

Exercício de leitura contrassexual

Da filosofia como modo superior de dar o cu

Deleuze e a “homossexualidade molecular”

Só há uma sexualidade, a homossexual... Só há uma sexualidade, a feminina.

Félix Guattari, 1979

A homossexualidade é a verdade do amor.

Gilles Deleuze, 1964

A noção de “homossexualidade molecular” de Deleuze continua sendo um conceito periférico raramente analisado pelos comentaristas deleuzianos, apesar da posição estratégica que esta ocupa na estrutura de *O anti-Édipo* e da frequência com a qual Deleuze e Guattari se afirmam “homossexuais moleculares” durante os anos setenta: “Somos heterossexuais estatisticamente ou molarmente, mas homossexuais pessoalmente, quer o saibamos ou não, e, por fim, transexuados elementarmente, molecularmente.”¹

A “homossexualidade molecular”, ou local, materializada através de um *coming-out* que não se deixa reduzir nem à identidade nem à evidência das práticas, pertence indubitavelmente ao conjunto de traços com que Deleuze se apresenta como pessoa pública. A “homossexualidade molecular” e suas

¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*. Trad. bras. de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 97.

unhas (excessivamente longas e descuidadas) aparecem como estranhos atributos individualizantes através dos quais Deleuze (personagem muito menos midiático que outros de seus contemporâneos, como Derrida ou Foucault) pode ser reconhecido ou caricaturado, mas cuja importância filosófica ou política é frequentemente reduzida a uma anedota hagiográfica.

Poderíamos, sem dúvida, explicar a “homossexualidade molecular” de Deleuze como parte do que chamaríamos de “efeito unhas”, isto é, reduzi-la a uma espécie de estranheza ou de conceito-capricho (uma pose esnobe, “como os óculos escuros de Greta Garbo”²), uma noção-descuido cujo discernimento não afeta a leitura dos principais anátemas deleuzianos. Decidi, no entanto, submeter o “caso da homossexualidade molecular” à hipótese de *O anti-Édipo* segundo a qual “não há conceito lógico que não dê lugar a operações físicas”.

Trata-se, então, de entender que tipo de operações físicas a “homossexualidade molecular” produz enquanto conceito: qual é a relação entre a noção obscura de “homossexualidade molecular” e o mantra constantemente repetido “devir-mulher”?³ Qual teria sido o objetivo da cuidadosa distinção de Deleuze entre dois tipos de homossexualidades: uma molecular e outra global? Quais são as condições do discurso público do intelectual francês que, depois de 1968, tornaram possível a ele e a Guattari se proclamarem “homossexuais moleculares”,

2 Esta será uma das acusações de Michel Cressole a Deleuze, usar a homossexualidade do mesmo modo que Greta Garbo usava seus óculos escuros, como uma pose esnobe. Ver: Michel Cressole, *Deleuze*. Paris: Éditions Universitaires, 1973.

3 Neste artigo, não será possível responder à questão da relação que se estabelece entre as noções de homossexualidade molecular e de “devir-mulher” pois esta demanda uma análise independente. Deixarei de lado também a figura complexa de Albertine na discussão sobre *Proust e os signos*, que tratei em outro artigo: “Albertine Anal” (manuscrito não publicado). Sobre a cautela do feminismo americano diante do “devir-mulher”, ver: *Deleuze and Feminist Theory*. Ian Buchanan e Claire Colebrook (Orgs.). Edimburgo: Edinburgh University Press, 2000.

enquanto Foucault, gay e frequentador assíduo dos *backrooms* sadomasoquistas de São Francisco, omitisse qualquer enunciação em primeira pessoa sobre a homossexualidade em suas análises e evitasse tomar posição frente às novas formações políticas identitárias dos anos setenta e oitenta na França? Qual é a “molecularidade” que Foucault não compartilha com Deleuze e Guattari?



Na Universidade de Vincennes (hoje Paris VIII) durante a década de setenta, Deleuze se transformou no mentor filosófico não só de René Schérer e Guy Hocquenghem,⁴ como também de parte da Fhar [Frente Homossexual de Ação Revolucionária]. Sem ser homossexual, escreverá Schérer, “Deleuze acompanhou esta luta e a sustentou”.⁵ Nesse último grupo encontramos também Michel Cressole, que haveria de protagonizar o primeiro enfrentamento com Deleuze em relação à “unidade de uma pretendida filosofia do desejo”.⁶ Michel Cressole, jovem jornalista de esquerda no *Libération*, bicha e amigo/inimigo pessoal de Deleuze, será o primeiro a duvidar da verdade, filosófica e política, de um discurso sobre as drogas, a esquizofrenia ou a homossexualidade que não conhecesse a dependência, a doença mental ou a fecalidade. Em 1973, Cressole dirige uma carta aberta a Deleuze na qual ataca diretamente a ambiguidade de sua posição: “Você sempre

4 Em 1972, diretamente inspirado em *O Anti-Édipo*, Guy Hocquenghem publica *Le Désir homosexuel* (Paris: Les Éditions Universitaires, 1972). Gilles Deleuze escreverá o prefácio de seu segundo livro, *L'Après-Mai des faunes*. Paris: Grasset, 1974.

