

Homossexualidade: um conceito preso ao tempo

Rogério da Silva Martins da Costa

Cientista social. Docente da pós-graduação em Sexualidade Humana no Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação - Uni IBMR.

Resumo

O objetivo deste artigo é colocar em discussão a questão da identidade sexual masculina ligada ao homoerotismo, sendo, para isso, necessário explicitar a visão historicista que envolve essa discussão em contraposição ao modelo explicativo de conformação de uma identidade essencializada. Com isso, tento demonstrar que a construção das identidades sexuais está subordinada às condições historicamente estabelecidas em uma determinada sociedade. Ou seja, as maneiras de encarar, utilizar e usufruir o que nossa sociedade considera sexual estão conformadas a uma determinada cultura. Deixando claro que, ao falarmos de "identidades sexuais", nós nos colocamos num campo ideológico que se estabeleceu e que se tornou hegemônico na explicação do ser-social.

Palavras-chave: sexualidade; identidades sexuais; homossexualidade.

Abstract

This work aim to discuss the male sexual identity attached to homoerotism. For this, is necessary to explain the historic vision about this issue as an opposite position of the essentialism model. So, I try to demonstrate that the construction of the sexual identities is subordinated to the conditions historically established in one determined society. Or either, the ways to face, to use and to usufruct what our society considers sexual, are conformed to one determined culture. Leaving clearly that when speaking of "sexual identities", we put ourselves in an established ideological field that became hegemonic in the explanation of the being-social one.

Keywords: sexuality; sexual identities; homosexuality.

Introdução

A homossexualidade, como categoria identitária de conformação do sujeito a um determinado comportamento, não se limita à descrição de suas práticas, essa visão de mundo não está circunscrita apenas, como pode parecer, na identificação do sujeito segundo suas preferências sexuais, é isso e muito mais.

Pois importa pouco a qualidade ou intensidade do ato em si, haja vista que este já traz consigo, como uma determinação social aparentemente a-histórica, tendo todo um

aparato de identificação sócio-sexual compulsório que se legitima e é delimitado não só pelo ato sexual em si, mas também por comportamentos culturalmente criados e associados a eles, e por isso mesmo esperados socialmente, num círculo vicioso, em que a justificação é ao mesmo tempo a questão e a resposta à homossexualidade: *“Ele é homossexual porque transa com homem. E transa com homem porque ele é homossexual”*.

Essa cultura e seus seres delimitam geografias próprias para a realização, não só do ato sexual, mas também de suas possibilidades de atuações. A homossexualidade inscreve-se como uma determinação, uma maneira de ser obrigatória e “natural”, enquanto “essência” do ser, quando é associada a uma preferência sexual que determina um comportamento social. Numa pretensa universalidade de atuação, levando-nos a crer que ser homossexual é relacionar-se sexualmente com pessoas do mesmo sexo biológico e que essa preferência envolveria também comportamentos inequívocos. Essa maneira de catalogação do indivíduo se faz atuante, ou seja, encontramos representantes dessa visão de mundo que crêem e atuam conforme essa ideologia. Porém estão circunscritos num tempo e num espaço que, no caso, são reféns de uma cultura determinada pelo sexual.

Essa atuação identitária é historicamente determinada e é pensada através da classificação de práticas sexuais, associando determinadas preferências a comportamentos, sem levar em conta a diversidade de representações dessas associações.

Sendo assim, esse tipo de abordagem traz em si problemas naquilo que mais preza: a classificação compulsória dos sujeitos segundo uma determinante sexual, uma vez que não leva em consideração a questão da representação desses sujeitos. Percebemos que, quando essas duas vertentes preponderantes, ou seja, ação/representação, não se coadunam no sujeito, esse modelo se “esquizofreniza”. Como poderemos resolver esse impasse gerado? Como analisar os impasses identitários, tipo: *“Ele é o que diz que não é?”* ou *“Ele não é o que diz que é?”*, afinal, *“Ele é o que diz ou o que faz?”*.

A partir da abordagem socioantropológica, observamos, no entanto, que a representação de determinados comportamentos podem variar com o contexto imediato, numa fluidez que muitas vezes coloca o sujeito à deriva, posto que é um tipo de representação associada a determinantes culturais, mostrando com isso a historicidade dessa condição, a construção social que determina uma cultura e assim se faz atuante.

Mostrando que a discussão sobre identidade sexual, na realidade, está num plano de construção simbólica em que intervêm valores e concepções de mundo que extrapolam o

âmbito da sexualidade, portanto, a identidade sexual não é uma mera descrição das práticas, nem está diretamente associada a comportamentos específicos.

O fenômeno da globalização, por exemplo, fragmenta o sujeito, trazendo consigo uma disseminação bastante rápida de maneiras de ser. Com poderes pulverizados em instâncias coercitivas imperceptíveis, alocando, deslocando e recolocando sujeitos em “escaninhos” identitários, o que na cultura tradicional seria impensável.

No mundo contemporâneo (pós-moderno?), logo, esse sujeito sofre fragmentações, estando vivendo num mundo de rapidez de informações multilaterais, descentralizando o sujeito: “*Sou negro, sou homossexual, aliás, sou primeiro o quê?*”. Esta talvez seja uma decisão política de afirmação ou de desintegração: “*Sou o que não sou*”.

Como resolver o impasse dessas sobredeterminações? A política de afirmação traz ganhos que possibilitam a inserção social dos indivíduos auto-representados, mas e os que não se identificam com os rumos da política de afirmação, ou os que ainda estão presos a outras maneiras de autodeterminação? Como ficam? Serão esses os novos desviantes, sujeitos a todo tipo de intolerância e perseguição?

De maneira geral, são esses fragmentos de pensamento que me impulsionam a estudar a questão da identidade sexual, mais especificamente a masculina “homossexual”.

Podemos pensar em identidade seguindo três ideologias, que possibilitam diferentes visões de mundo, conformadas nos seguintes sistemas de referências (Parker, 1993): 1) a ideologia de gêneros, 2) a ideologia do erótico (desejo) e 3) os discursos da sexualidade.

Esses modelos analíticos serão usados como ferramentas para pensarmos o campo dos significados sexuais. Possibilitando descrever diferentes visões de mundo, suas contribuições, contradições e condições interpretativas da atuação social de seus agentes. Com um corte de investigação na “homossexualidade”.

Cada modelo representará uma maneira toda própria de descrever o simbolismo das relações entre os sujeitos da ação e suas condições materiais. É patente a intersecção em alguns momentos dessas visões de mundo. Pois cada modelo representa também uma maneira de se posicionar diante das situações reais, e no real nada é estanque, nada é puro, tudo se faz passar por momentos de transição. A revolução seria a exceção? Afinal, tivemos realmente uma revolução sexual¹?

