de existências, para possibilitar e embaralhar as concepções rígidas sobre a sexualidade.

Palavras-chave: Sexualidade. Diferença. Caio Fernando Abreu.

ABSTRACT

The essay promotes reflections on sexuality in the short story “Sergeant Garcia”, by the Brazilian writer Caio Fernando Abreu. Sexuality has been reduced throughout history to a rational systematization plan, emphasizing the universality that rejects variations. But life is not an absolute, there is no universal sexuality, but a body of desires. What questions could be made about sexuality from the perspective of Philosophy and Literature? In what sense can literature scramble the fixity of discourses on sexuality? What can Caio Fernando Abreu literature teach us? Caio F. Abreu literature promotes blocks of sensations that mobilize other forms of experimentation of the body and sexuality, as the proportions of life are presented in their greatest power, opening fissures in what is called reality, expanding the world and forms. of existences, making it possible to shuffle the rigid conceptions on sexuality.

Keywords: Sexuality. Difference. Caio Fernando Abreu.

Dhemersson Warly S. Costa

UFPA. Email: dhemerson-santos@hotmail.com

Maria dos Remédios de Brito

UFPA. Email: mrdbrito@hotmail.com

Tessituras

Este ensaio faz um exercício de reflexão sobre o corpo e a sexualidade no conto “Sargento Garcia” de Caio Fernando Abreu, originalmente publicado na obra **Morangos Mofados** (2015). Argumenta-se que o personagem Hermes, envergado pelas forças do desejo¹, desorganiza a funcionalidade do seu corpo para experimentar sua sexualidade, para reinventar-se rumo aos diferentes modos de existência, ante um contexto ditatorial de repressão e violência. O que se pretende é perspectivar, através da literatura, outras leituras sobre sexualidade, ao passo que se toma enquanto referencial analítico a filosofia da diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

A sexualidade, tema recorrente nas pautas sociais, é constantemente vinculada com as concepções morfo/fisio/lógicas e com a reprodução da prole. Sobre ela, reproduz-se o discurso científico que sistematiza a vida em estrutura, em unidade que rejeita as variações. Deleuze e Guattari (2010, 2012) são pensadores que problematizam a sexualidade dentro de uma organicidade. Afirmam que o corpo é atravessado por agitações de todas as ordens, das quais podem pulular miríades de vida e existência, pois a vida não é um absoluto, sendo, portanto, possível falar em sexualidades. Estas, entram a todo tempo em variações, para compor outras existências possíveis. Mas, para isso acontecer, é preciso inventar outro corpo, mais leve, livre e imanente, igualmente forte, corpo aberto, capaz de suportar as desorganizações, combinações improváveis, ligações e os acoplamentos variados. Pois um corpo não é um ‘é’, ente imóvel, duro e invariável; o corpo é um ‘sendo’, um ‘é’ em estado de movimento vivo e original de variações de possibilidades, o corpo enquanto corpo de possíveis devires.

Hermes cria, para si, um corpo-outro, não mais homem, heterossexual, biológico, orgânico, mas, corpo fluído, corpo como máquina produtiva (Deleuze & Guattari, 2010, 2012), atravessado pelas forças do desejo, pelas forças do devir. Este é o esforço analítico que atravessa todo o corpo desta escrita, organizada em pequenos blocos de paisagens.

Paisagem I: dos encontros que mobilizam uma vida

Hermes², garoto de apenas 17 anos, relata sua primeira experiência sexual, com um homem, Luiz Garcia de Souza, o Sargento Garcia. A trama é ambientada,

¹ O desejo na filosofia deleuziana é conceito que atravessa toda sua obra, porém, é no encontro com Guattari que o autor irá conceber a noção de desejo como produção. Os autores não inauguram o tema na filosofia, mas, produzem releitura dele, questionando toda uma tradição filosófica que instaura no desejo um viés idealista.

² Hermes, personagem que Abreu revela aos poucos, quando seu corpo vai encontrar, no aparato social, uma estrutura de subjetivação que desacopla o corpo do desejo como liberdade, como produção ativa, força movedora de mundos possíveis. Esse personagem, em sua individualidade, não se deixa morrer pelo sistema autoritário, por aquilo que Michel Foucault chamaria de biopoder (ver: história da sexualidade, v. III). Ao contrário, resiste sobre a vida moribunda, resiste frente o sistema ditatorial e faz, em si mesmo, girar uma espécie de biopotência, poder de afirmação da vida e do desejo como abertura da vida.

inicialmente, no quartel militar, onde Hermes cumpre com seus deveres cívicos, apresentando-se para o alistamento militar obrigatório. Todos os rapazes são dispostos em fila. Um a um são chamados para cumprir com seus juramentos e são dispensados - ou não - destes. Hermes chama a atenção do oficial, Sargento Garcia. Tornou-se alvo desse estranho superior: “*Hermes? - Eu chamei Hermes. Quem é essa lorpa*” (Abreu, 2015: 109); “*Ficou surdo, idiota?*” (Abreu, 2015: 110); “*Tem cera nos ouvidos pamonha?*” (Abreu, 2015: 110); “*Esquece. E não pisca, bocó. Só quando eu mandar*” (Abreu, 2015:111); “*Está com medo, moloide?*”; “*Mocinho delicado, hein? É daqueles bem-educados, é? Pois se te pego num cortado bravo, tu vai ver o que é bom pra tosse, perobão*” (Abreu, 2015: 113).

Hermes responde a cada pergunta com um “*Sim, meu sargento*” ou “*Não, meu sargento*”. Terminada a inquirição, é dispensado, arrimo de família. Sente-se vitorioso: “*caminhei para a porta, tão vitorioso que meu passo era uma folha vadia, dançando na brisa da tardezinha*” (Abreu, 2015: 116). Na saída, já a caminho de casa, Hermes foi abordado por Garcia, que lhe oferece carona em seu Chevrolet antigo até o ponto de ônibus. Convite que é aceito.

