



CONJUGALIDADES, FAMÍLIA, GÊNERO E HOMOEROTISMO: UMA LEITURA INTERDISCIPLINAR.

MARRIAGE, FAMILY, GENDER AND HOMOEROTICISM: AN INTERDISCIPLINARY READING

RELACIONES CONYUGALES, FAMILIA, GÉNERO Y HOMOEROTISMO: UNA LECTURA INTERDISCIPLINARIA

Rosa Maria Rodrigues de Oliveira¹

RESUMO:

O artigo examina pressupostos teóricos dos estudos sobre parentesco e família traçados pela teoria feminista, entre eles o uso do conceito de gênero e suas interpretações, avançando sobre as formulações contemporâneas acerca das conjugalidades homoeróticas e sobre o papel do Estado em sua regulação, a partir da crítica sobre a noção de sexualidade “naturalizada” pela figura do casal heterossexual e sua prole.

Palavras-chave: Conjugalidades. Homoerotismo. Gênero. Estado.

ABSTRACT:

The article examines the theoretical studies of kinship and family set by the feminist theory, including the use of the concept of gender and its interpretations, moving on to contemporary formulations on the homoerotic conjugality and the role of the state in its regulation, beginning with the criticism of the concept of sexuality "naturalized" by the figure of the heterosexual couple and their offspring.

Keywords: Conjugality. Homoeroticism. Gender. State.

RESUMEN:

El artículo examina las suposiciones teóricas del parentesco y la familia establecidas por la teoría feminista, incluyendo el uso del concepto de género y sus interpretaciones, llegando hasta las formulaciones contemporáneas sobre las relaciones conyugales homoeróticas y sobre el papel del Estado en su regulación, al criticar al concepto de la sexualidad como algo natural representado en la figura de la pareja heterosexual y su descendencia.

Palabras clave: Relaciones conyugales. Homoerotismo. Género. Estado

¹ Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Mestre em Filosofia e Sociologia do Direito, Advogada. E-mail: rosa.mroliveira@gmail.com

A teoria feminista sobre a articulação entre gênero e parentesco, sempre orientada num campo teórico interdisciplinar, foi fundamental para a formulação de uma linha crítica sobre as abordagens quanto ao conceito de “família” e “casamento”, para a qual se dedicaram “sociólogas, historiadoras, psicólogas e antropólogas”, fato que indica o quanto os conceitos abordados nos estudos do sistema sexo/gênero foi importante como “fórmula orientadora” para as análises feministas que emergiam nos anos 1970 e se desenvolveram na década seguinte, ainda que inicialmente nos marcos de um pressuposto heterossexual. Adriana Piscitelli analisa o fenômeno:

Considerando o gênero como uma categoria básica de análise, as feministas procuraram submeter a família a análises históricas e sociais. As críticas formuladas atacaram aspectos das teorias sociais que, para as autoras, conferiam este halo de imutabilidade à família. Questionaram-se não apenas os pressupostos sobre a naturalidade da família, em termos biológicos, mas também argumentos funcionalistas sobre a família, considerando que essas análises [...] ‘congelavam’ um ideal de família na linguagem dos papéis, transmitindo idéias fixas e dicotômicas, obscurecendo o conflito e as diferenças de poder. (PISCITELLI, 1998: 311)

Piscitelli lembra que as críticas feministas abordaram outro ponto importante, que foi a subsunção ao termo “família” de diversos elementos aí implicados - o parentesco, os núcleos domésticos e a própria definição de domesticidade, que remete aos discursos sobre o espaço privado. Para uma análise feminista que encarasse a família “desnaturalizada”, era preciso pensá-la no contexto das relações de parentesco. “É interessante perceber que o interesse feminista no parentesco foi retomado na segunda metade da década de 1980, no contexto dos sérios questionamentos que se foram alinhavando em torno dos supostos que embasaram a distinção sexo/gênero”, nos diz a autora. (PISCITELLI, 1998: 312).