¹ “Embora se tome como fato que a revolução sexual dos anos 60, vista retrospectivamente, eliminou atitudes conservadoras em relação ao sexo e reduziu as restrições culturais a respeito do sexo, ela promoveu, sobre tudo, a liberdade sexual de homens heterossexuais” (PARKER, 2000, p. 56).

O objetivo deste artigo é colocar em discussão a questão da identidade sexual masculina ligada ao homoerotismo², sendo, para isso, necessário explicitar a visão historicista que envolve essa discussão. Onde as crenças são o substrato das condições de determinação do sujeito, e a essência é uma dessas crenças, mostrando, por isso, que o cultural, se não determina as condições materiais de existência, pelo menos informa seus usos, ou seja, a maneira de encarar, utilizar e usufruir as coisas, conformadas numa visão de mundo. Deixando claro que, ao falarmos de “identidade sexual”, nós nos colocamos num campo ideológico que se estabeleceu e que se tornou hegemônico na explicação do ser-social.

Contribuições da antropologia

Para dar início a este trabalho, é de fundamental importância situar a antropologia no campo da cultura³, mostrando o desenvolvimento desse conceito que tem importância singular para a compreensão da diversidade da espécie humana. Ou seja, demonstrar a enorme influência da cultura no comportamento social e sua contribuição na diversificação da humanidade, apesar das bases biológicas envolvidas.

A antropologia agrega vários paradigmas, que são ultrapassados ou não através dos tempos. A discussão sobre o dilema exposto a seguir me parece bastante pertinente para este trabalho: “*a conciliação da unidade biológica e a grande diversidade cultural da espécie humana*”. (Laraia, 2001, p. 10). O paradoxo de “ser um, sendo muitos”⁴.

O determinismo geográfico e o determinismo biológico

Nessa discussão, várias propostas já foram levantadas, como o determinismo biológico e o determinismo geográfico, que serviram como fontes de explicação para o paradoxo da diversidade cultural. Que, adiantado, foram incapazes de dar conta do assunto.

² Ver Costa, 1992.

³ “Existe uma ambigüidade no uso do termo antropologia cultural; Philippe Laburthe-Tolra e Jean Pierre Warniert argumentam o seguinte: ‘Por oposição à antropologia americana definida e considerada uma antropologia cultural herdeira de Herder e de Tylor, a antropologia definiu-se na Grã-Bretanha por referência a Morgan e Durkheim, isto é, uma antropologia social. À medida que não existe civilização que não seja a de uma dada sociedade que não seja portadora de uma civilização, os adjetivos ‘cultural’ e ‘social’ que qualificam, respectivamente, a antropologia americana e britânica não indicam uma diferença de ênfase, ou, antes, de opção quanto à forma escolhida para abordar os fatos socioculturais’. Na França, observa-se uma tendência para o uso dos termos etnografia, etnologia comparada ou antropologia social. Já os autores nacionais fazem uso de ambas as designações” (CAMPOS, 2001).

Segundo Laraia, desde a antiguidade, eram comuns as tentativas de explicação das diferenças de comportamento entre os “homens”, partindo da variação dos ambientes físicos.

O determinismo geográfico considera que as diferenças do ambiente físico condicionam a diversidade cultural. (...) A partir de 1920, antropólogos como Boas, Wissler, Kroeber, entre outros, refutaram este tipo de determinismo e demonstraram que existe uma limitação na influência geográfica sobre os fatores culturais. E mais: que é possível e comum existir uma diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente (LARAIA, *id.*, p. 21).

Margaret Mead (2000) comprova essa afirmativa ao estudar três diferentes grupos com diversidades culturais bastantes marcadas em um mesmo ambiente geográfico.

Temos no determinismo biológico, com as teorias associadas a esta corrente, a outra fonte de explicação da diversidade cultural – que atribui especificidades inatas à “raça” ou a outros grupos humanos (como por exemplo, os homossexuais).

Quando estudamos qualquer sistema de divisão sexual do trabalho, fica claro que ele é determinado culturalmente, e não em função de uma racionalidade biológica. Podemos novamente citar Mead (*ibid.*) para comprovar essa afirmativa.

Se as determinantes biológica e geográfica não dão conta como fontes de explicação para a diversidade cultural, a antropologia volta-se para o relativismo cultural⁵.

A influência da cultura

Segundo Laraia (2001), Eduard Tylor é o precursor do conceito de Cultura⁶ como conhecemos hoje, procurando demonstrar, com apoio nas ciências naturais, que a cultura pode ser objeto de estudo, pois tem a propriedade de poder ser sistematizada e analisada de maneira objetiva, proporcionando, dessa maneira, formulações de leis sobre os processos envolvidos e da sua evolução.

⁴ “No decorrer da história da humanidade tentou-se descobrir a chave do enigma que explicaria o motivo de termos na espécie humana, lado a lado, uma unidade biológica da espécie e uma grande diversidade cultural” (CAMPOS, 2002).

⁵ “O relativismo cultural está baseado no conceito de que todos os sistemas culturais são essencialmente iguais em relação ao seu valor, e as diferenças entre as diversas sociedades surgiram como resultado de suas próprias condições históricas, sociais e geográficas. Esta postura choca-se diretamente com a corrente evolucionista, [...], que definia as ditas diferenciais como o resultado de um conjunto de idênticos níveis evolutivos progressivos que cada uma das culturas atravessa à medida que se desenvolve” (MEAD, 2000).

⁶ Para Tylor, “cultura é todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade” (CAMPOS, 2002).

Tylor se mostra altamente influenciado pelo evolucionismo darwinista, e é através deste que explicaria a diversidade humana, como o resultado da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução social.

a nascente antropologia foi dominada pela estreita perspectiva do evolucionismo unilinear. [...] Stocking (1968) critica Tylor por 'deixar de lado toda a questão do relativismo cultural e torna impossível o moderno conceito de cultura'. A posição de Tylor não poderia ser outra, porque a idéia de relativismo cultural está implicitamente ligada a de evolução multilinear. A unidade da espécie humana, por mais paradoxal que possa parecer tal afirmação, não pode ser explicada senão em termos de sua diversidade cultural (LARAIA, 2001, p. 33-34).