No carro, Garcia³ “*não parecia mais um leão, nem general espartano. A voz macia era de um homem comum sentado na direção de seu carro*” (Abreu, 2015:110). Os personagens iniciam um rápido diálogo sobre o ocorrido no quartel (medo, profissões, filosofia...), até que em certo momento da conversa Garcia inicia um “*jogo do namoro*”, da conquista. Primeiro um convite, “*escuta, tu não tá a fim de dar uma chegada comigo num lugar ali?*” (Abreu, 2015:122), que em seguida ele mesmo responde, “*claro que quer. Estou vendo que tu não quer outra coisa, guri*” (Abreu, 2015: 123). Depois, o contato corporal, “*pegou na minha mão. Conduziu-a até o meio das pernas dele. Meus dedos se abriram um pouco. Duro, tenso, rijo. Quase estourando a calça verde. Moveu-se, quando toquei, e inchou mais*” (Abreu, 2015: 123).

Hermes, surpreso com a atitude do sargento, dispara “*nunca fiz isso*” (Abreu, 2015:123). Garcia rebate: “*mas não me diga. Nunca? Nem quando era piá? Uma sacanagemzinha ali, na beira da sanga? Nem com mulher? Com china de zona? Não acredito. Nem nunca barranqueou égua? Tamanho homem*” (Abreu, 2015: 123). A resposta negativa revela a inexperiência do rapaz, o que anima Garcia, oferecendo-se para ensiná-lo: “*Diminuiu a marcha. Curvou-se sobre mim. — Pois eu te ensino. Quer?*” (Abreu, 2015: 123).

O convite surpreende Hermes, o rapaz não tinha certeza da resposta, sabia apenas que não era uma questão de medo, “*traguei fundo. Uma tontura me subiu pela cabeça... Quero — eu disse*” (Abreu, 2015:123). Os personagens seguem para uma pousada, um lugar reservado. Lá, então, o corpo de Hermes será entregue a experimentação da sua sexualidade, irá confrontar-se com os monstros adormecidos que o habitam. Esses monstros são suas aberturas, suas potencias mais intimas que movem o seu desejo. O desejo não tem moral, não tem sexo, o desejo apenas deseja.

³ O próprio Sargento duro, autoritário, diante da função, do seu trabalho, também fora danificado pela imposição de um sistema social moralizante.

Paisagem II: das forças que engendram um corpo

Caio Fernando nos apresenta cenário interessante. De um lado Garcia, oficial de Estado, cujo ofício é o recrutamento de rapazes para servir a pátria. Do outro, Hermes, jovem, virgem e vítima de situação vexatória operada pelo próprio sargento. Ambos estão inseridos em contexto social de repressão e autoritarismo, comum em regimes ditatoriais, no qual os modos de vida que divergem do padrão social são marginalizados, tornando-se alvos de ataques e disciplinamentos. Sargento e Hermes estão em oposição? Caio Fernando nos amplia o horizonte de tal forma que faz com que o leitor se interrogue: “*Quem padece? Quem pode viver e quem pode matar? Como a vida é posta para ambos? Que sistema é esse?*”.

Mesmo diante de todo esse cenário de repressão, os personagens se dão a experimentação dos corpos, da sua sexualidade, sem, entretanto, demarcar lugar, sem situar identidade.

A sexualidade é pauta de interesse da sociedade, atravessada por relações de poder que fabricam discursos e verdades indubitáveis que culminam na formação dos blocos rígidos de poderes específicos. Segundo Foucault (1979) diferentes sociedades estabelecem seus próprios regimes de verdade e os discursos que lhe convém, fazendo-os funcionar como verdadeiros e, concomitantemente, criam mecanismos de controle e disciplina para que sejam obedecidos às regras e códigos comportamentais. Para esse autor, o poder é responsável por produzir o saber, assim, é o poder que fabrica um saber verdadeiro sobre o corpo e a sexualidade. Saber, esse, que deve ir de encontro com os interesses de uma sociedade. Nessa perspectiva, essas questões foram fincadas na rocha uma série de saberes biológicos sobre o corpo, tomados como verdade absoluta.

Na *‘História da Sexualidade I: vontade de saber’* (1997:41), Foucault explica que foram construídos mecanismos pedagógicos e médicos para disciplinar a sexualidade, reforçados pelas leis civis que estabeleciam limites entre práticas lícitas (sexualidade autorizada) e ilícitas (sexualidade periférica). As práticas sexuais dissonantes do discurso científico e religioso, relações entre pessoas do mesmo sexo biológico, eram condenadas para a categoria das práticas ilícitas.

Essas formações discursivas alimentam a noção de sexualidade naturalizada pela separação do sexo em masculino e feminino. Noção e separação estas que são consolidadas na heteronormatividade biológica, dada pelo corpo e seus sistemas orgânicos. Com isto, sexo e sexualidade são fundados sobre o ritual da inércia do corpo frente suas possibilidades, um sedentarismo em meio ao espaço estriado (Deleuze & Guattari, 2012:191). Nesta inércia, o sistema de estrutura da sexualidade arrasta a vida e os corpos para o abismo, que gera adoecimento, pois a vigência de tantos padrões e, sobretudo, das inúmeras formas de controle, engendram o sujeito, impedindo-o de viver, porque o impele a negar ou renunciar as potências ou possibilidades de devires da (e) na vida.