5 René Schérer, *Regards sur Deleuze*. Paris: Éditions Kimé, 1998.

6 *Unité d'une prétendue philosophie du désir*. A narração de alguns desses encontros/desencontros deleuzianos pode ser acompanhada em François Châtelet, *Chronique des idées perdues*. Paris: Stock, 1997.

quis exprimir a posição em que você está, com seu corpo, ante a loucura, a droga, o álcool e o ânus. De fato, não é possível te recriminar quando você se apresenta como genealogista ou funcionalista — sua grande decência ou a hipocrisia de sua demência ou de sua fecalidade, tal como Artaud fez com Carroll.⁷ Mais adiante, numa ocasião ainda mais virulenta, a crítica se articula em torno de uma nova e esclarecedora oposição, você (Deleuze)/as bichas:

Quando você observa como caminham as bichas, e quando você lhes conta o que vê, elas gostam, acham que de fato é assim, mas quando elas se viram, ingênuas como crianças, para saber quem foi que disse, se “de fato” está aí quem falou, descobrem um senhor correto e simpático, que lamenta publicamente, que não as proíbe de nada, que se dispõe a defendê-las, mas a “defender” pelas costas, eternamente protestando contra o sofrimento de serem isso, como se protestasse de uma boa fé.

Para Cressole, a suposta “homossexualidade molecular” de Deleuze é, como teria dito La Lupe, “puro teatro, simulacro calculado”, uma forma de lamentar publicamente por trás da qual se esconderia uma demência e uma fecalidade que só poderiam ser qualificadas de hipócritas. Resta saber, no entanto, por que Deleuze, um “senhor correto e simpático”, teria tido a necessidade de se identificar como homossexual, e de se separar de tal identificação mediante o adjetivo “molecular”.

Vinte e cinco anos mais tarde, Ian Buchanan, num congresso realizado na Austrália (que viria a certificar a globalização da filosofia de Deleuze através de sua tradução para o inglês), tenta responder às críticas de Michel Cressole

7 Michel Cressole, *Deleuze*. Paris: Éditions Universitaires, 1973, p. 102.

utilizando o conceito de “transversalidade” e de “relação transversal”. Segundo Deleuze, é possível pensar ou escrever transversalmente sobre certos fenômenos sem passar pela experiência real, do mesmo modo que é possível viajar sem sair do lugar. Félix Guattari já conhecia e utilizava a noção de *transversalité* em seu trabalho psicoterapêutico durante os anos cinquenta na clínica de La Borde, em Cour-Cheverny. O conceito de relação transversal, tal como é empregado por Deleuze, não só retoma essa noção psicanalítica como também, e especialmente, uma ideia de David Hume que postula que qualquer efeito de um processo sempre pode ser produzido por outros meios. Um exemplo citado com frequência por Deleuze seria o chamado “porre de Henry Miller”, um experimento que consiste em chegar à embriaguez bebendo água. Em Deleuze, a transversalidade adquire nova força, convertendo-se em condição de possibilidade de certas experiências de “devir”. Assim, por exemplo, o “nomadismo abstrato” não só supõe que seja possível viajar sem se mover, como também opõe, à experiência habitual da viagem, uma prática transversal que se dá exclusivamente em repouso: se você quer viajar de verdade, “é preciso não se mexer demais para não espantar os devires”.⁸

Transversalmente, a molecularidade é a homossexualidade da mesma forma que a água é o porre de Henry Miller, e o repouso é o nomadismo abstrato. Na resposta de Deleuze à carta de Cressole, a alusão à transversalidade é clara:

E minha relação com as bichas, os alcoólatras ou os drogados, o que isso tem a ver com o assunto, se obtenho em mim efeitos análogos aos deles por outros

8 Gilles Deleuze, *Conversações*. Trad. bras. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 172.

meios? (...) Eu não devo nada a vocês, nem vocês a mim. Não há nenhuma razão para que eu frequente seus guetos, já que tenho os meus. O problema nunca consistiu na natureza deste ou daquele grupo exclusivo, mas nas relações transversais em que os efeitos produzidos por tal ou qual coisa (homossexualismo, droga etc.) sempre podem ser produzidos por outros meios.⁹

