

Antropologia e sexualidade: por um descentramento da enunciação científica

Alexandre Fleming Câmara Vale
*Professor de Antropologia no Departamento de
Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará.
Doutor em Sociologia pela UFC.
acvale@ufc.br*

5

Resumo

Este artigo consiste numa interpelação política do saber antropológico sobre a sexualidade. Pergunta-se aqui pelas possibilidades da antropologia para promover uma crítica da dominação cultural que se estenda a seus próprios protocolos de pesquisa, especialmente no que se refere aos desafios apresentados pela experiência sociossexual atual. Etiologias como “invertidos” e “pervertidos”, utilizadas pela antropologia, levam a questionar a dimensão normativa desse campo de saber. Seguindo nessa reflexão, busca-se mostrar que, se por um lado, o postulado de uma crítica anti-naturalista se encontra presente na antropologia, o lugar teórico que esta oferece para pensar os modos de vida homossexuais precisa ser complementado. Tal se realizaria a partir da recente reflexão teórica acerca das relações de poder e de dominação que as normas de gênero implicam.

Palavras-chave: Teoria antropológica. Metodologia. Estudos da sexualidade. Homossexualidade. Homofobia.

Abstract

The following article intends to be a political interpellation to anthropology. We seek to investigate the viability of anthropology in applying to its own protocols of research a cultural domination criticism, in order to face the challenges that the sexualities have to face nowadays. Some etiologies, such as “inverted” or “perverts”, frequently found in anthropological literature, signalize to a normative dimension of this social knowledge. Considering this, the present article aims to set the grounds for a demonstration of some benefits and limitations of anthropology: if an anti-naturalistic critique may be found in anthropology, the theoretical place it offers to think homosexuals ways of living must be completed with recent literature that allows to unveil social and domination relations incorporated in gender norms.

Keywords: Anthropological theory. Methodology. Studies of sexuality. Homosexuality. Homophobia.

Pouco me interessa que a Universidade tenha seus 'armários'. Cada um(a) é livre para administrar seu assumir-se como ele ou ela bem entender. Entretanto, assim como a Universidade tem que analisar o androcentrismo e seus efeitos, bem como a articulação entre os diferentes modos de vida masculinos e as relações sociais entre homens e mulheres, tem também o dever de pensar o modo de vida homossexual, o Pacto de União Civil, a homoparentalidade, as agressões homofóbicas. E pensar essa parte dos homens e do masculino nomeada como gays, homossexuais, bichas, bissexuais e transgêneros... passa por uma abertura nos esquemas de compreensão da inteligência do social.¹

Daniel Welzer-Lang

Didier Eribon (1999) pergunta-se se a mobilização homossexual – sua saída do armário e a intensificação de estilos de vida distintos – não representaria, juntamente com o feminismo, um dos mais intensos questionamentos à ordem instituída, sexual e, portanto, “epistemológica” do mundo contemporâneo. Welzer-Lang (1998), citado na epígrafe, sugere uma abertura nos “esquemas de compreensão da inteligência do social” que inclua, dentre outras coisas, a crítica ao androcentrismo, aos modos de vida homossexuais e às agressões homofóbicas. Em seu dossiê sobre as homossexualidades na França, Feliz Guattari (1985) fala de um *“descentramento radical da enunciação científica” como possibilidade de crítica a uma “ciência da realeza”*. De maneiras distintas, esses autores concordariam que uma pesquisa sobre “párias sexuais” implica a abolição de algumas censuras.

Abordar antropologicamente as homossexualidades supõe um questionamento dos métodos comuns de pesquisa em ciências humanas que, sob o pretexto de objetividade, tomam todo o cuidado em estabelecer uma distinção “máxima” entre o pesquisador e seu objeto. Mas a máxima – agora no sentido de uma prescrição moral – muitas vezes pode ser uma advertência sutil, do tipo, “olhe, tenha bastante cuidado, não se comprometa!”, ou, então, no extremo, escutar outras tentativas de neutralização com piadas de baixo calão. Mas, maledicências à parte, o primeiro impasse, num trabalho sobre os modos de vida homossexuais, diz respeito ao que é preciso “desmantelar” para constituir um descentramento que possibilite um lugar onde diferentes saberes contextuais travem um diálogo crítico e uma polêmica respeitosa.