Que existe todo um esforço presente na história e nos costumes para impor disciplinamento aos corpos em prol de sexualidade “aceitável”, não há dúvidas. Porém, a sexualidade não é território fechado e fixo. Não há linhas de fronteiras que se façam intransponíveis. Sexualidade é terra movente. Suas divisas não cessam de se desfazerem, de se desorganizarem e reorganizarem. Seus limites se redescobrem a si mesmos para produzir cortes, recortes e novos arranjos de si, por onde escorrem inéditos processos e inventivos de afeições e volições no corpo. Corpo liberado para novos movimentos, com outras perspectivas e sentidos de forças, capazes de efetuarem incomuns acontecimentos ante a ótica da tradição, onde tudo é criação, um monstro, que mostra sua existência resistente, brotada do heterogêneo para a autônoma diferença. O sujeito, nessas condições, resiste frente toda forma de dominação da sua sexualidade. Claro, nem todos conseguem superar os sistemas de aprisionamentos seculares: há aqueles que caminham por toda vida devotados pelas suas verdades rígidas, pautadas em esquemas psicoafetivos de (auto)negações e (auto) repressões sobre seus desejos íntimos, sufocados no corpo alinhado em fronteiras imóveis da moralidade e costumes.

Paisagem III: sexualidade nas tramas provocativas do desejo

Hermes e Garcia se afastam dessa imagem devocional aos preceitos normativos, da negação de seus desejos. Os personagens sucumbem ao desejo do corpo, a ânsia de estar junto, de sentir o outro, inventando outras possibilidades de existência. Dessas miragens é digno questionar: que força é essa que movimenta Hermes e Garcia a transgredir os limites biológicos da sexualidade? que instância produtiva nos leva a caminhar por outras veredas identitárias, atravessar desertos, nadar contra os valores morais, sociais e religiosos de uma sociedade, uma época, na tentativa de sentir o outro em sua plenitude, ainda que por isso possam ser atacados, violentados, em seus lares, na escola, na rua?

Essas questões chegam a beirar o enigmático. Respondê-las não parece tarefa fácil. Também, não há entrada correta, mas múltiplos becos, tocas, algumas estradas sem saídas. Entro nessas questões através das pistas deixadas por Deleuze e Guattari (2010; 2012) sobre o conceito de desejo tomado enquanto produção. Assumo como mote argumentativo que o desejo é força produtiva que movimenta Hermes para criar saídas e fissuras sobre o seu corpo orgânico para, então, experimentar a sexualidade por outras aberturas tidas como não convencionais.

Se falamos de desejo como produção ou positividade é porque existe um esforço para tentar enquadrá-lo em carência, uma negatividade. Desde a tradição, o desejo é revestido por um sentido idealista, ao ser entendido como aquisição, princípio que foi posteriormente incorporado pela psicanálise, em especial a partir de Freud e seus expoentes, ao postular que desejar é buscar incansavelmente por aquilo que não nos pertence por natureza, uma falta, um vazio que jamais será

preenchido⁴ e, tal desejo, passa pelos investimentos do complexo de Édipo, o eterno teatro papai-mamãe-filhinho (Deleuze & Guattari, 2010:42).

Deleuze e Guattari (2010) se afastam dessas concepções. Para esses autores, o desejo é potência de produção, jamais de falta. Desejar é se lançar do alto de um abismo em direção as profundezas do desconhecido, ainda que o pai e a mãe digam: “- não pode, pequena criança, obedeça-me!”. O desejo é esse outro estranho que sussurra sorratamente para Hermes: “vai, vai, vai... Salte, mergulhe sem medo... Não olhe para trás, movimente-se pela vida, entre nesse carro, experimente o incerto, o estranho, o profano, siga esse homem... Deixe o corpo desejante ser teu guia, teu mastro, tua bússola...”.

Hermes vai, caminha, salta, mergulha, deseja...

Vontade de parar, eu tinha, mas o andar era incontrollável, a cabeça em várias direções, subindo a ladeira atrás dele. [...] Como se nunca o tivesse visto em toda a minha vida, seguia aquela mancha verde, mãos nos bolsos, cigarro aceso, de repente sumindo portão adentro com um rápido olhar para trás, gancho que me fisgava. Mergulhei na sombra atrás dele. Subi os degraus de cimento, empurrei a porta entreaberta, madeira velha, vidro rachado, penetrei na sala escura com cheiro de mofo e cigarro velho, flores murchas boiando em água viscosa (Abreu, 2015:124).

Hermes mergulha em direção ao desconhecido. Assim como os ventos transportam a areia do deserto por quilômetros, Hermes é arrastado pelas forças do desejo para o quarto de uma pousada. Em sua companhia, o sargento, contrariando todos os valores sociais, morais e religiosos de uma época. O desejo que atravessa o corpo de Hermes não é por aquele homem em pé na sua frente, pronto para lhe devorar. Desejar não é buscar pelo outro que não lhe pertence, não é o Sargento Garcia que Hermes procura, o desejo é antes de tudo afirmação daquilo que possui, o desejo do personagem de conhecer o desconhecido, de experimentar as potências, o infinito do corpo. Não se deseja a pessoa, mas tudo aquilo que compõe uma atmosfera, o que

4 O repúdio deleuze-guattariano a noção de desejo como carência vem do enfrentamento desses autores com a noção de inconsciente. Com a psicanálise o inconsciente será interpretado pelas vias edipianas, imaginárias, neuróticas, estruturais, molares, simbólicas. Ao passo que com Deleuze e Guattari, o que está em jogo são os movimentos esquizofrênicos, concretos, moleculares, maquinísticos e produtivos do inconsciente (Ménard, 2014: 39). O inconsciente é usina, uma fábrica, um território de produção que afasta de si toda a negatividade, a falta do desejo, pois “O desejo é sempre o modo de produção de algo, o desejo é sempre o modo de construção de algo” (Guattari & Rolnik, 1986:216). O problemático na psicanálise é estampar na face do desejo a imagem da representação, “[...] uma encenação teatral que substitui as verdadeiras forças produtivas do inconsciente por simples valores representativos” (Guattari, 1992:26), um teatro que esmaga as produções desejantes: “o inconsciente é um teatro no qual estamos sempre representando a mesma tragédia – o complexo de Édipo” (Larrauri, 2011:72). Não há como negar que os estudos freudianos operaram uma “máquina infernal” abalando os conhecimentos acerca do inconsciente chancelados pela ciência, porém, a psicanálise tratou de reduzir o inconsciente aos fantasmas e a castração. O enfrentamento travado por Deleuze e Guattari é contra as reduções do inconsciente e do desejo a qualquer transcendência fincada no sujeito como essência e carência, ou ainda, uma falta.

vaza do corpo individualizado, visto que não há corpo isolado em si. Isso que vaza é tão grande que não se sabe ao certo o que é, um campo incerto, um mistério. O desejo é como voo da bruxa.