Nesse argumento, a homossexualidade se apresenta, junto com o álcool e a droga, como uma experiência de toxicidade e de gueto por meio da qual se tem acesso a certos efeitos. E se a toxicidade e o gueto não são desejáveis, os efeitos parecem, no entanto, ser imprescindíveis para a esquizoanálise. Deleuze parece preocupado em obter, à sua maneira, isto é, transversalmente, os mesmos efeitos que as bichas, os drogados e os alcoólatras obtêm, mas reduzindo de algum modo a toxicidade do gueto. Se esta "relação transversal" é crucial, é exatamente porque permite a Deleuze esquivar, ao menos de forma retórica, da questão da política de identidade.¹⁰ A relação transversal não é da ordem nem do indivíduo nem da propriedade: a experiência da embriaguez, por exemplo, não é algo que um indivíduo tem, e sim o próprio material, o fluxo do qual o embriagado é constituído durante certo tempo. A relação transversal tampouco é da ordem da comunidade ou do grupo. A identificação como "alcoólatra" não dá conta nem do evento da embriaguez nem da eventual possibilidade do porre hidráulico ao estilo de Miller.

Aparentemente, Deleuze não está interessado nos discursos que são produzidos em torno da identidade (embora ele mesmo

⁹ Ibid., pp. 20-21.

¹⁰ Ver o argumento em torno deste problema em Ian Buchanan (Org.), *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, 1999, p. 5.

confesse ter seu próprio gueto). Segundo ele, "o argumento da experiência reservada é um mau argumento reacionário" que peca por "raso realismo". Nesse sentido, a homossexualidade não é para Deleuze nem identidade nem essência: "nenhuma bicha jamais poderá dizer com certeza 'eu sou bicha'". A comunidade homossexual não pode servir, portanto, como referente da verdade da enunciação de um "nós", do mesmo modo que a identidade homossexual não pode servir como referente da verdade da enunciação do "eu". O problema da filosofia, dirá Deleuze, não é tanto determinar quem pode pensar ou falar sobre o que, e sim como criar um conjunto de condições que permitiriam a todos e a cada um falar.

Entretanto, todos esses ajustes lógicos não permitem concluir o sentido da afirmação de Deleuze como "homossexual molecular". Cabe ainda perguntar: quais são os mecanismos de transversalidade, as passagens de conversão através das quais é possível para Deleuze "ser homossexual" evitando a fecalidade e a toxicidade do gueto? Quais são os efeitos que Deleuze acredita ter alcançado molecularmente e que lhe permite "ser homossexual" sem "dever nada" às bichas? Quais seriam as operações lógicas que permitiriam afirmar a homossexualidade como posição de enunciação universal? E se esta posição fosse possível, independentemente da identidade, do gueto e das práticas sexuais, qual seria o sentido dessa homossexualidade conceitual depurada?

□

Embora a expressão "homossexualidade molecular" não apareça até *O anti-Édipo*, de 1971-72, já em 1964 Deleuze realizou, em *Proust e os signos*, uma análise detalhada da figura do homossexual e da própria *Recherche* de Proust como uma

operação de decifração de signos homossexuais. Como acontece com frequência nos estudos monográficos que faz de outros autores (Nietzsche, Espinosa, Foucault, Bergson, Leibniz etc.), Deleuze acaba produzindo uma maquinaria interpretativa que funciona na medida em que ela própria fabrica, *deleuzianamente*, seu próprio objeto de leitura. Proporei aproveitar estes elementos performativos, aqui, para decifrar retrospectivamente Deleuze à luz de seu próprio Proust.

A primeira divergência que Deleuze oferece com relação às interpretações habituais de Proust será considerar a *Recherche* não como uma compensação pela passagem do tempo e pela perda da memória através da escrita, mas sim como um processo de aprendizagem amorosa. Em primeiro lugar, Deleuze vai rejeitar a definição clássica de memória como acumulação de representações de fatos ou acontecimentos passados. Esta noção acumulativa de memória supõe certa equivalência entre cada uma das unidades de tempo: a memória não passaria de um arquivo mais ou menos elaborado de representações mentais no qual cada instante do tempo corresponde a um fato. Se assim fosse, a *Recherche* seria reduzida a uma taxonomia detalhada de fatos/imagens ordenados de acordo com uma cronologia crescente. Para Deleuze, no entanto, a *Recherche* não pode ser uma coleção sequencial de fatos/imagens porque não existe uma unidade de tempo que sirva de denominador comum a todos os eventos. A diferença de intensidade de cada instante provoca inflexões, invaginações no curso do tempo, obriga o tempo a se dobrar sobre si mesmo, dobra que explicaria por que dois momentos cronologicamente distantes aparecem representados por uma única imagem e uma única unidade de memória. Assim, as *madeines* ou os campanários de Martinville contêm uma densidade monádica de lembranças que não podem ser

reduzidas nem a um só fato nem a um só instante do tempo. A *Recherche* de Proust é, para Deleuze, a aprendizagem temporal de decifração de diferentes tipos de signos. É através da atividade concreta da decifração que podemos apreender o tempo: aprender do tempo.