¹ Tradução minha.

Um segundo impasse diz respeito ao conceito de identidade. Se somos sempre interpelados pelos outros e se o reconhecimento radical da alteridade sempre foi uma questão basilar na antropologia, então quem é esse “nós” não-dito que esse “somos” supõe? E os outros? O conceito de identidade nasceu póstumo ou é preciso repensá-lo? Feministas, gays, lésbicas e “trans” (estas últimas em menor intensidade) nunca gastaram tanta tinta para não jogar o conceito de identidade na lata do lixo. Mas no que se refere à tarefa do antropólogo (gay ou não), seria possível falar do “outro” sem tentar dizer como eles ou elas o reconhecem? Pode ele ou ela se contentar em “dar voz” ou “dar a palavra” aos sujeitos envolvidos? O mero fato de ter “estado lá” confere objetividade ao “estando aqui” da inscrição antropológica? Como falar de identidade sem discorrer sobre o lugar de onde se fala? E como fazê-lo sem cair no *strep tease* psíquico ou no perigo de ser recrutado de uma vez por todas? Estas, me parece, são questões arriscadas e que, no limite, podem chegar ao suicídio acadêmico, tamanho os riscos de uma reflexividade “extrema” da subjetividade².

A questão central, entretanto, parece ser: pode a antropologia ou uma ciência social da sexualidade promover uma crítica da dominação cultural que se estenda a seus próprios protocolos de pesquisa? A resposta, diz Clifford (1998, p. 108), “*não é clara, ainda restam poderosas forças centralizadoras, recém-flexibilizadas*”. Em função disso é que a idéia de uma abordagem antropológica dos modos de vida homossexuais demanda todo esse esforço de crítica ao androcentrismo, bem como de crítica à cultura e à ciência. O interesse por um “descentramento da enunciação científica” não é gratuito: há dez anos aproximadamente estudo os modos de vida travesti, transexual e transgênero, experiências de vida incontornavelmente férteis para o questionamento das forças centralizadoras acima aludidas.

Ora, descentrar a enunciação científica supõe que se empreenda uma recusa em relação ao pensamento das pastorais: pastoral etnográfica, pastoral feminista, pastoral militante, pastoral psicanalítica, enfim, uma recusa aos

² Mesmo que tal reflexividade possa levar à auto-indulgência sem retorno ou ao narcisismo, os estudos feministas, diz Marcus (1994, p. 20-21), “*nos mostraram que devemos estar preparados para levar esse tipo de reflexividade a sério*”. Quando não desemboca no extremo, esse tipo de reflexividade subjetiva figura enquanto “*atuação política e meio de superar o fato de que um discurso supostamente livre de valores e objetivo está restrito ao ponto de vista de um gênero*”. Tal reflexividade “*leva à prática de um posicionamento que se manifesta como um tipo de doutrina de políticas de identidade, ou como um meio ambicioso e amplo de visualizar o contexto e a prática da pesquisa e do texto etnográfico*”. No Brasil, esse estilo de reflexividade, vinculado a uma *política do posicionamento*, pode ser identificado na teoria e na práxis do professor Luiz Mott, e na significativa contribuição que ele vem prestando na luta contra as fobias ligadas às orientações sexuais. Sobre as várias moções encaminhadas e aprovadas pelo professor Mott (2007) junto a instituições creditáveis do Brasil, ver o artigo Antropologia, teoria da sexualidade e direitos humanos dos homossexuais, no volume 1 desta revista.

fundamentalismos, binarismos e tantos outros *ismos* que marcaram e ainda marcam a produção do saber nas Ciências Sociais. Seria interessante, por exemplo, discorrer sobre a pastoral feminista e sua reivindicação de superioridade moral feminina, de inocência e de maior proximidade em relação à natureza para indagar, por exemplo, pela possibilidade de um *devenir* na experiência de travestis e transgêneros³.