A reação à corrente evolucionista é iniciada por Franz Boas (1858-1949) com o então denominado método comparativo. Segundo Laraia,

Boas desenvolveu o particularismo histórico (ou a chamada Escola Cultural Americana), segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou. A partir daí a explicação evolucionista da cultura só tem sentido quando ocorre em termos de uma abordagem multilinear (*ibid.*, p. 36).

Diante da preponderância da cultura sobre as ações dos homens, fica a pergunta sobre os instintos, por exemplo, o sexual. Vemos aqui que, a princípio, a palavra instinto nos levaria a conceber tal comportamento associado a uma determinante biológica, porém são os padrões culturais que neste momento são acionados, posto que, diante de uma mesma situação, temos ações diversas.

A origem e o desenvolvimento da cultura

Para Claude Lévi-Strauss, a cultura se institui com a convenção da primeira regra e esta seria a proibição do incesto, padrão de comportamento comum a todas as sociedades. Já para White, a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro do

homem foi capaz de gerar símbolos e para perceber os significados destes é necessário conhecer a cultura que os criou.

Para Geertz, a cultura se desenvolveu simultaneamente com o próprio biológico, assim, sendo compreendida como uma das características da espécie, somos não só produtor da cultura, como produtos desta (Laraia, 2001).

Seja qual for o ponto de vista, percebemos que a maneira de ver o mundo está associada a uma ordem moral e valorativa, identificando e conformando diferentes comportamentos sociais, com propriedades invulgares: de marcar corpos, criar posturas e determinar atuações. Sendo isso resultado da operação de uma determinada cultura sobre o indivíduo, ou seja, somos produtos de uma herança cultural, que nos forma e é formada por nós, o que nos dá uma visão de mundo toda própria.

A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. Por isto, discriminamos o comportamento desviante. Até recentemente, por exemplo, o homossexual corria o risco de agressões físicas quando era identificado numa via pública e ainda é objeto de termos depreciativos. Tal fato representa um tipo de comportamento padronizado por um sistema cultural. Esta atitude varia em outras culturas. Entre algumas tribos das planícies norte-americanas, o homossexual era visto como um ser dotado de propriedades mágicas, capaz de servir de mediador entre o mundo social e o sobrenatural, e por isso respeitado (LARAIA, id., p. 68).

A cultura, desse modo, propicia uma visão de mundo, e é através dela que o “homem” atua – o que traz a possibilidade de considerar o seu modo de vida o mais correto e o mais natural – numa tendência etnocêntrica. Isso ocorre dentro de uma sociedade, quando grupos são discriminados, ou em sistemas culturais distintos, entre sociedades.

Deve-se atentar para o fato de que as relações de causa e efeitos são percebidas de maneiras diferentes por indivíduos de culturas diferentes, logo, a coerência deve ser buscada dentro do próprio sistema cultural que envolve uma ação.

As mudanças culturais são possíveis e podem ser propiciadas de maneira interna (ocorrendo lentamente), que é resultado da dinâmica do próprio sistema cultural, ou externa (ocorrendo rapidamente), que é o resultado do contato de um sistema cultural com outro. Ambas pertencem a um mesmo tipo de fenômeno, vinculadas ao caráter dinâmico da cultura.

É a partir da cultura, com seu caráter cumulativo, que conseguimos adaptar-nos a diferentes ambientes, ou seja, ao invés da adaptação biológica, como os outros animais, utilizamos equipamentos “extra-orgânicos”. Através da acumulação de conhecimentos e experiências ao longo de gerações, permitindo as inovações e invenções.

Os sujeitos e suas referências identitárias

Se vislumbrarmos a possibilidade de mudanças culturais, pressupõe-se que mudanças também ocorreram nos sujeitos (produtores/produzidos) da sociedade, estes sofrem mudanças em sua concepção interna e externa no dinamismo das mudanças culturais⁷. Temos o surgimento de novos “atores” nesses novos sistemas culturais.

Stuart Hall (2001) nos coloca diante das mudanças de paradigmas na percepção do sujeito que vêm acontecendo desde o século XVIII. Ele nos expõe três noções de sujeitos historicamente construídos no decorrer desses séculos, mostrando-nos uma visão historicista desses sujeitos socialmente construídos: 1) o sujeito iluminista (essencialista), 2) o sujeito sociológico (histórico com base biológica) e 3) o sujeito pós-moderno (puramente histórico, com base na cultura).

Este autor coloca em discussão essas percepções de sujeito em dois momentos que trazem uma mudança radical nos conceitos de identidade e de sujeito: Quando as “velhas identidades” que durante muito tempo estabilizaram o mundo social entram em declínio, os sujeitos que outrora eram unificados por essas identidades não vislumbram mais as referências que os localizavam no mundo social. Tais referências são deslocadas em várias posições, fragmentando os indivíduos e propiciando o surgimento das “identidades modernas” que funcionam, talvez, mais como identificações flutuantes do sujeito e para ele do que uma referência fixa que o localizaria definitivamente no mundo social.

Tal deslocamento ou descentração, segundo o autor, seria a perda de um “sentido de si” estável. *“Esse duplo deslocamento – descentração do indivíduo tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo – constitui uma crise de identidade para o indivíduo.”* (HALL, *id.*, p.9).

⁷ “Da mesma forma que é importante para a humanidade a compreensão das diferenças entre os povos de culturas diferentes, é necessário entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema” (CAMPOS, 2002).

Um aspecto que o autor indica como de importância fundamental na questão da identidade é o processo de mudança conhecido como “globalização”, com seu impacto sobre a identidade cultural.

A mudança de uma sociedade tradicional, em que o passado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações, dá lugar a uma sociedade de mudanças constantes, rápidas e permanentes e também altamente reflexivas.

Os modos de vida colocados em ação pela modernidade nos livrara, de uma forma bastante inédita, de todos os tipos tradicionais de ordem social. Tanto em extensão, quanto em intensidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas do que a maioria das mudanças características dos períodos anteriores. No plano da extensão, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos de intensidade, elas alteraram algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana (GIDDENS *apud* Hall, 2001, p. 16).

Para o autor, essa mudança, tomada em conjunto, pode indicar que a própria modernidade está sendo transformada, no sentido de ser “pós” qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade.

Temos, então, três modelos de concepção de sujeito, que conformarão, a princípio, dois tipos de identidades: 1) identidades estáveis (fixa/essencialista) e 2) identidades cambiáveis (contingente/histórica).

Na primeira, há uma correspondência entre o sujeito e seu lugar no mundo social de maneira unívoca. Fundamentando o sujeito por uma suposta essência.