Miriam Grossi (2003) explica que a discussão sobre parentesco a partir da análise das genealogias atravessou a história da antropologia, marcando-a na segunda metade do século XX por “reflexões teóricas sobre o parentesco, enquanto estrutura social, econômica ou simbólica”, explicando ainda que até os anos 70 as investigações sobre parentesco tomarão o sexo como uma categoria ‘natural’ sobre a qual a organização social estaria sedimentada. “Nestes estudos, valores da sociedade ocidental, como a heterossexualidade ‘natural’ se reproduzem como regras universais, como na obra clássica de Lévi-Strauss, onde a sexualidade é tratada como um ‘instinto natural’”. (GROSSI, 2003: 275)

Com efeito, Michel Foucault utilizava o termo “biopolítica” para definir o

momento em que ascende o controle da medicina sobre a sexualidade, através das “tecnologias médicas do sexo”, para designar “a maneira pela qual o poder tende a se transformar, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, a fim de governar não somente os indivíduos por meio de certo número de procedimentos disciplinares, mas o conjunto dos viventes constituídos em população”. (REVEL, 2005: 26) Tal conceito está relacionado, portanto, ao liberalismo que surgia como sistema político, em que se torna importante o estabelecimento de uma “gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências”, aí incluídas as questões do sexo e da fecundidade. Beatriz Preciado atualiza este conceito de modo radical, quando usa os conceitos de “biopoder” em Foucault ou de “vida nua” em Agamben, à luz da elaboração de Teresa de Lauretis sobre as “tecnologias de gênero”. (PRECIADO, 2008: 84-85)

O conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência constitui o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo. E não se imagine que se tratava apenas de uma teoria médica cientificamente insuficiente e abusivamente moralizadora. Sua superfície de dispersão foi ampla e profunda a sua implantação. A psiquiatria, mais a jurisprudência, a medicina legal, as instâncias do controle social, a vigilância das crianças perigosas, ou em perigo, funcionaram durante muito tempo ‘pela degenerescência’, pelo sistema hereditariedade-perversão. Toda uma prática social, cuja forma ao mesmo tempo exagerada e coerente foi o racismo de Estado, deu a essa tecnologia do sexo um poder temível e longínquos efeitos. (FOUCAULT, 1999:112)

Segundo o pensador francês, as políticas higienistas alteram o panorama onde se estabelecerá a família, a partir da terceira década do séc. XIX, impondo uma série de práticas (educação física, moral, intelectual, sexual) inspirada nos conceitos sanitários da época. Jurandir Freire Costa demonstra o papel destas táticas na constituição da família nuclear burguesa:

Essa educação, dirigida sobretudo às crianças, deveria revolucionar os costumes familiares. Por seu intermédio, os indivíduos aprenderiam a cultivar o gosto pela saúde, exterminando, assim, a desordem higiênica dos velhos hábitos coloniais. [...] A higiene, enquanto alterava o perfil sanitário da família, modificou sua feição social. Contribuiu, junto com outras instâncias sociais, para transformá-la na instituição conjugal e nuclear característica de nossos tempos. Converteu, além do mais, os predicados físicos, psíquicos e sexuais de seus indivíduos em insígnias de classe social. A família nuclear e conjugal, higienicamente tratada e regulada, tornou-se no mesmo movimento, sinônimo histórico de família burguesa. (FREIRE COSTA, 1999: 13)

Os mesmos princípios que regiam a educação infantil afetaram a “natureza do casamento” no Brasil pós-colonial, explica Jurandir Freire Costa (1999). “As razões higiênicas desarticularam as razões familiares e impuseram novas regras ao contrato conjugal. O compromisso essencial do casal era com os filhos. Não se tratava mais de amar o pai sobre todas as coisas, e sim a raça e o Estado como a si mesmo”. (FREIRE COSTA, 1999: 218). O matrimônio colonial, assentado em razões de ordem econômica e social, cuja escolha dos parceiros independia do desejo de ambos, cai em desuso, embora a escolha do cônjuge seja ainda objeto de grande preocupação, noutro sentido. A proposição à qual estava agora vinculada era o cuidado com a prole, e as uniões ditadas “pela razão”, as relações consangüíneas ou com grande diferença de idade, comuns na colônia, são pouco a pouco deixadas para trás em nome de uma nova ordem.

No casamento higiênico, a hereditariedade como que substitui a herança. O dinheiro e o *status* social herdados só mereciam reverência quando aliados a uma boa saúde física e a uma boa constituição moral. A nobreza do nome e opulência dos bolsos minguariam num invólucro físico e mental debilitado. O corpo, o sexo e amoral sobrepunham-se às estirpes e linhagens. A sociedade e o Estado contavam mais que as famílias e ‘castas’ [...]. Esta subversão dos valores e representações ‘aristocráticas’ que o patriciado colonial tinha das origens, modo de propagação e finalidades familiares, estava claramente ligada ao aburguesamento geral da sociedade brasileira oitocentista. A higiene encarnava este projeto, espezinhando tudo o que, nos costumes familiares, pudesse resistir à secularização das mentalidades e dos modos de vida. (FREIRE COSTA, 1999: 222)

Todavia a higiene, em sua “função normalizadora e disciplinar”, não alterará a prática do casamento apenas por reprimir o que a ordem política não admite para sua estabilidade social. Em troca da supressão de valores religiosos e patriarcais arcaicos, novas formas de conduta sexual são colocadas. A religião continua a operar retomada em sua problemática pela higiene, de modo diferente, codificando a sexualidade do casal através de seus preceitos, mas com outros fins, voltados, entre outros, à procriação.