Nessa empreitada de descentramento, valeria ainda levar em conta duas advertências de Guattari (1985) em relação aos métodos e aos preconceitos que vigoram nas pesquisas sobre as homossexualidades: a primeira advertência refere-se às pesquisas comportamentais do tipo relatório Kinsey, que ajustam *a priori* todas as respostas possíveis. A segunda recai sobre os preconceitos psicanalíticos, que preconizariam uma “compreensão” – na verdade uma recuperação – psicológica, tópica e econômica, da homossexualidade, de tal maneira que, no prolongamento da sexologia mais tradicional, ela (a homossexualidade) continuaria mantida no quadro clínico das perversões, fixada às fases pré-genitais, pré-edípicas, pré-simbólicas ou pré-qualquer-coisa que definiriam o sujeito homossexual como alguém que carece de algo – no mínimo normalidade e moralidade.

Supor possível toda essa “desconstrução” no âmbito de um artigo seria, no mínimo, mitomania. Dar-me-ia por satisfeito se conseguisse anunciar alguns contornos da crítica à “pastoral antropológica”, buscando localizar aquilo que, nesse campo de saber, terminou por naturalizar a diferença sexual e a heterossexualidade, entronizando a reprodução biológica como “essência” da sexualidade. Antes de passar adiante, esclareço o sentido que pastoral assume aqui.

Na antropologia, James Clifford (1998) lança mão do termo pastoral para questionar o que denomina de etnografia do “resgate” ou da “redenção” e a modalidade de autoridade científica e moral associada a esse tipo de etnografia. Tal “alegoria do resgate ou da redenção” estaria localizada, segundo o autor, em uma longa tradição ocidental de pastoral. Aprofundando o sentido desta – que Foucault associou a uma “polícia dos enunciados”, ao “controle das enunciações” e a uma “ortopedia discursiva” –, pode-se assim compor um referencial conceitual. Pastoral tem, portanto, o sentido de uma *interpelação política ao saber antropológico*, ao mesmo tempo em que implica a recusa de

³ Para algumas feministas “fundamentalistas”, como por exemplo, a filósofa feminista Janice Raymont (1981), a experiência transgênero não passaria de um repasse da dominação masculino e misoginia disfarçada. Empreendi essa discussão com o feminismo em “O riso da paródia: transgressão, feminismo e subjetividade queer”, publicada na coletânea “Estilísticas da Sexualidade”, organizada por mim e pelo Prof. Cristian Paiva (2006).

uma busca nostálgica das origens, das formas elementares do “pobre primitivo” que precisa ser resgatado pelo antropólogo neutro, a-histórico e ausente da cena. Recusar, por fim, um momento “orgânico” perdido, cujo referente último é, claro, o Éden, a fala “autêntica”, a fala “original”, a fala “politicamente correta”.

Antropologia: ciência e devir

Ao longo de sua trajetória, a antropologia acumulou um vasto reservatório de registros etnográficos voltados para a compreensão de homens e mulheres no interior de culturas situadas em tempos e territórios distintos. Enfatizando a *alteridade* como possibilidade constitutiva do conhecimento do “Outro”, a antropologia abriu um vasto campo para a exploração da sexualidade, tomando como temas de predileção a família e o parentesco. Entretanto, foi somente nos últimos trinta anos que a problemática amoroso-sexual passou a ser pensada numa perspectiva de análise política e social mais abrangente, como resposta às amplas mudanças sociais iniciadas durante os anos 1960, e, especialmente, ao crescimento dos movimentos feminista, gay, lésbico e transgênero que emergiram desse processo como poderosas forças políticas.