Na segunda concepção de sujeito, há uma correspondência multifacetada, fragmentada, onde várias possibilidades de identificação serão possíveis, numa fragmentação de identidades muitas vezes contraditórias, o que dificulta a convergência das diversas identidades a uma identidade singular.

Essas identidades mudam, segundo o autor, em conformidade com as demandas externa e interna ao sujeito. Não sendo a identificação automática, ela é somada ou subtraída. *“Ela [a identidade] tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade [de classe] para uma política de diferença.”* (Hall, 1998, p. 21)

Podemos transportar a questão da sexualidade para dentro desse debate, levando-se em conta as mesmas distinções de percepção do sujeito para a sexualidade. Assim, a sexualidade é uma essência imutável (no sujeito iluminista) ou, como a anterior, se aceita a

universalidade da sexualidade, sendo esta biologicamente determinada, cabendo, no entanto, a cada sociedade conformar o impulso ou pulsão sexual (no sujeito sociológico). Há ainda a concepção da sexualidade como puro efeito de construções culturais, sendo necessário identificar as mediações, os vínculos que cada momento histórico define como sendo sexual e de que modo tal significado se articula com as classificações de gênero, com a reprodução e com o sistema de parentesco (no sujeito pós-moderno).

Não há, portanto, nesse caso, algo inerente à fisiologia ou à psique humanas que possa ser considerado um substrato universal sobre o qual a cultura opera, privilegiando-se o pressuposto da radical arbitrariedade do que venha a ser sexual (HEILBORN, 1999).

Como corolário dessa afirmação, pode-se dizer que identidades sexuais são uma questão que concerne a um determinado contexto social referente à sexualidade. A identidade só ganha relevância e passa a ser o lócus privilegiado de "verdade do sujeito" na cultura ocidental moderna quando se torna um dos elementos centrais na constituição da identidade social (LAGO, 1999, p. 158).

O construcionismo social

O construtivismo social pode ser aplicado às questões ligadas ao sexual seguindo dois modelos, pospostos por Vance (Heilborn, 1999; Parker, 2000).

O primeiro modelo é o de "Influência Cultural", que parte do pressuposto que é o corpo o substrato ao qual a cultura se superpõe. Aceitando uma sexualidade universal e biologicamente determinada, cabendo a cultura informar seus usos, ou seja, "*a sexualidade é conceitualizada como um estado universal, imutável, mediado em maior ou menor extensão pelo contexto cultural*" (Parker, 2000).

Mauss (1974) nos informa por sua vez que as técnicas sexuais estão intimamente ligadas à moral sexual. A técnica seria um ato tradicional eficaz, sendo fundamental a transmissão e esta só é possível pela tradição. O corpo seria o substrato onde a cultura atuaria, o autor acredita numa divisão de técnicas entre os sexos e não simplesmente na divisão do trabalho entre os sexos, ou seja, o corpo teria habilidades específicas segundo o sexo: "[...] *há uma sociedade de homens e uma sociedade de mulheres. Creio, entretanto, que talvez haja também coisas biológicas e psicológicas a serem encontradas.*" (*ibid.*, p.219) As técnicas seriam historicamente determinadas, porém elas atuariam segundo o

gênero. É claro, nesse autor, o viés essencialista, abarcado no que Vance chama de “Influência Cultural”.

Para Mauss, que elabora o conceito de fato social total, o qual consiste em diferentes aspectos (biológico, econômico, jurídico, histórico etc.) que constituem uma determinada realidade social, devendo, conseqüentemente, ser compreendida na sua totalidade. As condutas humanas devem ser compreendidas em suas dimensões históricas e psicofisiológicas. Esse modelo traz o relativismo na maioria dos outros domínios da cultura, porém não questiona a suposta universalidade da sexualidade.

Para Heilborn (1999), a concepção do sujeito moderno se institui enquanto divisão em duas partes, uma política e outra subjetiva, que comporta as questões da sexualidade e do gênero e que será o foco central na construção de sua identidade. Ela segue o modelo do construtivismo social, onde os *“significados sexuais e a própria noção de experiência ou comportamento sexual não seriam passíveis de generalização, dado que estão ancorados em teias de significados articulados a outras modalidades de classificação como o sistema de parentesco e de gênero”* (Heilborn, 1999, p.9). A sexualidade depende, por isso, de socialização e aprendizado de regras, roteiros e de contextos estabelecidos culturalmente, em que a atividade sexual será exercida, constituindo significados. Mostrando, dessa maneira, uma maior extensão na mediação entre a sexualidade e o contexto social que a envolve.

O segundo modelo postula a “construção cultural radical”, não havendo algo inerente à fisiologia ou à psique humana que se configure como um substrato universal sobre o qual a cultura opere, radicalizando a arbitrariedade do que venha a ser concebido como sexual de maneira absoluta.

Jurandir Costa (1996) argumenta que o mito da coisa ou da essência do sexual, formando uma pretensa homogeneidade do referente sexual, não se sustenta. Na realidade, o autor demonstra que o que denominamos de “sexo” é o nome dado a coisas diversas que aprendemos a reconhecer como sexuais de diversas maneiras. Para o autor, *“Nada existe por trás, ao lado, acima ou abaixo das práticas sexuais que possa ser responsável pela homogeneidade destas práticas, exceto as várias coisas, estados de coisas e eventos físicos e mentais que aprendemos a denominar sexuais”* (COSTA, *id.*, p.64).

O autor mostra, dessa maneira, a radicalidade do construtivismo social, onde pode existir muita coisa chamada “o sexo”, em que a noção de identidade do sexual é utilizada e

“aplicada a fatos diversos, sem afirmar a necessária homogeneidade empírica ou metafísica dos fatos ou o isomorfismo da palavra com aquilo que nomeia.” (ibid., p.65).

As implicações desses modelos na análise sócio-sexual.

Segundo Parker (2000), o modelo da influência cultural funde a sexualidade com gênero, obscurecendo a questão de gênero dentro do tópico mais amplo da sexualidade.

ser macho ou ser fêmea, masculino ou feminino, em contextos sociais e culturais diferentes, pode variar enormemente, e a identidade de gênero não é claramente redutível a qualquer dicotomia biológica subjacente. Todos os machos e fêmeas biológicos devem ser submetidos a um processo de socialização sexual, no qual noções culturalmente específicas de masculinidade e feminilidade são modeladas ao longo da vida. É por meio desse processo de socialização sexual que os indivíduos aprendem os desejos, sentimentos, papéis e práticas sexuais típicas de seus grupos de idade ou de ‘status’ dentro da sociedade, bem como as alternativas sexuais que suas culturas lhes possibilitam (PARKER, *id.*, p. 52)

Para Rubin, sexo e gênero são categorias distintas que atuam no “sistema sexo/gênero”, que é um processo social pelo qual a sexualidade biológica é culturalmente traduzida em ação. A sexualidade e o gênero devem também ser conceitualizados como categorias separadas, mesmo diante de sua íntima ligação (Parker, 2000).