A higiene retomou a problemática sexual religiosa em outro estilo e com novos fins. Continuou a reprimir o prazer gratuito e irresponsável [típicos das figuras execradas do onanista e do sodomita]. Passou, porém, a exaltar a sexualidade conjugal, assinalando-lhe um papel nevrálgico na coesão do casal e na concretização do casamento modelo. O sexo, dentro da legalidade do matrimônio, tornou-se objeto de regulação médica, não por seus excessos mas por suas deficiências. [...] Higienicamente, portanto, a ‘falta sexual’ no casamento não era o excesso, como na religião, mas a

insuficiência. O casal medicalizado devia ser plenamente sexualizado. Do bom desempenho sexual dos cônjuges depende a saúde dos filhos, a moralidade da família e o progresso populacional da nação. O direito individual de gozar tornou-se, para a higiene, uma obrigação cívica. (FREIRE COSTA, 1999: 227 e 229)

Para Freire Costa, ainda, o padrão moral da vida familiar e a criação de novos papéis sociais para homens e mulheres foram outras duas tarefas higiênicas importantes. O amor substitui a ética religiosa-patrimonial, e cria um novo código coercitivo das relações conjugais. O marido assume obrigações para com a esposa e vice-versa, e mais do que isto, a referência explícita do uso higiênico do amor será referida à situação conjugal, de onde deve provir a prole.

Amor feminino e masculino só entrava em sintonia na vida conjugal fértil. [...] A educação dos filhos começou, desta forma, a surgir como uma nova forma de amar. [...] O amor permitiu à higiene realizar sua manobra mais ambiciosa, e, talvez, mais bem sucedida junto à família: converter quase completamente a figura sentimental do homem ao personagem do pai, e a da mulher ao personagem da mãe. Esta identificação entre masculinidade e feminilidade e maternidade e paternidade será o padrão regulador da existência social e emocional de homens e mulheres. (FREIRE COSTA, 1999: 238-9)

Questionando as bases da teoria psicanalítica sobre o complexo de Édipo, que como vimos da leitura de Lévi-Strauss (1976) sobre o tabu do incesto, teve o condão de originar o que o antropólogo francês denominara “as estruturas elementares do parentesco”, Judith Butler (2000) inicia o terceiro capítulo de seu instigante ensaio sobre parentesco onde toma a personagem Antígona lembrando George Steiner, rememorando uma questão polêmica à qual ele não deu seqüência – *O que aconteceria se a psicanálise tivesse tomado Antígona, antes de Édipo como ponto de partida?* Na visão de Butler, a experiência fatal de Antígona é *pós-edipiana*, e com isso sua rede familiar é assim descrita:

Oedipus comes to know who his mother and father are but that his mother is also your wife. Antigone's father is her brother, since they both share a mother Jocasta, and her brothers are her nephews, sons of her brother-father, Oedipus. The terms of kinship become irreversibly equivocal. Is this part of her tragedy? Does this equivocity of kinship lead to fatality?² (BUTLER, 2000: 57)

² Édipo termina por saber que são seus pai e mãe, mas descobre que sua mãe é também sua mulher. O pai de Antígona é seu irmão, logo eles partilharam todos os dois da mesma mãe em Jocasta, e seus irmãos são também seus sobrinhos, filhos de seu irmão-pai, Édipo. Os termos do parentesco tornam-se fatalmente equivocados. Isso faz parte da tragédia? A perturbação do parentesco conduz à morte? (tradução livre)

21 e 25 de maio de 1973, o pensador responde a Milton José Pinto uma questão sobre sua abordagem de Édipo.