Conferir à Garcia o objeto de desejo, implica instaurar, no centro do mesmo, uma falta. O desejo não é de objeto, mas, de todo conjunto concreto, territorial, geográfico e temporal (Deleuze & Guattari, 2010:6). Ele percorre todo o campo social e não apenas o familiar. Hermes não deseja o sujeito Garcia (objeto), ou mesmo a figura autoritária do pai que possa nele reverberar. O personagem não é arrastado para aquele quarto sujo em busca do sonho perdido, nem desse homem que lhe falta, mas, sobretudo, para potencializar as experiências que o seu corpo apetece.

Em *'Abecedário - D de Desejo'* (2003:14), Deleuze explica que *"você nunca deseja alguém ou alguma coisa, deseja sempre um conjunto. Qual é a natureza da relação entre elementos para que haja desejo? Eu não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem embrulhada dentro dessa mulher"*. O Sr. Garcia se constitui nessa paisagem, com este embrulho dentro dele; Garcia se apresenta enquanto um *possível* que Hermes deseja desenrolar e desdobrar para descobrir suas próprias variações, suas aquarelas, formas, perfumes, paisagens, experiências vividas, os livros devorados, as cidades que se realizam nele, o ato sexual proibido, o segredo, o desconhecido, o novo, o diferente, o singular... *"Vinha-me à sensação de que o mundo era enorme, cheio de coisas desconhecidas. Boas nem más. Coisas soltas feito aqueles reflexos e sombras metidos no meio de outras coisas, como se nem existissem [...]"* (Abreu, 2015:122).

O personagem Hermes deseja a paisagem-Garcia, todo o *possível* que se desencadeia nele, todos os mundos que o habitam, não apenas esse que ele se situa. Hermes deseja o que ainda não conhece em Garcia, uma memória do futuro *"dentro do que se podia tocar, escondido, vivia também o que só era visível quando o olho ficava tão inundado de luz que enxergava esse invisível no meio do tocável. Eu não sabia"* (Abreu, 2015: 122).

O desejo, mesmo privado da sua vibração, escapa, treme, faz barulho ao ouvido surdo. Tenciona para novas possibilidades existenciais, outros arranjos, outras combinações e multiplicidades, afinal somos arranjos moleculares com formação perversa e aberta ao infinito. O desejo atua, faz desestruturar e desabar as moléculas do corpo de Hermes, desenlaça as amarras da identidade, rostidade, moralidade cívica e religiosa que tomou (e ainda toma) conta de uma época, grupo e discurso que direcionam o desejo.

Tratando de sexualidade, há todo um esforço do direcionamento do desejo a partir da naturalização da heterossexualidade enquanto norma, de formação homem-mulher, mulher-homem (Corrêa, 2006:105). É importante destacar que não se nega o desejo pelo sexo oposto, sem que isso remeta propriamente à imposição discursiva. Critica-se, sim, a universalização do desejo, como se todos desejassem a mesma coisa, o mesmo corpo, a mesma paisagem. Mais que isso, questiona-se o tribunal de julgamento a qual são submetidos àqueles que desviam desse universal, que preferem afirmar a sua singularidade, repetir, não o mesmo, mas aquilo que difere no acontecimento.

Hermes, em algum momento da sua vida, foi condenado por esse outro, na imagem de um primo, que labuta constantemente no apagamento da sua singularidade ao insistir em dizer aquilo que Hermes é, o que é lhe permitido, o que pode e deve desejar. “*Meu primo gritou na minha cara: maricão, mariquinha, quiáquiáquiá. O vento descabelava o verde da Redenção, os coqueiros da João Pessoa. Mariquinha, Maricão, quiáquiáquiá. E não, eu não sabia*” (Abreu, 2015:123). A imagem do julgamento do primo faz morada na memória de Hermes, sendo retomada pelo personagem quando encontra com Garcia. O julgamento faz parte das feridas do corpo de Hermes. Porém, o desejo por desfrutar da experiência com aquele Homem-Estranho-Militar-Autoritário o impulsiona a seguir, a experimentar.

Paisagem IV: o corpo sem órgãos e suas variações

No carro, Sargento Garcia e Hermes seguem para uma pousada. Garcia tocou a mão do rapaz, “*conduziu-a até o meio das pernas dele. Meus dedos se abriram um pouco. Duro, tenso. Rijo, quase estourando a calça verde*” (Abreu, 2015:123). A pele-Hermes é superfície de contato, quando misturada com as matérias vivas de pele-Garcia, tornam-se corpos animados. O toque, o gesto, a pele são aprendizados do corpo e da sexualidade de Hermes, um disparador de sentidos e desejos.

Hermes atravessa o deserto da vida entre corpos e desejos, instigado por forças para *tornar-se o que se é*. Um trabalho com o corpo, travessia, experimentação, afinal, é na pele que habita vida e seus movimentos aberrantes que colocam em perspectiva uma plasticidade dos corpos.

Naquela tarde, Hermes entregou seu corpo à experimentação da sexualidade reprovada pela sua família, pelos seus amigos, pela sociedade. Escapar desses grupos de dominação da moral e do julgamento é desafiador. Implica em criar, para si, um corpo-outro, imanente por onde o desejo passar para efetuar suas conexões e arranjos.