Em sintonia com o ambiente semiótico da Paris pós-Saussure e pós-Hjelmslev¹¹ dos anos sessenta, Deleuze afirmará que a realidade não se oferece ao sujeito em forma de objeto e sim em forma de signo codificado, conseqüentemente, o filósofo vai estruturar sua análise de Proust a partir da especificidade dos signos decifrados: sua matéria, sua forma, os efeitos que os signos provocam, a relação entre o signo e o significado, a faculdade implicada no processo de decifração, sua estrutura temporal e, finalmente, a relação particular que os signos estabelecem com a verdade.

O primeiro nível dos signos que se oferece à decifração na *Recherche* é o nível da "mundanidade". Curiosamente, os signos mundanos são os signos que aparecem na amizade e na filosofia. São signos vazios e estúpidos, dirá Deleuze, e embora se ofereçam à inteligência, estão marcados pelo esquecimento. São signos cruéis e estéreis, já que dependem da própria falácia da representação, isto é, da ilusão de acreditar na realidade objetiva do signo sem conhecer as operações através das quais este a substitui. A amizade depende de certa boa vontade na interpretação dos signos, do mesmo modo que a filosofia depende da boa vontade na procura pelo verdadeiro. Deleuze opõe a amizade ao amor e a filosofia à arte. Enquanto a amizade e a filosofia são produtos da boa vontade, o amor e a arte dependem do intercâmbio de signos

¹¹ Deleuze e Guattari, ao invés de seguir a divisão de Saussure do signo em significante e significado, adotam a fórmula de Hjelmslev de acordo com a qual o signo se desdobra em formas de conteúdo e em formas de expressão.



enganosos, mentiras que, como veremos, emanam de uma homossexualidade criptografada.

O segundo nível de codificação dos signos é o do amor. De acordo com Deleuze, Proust mostra na *Recherche* que se apaixonar não passa de aprender a reconhecer o outro por seus signos específicos. O amor exige a dedicação do amante numa atividade intensa de decifração dos signos particulares que o ser amado produz. O amante da *Recherche* é, antes de tudo, um “investigador” de signos, um tradutor e um intérprete, que aspira a decifrar os signos do amor em cada encontro sexual. Mas a decifração de signos amorosos é paradoxal: à medida que o amante aprende a decifrar os signos da amada, compreende também que o código não foi criado para ele: “Não podemos interpretar os signos de um ser amado sem desembocar em mundos que se formam sem nós, que se formaram com outras pessoas, onde não somos, de início, senão um objeto como os outros.”¹² É por isso que os mesmos signos que um dia convidaram ao amor agora o conduzem até a dor do ciúme. A decifração torna-se, assim, decepção e desencanto quando os signos do ser amado excluem o amante. É dessa forma que todo o tempo investido na aprendizagem e na decifração dos signos do outro aparece agora como tempo perdido.

Deleuze chamará de “contradição do amor” esta relação inversamente proporcional entre a decifração e a verossimilhança do amor: quanto mais sofisticada é a decifração dos signos da amada, mais próximo está o final do amor e a amarga decepção do ciúme. Mas é exatamente nesse momento que Deleuze muda a direção na qual os conceitos pareciam se mover para definir o ciúme não só como um afeto doloroso,

12 Gilles Deleuze, *Proust e os signos*. Trad. bras. de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 7-8.

F

mas também como um processo de descobrimento, como uma verdade que justifica a perda de tempo que implica a decifração. O ataque de ciúmes é um momento de revelação crucial no processo de aprendizagem serial do amor. Junto à dor e à perda de tempo, o ciúme oferece ao amante, pela primeira vez, o prazer de uma verdade mais forte que o próprio amor: “o ciúme é mais profundo do que o amor; ele contém a verdade do amor.”¹³ O reconhecimento de um signo como mentira e o desenvolvimento dos ciúmes como exclusão e, portanto, como impossibilidade de continuar a decifração, empurram o amante a abandonar o mundo da amada e a continuar a *Recherche*. Assim começa a primeira repetição serial do amor como interpretação de signos. Nessa primeira aproximação, o amor está condenado a ser simples monogamia heterossexual serial.