Não foi absolutamente do mito de Édipo que falei. Falei da tragédia de Sófocles, mais nada. E o conjunto de textos que nos ensinam o que eram os mitos gregos, [...] tudo isso deixei totalmente de lado. Fiz a análise de um texto e não a análise de um mistério. Quis justamente desmistificar essa história de Édipo, pegar a tragédia de Sófocles sem relacioná-la ao fundo mítico, mas relacionando-a a uma coisa bem diferente. Ao que a relacionei? Bem, às práticas judiciárias. [...] O que fiz, [...] minha análise, não visava tanto as palavras mas o tipo de discurso de uns em relação aos outros, as táticas empregadas para chegar à verdade. Nas primeiras cenas vê-se um tipo de perguntas e respostas, um tipo de informação que é tipicamente o tipo de discurso empregado nos oráculos, nas adivinhações, em suma, pelo conjunto das prescrições religiosas. [...] Era então, essencialmente, a forma do discurso, como estratégia verbal para conseguir a verdade, era esse o objeto, a própria base de minha análise. (FOUCAULT, 1999b: 135-6)

De fato, as práticas judiciárias foram conceituadas por Foucault como “o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados [...], [ou] a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras [...]”. Tais procedimentos constituíram um dos meios fundamentais pelos quais “nossa sociedade definiu os tipos de subjetividade, formas de saber, e [...] as relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas”. (FOUCAULT, 2001: 11) A tragédia de Édipo é então

[...] representativa e [...] instauradora de um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou. [...] Se existe complexo de Édipo, ele não se dá ao nível individual, mas coletivo, não a propósito de desejo e inconsciente, mas de poder e de saber. [...] A tragédia de Édipo é fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas. (FOUCAULT, 2001: 31)

Assim, as peças de Sófocles, como Antígona e Electra, foram uma espécie de ritualização teatral da história do direito. (FOUCAULT, 2001: 54) Nesta lógica Antígona repetiria, através de sua ação, o parentesco (BUTLER, 2000: 58), de uma forma extremamente dramática. As palavras e os atos serão misturados fatalmente sob a cena familiar. Polinice e Etéocle colocam em ato a palavra do pai, cumprindo a maldição de Laio. O desejo de Antígona de salvar seus irmãos é derrubado, parece, pelo desejo de Ihes reaproximar deste mesmo destino. Parte da cena trágica, a possessividade incestuosa de Édipo sobre Antígona apareceria, na interpretação de

Butler, em “Édipo na Colônia”: *“Pessoa no mundo não vai amar-vos como seu pai que não terás mais perto de vós na vida”* Ela respeita esta maldição e a desobedece ao mesmo tempo em que desloca seu amor por seu pai para o de seu irmão. (BUTLER, 2000: 59)

Antígona se opõe ao édito real, por crer que contraria as leis dos deuses e se lança à morte certa, consciente que sua sina será trágica. Ismênia, temerosa de mais desastres familiares, adverte-a do destino que já tiveram como mulheres que são, e a adverte que seguirá as ordens reais.

Põe na cabeça isso, mulheres somos, não podemos lutar com homens.
61(...) Obedecerei a quem está no poder; fazer mais que isso não tem
nenhum sentido 67 (SÓFOCLES, 2001:11)

Antígona desobedece ao édito real, mas cumpre com as cerimônias prescritas e realiza os funerais de Polinice. Ela segue a lei não escrita, costumeira, que considera mais legítima do que o édito real. A liturgia religiosa (ou numa possível metáfora, o direito natural) sobrepõe-se à obediência ao rei (lei da cidade). Outra metáfora, referente desta vez ao gênero, seria daí possível. Várias passagens do texto grego confirmam a posição de Antígona e Ismênia como mulheres que se opõem à lei do Pai, de um lado, e que ocupam uma função de proteger o velho pai Édipo. Butler faz então uma leve referência à performatividade em Antígona e Ismênia, destacando trechos da narrativa onde sua masculinização é clara, como por ex., na fala de Creonte quando toma conhecimento da desobediência à sua lei. Sua ousadia remete-a ao masculino.

Agora, entretanto, homem não serei eu, homem será ela, se permanecer impune tamanho atrevimento. 485 Ainda que seja filha de minha irmã, ainda que me seja a mais próxima dos que rendem culto ao Zeus doméstico, nem esta nem a mana dela escaparão da morte mais infame. Acuso aquela cúmplice desta trama 490 (SÓFOCLES, 2001:38)

Butler chama ainda a atenção para o fato de ser pressuposto a Antígona *“não amar nenhum homem que não fosse quem é morto, mas de certa forma, ela é também um homem”*. Ao interpretar outra passagem de “Édipo na Colônia”, quando Antígona guia o pai-irmão pelas trevas, depois dele ter arrancado os próprios olhos, de Antígona se diz: *“Ela é imediatamente maldita pelo fato de sua lealdade a um homem morto, uma lealdade que a torna masculina”*. Mais tarde Édipo sustenta que

Ismênia e Antígona ocuparam literalmente o lugar de seus irmãos, adquirindo com este fato o gênero masculino. (BUTLER, 2000: 61)

Antígona representaria então a ruptura com a lei de parentesco que proíbe o incesto? A tragédia traz questões sobre parentesco e Estado que interessaram Butler, pois “se repetem em diversos contextos culturais e históricos”.