Os corpos orgânicos não possuem potências necessárias para criar. Trata-se de um corpo lento, pesado, “gordo”, engendrado pelas linhas molares, pelos grupos econômicos e societários. Um corpo que reconhece a representação, e nela se deixa conduzir por um rio universal, com suas semelhanças e generalidades, que instaura categorias, ordens, classificações. O corpo é definido pelo outro, há sempre alguém a nos dizer o que somos; o que é permitido e o que podemos/devemos desejar. O corpo se torna demasiado ferido, demasiado esgotado. Libertá-lo do domínio do outro requer um esforço de desorganização, de criação. Hermes cria para si um corpo sem órgãos.

O corpo sem órgãos é aliança conceitual entre Deleuze e Guattari. Sua construção percorre um estranhamento desses autores com a estrutura do sujeito que comporta um “EU” cingido. O sujeito, palavra que Deleuze e Guattari não têm interesse, é multiplicidade. O sujeito não “é”, se constitui em atravessamento, não se fala em pessoa, ou indivíduo, mas nos processos de singularização, que não envolvem

presenças, mas acontecimentos. Assim, o sujeito é arrastado do centro para as bordas, desarticulado das identidades e da fixidez. *“Ele não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrada, concluído a partir dos estados pelos quais passa”* (Deleuze & Guattari, 2010:36), pois um rosto não é concluído, mas produzido, feito, reconstruído.

Através do corpo, Hermes instaura um estado de resistência ao pensamento enraizado no julgamento e normalidade, que submete o sexo na fixidade e linearidade, instituindo categorias e identidades. Deleuze e Guattari (2010: 385) criticam a sexualidade fundada em categorias. Para os autores, o que há por todos os lados é produção desejante que subverte a fixidez dos sexos. Uma sexualidade maquinada em inconsciente libidinal, atravessado pelo social, sem interpretações ou simbolismo sexual. Se a psicanálise investe esforços para buscar verdades sobre a sexualidade no interior do *“Sujeito”*, Deleuze e Guattari afirmam que a sexualidade somente será experimentada na exterioridade, na superfície, na pele, nas bordas e nos liames dos corpos com o social e o econômico, *“na verdade a sexualidade está em toda parte: na maneira como um burocrata acaricia os seus dossiês, como um juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular o dinheiro, como a burguesia enraba o proletariado etc”* (Deleuze & Guattari, 2010: 386).

No quarto da pensão, sozinhos, longe dos olhares conservadores, Hermes e Garcia experimentam suas sexualidades. Garcia se aproxima de Hermes. *“O volume esticando a calça, bem perto do meu rosto. Ele enfiou a mão pela gola da minha camisa, deslizou os dedos, beliscou o mamilo. Estremeci. Gozo, nojo ou medo, não saberia”* (Abreu, 2015:127). Um toque inesperado, uma região inexplorada, ativação e reativação de sentidos, emaranhado de sensações (susto, prazer, culpa, vergonha).

O personagem exercita suas singularidades pelo desejo por meio da experiência da sexualidade livre, ainda que por instantes, do julgamento das máquinas sociais. Para Deleuze e Guattari (2012:107) a sexualidade não estará presa em unidades, identidades ou estruturas. Antes de tudo, estará ligada às forças que movimentam o sujeito, dobrando-se, desdobrando-se e individuando-se, sempre em outra coisa, multiplicidade de vidas.

Hermes narra sua primeira experiência sexual distante dos padrões normativos ou identitários do sexo tradicional. Mostra que seu corpo e sua sexualidade não têm unidades, mas intensidades. Sua pele é superfície de contato que agencia desvios e desterritorializações dos órgãos, reinventando seu corpo e a si mesmo.

Na cama, Hermes joga suas roupas no chão. Coloca-se de costas. Garcia deita sobre o corpo de Hermes: *“uma boca molhada, uma boca funda feito poço, (...) enfiou-se pela minha boca, um choque de dentes”* (Abreu, 2015:127); *“depois, sem pedir permissão, uma língua ágil lambeu meu pescoço, entrou no ouvido, enfiou-se pela minha boca (...) enquanto dedos hábeis desciam por minhas virilhas, inventando um caminho novo”* (Abreu, 2015:127). Garcia, o explorador, vai traçando nova geografia no corpo de Hermes, adentrando territórios nunca tocados, sentidos, vibrados *“com os joelhos, lento, firme, ele abria caminho entre as minhas coxas, procurando passagem”*

(Abreu, 2015:128). Pele, boca, língua, mãos, ouvidos, pênis, ânus, pele, pele, pele, corpo... Repetições e repetições de pele, do contato, do toque, de gestos que fazem parte de uma dança, coreografia, ritual; “*molhada, nervosa, a língua voltou a entrar no meu ouvido. As mãos agarraram a minha cintura. Comprimiu o corpo inteiro contra o meu. Eu podia sentir os pelos molhados no peito dele melando a minha pele*” (Abreu, 2015:128).

O corpo sem órgãos é paisagem, um corpo sem imagem, destituído de rosto, desorganizado. É declaração de guerra contra o organismo, função e estrutura, estes que são imponentes inimigos a serem combatidos em nome dos afetos, da potência, da multiplicidade e da experimentação (Silva, 2000:125).

Na narração do encontro sexual entre os personagens, há desterritorialização das funções originárias dos órgãos. Se na biologia a relação é: boca, para alimentar; língua, para falar e saborear; ouvido, para ouvir; mão, para tatear; ânus, para excretar; pênis, para copular; em **Morangos Mofados** (2015) as funções se tornam zonas de volições: boca de Hermes torna-se ponto de encontro dos prazeres; a língua de Garcia tateia o corpo de Hermes buscando passagens em suas cavernas; o ouvido de Hermes é cavidade de prazer; as mãos de Garcia desbravavam um corpo-floresta desconhecido; o ânus, zona erógena, sensível e prazerosa.