Mas essa semiologia dos ciúmes não teria nada de excepcional a não ser pelo modo como Deleuze, lendo Proust, vai resolver o problema da repetição e da serialidade (e, de quebra, a questão da monogamia). O aprofundamento dos signos, que começa com o primeiro ataque de ciúmes, atinge seu ponto de inflexão quando o amante reconhece que está excluído do mundo dos signos da amada não de um modo acidental, e sim estrutural, já que os signos que a amada produz não estão dirigidos a outro homem (com o qual o amante poderia se medir e competir), mas a outra mulher. A verdade do amor entre homem e mulher é dita em forma de mentira. O amor heterossexual, afirmar-se-á Deleuze seguindo Proust, é o produto enganoso de um intercâmbio de signos dirigidos a um outro encoberto: o homem produz signos para outros homens (“signos de Sodoma”), a mulher produz signos para outras mulheres

13 *Ibid.*, p. 8.

("signos de Gomorra"). O amor aparece, assim, como um campo de tiro semiótico no qual a relação heterossexual é o resultado do encontro fortuito, mas necessário, de balas cruzadas. Dirá Deleuze, "no amor, a essência se encarna a princípio nas leis da mentira, mas, em seguida, nos segredos da homossexualidade: a mentira não teria a generalidade que a torna essencial e significativa se não se referisse à homossexualidade como à verdade que ela encobre. Todas as mentiras se organizam e giram em torno dela, como em torno de seu eixo".¹⁴ Como mais tarde mostrará René Schérer, os amores heterossexuais se caracterizam por sua "profundidade superficial", enquanto os amores de Sodoma e Gomorra descobrem uma "superfície saturada de verdade".

Assim, chegamos a compreender por que a aprendizagem dos signos não depende da boa vontade, nem de uma espécie de inclinação à verdade, mas da violência de uma situação concreta que nos leva a essa busca.¹⁵ É por isso que a amizade e a filosofia, ainda que estejam próximas da produção de signos homossexuais, carecem de instrumentos adequados de decifração posto que são fundamentalmente atividades "realistas" e ingênuas que não podem enfrentar o signo que se desdobrou contra si mesmo na forma de mentira. A verdade do amor não é, como gostaria a filosofia, o pressuposto da razão, e sim o resíduo, o detrito de um processo de decifração que só encontra sucesso na medida em que falha. A verdade é o resultado da violência que nos obriga a abandonar o prazer da repetição serial do amor, é a necessidade que nos faz acreditar na mentira e na força, com a qual a escolha da dor se impõe à vontade perante a ameaça

¹⁴ Ibid., p. 76.

¹⁵ Ibid., p. 14.

de Sodoma e Gomorra. O ciúme do outro "homossexual" constitui o ponto de fuga e a linha de divergência da repetição serial de amores heterossexuais.

Finalmente, seguindo uma inércia que só encontrará razão de ser em *O anti-Édipo* e que supera a interpretação de Proust, Deleuze afirma: "A homossexualidade é a verdade do amor."¹⁶ Nesse ponto o texto alcança uma complexidade injustificada: primeiro, Deleuze denomina amores "intersexuais" as relações heterossexuais, desenhando uma oposição entre intersexuais e homossexuais que remete à linguagem médica de fins do século XIX,¹⁷ e à qual Deleuze não dará atenção explícita.¹⁸ E, segundo, a homossexualidade se revela na realidade como produto de um hermafroditismo originário, sendo todo "amor intersexual" o acoplamento de dois corpos hermafroditas:

No infinito de nossos amores está o hermafrodita original. Mas o hermafrodita não é um ser capaz de fecundar-se. Ao invés de reunir os sexos, ele os separa; é a fonte de onde jorram continuamente as duas séries homossexuais divergentes, a de Sodoma e a de Gomorra. É ele que possui a chave da predição de Sansão: "Os dois sexos morrerão cada um para seu lado. Assim, os amores intersexuais são apenas a aparência que encobre a destinação de cada um, escondendo o fundo maldito onde tudo se elabora."¹⁹

¹⁶ Ibid., p. 76.

¹⁷ Embora o discurso médico nunca será evocado por Deleuze na análise de Proust, seria possível estabelecer uma aproximação entre a interpretação da homossexualidade de Proust (e, por derivação, de Deleuze) e a teoria do Terceiro Sexo, de Karl Heinrich Ulrichs. Desenvolvi esta conexão no texto "Devenir Uring" (manuscrito não publicado).

¹⁸ Em *O anti-Édipo*. Deleuze preferirá a linguagem da heterossexualidade à da intersexualidade.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Proust e os signos*, op. cit., p. 10.