Segundo Russo (1998), a ação humana só pode ser explicada usando a cultura como referência, o que possibilita ver o corpo também como uma realidade simbólica, além de física. As sensações corporais também são atravessadas pela cultura da qual se participa. Isso implica que a maneira como usamos nossos corpos, como dele falamos, também é atravessada por valores culturais arbitrários, historicamente determinados.

Portanto, o método de influência cultural se mostra deficiente para estudar essas categorias separadamente, onde a sexualidade, gênero e desejo estão presos por uma mentalidade colonialista, tendo a rigidez das categorias universalistas tão atuantes.

Qualquer que tenha sido o caso no passado, as noções de diferença sexual, no complexo sistema mundial que emergiu no final do século XX, não podem mais ser compreendidas como sendo simplesmente o produto de contextos sociais e culturais distintos. Pelo contrário, assim como qualquer outro aspecto da vida

humana, a sexualidade tem, cada vez mais, se tornado sujeita a uma série de processos acelerados (e, frequentemente, contraditórios) de mudança, que ocorrem no contexto da complexa globalização que marcaram as décadas finais do século XX.” (PARKER, 2000, p.60)

A sexualidade, o gênero e os desejos são construtos sociais e culturais, e assim devem ser analisados. Assim como as conseqüências advindas dessas visões de mundo, que não são imutáveis, posto que são artefatos da história que organizam o campo sexual, podem ser modificadas pela ação intencional de políticas sociais.

O comportamento sexual é visto como intencional, embora sua intencionalidade seja sempre modelada no interior de contextos específicos social e culturalmente estruturados. Neste sentido compreender o comportamento individual é menos importante do que compreender o contexto de relações sexuais, que são necessariamente sociais e envolvem negociações complexas entre diferentes indivíduos (PARKER, *id.*, p. 48).

Boltanski (1989) alerta que esse processo leva a um tipo de consciência corporal, que pode também servir para a desapropriação cultural de uma maneira de ser, pois advêm do crescimento de uma necessidade social de “especialistas” do corpo, que têm o poder de produzir, difundir e vender “verdades” que influenciarão nas atitudes individuais.

No entanto, se não concebermos a cultura com raízes mesológica e/ou somática, podemos ter novas maneiras de entender o corpo e seus usos, numa dimensão simbólica, como parte da cultura em que a pessoa vive, compreendendo que há modos diferentes de perceber e organizar as sensações que vêm do corpo – o desejo, assim como as questões de gênero e da sexualidade.

Sexualidade, gênero e desejo

Enquanto objeto de estudo, a sexualidade inseria-se no conjunto de regras que regulam a reprodução biológica de uma determinada comunidade, envolvendo as questões de gênero, fazendo com que as experiências ou comportamento sexual fossem passíveis de generalizações – numa visão ligada a uma percepção histórico-cultural “essencialista”.

No entanto, se nos voltarmos para a compreensão das identidades sexuais a partir das categorias de sexualidade, de gênero e de desejo, enfatizando a construção cultural e

social destas, faz-nos privilegiar a variação, a fluidez e o desempenho individual frente a diversas situações, ou seja, dentro de um contexto imediato em que a ação está sendo desenvolvida – numa visão construtivista social (Seffner, s/d).

Esses sistemas culturais envolvem ideologias próprias, onde existem comportamentos singulares associados a cada sistema. Discursos são gerados e assimilados conforme a natureza dessas construções sociais. Demonstrando o caráter histórico envolvido nesses sistemas e, por isso mesmo, a variedade de sentidos e de interpretações.

Gênero

Durham (1983) nos informa que a construção cultural da divisão sexual do trabalho é elaborada sobre diferenças biológicas, mostrando uma visão de “influência cultural”, nesse particular, quando afirma que:

a construção cultural da divisão sexual do trabalho se elabora sobre diferenças biológicas. Com isso não quero dizer que haja uma explicação ‘natural’ para a distinção entre papéis masculinos e femininos, mas que, nesse particular, a cultura organiza, orienta, modifica, ressalta ou suprime características que possuem fundamentação biológica (DURHAM, *id.*, p.17).

Afirma que, dentro da diversidade da divisão sexual, há invariâncias, acreditando na universalidade de determinadas criações culturais, ressaltando, no entanto, que essas são extremamente variáveis na amplitude e na natureza das relações às quais se aplicam, e não encontram contrapartida em qualquer outra espécie animal.

Igualmente, para Heilborn:

gênero é um conceito das ciências sociais que se refere à construção social do sexo. Significa dizer que a palavra sexo designa agora no jargão da análise sociológica somente a caracterização anátomo-fisiológica dos seres humanos e a atividade sexual propriamente dita. O conceito de gênero existe, portanto, para distinguir a dimensão biológica. O raciocínio que apóia essa distinção baseia-se na idéia de que há machos e fêmeas na espécie humana, mas a qualidade de ser homem e ser mulher é realizada pela cultura (HEILBORN, 1996a, p. 2).

Ou seja, há uma invariância biológica a qual a cultura se sobrepõe. É a cultura que constrói o gênero, simbolizando as atividades como masculinas ou femininas. As idéias e

os valores constituem uma realidade coletiva, autônoma e parcialmente inconsciente para os membros do grupo envolvidos nessa construção. Desse modo, a formação do conceito de gênero está vinculada à idéia de arbitrariedade da cultura, de relativismo, estando associado necessariamente a um caráter relacional entre as categorias de gênero.

O gênero, nesse caso, aponta para uma não-continuidade entre o sexo físico e o sexo social, onde o comportamento é fruto das convenções sociais acerca do gênero em um contexto social específico e as idéias a respeito das condutas esperadas são produzidas relacionalmente, ou seja, as identidades são socialmente construídas, em que a atribuição de papel e identidades para ambos os sexos forma um sistema simbólico imbricado.

Parker (1993) entende a questão de gênero como um sistema de coordenadas culturais, tanto para estruturar a natureza de sua realidade sexual como para interpretar os significados de suas práticas sexuais. A ideologia de gênero oferece um meio de organizar uma hierarquia entre homens e mulheres, assim como entre tipos de homens e tipos de mulheres. *“As distinções anatômicas existentes entre homens e mulheres são transformadas, gradualmente, e não absolutamente livres de problemas, nas noções mais matizadas de homem e mulher, masculino e feminino, masculinidade e feminilidade.”* (*ibid.*, p.103-104).