O corpo sem órgão labuta no embaralhamento das organicidades do corpo (Deleuze & Guattari, 2012:24). Se assemelha ao corpo da criança recém-nascida, corpo vitalista em expansão de forças, cuja forma não é fixa, corpo que ainda não conhece as regras, os limites, os segredos, o que há são blocos de intensidades, afetos, neles encontramos portais, zonas.

O desafio é romper com a organicidade muito mais do que com os órgãos, pois ela é o princípio primeiro que sistematiza e funcionaliza os órgãos. Nas palavras de Zourabichvili (2004:32), o organismo atua no “funcionamento organizado dos órgãos em que cada um está em seu lugar, destinado a um papel que o identifica”. A guerra não é contra os órgãos, mas, contra o organismo e toda discursividade que nele recai, determinando modos de vida.

O corpo sem órgãos é corpo do desejo, é o seu campo de imanência, território aberto, atravessado por linhas, devires, intensidades (Silva, 2000:146). No corpo sem órgão não há busca pelo ser, não se questiona quem você “é”. Essa pergunta interessa a psicanálise, ela nos empurra para o passado, para os blocos de memória da infância, procurando nesse território os investimentos familiares que organizaram os nossos desejos (Ménard, 2014:113). Um corpo sem órgãos se afasta dessas miragens do “ser” em direção ao plano de composição, a conjunção “e”. Não interessa quem somos, mas o que podemos nos tornar e o que soma o nosso “EU” em nossa singularidade.

Destaca-se que corpo sem órgão não é algo natural, não é presente dado pela natureza, aproxima-se mais de um limite, fronteira que devemos alcançar para que a vida e o desejo flutuem (Silva, 2000:63). Desorganizar as funções do corpo não é uma tarefa fácil, mas necessária em prol de uma vida.

O corpo sem órgãos é batalha diária, sua constituição implica em conjunto de práticas desejanças, conjunto de exercícios que envolvem, acima de tudo, a ética

e estética, esta última como modo que implica ser sensível, produzir formas de sensibilidades outras. Trata-se de batalha singular, pois o corpo sem órgãos não é universal, não é modelo, tudo é questão de quais intensidades atravessam o seu corpo. O masoquista, por exemplo, constitui para si corpo sem órgãos por vias singulares, corpo que se realiza na dor. É forma de viver intensamente, tentativa de potencializar o corpo que floresce em territórios específicos e singulares (Deleuze, 2011:64).

O corpo sem órgãos é intensivamente leve, pois desliza pelas linhas molares, pelos estratos que sedimenta a vida e aprisionam o desejo, libertando-se das algemas, das âncoras que nos afundam, da gravidade que nos fixa na terra, porém, nada fácil de produzir. Contudo, a experiência com a fuga dos estratos molares implica prudência, conservação de doses de organismos em nosso corpo, de significância, na qual “é necessário guardar o suficiente de organismo para que ele se recomponha a cada aurora” (Deleuze & Guattari, 2012:127). O corpo sem órgãos indica, antes de tudo, uso do corpo.

Paisagem V: experimentações

Ao longo da história, o corpo se tornou objeto de adestramento, forma de disciplinar gestos, pele e toque, com violências e catástrofes instauradas, para torná-lo manso, silenciado por normas. Fincado em estratos, permanece organizado, funcionalizado, triste. Contudo, existem os Hermes, o Homem, os Garcias, Caio Fernando Abreu, os marginais, dissonantes que reclamaram para si uma terceira linha, a de fuga em direção ao corpo sem órgãos, embora sem saber se vão chegar, pois no corpo sem órgão não se chega, mas sendo possível experimentar.

Hermes trava combate com as linhas molares, com o julgamento, moralidade e sexualidade organizadas. Ao entrar no carro daquele homem desconhecido e com ele experimentar relação homossexual, o personagem Hermes desterritorializa o corpo, rompe com as formações molares e seus padrões vigentes, resiste ao duplo modelo homem-heterossexual. Abandona o território da representação, das categorias e das identidades, em prol das multiplicidades que os habitam. O exercício dessa sexualidade demandou do personagem a mobilização de forças, alianças e atravessamentos em seus corpos. A sexualidade do personagem é envolvida numa troca de corpos em devir.

Em relação à noção de homossexualidade⁵, Deleuze e Guattari tomam certo cuidado com a palavra. Eles a “critica(m), recusa(m) seu conceito, o nome mal vindo

⁵ A homossexualidade é termo que vem sendo pouco utilizado no âmbito das pesquisas com gênero e sexualidade, pois remete a ideia de essência, de categoria indenitária que “longe de ser mero jogo de palavras, as categorias que criam as identidades sexuais não são universais, mas efeitos histórico-culturais também produzidos pela linguagem” (MADLENER; DINIS, 2007, p. 3). Sabe-se que uma das estratégias na construção de categorias é transformar certos atributos de um sujeito em uma identidade, ou seja, há um deslocamento do adjetivo (característica) para o substantivo (substância). Por essas linhas, o “estar homossexual” se torna uma identidade monolítica, uma característica que o classifica. Por todo o exposto, a literatura da área vem utilizando o termo homoerotismo (homoerótico) como

que faz pensar no mesmo, lá onde não há senão diferença” (grifo nosso) (Schérer, 1999:136). Por essas linhas, a homossexualidade, na esteira de Schérer (1999:136), “não é categoria sexológica, sexologicamente analisável. Ela transporta a outro lugar, bem além e à margem de sua identificação clínica”. Esses autores entendem que a palavra homossexualidade carrega consigo uma política de identidade, com sugestão de essência, conseqüentemente, todas as práticas discursivas que determinam modos de “ser e estar”, interrompendo os fluxos do desejo, o funcionamento do corpo sem órgãos. Para Preciado (2016:120), “tanto a homossexualidade como a heterossexualidade são produtos de uma arquitetura disciplinadora que ao mesmo tempo separa os órgãos masculinos e femininos e os condena a permanecer unidos”. Assim, a sexualidade, inundada pelas formações identitárias, é incapaz de criar e inventar, cabendo apenas representar modelo já imposto. Nesse território não habita a diferença.