Agora compreendemos distintamente como a homossexualidade é a verdade do amor: "A verdade do amor é, de início, a divisão [cloisonement] dos sexos."²⁰ A homossexualidade, antes de ser identidade ou prática, é estrutura: separação originária dos sexos que funda o teatro do amor heterossexual.

Talvez em resposta a esta complexidade, Deleuze acrescenta, em 1970, uma segunda parte a *Proust e os signos* que intitulará "A máquina literária", na qual incluirá não só a distinção proustiana entre a homossexualidade grega e a homossexualidade judia, como também a análise dos dois tropos fundamentais da homossexualidade em Proust (que serão centrais para a esquizoanálise), a metáfora vegetal e a eletromecânica. É na segunda parte de *Proust e os signos* que ele incluirá, também, a distinção entre a *homossexualidade global e específica* e a *homossexualidade local e não específica*. Tal distinção se fará temática na oposição entre *homossexualidade molar e molecular* em *O anti-Édipo*. Por último, a homossexualidade, na figura de Charlus, irá se revelar como uma das máquinas literárias mais potentes, uma antecipação do que serão os objetos parciais, as máquinas desejantes e os corpos sem órgãos em *O anti-Édipo* e em *Mil platôs*.

A homossexualidade, para Deleuze, não se explica pelos signos autônomos que produz, e sim por referência a uma unidade originária, a uma mitologia vegetal fundadora:

É aí, justamente, que o tema vegetal adquire todo o seu sentido, por oposição a um *lagos-vivente*: o hermafroditismo não é a propriedade de uma totalidade animal hoje perdida, mas a compartimentação atual dos dois sexos numa mesma planta. "O órgão masculino está separado nela por um tabique do órgão

20 Ibid., p. 75.

feminino." (...) um indivíduo de determinado sexo (só se é de determinado sexo global ou estatisticamente) traz em si mesmo o outro sexo, com o qual não pode comunicar-se diretamente.²¹

Tanto a homossexualidade como a heterossexualidade são produto de uma arquitetura disciplinadora que ao mesmo tempo separa os órgãos masculinos e femininos e os condena a permanecer unidos. Desse modo, toda relação intersexual (isto é, heterossexual) é o cenário do intercâmbio de signos hermafroditas entre almas do mesmo sexo, ou, nas palavras de Deleuze, "uma comunicação aberrante [que] se faz em uma dimensão transversal entre sexos compartimentados". Esta é a relação que Deleuze denominará "homossexualidade molecular":

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 contiguidade compartimentada dos dois sexos como objetos parciais.²²

Deleuze já efetuou, cuidadosamente, duas substituições estratégicas: primeiro, onde deveria dizer heterossexualidade diz intersexualidade; segundo, deu o nome de "homossexualidade local ou molecular" a uma forma particular dessas relações intersexuais. O terceiro deslocamento de significado, mais violento e injustificado, estabelecerá uma equação entre a

21 Ibid., p. 128.

22 Ibid., pp. 129-130.

“homossexualidade molecular” e o que Deleuze haverá de chamar de “transexualismo”.²³ Não é de surpreender que Deleuze tome a noção de “transversalidade” nesse ponto para explicar essa forma específica de homossexualidade. Será Charlus que levará a cabo o trabalho da transversalidade, atuando como “inseto polinizador” e fecundando os sexos de um modo que certamente haverá de complicar o discreto intercâmbio dos signos deleuzianos.

Detenhamo-nos um momento em Charlus, e sigamos, *através dele*, a transição entre as duas partes de *Proust e os signos* (entre as quais há seis anos de diferença, além da presença cada vez mais constante de Guattari na obra de Deleuze), ou melhor, entre a afirmação “a homossexualidade é a verdade do amor” e a restrição da homossexualidade a sua modalidade molecular a partir de 1970.

Deleuze parece oscilar, atraído por Charlus, entre duas leituras opostas da homossexualidade. Por um lado, a homossexualidade se apresenta como o cenário doloroso no qual se mostra a separação originária dos sexos. Charlus exhibe a divisão e leva até o fim a polinização que aspira a reunir os sexos compartimentados. Nesse sentido, o homossexual é, antes de tudo, uma figura pedagógica, um espelho no qual o heterossexual observa sem perigo o devir do signo e a separação hermafrodita de seu próprio sexo, como se de outro se tratasse. Charlus é uma lente, um método de conhecimento, um instrumento de representação dos mecanismos que fundam o amor heterossexual. Por outro lado, Charlus parece anunciar a dissolução dos gêneros, o final do sexo como acoplamento de órgãos, e, de alguma maneira, ameaça a própria distinção entre homossexualidade e heterossexualidade.