O discurso das ciências sociais, destacam Bozon e Leridon (1993), geralmente não é considerado como o mais adequado na análise da sexualidade. Disciplinas cuja ênfase recai sobre o indivíduo, voltadas para finalidades clínicas, tais como a psicologia clínica ou a sexologia, parecem mais autorizadas. A essas disciplinas, é preciso acrescentar a medicina que, com seus conselhos e serviços sobre a contracepção, a procriação assistida, as doenças sexualmente transmissíveis e suas taxionomias, ficou responsável pela produção dos “discursos verdadeiros” sobre a sexualidade. Diante dessas disciplinas com finalidades práticas, as ciências sociais da sexualidade constituem um campo científico relativamente novo, bastante permeável a representações, solicitações e debates no mundo sociocultural.

A tarefa da *Scientia Sexualis* foi, então, aquela de produzir os “discursos verdadeiros sobre a sexualidade” ou nomear o “verdadeiro sexo”. Medicina, Sexologia e Direito mostraram-se como o “braço direito” do Estado no controle das populações. Desde então, a idéia de uma “natureza humana” ou de uma certeza naturalista indicando “anomalias” marcou a tônica do discurso médico sobre a sexualidade. Apesar de seu caráter descritivo, o discurso da medicina, da biologia e da sexologia nascente não cessou de apresentar-se como extremamente normativo, seja quando definia grandes perversões (KRAFFT-EBING, 1886), seja quando intervia na *normatização* e

universalização da sexualidade conjugal ou, para ser mais preciso, heteroconjugal. Unido em torno do postulado da natureza, tal discurso findou por reforçar dicotomias sexuais, promovendo, conforme Weeks (1995), um discurso cheio de mistificações e etiologias que terminou por esvaziar a “potência de vida” que existe na experiência concreta dos indivíduos.

No Brasil, essa idéia de uma justificativa científica para uma intervenção médica e moralizante da sexualidade aconteceu, segundo Green (2000), de forma mais sistemática e intensa por volta das décadas de 1920 e 1930, em parte como fruto do vertiginoso processo de urbanização e industrialização que tinha lugar no país. Disso redundou uma crescente *medicalização da sociedade brasileira*, um processo que tinha como alvo negros, índios e aqueles cuja experiência sexual desafiava algumas normas de gênero. Os *experimentos com homossexuais efeminados* realizados pelo Dr. Leonídio Ribeiro, no início da década de 1930, são “ilustrativos” desse processo de medicalização da sexualidade ocorrido no Rio de Janeiro.

Com seus experimentos, Dr. Ribeiro foi agraciado com o *Prêmio Lombroso*, conferido pela Academia Real de Medicina Italiana. Nomeado por Vargas para dirigir o Instituto de Identificação da Polícia Civil do Distrito Federal, Ribeiro montou o *Laboratório de Antropologia Criminal* para realizar experimentos em torno da *identificação civil e criminal*. Em pauta, destaca ainda Green (2000, p. 126), estavam “a patologia da impressão digital, os tipos sanguíneos dos índios guaranis, os biótipos criminais afro-brasileiros e as relações entre a homossexualidade masculina e o mal-funcionamento endócrino”. Lombroso defendia a teoria do *delinqüente nato*. Nos escritos do jurista (salvo engano) italiano, “degenerescências” comportamentais ou criminosas podiam ser lidas como epifenômenos de características fenotípicas. O uso de técnicas antropométricas seguia as teorias eugenistas importadas da Europa. Nessa época, constituiu-se então no Brasil *o homossexual como tipo psicológico* definido a partir das indicações da antropologia lombrosiana.

Green (2000, p. 203) aponta uma descrição de monstruosidades na preocupação médico-legal com a homossexualidade. Para começar, Ribeiro reuniu, através da polícia, um contingente de 195 homossexuais “profissionais” ao Laboratório de Antropologia Criminal para serem fotografados e medidos, com o intuito de determinar se havia alguma relação entre sua *sexualidade* e sua *aparência física*. O alvo, fica claro na narrativa de Green, eram os *efeminados que se prostituíam*. Além dos ossos, a distribuição capilar pelo corpo, púbis e cabeça constituía-se “num meio excelente de identificar *disfunções hormonais* e, assim, a homossexualidade”. Sob o signo

da "*inversão*" e da "*perversão sexual*", a experiência homossexual e travesti recebeu sua *inscrição médico-psiquiátrica*. Essas etiologias, vastamente encontradas na literatura antropológica, interpelam acerca de uma dimensão normativa nesse campo de saber e que, no limite, podem resvalar para um sexismo ou uma homofobia implícitos.