The Antigonean revision of psychoanalytic theory might put into question the assumption that the incest taboo legitimates and normalizes kinship based in biological reproduction and the heterosexualization of the family. Although psychoanalysis has often insisted that normalization is invariably disrupted and foiled by what cannot be ordered by regulatory norms, it has rarely addressed the question of how new forms of kinship can and do arise on the basis of the incest taboo. From the presumption that one cannot – or ought not to – choose one’s closest family members as one’s lovers and marital partners, it does not follow that the bonds of kinship that are possible assume any particular form. (BUTLER, 2000: 66)³

Butler leu o texto clássico e seus comentários críticos para verificar se algum contribuía para a construção de um status político exemplar para Antígona como uma figura feminina que desafia o Estado através de uma poderosa seqüência de atos psíquicos e lingüísticos. O que a impressionou em primeiro lugar nas críticas que leu foi a maneira pela qual Antígona foi lida por Hegel e depois por Lacan, “e a propósito, a maneira pela qual ela foi tomada, por Luce Irigaray e outros, não como uma figura política, alguém de quem sua fala desafiante tem implicações políticas, mas alguém que ao invés disso articula uma oposição pré-política ao político, representando o parentesco como a esfera das condições de possibilidade da política sem nunca ter tido nada com isso. Em Hegel, Butler pensa que Antígona representa o parentesco e sua dissolução, e Creonte representa uma ordem ética emergente e a autoridade do Estado baseada em princípios de universalidade. (BUTLER, 2000: 02-3, *passim*)

Ela se impressionou lendo “*A Fenomenologia do Espírito*” de Hegel com o modo como “o parentesco é entendido no limite do que Hegel chama de ‘ordem

³ A revisão antigoneana da teoria psicanalítica pode colocar em questão a suposição de que o tabu do incesto legitima e normaliza o parentesco baseado na reprodução biológica e a heterosexualização da família. Embora a psicanálise tenha freqüentemente insistido que a normalização é invariavelmente rompida e frustrada pelo que não pode ser ordenado por normas regulatórias, isto tem sido raramente aplicado à questão de como novas formas de parentesco podem e tem surgido sobre a base do tabu do incesto. Partindo da presunção de que não se pode - ou não se deveria poder – escolher algum membro da família como um amante ou parceiro marital disto não se segue que os acordos de parentesco que são possíveis assumem uma forma particular. (traduzi)

ética', a esfera da participação política, mas também das normas de viabilidade cultural, [...] (as normas articuladas que governam a esfera da inteligibilidade cultural) em termos hegelianos". Em seguida ela analisa a posição lacaniana, para quem "Antígona é compreendida como fronteira entre as esferas do imaginário e do simbólico, e onde ela foi compreendida, na verdade, desvela a inauguração do simbólico, a esfera da lei e das ordens que governam o acesso à fala e à capacidade de fala. Esta regulação toma lugar precisamente através de certas relações de família como normas simbólicas". (BUTLER, 2000: 03)

Para Butler, Lacan parte de Hegel neste ponto, para "engendrar uma noção idealizada de parentesco dentro de uma pressuposição de inteligibilidade cultural". Para Lacan, a partir daí, o parentesco é possibilitado por uma estrutura lingüística, uma pressuposição da inteligibilidade simbólica, e isto o remove do domínio do social.

Em Irigaray, prossegue Butler, Antígona significa a transição de uma regra da lei baseada na maternidade, no parentesco, para uma regra da lei baseada na paternidade. Antígona desponta então como uma *figura limiar entre parentesco e Estado*, ainda segundo a interpretação de Butler sobre Hegel. (BUTLER, 2000: 03-5)

Sherry Ortner (1981) considera, por sua vez, a esfera das relações de parentesco e casamento como conseqüência variável, embora clara, das várias formas como noções culturais de gênero e sexualidade articulam as relações sociais em determinadas sociedades. Os diversos achados etnográficos encaminham para uma necessária relativização das estruturas familiares, revelando que há um investimento culturalmente hierárquico em suas definições em nossa cultura, daí a noção de *estruturas de prestígio* (ORTNER e WHITEHEAD, 1981: 12), que penso, pode ser adequada para compreender a "precedência social" das relações de conjugalidade entre heterossexuais em oposição às unidades familiares compostas por pessoas do mesmo sexo, principalmente por sua inscrição na ordem da natureza em função da reprodução.