Estão envolvidas nesse processo ideológico formas culturais distintas que definem e dão significados à vida coletiva: as relações de poder é um ponto chave para a compreensão das questões que envolvem as diferenciações por gênero, o contexto que envolve essas relações, assim como as práticas sexuais também são de fundamental importância:

as estruturas da prática sexual, os atos que os indivíduos executam ou pensam realizar, (...), surgem menos como produtos da natureza do que como elaboração da cultura. (...). O que certos indivíduos imaginam ou não é moldado, tanto no domínio sexual como em qualquer outro, pelos símbolos e significados intersubjetivos do mundo no qual vivem (PARKER, *id.*, p.201).

Na ideologia do gênero, há uma relação entre os atos sexuais e o caráter de masculinidade e feminilidade, oferecendo um meio de organizar uma hierarquia entre homens e mulheres e entre tipos de homens e mulheres – que é, em particular, em relação à atividade do homem e à passividade da mulher que se entendem os significados envolvidos nessa ideologia.

Sexualidade

Nos discursos sobre a sexualidade, as práticas sexuais são menos ligadas às questões de gênero, tendo uma ligação mais profunda com a reprodução:

Seja nas doutrinas da Igreja, nas conferências médicas e até nos debates dos modernistas do sexo, o significado dos atos sexuais específicos é tão importante quanto o gênero dos atores. [...] o significado atribuído ao próprio ato é construído em relação a uma lógica de reprodução, mais que a um cálculo de atividade e passividade. [...] estabelece-se um sistema hierárquico de valores no qual a heterossexualidade monogâmica e reprodutiva define uma norma da qual as outras formas de prática sexual nitidamente desviam (PARKER, 1993, p. 149-150)

Percebe-se a construção de uma sexualidade “boa”, “natural” ou “normal”, em contraponto a uma sexualidade em que práticas sexuais são definidas como “más”, “não-naturais” ou “anormais”, numa clara hierarquização na questão da orientação sexual.

Para Peter Fry (1982), a sexualidade é uma atividade social, construída ideologicamente de acordo com as contradições da sociedade como um todo. Ela é limitada e controlada através de conceitos e categorias construídas historicamente. Havendo muitas maneiras de perceber socialmente a sexualidade a partir de arranjos identitários. Essa maneira de perceber a sexualidade, em que as identidades sexuais se dão pela orientação sexual e, dessa maneira, o mundo deixa de ser dividido pelo gênero (masculino-ativo/feminino-passivo) para ser entendido pela dicotomia heterossexual/homossexual.

A sexualidade, então, antes de ser uma substância, uma condição da natureza humana, é uma construção social. Havendo uma variedade de sentidos e de interpretações, constituídas historicamente no interior de sistemas de representações sociais mais abrangentes.

Nesse sistema sócio-sexual, há uma dissimetria entre as orientações sexuais – “Heterossexual é mais do que o Homossexual” –, Fry (*ibid.*) observa, no entanto, uma quebra hierárquica entre “iguais” – de “Ativo é mais do que o Passivo” para uma igualdade entre homossexuais, “Ativo é igual ao Passivo”.⁸

⁸ O que quero dizer com essa “igualdade” é que as diferenças que envolvem esses comportamentos deixam de ser relevantes na avaliação moral dos sujeitos.

Para Heilborn (1996), a sexualidade é uma nova forma de construção social, culturalmente determinada:

Sexualidade é uma forma moderna [séc. XVIII] de arranjo e construção de representações e atitudes acerca do que seria uma orientação erótica espontânea, traduzindo uma dimensão interna do sujeito. O termo ganhou tal força, que precisou ser desconstruído, salientando-se que tal representação é particular a uma determinada cultura. Nesse sentido não existe sexualidade em si, apenas pode-se recorrer a tal explicação quando o contexto cultural assim o autorizar. (...). Acopla-se a um campo maior de significação, - família, parentesco e/ou moralidade -, englobando uma possível instância individual (HEILBORN, *id.*, p.6).

Devemos estar atentos para, quando falarmos de identidades socialmente construídas, enfatizar que os discursos antropológicos sobre atribuição de papéis e identidades para ambos os sexos se dão num sistema simbólico encadeado. A sexualidade, assim, é despojada de um significado a-histórico.

Desejo

Para Parker (1993), existe outro sistema de referência, a ideologia do erótico, que fornece sua própria interpretação do universo sexual:

Complexas e variadas como são, as estruturas que definem tanto as hierarquias tradicionais de gênero como as mais modernas interpretações da sexualidade não esgotam o campo de significados sexuais [...] apontamos pelo menos mais uma perspectiva que se forma a partir desses discursos e que se opõe a eles (PARKER, *id.*, p153).

Ideologia que é elaborada com referência às estruturas de gênero e de sexualidade, mas que, no entanto, não se baseou na construção de hierarquias nem na pesquisa racionalizada de verdades interiores. É uma elaboração que “estuda as diversas possibilidades de prazer sexual” que a ideologia de gênero e os discursos da sexualidade desprezam ou restringem.

Assim como essas duas maneiras de conceituar a vida sexual, o sistema de referência erótico também foi construído historicamente.

é um erro interpretar a ideologia do erótico como nada mais que uma imprevista consequência da própria modernidade [...] esse sistema de referência tem ficado não obstante, inevitavelmente amarrado a esses outros sistemas; produto de formas simbólicas intersubjetivas, estruturas ideológicas configurações semânticas e assim por diante, que recebem no fluxo da vida social (ibid., p.154).

É importante, para essa ideologia do erótico no Brasil, uma distinção culturalmente definida entre público e privado. Na ideologia do erótico, temos uma inversão temporária entre esses dois mundos, quando a liberdade sexual (das ruas) invade o espaço privado (da casa). É nessa transgressão das regras e regulamentos, onde determinadas práticas sexuais são interditas, que esse sistema de referência atua. As proibições que definem os sistemas de gênero e de sexualidade no sistema erótico geram interpretações radicalmente diferentes. *“É fundamentalmente positivo, em vez de negativo. [...] nesse modelo de universo sexual, tudo é possível, a própria proibição é proibida e mesmo os desejos e práticas mais tabus são consideradas especialmente excitantes”* (Parker, 1993, p.160).