Parece difícil imaginar que uma ciência sempre interpelada pela alteridade como elemento constitutivo do tipo de conhecimento que desenvolve possa ser posta em questão em relação à homofobia. Se, apesar de suas pretensões, a antropologia já foi interpelada por sua estreita relação com o colonialismo, por que não poderia sê-lo em relação à homofobia? A crítica dos preconceitos subjacentes à matriz disciplinar⁴ da antropologia deve, necessariamente, partir da situacionalidade histórica desse tipo de saber, e inventariar, com base em um balanço de seus pressupostos teórico-metodológicos, aqueles elementos que, no limite, indicam uma visão normativa e, portanto, heterossexista do mundo sociocultural. Se na sociedade contemporânea a contingência parece sobrepujar a determinação e as grandes narrativas se mostram pouco frutuosas, como imaginar o conhecimento antropológico como uma ilha asséptica, onde o "impensado da disciplina", ou seja, o conflito, a intersubjetividade e a história permaneçam entre colchetes, servindo, assim, para legitimar uma perspectiva essencialista da sexualidade?

Algumas vezes, no mundo acadêmico, os(as) pesquisadores(as) que trabalham com a temática da homossexualidade podem ser confrontados(as) com os preconceitos de colegas, uma vez que a sexualidade é habitualmente percebida como pertencendo unicamente à esfera do privado e a hierarquia tradicional dos interesses do campo científico a coloca na margem de suas fronteiras. Apesar dos avanços nos estudos das relações sociais entre os sexos e da crítica feminista ao androcentrismo, algumas recusas permanecem. Algumas de suas temáticas seriam "menores", sua antropologia pouco credível, "sórdida", "bizarra", "exótica"... Não admira, por exemplo, que o texto de Evans-Pritchard (1970), que trata das relações homossexuais institucionalizadas entre os Azande, só tenha sido publicado trinta anos após sua redação, nos Estados Unidos e não na Inglaterra, três anos antes da morte do autor (GREGERSEN, 1983). Uma das possíveis determinações para essa recusa talvez se deva ao fato de a antropologia ter, desde sua formação, priorizado categorias de análise que sempre enfatizaram a ordem (organização social, estruturas, padrões) em detrimento da desordem (indivíduo,

⁴ O balanço das principais categorias de análise da matriz disciplinar da antropologia, realizado por Oliveira (1988), ajuda a situar a dimensão normativa da antropologia e a compreender o contexto e a importância dos estudos sobre a sexualidade e suas diversas formas de expressão.

subjetividade, história). Recentemente, a antropologia interpretativa, dita pós-moderna, e a pós-interpretativa⁵ vieram colocar em xeque algumas das idéias e valores que marcaram o saber antropológico.

A reflexão antropológica é contemporânea da expansão do capital comercial e da descoberta do Novo Mundo. Seu confronto primeiro com a alteridade, mesmo que remeta à diferença cultural, não pode ser compreendido fora do contexto da exploração colonial. Se o Renascimento do século XVI representou a primeira interrogação sobre a existência múltipla do homem, esse Outro era até então apenas um objeto-pretexto da interrogação (MONTERO, 1991, p. 105). “Será que os índios têm uma alma?”, “O que fazer de suas práticas sodomitas?” – perguntavam-se os conquistadores do Novo Mundo, obcecados que estavam em civilizar, catequizar e obter riquezas.