Os conceitos de *família* e *matrimônio* tomam um sentido novo a partir da passagem do séc. XVIII para o séc. XIX, momento que Michel Foucault (1999) descreve como central para a produção e circulação das verdades sobre o sexo,

organizadas pelas técnicas de controle dos corpos a partir da colocação dos discursos sobre a sexualidade em questão. Este período histórico é importante para compreender as bases do estabelecimento de uma nova normatização jurídica em torno do casamento no Ocidente, no contexto dos estudos sobre sexualidade – centrados na invenção do indivíduo homossexual – o que impulsionará, na ciência do direito, a regulamentação em torno do casamento heterossexual a partir da noção de “*comunidade sexual*”, como vimos em Emmanuel Kant (1993).

De fato, as práticas sexuais serão regidas, até o final do séc. XVIII, segundo Foucault, por “três grandes códigos explícitos – além das regularidades devidas aos costumes e das pressões de opinião [...]: o direito canônico, a pastoral cristã, e a lei civil. Eles fixavam, cada qual à sua maneira, a linha divisória entre o lícito e o ilícito”. E as relações matrimoniais centravam sua função.

[...] o dever conjugal, a capacidade de desempenhá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e as violências que o acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas às quais serviam de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torná-lo estéril, os momentos em que era solicitado (períodos perigosos da gravidez e da amamentação, tempos proibidos da quaresma ou da abstinência), sua frequência ou raridade: era sobretudo isso que estava saturado de prescrições. O sexo dos cônjuges era sobrecarregado de regras e recomendações. A relação matrimonial era o foco mais intenso das constrições; era sobretudo dela que se falava; mais do que qualquer outra tinha que ser confessada em detalhes. (FOUCAULT, 1999: 38)

As principais modificações que a “explosão discursiva” produz em torno da sexualidade centram-se então na *aliança legítima* e na *ordem dos desejos*.

[...] Lei naturais da matrimonialidade e regras imanentes da sexualidade [...] começam a se inscrever em dois registros distintos. Afigura-se um mundo da perversão, secante em relação ao da infração legal ou moral [...]. Surge toda uma gentalha diferente, apesar de alguns parentescos com os antigos libertinos. Do final do século XVIII até o nosso [séc. XX], eles correm através dos interstícios da sociedade perseguidos pelas leis, mas nem sempre, encerrados freqüentemente nas prisões, talvez doentes, mas vítimas escandalosas e perigosas presas de um estranho mal que traz também o nome de ‘vício’ e às vezes, de ‘delito’. (FOUCAULT, 1999: 39-41)

Jurandir Freire Costa explica que nesta época o “instinto começa a fazer parte do vocabulário médico, a partir do movimento intelectual dos ‘ideólogos’ ou ‘ideologistas’. Destut de Tracy e Cabanis são os principais representantes do movimento”. A pretensão deste movimento seria a elaboração de uma “*teoria materialista das idéias*, ou seja, explicar a gênese neurofisiológica das sensações e

pensamentos [...], cujo suporte seria o *instinto sexual*". No terreno da sexualidade, será estimulada a crença num "*dado biológico da diferença sexual*, traduzida na diversidade das emoções, sensações, sentimentos, inclinações, [...] características psíquicas, morais ou sociais dos homens e mulheres". (FREIRE COSTA, 1992: 136). Foucault também aborda a "psiquiatrização do prazer perverso" na medida em que há um isolamento do instinto sexual como instinto biológico e psíquico autônomo, de modo a procurar uma "tecnologia corretiva para as anomalias daí advindas [a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano, o adulto perverso]". (FOUCAULT, 1999: 100). Ele complementa:

Nos textos do Século XIX existe um perfil-tipo do homossexual ou do invertido: seus gestos, sua postura, a maneira pela qual ele se enfeita, seu coquetismo, como também a forma e as expressões de seu rosto, sua anatomia, a morfologia feminina de todo o seu corpo fazem, regularmente, parte dessa descrição desqualificadora: a qual se refere, ao mesmo tempo, ao tema de uma inversão dos papéis sexuais e ao princípio de um estigma natural dessa ofensa à natureza [...]. (FOUCAULT, 1999:21)

Destaca-se com isso a produção da figura do homossexual no contexto das teorias da perversão do instinto sexual (PEIXOTO JÚNIOR, 1999) e a instituição do que Foucault chama de "dispositivo de aliança"⁴ centrado na "aliança legítima" representada pelo matrimônio religioso e civil, que passam a operar como reguladores sociais das práticas sexuais e amorosas dos indivíduos.