Porém, Deleuze e Guattari não recusam por completo a homossexualidade. Paul Preciado, em seu Manifesto Contra-sexual (2016), explica que os autores diferem homossexualidade identitária - também denominada por eles, em “*O Anti-Édipo*”, como global e específica - da homossexualidade molecular ou local, isto é:

Não mais uma homossexualidade global e específica em que os homens se relacionam com os homens e as mulheres com as mulheres numa separação de duas séries, mas uma homossexualidade local e não específica em que o homem procura também o que há de masculino na mulher, e a mulher, o que há de feminino no homem; e isso na contigüidade compartimentada de dois sexos como objetos parciais (Deleuze & Guattari, 2010:129-130).

Nesse horizonte analítico a homossexualidade molecular é movimento, experimentação com forças reativas capazes de desfazer as fixações. Segundo Schérer (1999:152) “a teoria deleuziana e guattariana da sexualidade rompe de maneira decisiva com toda a interpretação personológica para engajar-se na análise dos fluxos do desejo e de sua composição molecular”. Assim, a sexualidade, enquanto exercício corporal desejante, não está presa em unidades, identidades ou estruturas. Trata-se de relação de forças que movimentam o sujeito. Essas questões ganham

um ato de resistência, um enfrentamento político (a estas tais terminologias) que visa combater não somente a identidade, mas também toda a negatividade que a cultura e ciência vem derramando sobre tais terminologias. Deleuze e Guattari (2010; 2012) reconhecem todo o cientificismo instaurado na terminologia homossexualidade e o modo como ela é utilizada, no ocidente, para classificar determinado comportamento sexual, estabelecendo modos de ser e estar no mundo. No *Anti-Édipo* esses autores mobilizam todo um enfrentamento com essas questões, empregando o termo “homossexualidade” acrescido da expressão “molecular”. A “homossexualidade molecular” é justamente um combate à homossexualidade identitária, carregando consigo o desejo de resistir a fixidez dos sexos. Assim, o termo homossexualidade é empregado nesse texto ora como uma estrutura da linguagem que deve ser problematizada, ora como uma “homossexualidade molecular” que implica em uma estética da existência, em abandonar a forma, a generalização, a fixidez dos desejos para criar outras formas de relação.

contornos mais visíveis na obra *Mil Platôs* (2012) quando o conceito de desejo é conectado ao conceito de “devir” em prol de teoria das multiplicidades. “Para o tema do desejo, é de suma importância estudar o devir, pois, se por um lado ‘é sempre por rizomas que o desejo se move e produz’, por outro lado, o devir é processo do desejo” (Silva, 2000:135) no combate as forças da imitação e da generalidade que ordenam e engendram a vida e o pensamento.

O termo “devir”, que originalmente vem do francês *devenir*, significa “tornar-se”. Nada tem de metafórico, não se trata de atingir uma forma, “ora, devir não é mudar, já que não há término ou fim para o devir” (Zourabichvili, 2004:23), mas de escapar de forma dominante, fissurar os códigos disciplinadores, criar para si linhas de fugas inventivas. Devir é portal que nos convida a velejar por rios nunca antes navegados, ele não quer “imitar, nem fazer como, nem se ajustar a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade, não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam” (Deleuze & Parnet, 1998:10), o devir não quer projetar essência. Trata-se de variações, mudanças constantes.

Deleuze e Guattari (2012:27) invocam os devires da mulher, da criança e do animal não para representar ou imitar; anterior a isso, buscam criar alianças afetivas, fluídas e rizomáticas para desabar as estruturas das políticas de identidade. Os autores entendem que a sexualidade “passa pelo devir-mulher do homem e pelo devir-animal do humano: emissão de partículas” (Deleuze & Guattari, 2012:62).

A sexualidade, mobilizada pelas linhas do devir, demanda corpo afetado com misturas, sensações, desejos, rompendo com a imagem do Édipo e com codificações biológicas do sexo XX e XY. O corpo agora é dobra, ele quer inventar outros modos de existência, vida mais intensiva. Os personagens, Hermes e Garcia exercitam suas sexualidades fissurando a identidade homem heterossexual, sem, entretanto, recair em outra identidade, outro território discursivo. A sexualidade dos personagens não tem compromisso com a imitação, mas com a travessia.

Paisagem VI: desfazer o caos

O encontro amoroso entre Hermes e Garcia termina, os devires agenciados nos seus corpos foram interrompidos:

Quando ele estendeu a mão para o rolo de papel higiênico, consegui deslizar o corpo pela beirada da cama, e de repente estava no meio do quarto enfiando a roupa, abrindo a porta, olhando para trás ainda a tempo de vê-lo passar um pedaço de papel sobre a própria barriga, uma farda verde em cima da cadeira, ao lado das botas negras e brilhantes, e antes que erguesse os olhos afundei no túnel escuro do corredor... Dobrei a esquina, passei na frente do colégio, sentei na praça onde as luzes começavam a acender (Abreu, 2015:129).

Porém, algo mudou em Hermes. No encontro fundamental com Garcia, percebe que aquele encontro casual acabou por despertar no personagem uma fera que estava adormecida e provavelmente não voltará a dormir, como o próprio personagem narra em um dos momentos de epifania no retorno para casa.