Os desejos e práticas que fornecem o foco para as interpretações tanto de gênero quanto da sexualidade não são menos importantes na “ideologia do erótico”, mas seus significados são outros. O desejo é considerado positivo em si mesmo e o objeto do desejo é menos importante do que as sensações físicas que ele produz, tornando-se o centro das atenções. As experiências do corpo fundidas às representações culturais, como uma nova categoria: a da fantasia⁹, tornando-se a expressão ideal da lógica cultural que fundamenta e organiza o erótico: *“uma universo dominado não pela hierarquia de valores nem pela economia utilitária da energia, mas por paixões e prazeres”* (ibid., p.170).

É no entendimento erótico do corpo e suas práticas que a excitação e o desejo são mais plenamente realizados, sendo aqui, com essas qualidades, evidenciadas as distinções entre o sistema erótico, tanto das hierarquias de gênero quanto dos discursos da sexualidade. No entanto, ela situa-se em relação a estes sistemas.

⁹ A fantasia tem relativamente pouco a ver com a terminologia técnica e abstrata da psicologia ou da psicanálise, ela é construída com pensamentos e imagens, tornando-se a expressão ideal de uma certa lógica cultural, que tem o poder de dissolver as repressões e restrições da realidade. Como todo imaginário erótico, a fantasia é focada na satisfação dos desejos e no significado do prazer. Sendo essa procura (gerada pela fantasia) pelo o que está faltando, que é negado ou proibido (o substrato da fantasia), que se define o desejo (PARKER, 1993).

Seria também um erro pensar que o erótico escapa das relações íntimas com o poder que caracteriza esses e outros sistemas. [...]. A relação entre poder e erotismo só é entendida, entretanto, situando-se o erótico em relação [àqueles] sistemas. Se tanto gênero como sexualidade são definidos (embora, obviamente a sua maneira) através da diferenciação, distinção e hierarquia, o erótico subverte suas ordens. Destruindo as separações da vida diária nos fugazes momentos de desejo, prazer e paixão, o erótico oferece uma alternativa anárquica à ordem estabelecida do universo sexual: uma alternativa na qual a única regra absoluta é a transgressão das proibições (PARKER, *id.*, p.204).

É nesse contexto que se organiza uma lógica cultural distinta, que possui uma relação particular com o poder, onde as interações entre indivíduos do mesmo sexo e o intercurso anal tornam-se particularmente erótico, posto que destroem a hierarquia de valores cotidianos. Portanto, essa ideologia tem uma relação com os sistemas de gêneros e sexualidade, pois são as referências desses que serão postos à prova.

Conclusão

Se pensarmos na “homossexualidade” a partir do modelo essencialista, a “coisa” está bem definida, ou seja, a homossexualidade existe hoje como sempre existiu, é o antinatural, e ponto.

Se, ao contrário, historicizarmos a construção da “homossexualidade”, teremos algumas divergências:

1. No modelo da “influência cultural”, a homossexualidade é uma manifestação da sexualidade, ou seja, é como certa sociedade resolveu, através da cultura, as questões afetas ao sexo. As questões da divisão social do trabalho e a procriação serão fundamentais para as análises associadas a este modelo. O substrato dessa concepção reside no corpo, no ser macho ou fêmea, com as concepções de masculinidade e feminilidade associadas àqueles.
2. No modelo de “construção social radical”, a homossexualidade está presa num período histórico, ou seja, a homossexualidade é própria de uma visão de mundo, uma crença construída a partir de determinações culturais provisórias,

no sentido de que é assim percebida porque um contexto social privilegia a relevância dessa diferenciação, mudando a cultura, podem-se ter novos sujeitos, com novas diferenciações.

Mesmo as questões mais “biologizadas” são contestadas, como o macho e a fêmea. Nesse modelo, isso também é uma construção social, ou seja, o que escolhemos como ponto focal para a diferenciação também é variável historicamente. A ciência quando privilegia um enfoque está presa ao seu tempo, a um certo olhar.

Por isso, quando deixamos de perceber as coisas como universalmente dadas, temos que a cada momento contextualizar as ações, percebendo as estratégias tomadas pelos sujeitos para se conformarem ou não a uma situação gerada historicamente. Temos as deliberações sexuais em fórum íntimo, sendo essas influenciadas pelos meios materiais, ou seja, se são o que são é porque as condições históricas assim possibilitaram.

Dito isso, podemos localizar a homossexualidade num período histórico:

1. Se usarmos a questão de gênero para a discussão da homossexualidade, ela não encontrará este sujeito, e sim a “bicha” (o efeminado) e o “bofe”, posto que, nesse sistema, a hierarquia ditada pela representação dos papéis sexuais determina os sujeitos, tendo uma relação direta entre a fêmea=feminino=passivo e o é macho=masculino=ativo numa pretensa universalidade essencialista. Temos a personagem do invertido, o antinatural na visão essencialista. No entanto, na visão histórica, é apenas um personagem que se diferencia pelo comportamento ligado ao que é masculino e feminino construídos socialmente por uma determinada cultura.
2. Se a análise for feita usando os discursos da sexualidade, podemos aqui encontrar esse personagem, o homossexual, criado junto e como contraponto à heterossexualidade. A homossexualidade é entendida aqui como o “encontro” entre iguais, independentemente se ativo ou passivo, se temos dois indivíduos do mesmo sexo se relacionado sexualmente: são os dois homossexuais. São os dois discriminados, estigmatizados e segregados. A orientação sexual é a peça chave na classificação deste ser. Podemos ter aqui o anormal, se entendermos que o normal é a heterossexualidade, ou o inocente, se entendermos que ele não

tem culpa de sua condição. Ou podemos dizer que é uma maneira de se apresentar ao mundo tão legítima quanto qualquer outra, desde que não fira o pressuposto da integridade de terceiros. Aqui temos a visão historicista.

3. Se analisarmos usando a “ideologia do erótico”, podemos encontrar uma fauna sexual que tem na clandestinidade e na busca da realização das fantasias a chave da aceitação de seus atos, desde que de maneira privada, onde tudo passa a ser possível e aceitável.

Essas diferenciações não são estanques, há zonas de transições onde esses papéis se misturam, ocorrendo um embate pela hegemonia de representação, há resistentes de ambos os “lados”, entre os sujeitos auto-representados por visões de mundo incompatíveis. Ou seja, encontramos a “bicha”: tendo na representação do ser feminino uma fonte importante de equilíbrio social e mental, sendo importante a busca pelo “bofe”, que é fundamental para sua integração no mundo. Encontramos também o homossexual: que procura outro homossexual, posto que, nesse sistema, a igualdade entre os pares é esperada. Assim como encontramos sujeitos que negam essas categorias, valorizando os aspectos estigmatizantes, onde as barreiras do proibido são desconstruídas, desde que “entre quatro paredes”. Esse sistema erótico, no entanto, não está imune à segregação e à discriminação que envolvem os outros sistemas, mas durante o ato em si, durante a realização ou a busca da fantasia erótica, “o que é sólido desmancha-se no ar”.