Pode-se admitir, sem dúvida, que as relações de sexo tenham dado lugar, em toda sociedade, a um *dispositivo de aliança*: sistemas de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. Este dispositivo de aliança, com os mecanismos de constrição que o garantem, com o saber muitas vezes complexo que requer, perdeu importância à medida que os processos econômicos e as estruturas políticas passaram a não mais encontrar nele um instrumento adequado ou um suporte suficiente. [...] A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança. (FOUCAULT, 1999: 101 e 103)

⁴ "O termo 'dispositivos' aparece em Foucault nos anos 70 e designa inicialmente os operadores materiais do poder, isto é, as técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder. A partir do momento em que a análise foucaultiana se concentra na questão do poder, o filósofo insiste sobre a importância de se ocupar não 'do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos do Estado, das ideologias que o acompanharam, mas dos mecanismos de dominação: é essa escolha metodológica que engendra a utilização da noção de 'dispositivos'. Eles são, por definição, de natureza heterogênea: trata-se tanto de discursos quanto de práticas, de instituições quanto de táticas moventes: é assim que Foucault chega a falar, segundo o caso, de 'dispositivos de poder', de 'dispositivos de saber', de 'dispositivos disciplinares', de 'dispositivos de sexualidade', etc". (REVEL, 2005:39)

O amor conjugal, reabilitado pela higiene, foi útil para que a ordem médica instalasse uma série de aconselhamentos relacionados ao que é considerado como o amor romântico, em oposição ao chamado amor higiênico. Será justamente o “modelo médico do homem-pai”, tomado por J. F. Costa (1999) para enfatizar a insistência na educação física, moral, sexual e intelectual, que se torna a medida para as condenações a outros personagens desviantes na história da sexualidade: os libertinos, os celibatários e os homossexuais.

O homossexual era execrado porque sua existência negava diretamente a função paterna, supostamente universal na natureza do homem. A manipulação de sua vida, neste caso, servia de antinorma ao ‘viver normal’, assimilado ao comportamento heterossexual masculino. Contudo, além desse valor ‘teratológico’ segundo a ótica populacionista, a homossexualidade reforçava inúmeros outros objetivos higiênicos, todos eles ‘preventivos’ das eventuais distorções que o homem poderia sofrer em sua marcha da infância até a futura condição de pai. (FREIRE COSTA, 1999: 247-8)

Com base nestas premissas é que a sexualidade do ‘casal natural reprodutor’ passa a ser a medida para a legitimação do casamento entre homem e mulher como representação da família normalizada na atualidade. Michel Bozon (2004) explica que os “debates públicos contemporâneos sobre as questões sexuais suscitam indagações tanto sobre o sentido das mudanças recentes na sexualidade quanto sobre as evoluções da sociedade. A sexualidade serve como linguagem para a sociedade, da mesma forma que as relações sociais e as normas da sociedade estruturam a sexualidade” O sociólogo francês procura com isso situar a sexualidade como uma questão *política*, que atua como uma “norma oculta dos debates públicos”, e cita o exemplo das campanhas de prevenção à AIDS para dizer que há uma “íntima associação entre posições políticas radicalmente opostas [...] e as orientações íntimas através das quais os indivíduos dão coerência à sua experiência individual da sexualidade.” (BOZON, 2004:145)

O antropólogo francês Eric Fassin (2006) discute, finalmente, a apropriação pelo Estado da categoria “sexo” e reflete sobre os usos deste termo em contrapartida de certa recusa quanto ao conceito de “gênero” como aplicável às políticas públicas na França no século XXI. Comentando o caso de duas transexuais que casam, e que não se enquadram nas categorias “homem/mulher”, pois ambas são femininas, apesar de uma delas não ter feito a cirurgia de transgenitalização, o

autor afirma que “as políticas sexuais se situam na articulação das esferas pública e privada, das leis e costumes, do direito e das normas. Ao invés de renovar essas oposições binárias, elas lhe trazem problemas. Assim, elas remetem à questão da distinção entre Estado e sociedade civil que organiza as políticas não-governamentais”. (FASSIN, 2006: 167)

Loin d'être naturel, le sexe lui-même s'avère politique – et ce qui le manifeste, paradoxalement, c'est l'invocation du genre par l'État. On le voit, l'action se joue ici à l'interface d'une politique des droits et de l'égalité et d'une politique des normes et du langage, par l'État et contre l'État. [...] Autrement dit, c'est bien l'idée de genre qui est récusée, et non pas seulement le mot, au moment même où l'État recourt, sinon au mot, du moins à l'idée.⁵ (FASSIN, 2006: 167)

Para Fassin, “as questões das minorias, raciais e especialmente sexuais, desempenham um papel decisivo” junto ao Estado, “pois são indicativos de democracia”. Assim, gênero, sexualidade, filiação e reprodução são assuntos atuais que ampliam a malha democrática das relações sociais regidas pelo Estado. É preciso que o Estado “se arme” do gênero, conclui o pesquisador francês.