23 Ibid., p. 131.

Charlus não é só o personagem homossexual por excelência da *Recherche*, mas, e sobretudo, o nome paradigmático da homossexualidade masculina; o narrador da *Recherche*, ao reconhecer nos homens os traços afeminados da homossexualidade dirá: “É um Charlus.” Charlus é uma dobra de signos enganosos, um nó górdio de codificação e decifração. O corpo de Charlus, saturado de signos, oferece-se ao trabalho da decifração como um texto feito de carne. Na descrição de Charlus como rede de signos, Deleuze se aproxima curiosamente da explicação que mais tarde fará Eve K. Sedgwick da dialética de mostrar-ocultar que caracteriza a “epistemologia do armário”. O homossexual se mostra exatamente através dos mesmos signos que o dissimulam: “os gestos, os olhares, os silêncios, as posturas são as cifras falantes de um hieróglifo.”²⁴ Charlus não é simplesmente um emissor de signos (enganosos), sua essência mesma é ser signo. No entanto, essa inflação semiótica não se resolve em significação. Se, para Deleuze, a homossexualidade é uma forma superior de conhecimento, é exatamente porque nela se expressam e se dissolvem todas as contradições da metafísica ocidental: na figura de Charlus, vítima sacrificial de um ritual semiótico, produz-se a mudança do plano vertical da verdade como oposição entre o significante e o significado, entre o baixo e o elevado, entre o feminino e o masculino. Este é o primeiro momento da perversão: inversão nietzschiana de todos os contrários, transvalorização de todos os valores. Mas a perversão, num segundo momento, é principalmente a torção do plano vertical da verdade, a alteração da correspondência entre os signos e a verdade transcendental que estes parecem invocar. O plano horizontal da homossexualidade é um teatro no qual

24 René Schérer, op. cit., p. 65.

os signos circulam sem referente transcendental. Do mesmo modo que o esquizofrênico se entrega ao fluxo da cadeia de significantes sem sentido, Charlus goza do devir da simulação; talvez por isso, Deleuze e Guattari afirmarão em *O anti-Édipo*: “Charlus é certamente louco.”

Charlus é ao mesmo tempo a encarnação do hermafrodita vegetal e do inseto polinizador que permite a comunicação dos sexos separados. Mas esta fecundação, que Deleuze chamará de “transexual”, é descrita de um modo contraditório:

Mas tudo se torna complicado porque os sexos separados, divididos, coexistem no mesmo indivíduo: “Hermafroditismo inicial” como numa planta ou num caramujo, que não podem ser fecundados por si próprios, mas “podem sê-lo por outros hermafroditas”. Acontece, então, que o intermediário, em lugar de assegurar a união do macho com a fêmea, desdobra cada sexo em si mesmo. Símbolo de uma autofecundação, tanto mais comovente por ser homossexual, estéril, indireta.²⁵

Charlus não pertence à ordem do indivíduo, situa-se além (ou aquém) do sujeito unissexuado, em um espaço botânico onde se encarrega de finalizar o trabalho de polinização. Esquiva o dilema sexual do Édipo graças à polinização anal: “Édipo já não deve saber se está vivo ou morto, se é homem ou mulher, pai ou filho. Incesto, serás zumbi e hermafrodita.”²⁶ Charlus fecunda sem necessidade de irromper na filiação do pai e do filho. Entrega o ânus e evita o incesto: possibilidade de uma geração que escapa à cruel repetição da reprodução

25 Gilles Deleuze, *Proust e os signos*, op. cit., p. 75.

26 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*. Trad. bras. de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 105

sexual. Sem dúvida agora, podemos concluir que o que fascina Deleuze, e o que ele denominará “homossexualismo molecular” em *O anti-Édipo*, é a habilidade do homossexual, inseto polinizador, de empreender um processo de fecundação, de geração e de criatividade entre aqueles que de outro modo seriam estéreis.

Charlus é o grande inseto polinizador, o que estabelece conexões fecundantes entre os hermafroditas; o que faz o trabalho paradoxal da “fecundação estéril”.²⁷ O Charlus-molecular situa-se antes e depois da história, antes da evolução animal que conduz ao homem e depois da humanidade como genealogia heterossexual edípica, aproximando-se da ordem sem sentido do antilogos: a ordem da máquina, da arte, do pensamento. Não se identifica nem com a culpa nem com o gueto,²⁸ não se deixa absorver pelas “duas associações malditas que reproduzem as duas cidades bíblicas”, Sodoma e Gomorra. Agora, a distinção entre o Charlus molar e o Charlus molecular aparece mais clara, entre a paranoia e a esquizofrenia, entre a homossexualidade-identidade e a homossexualidade-transversal:

Trata-se, sobretudo, da diferença entre dois tipos de coleções ou de populações: os grandes conjuntos e as micromultiplicidades. (...) Todo investimento é coletivo, todo fantasma é de grupo e, neste sentido, posição de realidade. Mas os dois tipos de investimento distinguem-se radicalmente (...) Um é investimento

27 Se para Deleuze Charlus é o inseto polinizador e a máquina desejante, para Guy Hocquengem Charlus é sobretudo o “grande cu” e a “máquina de transar”.