Como se eu estivesse na janela de um trem em movimento, tentando apanhar um farrapo de voz na plataforma da estação cada vez mais recuada, sem conseguir juntar os sons em palavras, como uma língua estrangeira, como uma língua molhada nervosa entrando rápida pelo mais secreto de mim para acordar alguma coisa que não devia acordar nunca, que não devia abrir os olhos nem sentir cheiros nem gostos nem tatos, uma coisa que deveria permanecer para sempre surda cega muda naquele mais de dentro de mim, como os reflexos escondidos, que nenhum ofuscamento se fizesse outra vez, porque devia ficar enjaulada amordaçada ali no fundo pantanoso de mim, feito bicho numa jaula fedida, entre grades e ferrugens quieta domada fera esquecida da própria ferocidade, para sempre e sempre assim. Embora eu soubesse que, uma vez despertada, não voltaria a dormir (Abreu, 2015:131).

Terminada a relação, ainda sem se dar conta dos movimentos, levanta-se correndo e foge. A boca torna a falar, o ouvido torna a ouvir, as mãos tornam a tocar, abre a porta, as pernas tornam a correr, em direção a rua.

Hermes foi afetado e não desorganiza seu corpo para destruí-lo, não copula com Garcia para afirmar identidade, é antes tentativa de forjar um encontro, ativação e reativação de potências, tornar sua estrutura física vitalista, aberto a experiência, destruir o “EU”, ser múltiplo. O corpo volta a sua organização até que outro encontro seja capaz de afetá-lo, torná-lo caótico, vitalício, desejanete.

Caio Fernando, em “Sargento Garcia”, opera denúncia aos sistemas vigentes de repressão social, mas, principalmente, coloca em perspectiva a possibilidade de experimentar a sexualidade para além dos regimes identitários, sexualidade que floresce em territórios imprevisíveis. Cada corpo é combinação única. A sexualidade o atravessa, é nível de potência que está em constante mudança, expansão, contração, devir. Todavia, quando aceitamos o convite identitário das máquinas sociais, entregamos nossos corpos e suas potências às formas, desejos e ideias próprias de identidade e, conseqüentemente, aprisionamos o corpo e a vida. Entramos em devir quando fissuramos as linhas rígidas do ser. Nessa miríade, cada indivíduo irá criar para si uma vida particular, mas não pessoal, ao contrário, impessoal, cósmico, mundano, onde os afetos, os desejos, os modos de sentir e habitar o mundo, de invadir e contagiar o outro, se movem por outra lógica, na velocidade e na lentidão, distante de si mesmo e do seu “eu”. Hermes foi passagem e travessia. Hermes, aquele que fez do seu corpo página de abertura para a comunicação com outro, aquele que tenta o voo da bruxa.

Linhas finais

O conto “Sargento Garcia” põe em perspectiva corpos demasiadamente feridos, modos de vida dissonantes que experimentam suas sexualidades por vias singulares e rejeitam as convenções sociais de uma época e cultura. Multidões de errantes que não conhecem o horror e a culpa de ser quem é, pois estão a inventar-se a cada novo encontro, a cada nova interdição, a cada nova ferida. Vidas entre vidas, vagantes, desafiam as leis da biologia, o destino funcional dos órgãos.

A literatura de Caio Fernando Abreu afirma multiplicidade de vida que está para além da norma. Caio quer inventar a si mesmo, mas também um povo. A vida se dá, no conto “Sargento Garcia”, na ordem do heterogêneo, cortes de fluxos, intensidades, forças que os arrastam, forças que nem mesmo seus corpos entendem, e nem assim o querem, não há intenção de interpretar, mas experimentar sexualidade mobilizada pelas linhas do desejo, que movimenta os corpos na criação de mundos possíveis.

O que é instigante na trajetória de Hermes e Garcia é a capacidade de traição das normas, das identidades e das palavras, sua potência para afirmar um povo que falta, produzindo corpos que não tem compromisso com a verdade, com a boa moral, mas, com a fabulação de mundos outros, corpos outros, vidas outras. Corpos que são verdadeiros nômades e fazem da resistência e da criação um modo de conduzir a vida, criando chances existenciais.

Referências bibliográficas

ABREU, Caio Fernando. (2015). *Morangos mofados*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ABREU, Caio Fernando. (2006). *Caio 3D: o essencial da década de 1990*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Agir.

ABREU, Ovídio. (2008). “Deleuze e o caso da literatura”. *Lugar Comum: Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 23, 24: p. 199-209, jan-abr.

CARNEIRO, Altair. (2015). *Deleuze & Guattari: uma ética dos devires*. 1ª edição. São Paulo: Novas edições acadêmicas.

CORRÊA, Sandra Lourenço. (2006). *Análise da crítica de Deleuze e Guattari à noção psicanalítica de sexualidade como modo de constituição da subjetividade*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, São Paulo, mimeo.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (2012). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 1ª edição. São Paulo: Ed. 34.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (2010). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 1ª edição. São Paulo: Ed. 34.

FOUCAULT, Michel. (1979). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. (1979). *Microfísica do poder*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Graal.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. (2005). *Micropolíticas: cartografias do desejo*. 7ª edição. Petrópolis: Vozes.

LARRAURI, Malte. (2000). *O desejo segundo Gilles Deleuze*. 2ª edição. São Paulo: Editora Ciranda Cultural.

MADLENER, Francis; DINIS, Nilson Fernandes. (2007). “A homossexualidade e a perspectiva foucaultiana”. *Rev. Dep. Psicologia*. n. 1, 19: p.49-60.

MÉNARD, Monique David. (2014). *Deleuze e a Psicanálise*. 1ª edição. São Paulo: Editora Jose Olympio LTDA.

PRECIADO, Paul. (2016). *Manifesto contrassexual*. 4ª edição. São Paulo: Anagrama.

SCHÉRER, Rene. (1999). “Deleuze e a questão homossexual: uma via não platônica da verdade”. *Lugar Comum: Estudos de mídia, cultura e democracia*, n7, 24: p. 135-163, jan-abr.

SILVA, Cintia Vieira. (2000). *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, São Paulo, mimeo.

ZOURABICHVILI, François. (2004). *O vocabulário de Deleuze*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Recebido em 05/09/2019.

Aceito em 19/05/2020.