Sans doute la démocratie est-elle bien le règne de la politique sans fondement transcendant, ou naturel. Mais la démocratie sexuelle y joue aujourd'hui un rôle particulier : si genre et sexualité sont actuellement des enjeux privilégiés, c'est que ces questions marquent l'ultime extension du domaine démocratique. On les croyait, on les croit encore parfois naturelles ; on les découvre politiques. Sans doute depuis Platon la même « haine de la démocratie » se fait elle entendre, face au « bouleversement de l'ordre naturel ». Cependant, la logique s'en déplace quelque peu: alors que le scandale de la démocratie invitait jadis ses ennemis à rappeler que les rapports sociaux sont aussi des rapports naturels, aujourd'hui, la situation s'inverse, dès lors que, pour les démocrates, ce sont désormais les rapports « naturels » eux-mêmes qui apparaissent comme sociaux – le genre et la sexualité, la filiation et la reproduction, tous, enjeux politiques brûlants. (FASSIN, 2006: 168)⁶

Assim, as categorias normativas representativas de família e casamento são

⁵ Longe de ser natural, o sexo em si é político – e o que manifesta, paradoxalmente, é a invocação do gênero por parte do Estado. Como se vê, a ação se desenrola aqui pela interface de uma política de direitos e da igualdade e de uma política das normas e da linguagem, pelo Estado e contra o Estado. [...] Em outras palavras, é a idéia de gênero que é recusada, e não só a palavra, ao mesmo tempo em que o Estado a utilize, se não a palavra, pelo menos a idéia. (tradução livre)

⁶ Sem dúvida a democracia é a regra da política sem fundamento transcendente, ou natural. Mas a democracia sexual desempenha um papel particular hoje: se gênero e sexualidade são questões privilegiadas atualmente é que essas questões representam a última extensão do campo democrático. Nós acreditávamos que eram ainda naturais; as descobrimos políticas. Sem dúvida desde Platão o mesmo “ódio à democracia” se faz ouvir, frente à “perturbação da ordem natural”. No entanto, a lógica se moverá um pouco: enquanto o escândalo da democracia uma vez provocou seus inimigos a recordar que as relações sociais são igualmente relações naturais, agora a situação é inversa, uma vez que, para os democratas, são estas relações “naturais” que aparecem como sociais – gênero e sexualidade, reprodução e filiação, são questões políticas candentes. (tradução livre)

sustentadas em classificações mantidas em conformidade com pelo menos um dos requisitos naturalizados para sua existência como instituição – a dicotomia sexual, com sua base biológica que une sexualidade e reprodução traduzida em regras sociais e morais como “a intenção de constituir família”, de outro lado, exigíveis a qualquer pessoa, independentemente de sua sexualidade. Isto remete aos modos com que o Estado, através da regulamentação da vida privada discerne quem compõe e de que modo a relação amorosa, que será produtora de efeitos jurídicos de determinada ordem a depender da classificação do casal.



REFERÊNCIAS

BOZON, Michel. A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas. In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). **Família e Sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. p. 119-153

BUTLER, Judith. **Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death**. New York: Columbia University Press, 2000

FASSIN, Éric. « Les frontières sexuelles de l'État » *Varcarme* 34 : Paris, hiver/2006

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade – Vol. I – A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza de Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1999

_____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 1999b.

FREIRE COSTA, Jurandir. **A Inocência e o Vício – estudos sobre o homoerotismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p. 21.

_____. **Ordem Médica e Norma Familiar**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GROSSI, Miriam P. Gênero e Parentesco: Famílias Gays e Lésbicas no Brasil. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 21, p. 261-280, 2003.

KANT, Emmanuel. **A Doutrina do Direito**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet. **Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality**. Edited by Cambridge. New York: Cambridge University Press, 1981.

PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. **Metamorfoses entre o Sexual e o Social – Uma Leitura da Teoria Psicanalítica sobre a Perversão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

PISCITELLI, Adriana. Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. **Revista de Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 305-321, 2º sem. 1998.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

R. Inter. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.6, n.2, p. 45-60, jul./dez. 2009

REVEL, Judith. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2001.

Dossiê:

Recebido em: 01/09/2009

Aceito em: 02/10/2009