28 Sobre o tema da culpa e a consciência depressiva da lei ver: Gilles Deleuze, *Proust e os signos*, op. cit., pp. 134-137; Gilles Deleuze, *Le frot et le cruel*. Apresentação de Sacher-Masoch. Paris: Éditions de Minuit, 1967, capítulo VII; Gilles Deleuze, *O anti-Édipo*, op. cit., pp. 61-64; René Schérer, op. cit., pp. 71-73.

de grupo sujeitado, tanto na forma de soberania quanto nas formações coloniais do conjunto gregário, que reprime e recalca o desejo das pessoas; o outro é investimento de grupo sujeito nas multiplicidades transversais portadoras do desejo como fenômeno molecular, isto é, objetos parciais e fluxos, por oposição aos conjuntos e às pessoas.²⁹

O Charlus molecular está feito de incessantes devires: devir-mulher, devir-animal, devir-flor, devir por um instante fluxo que entra e sai do ânus, mas não se identifica nem com a mulher nem com o inseto, nem com a flor nem com a merda. Charlus é molecular porque quando dá o cu, fecunda.

A molecularidade restringe a homossexualidade à fecundação, à geração e à criatividade.³⁰ Nesse sentido, um ato de criação supõe certa “fecundação estéril” entre “autores” do sexo masculino, uma geração inocente, vegetal, mecânica, virginal, mas... anal. Talvez por isso uma das definições mais citadas da criação filosófica em Deleuze (que curiosamente se encontra na resposta de Deleuze a Cressole) toma a forma de uma “inseminação pelas costas”: “(...) concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada [encoulage], ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso.”³¹ A história da filosofia aparece, então, como uma cadeia de fecundações anais entre homossexuais moleculares sem gueto e sem culpa. Isto

29 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, op. cit., p. 370.

30 Deleuze conhece Guattari em 1969 e fica impressionado por alguém que, não sendo filósofo de formação, “encara a filosofia em estado de criatividade”. A partir desse momento, Deleuze e Guattari irão trabalhar juntos em vários projetos durante mais de duas décadas. Gilles Deleuze, “Entrevista” in *Libération*, edição de 12 de setembro de 1991.

31 Gilles Deleuze, *Conversações*, op. cit., p. 14.

é, entre homens “intersexuais” que têm seus próprios guetos heterossexuais mas que se reproduzem entre eles num circuito hermafrodita que escapa às leis da reprodução sexual.³² Além da maldição da geração “natural” que parece dominar Édipo (reprodução uterina que encadeia o homem à filiação de Eva e, portanto, à culpa e à identidade), a homossexualidade abre o ânus molecular a uma fecundação artificial e monstruosa. Os filósofos anais da história estão ligados pelo fluxo textual de uma margarida que une os ânus e os pintos, que interpreta e traduz. A filosofia é, portanto, uma forma de inseminação artificial por meio da qual o ânus semiótico vem a ser útero (mulher) e mais tarde inseto polinizador (animal), e assim uma e outra vez, incessantemente. “Tudo existe nessas zonas obscuras em que penetramos como em criptas, para aí decifrar hieróglifos e linguagens secretas. O egiptólogo, em todas as coisas, é aquele que faz uma iniciação — é o aprendiz.”³³ O filósofo, como bom egiptólogo em face do fluxo de signos, devém como mãe-proctologista que lança ao mundo a prole genitura dos que se amaram até serem estéreis.

32 Aqui seria preciso voltar aos escritos de Otto Weininger, de Nietzsche, de Freud, de Lacan etc. para descobrir a pergunta pela heterossexualidade escondida atrás das pesquisas sobre a feminilidade, a diferença sexual ou a homossexualidade (ver a análise de Slavoj Žižek sobre Weininger, Nietzsche e Freud em *Metastasis of Enjoyment*. Nova York: Verso, 1995). A heterossexualidade molar é a verdade da “homossexualidade molecular”. De repente, o problema de interpretação que parecíamos perseguir durante todo o texto se inverte: não se trata de saber por que Deleuze e Guattari se afirmaram como “homossexuais moleculares”, e sim de entender por que não puderam, em 1970, fazer seu *coming out* enquanto heterossexuais.

33 Gilles Deleuze, *Proust e os signos*, op. cit., p. 86.