O importante aqui é salientar a historicidade da condição da homossexualidade, a transitoriedade de um conceito ligado a uma determinada ação/representação. Essa ação será julgada conforme a cultura que a criou e os seus significados simbólicos variarão entre culturas.

Sendo assim, acredito que não é o caso de uma nova “reavaliação moral” (COSTA, 1992) da “homossexualidade” que está historicamente circunscrito em seu modo de expressão e reconhecimento, pressupondo a “homossexualidade” como um estado de ser do homem e não uma contingência histórica, que se manifesta, nessa questão, na dicotomia hetero/homossexual e agora mais uma, a bissexualidade¹⁰. Nessa “reavaliação moral”, o conceito de “homossexualidade” exige consideração moral pelo fato desses sujeitos serem

¹⁰ Lago (1999) nos traz uma discussão relevante sobre a bissexualidade.

"inocentes" da sua condição, logo não podendo ser culpabilizados pelas suas escolhas. Conformando o modelo à questão da desigualdade ao impor uma "igualdade" naturalizada.

Acredito, sim, numa "redescrição moral" das conseqüências advindas daquilo que não pudemos escolher, posto que, enquanto sujeitos historicamente dependentes, - incluída aqui a sexualidade como um fenômeno histórico - não podemos querer deixar de falar e desejar, mas enquanto sujeito da vontade podemos redescrever o que desejamos (COSTA, 1992). Nessa "redescrição moral", pretende-se remeter aos pontos que fundam a sociedade moderna, ou seja, a dignidade, a solidariedade e a democracia, que propiciam a coexistência mútua na diferença¹¹. Exige-se respeito às diferenças, e só.

Percebemos que a discussão sobre identidades sexuais está carregada de valores e concepções de mundo que extrapolam a mera descrição das práticas sexuais. As autodenominações sexuais são contraditórias e segmentarizadas, ou seja, a mesma ação reflete comportamentos, atitudes e representações muitas vezes opostos. A construção simbólica interfere nas ações e, ao mesmo tempo, essas influem na concepção das "identidades".

Donde acreditamos que pode existir muita coisa chamada "o sexo", onde a noção de identidade do sexual é utilizada sendo "*aplicada a fatos diversos, sem afirmar a necessária homogeneidade empírica ou metafísica dos fatos ou o isomorfismo da palavra com aquilo que nomeia.*" (Costa, 1996, p.65).

Acreditando nisso, podemos, através da solidariedade, redescrever o sujeito valorizando seus desejos, fomentando políticas de inclusão, não para mudarmos o diferente, mas para torná-lo visível, porém indiferenciável, abarcando-os como um-de-nós.

Será que nessa utopia - no sentido daquilo que ainda não aconteceu - o conceito homossexual/heterossexual ainda será entendível?

¹¹ É necessário dirimir a confusão entre os conceitos de "diferença" e "desigualdade". A diferença é entendida como um valor moral da modernidade, sendo uma conquista de povos e sociedades que lutaram, acreditaram e ainda criam pressupostos que nos trazem a noção de dignidade e solidariedade humana (DINIZ, 2000). Essa aquisição nos proporciona a coexistência mútua na diferença. Enquanto a desigualdade impõe o cerceamento de grupos ou pessoas, não permitindo usufruírem o poder social que proporciona a liberdade e a dignidade humana. Por isso, apontar diferenças sexuais entre estes e aqueles não é o substrato da desigualdade, ainda que seja usado como tal e desta maneira se faz atuar pelas forças dominantes que oprimem, ditando uma maneira única de ser. Assim, o que foi gerado historicamente, pelo jogo de poder, interesses etc., é sempre viável, pois nada acontece a suas margens, ainda que isso não signifique que seja razoável e/ou aceitável.

Referências

- BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- CAMPOS, R. “Apontamentos para a história de uma antropologia cultural”. In: http://www.uol.com.br/cultvox/novos_artigos/antropologia_cultural.pdf. Belo Horizonte: UNI, 2002.
- COSTA, J. F. *A inocência e o vício: estudo sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. “O referente da identidade homossexual”. In: Parker, R e Barbosa, M. R. (Org.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará:ABIA:IMS/UERJ, 1996.
- COSTA, R. S. M. *A "identidade sexual" masculina em questão*. Monografia de Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.
- _____. *Homossexualidades e HIVAIDS*. Monografia de pós-graduação em Sexualidade Humana. Rio de Janeiro: IBMR, 2004.
- DINIZ, D. & GUILHERM, D. Bioética feminista: o resgate do conceito de vulnerabilidade. In *Boletim da Sociedade Brasileira de Bioética*. Ano II, No3, junho, 2000.
- DUARTE, L. F. D. *Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre classes trabalhadoras urbanas*. Mimeo, s.d.
- DURHAM, E. R. “Família e reprodução humana”. In: *Perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: Ashar Ed. S.A, 1983.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HEILBORN, L. H. *Ser ou estar homossexual: dilemas de construção da identidade social*, 1996.
- HEILBORN, M. L.& BRANDÃO, E. R. “Ciências sociais e sexualidade”. In: Heilborn, M. L. (Org.). *Sexualidade e o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- LAGO, R. F. “Bissexualidade masculina: uma identidade negociada?” In: Heilborn (Org.) *Sexualidade e o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- MEAD, M. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 2000.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Vol.II. São Paulo: E.P.U. & EDUSP, 1974.
- PARKER, R E BARBOSA, M. R. (Org.). In: *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ.

_____. Gênero, sexualidade e saúde. Seminário: Saúde, sexualidade e reprodução. Rio de Janeiro: UERJ, 1996a.

PARKER, R. “Cultura, economia política e construção social da sexualidade”. In: *Na contramão da AIDS: sexualidade, intervenção, política*. Rio de Janeiro: ABIA & São Paulo: Ed.34, 2000.

_____. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed. Best Seller, 1993.

RUSO, J. A. “Construção social do corpo: desnaturalização de um pressuposto médico”. In: *Saber médico, corpo e sociedade*. Cadernos CEPIA, Vol.4. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

SEFFNER, F. *Gênero, performance e contexto: um estudo entre homens que mantêm relações afetivas e sexuais com homens e mulheres*. Porto Alegre: UFRGS. No prelo., s.d.