A antropologia “nasceu” de par com as viagens. Foi com as narrativas de viagem na América que a ciência antropológica deu seus primeiros passos. Sodomitas, amazonas e hermafroditas povoavam as páginas dessas narrativas e constituíam “*figuras de alteridade*” novas e inquietantes ao olhar europeu. Hoje em dia, tais narrativas aparecem como reveladoras de complexos de imagens, na medida em que, como diz Poirier (1996), oferecem a chave para compreensão de alguns reservatórios da ansiedade européia.⁶ O autor chama a atenção para o fato de que alguns viajantes como Jean de Léry, considerado por Lévi-Strauss como o primeiro etnólogo, evocassem, de passagem, o “abominável pecado” da sodomia.

Outros viajantes, destaca Poirier (1996, p. 85), detinham-se em detalhes, como os espanhóis Nuñez Cabeza de Vaca e Cieza de Leon. O primeiro, depois de uma exploração pela Flórida, relembra suas memórias: “Na época em que eu estava entre essa gente, eu vi uma coisa diabólica, vi um homem casado com outro homem”. Cieza de Leon, nas *Crônicas do Peru* (1533), é mais detalhista: “Em cada templo ou lugar importante de culto, eles

⁵ A produção intelectual identificada com essa perspectiva apresenta como alvo principal de sua crítica a idéia da universalidade que marca o pensamento do Iluminismo. Este último perceberia a espécie humana como portadora de uma razão universal que modelaria a ordem na direção do consenso e da estabilidade. Frente a esse discurso que acredita no progresso linear, em verdades absolutas, no planejamento racional de uma ordem social, contrapõe-se o pensamento pós-moderno que privilegia a indeterminação, a fragmentação, a diferença e a heterogeneidade como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural.

⁶ Na virada dos séculos XV e XVI, quando a América Latina foi descoberta, Portugal e Espanha atravessavam um dos períodos de maior intolerância quanto ao abominável e *nefandum* pecado da sodomia. Mott (1992) ressalta que, nessa época, mais de uma dezena de tribunais do Santo-Ofício da inquisição foram instalados na Península Ibérica, transformando a prática da sodomia em crime tão grave quanto a alta traição à realeza, tanto que, ainda segundo o autor, “o pecado da sodomia foi uma das raras infrações que os primeiros governantes do Brasil podiam condenar a morte sem consulta ao rei de Portugal [e que] paralelamente, atravessando o Panamá, Vasco de Balboa descobre quarenta homens vestidos de mulher que ele joga junto aos cães para serem devorados. Os tribunais da inquisição não tardam a chegar no México, no Peru e na Colômbia” (MOTT, 1992, p. 710).

têm um ou dois homens, ou mesmo vários, vestidos de mulher desde criança e que as imitam em modos, em vestimentas, em tudo. Nas festas e dias santos, os homens, particularmente os chefes, têm relações carnavais impuras com eles, como se se tratasse de um rito ou de uma cerimônia. Eu sei por que eu mesmo puni dois (*apud* POIRIER, 1998, p. 83-91)”.

Essas narrativas ainda não constituem um credível saber antropológico – seria necessário esperar o final do século XIX para que a antropologia pudesse se constituir enquanto disciplina academicamente institucionalizada e ministrada por profissionais. Entretanto, como nota Godard (2001, p. 117), ao trazer para a cena a alteridade, essas narrativas representam um momento-chave na história ou pré-história da antropologia, que muitas vezes pena para se liberar de seus velhos demônios. De acordo com o autor, a antropologia teria sido largamente solidária com os interesses coloniais, o proselitismo religioso e o pensamento homóforo, e a luta contra a sodomia e o travestismo forneceu uma justificativa para a conquista e o genocídio.

Uma das principais críticas que atualmente vêm sendo feitas em relação à antropologia diz respeito à necessidade de investigar de que maneira, em estudos como os de Malinowski (1980) e Mead (1979), a sexualidade foi tomada de forma essencialista⁷ e quanto alguns de seus aspectos constitutivos foram pensados como pressupostos *a priori* e não como hipóteses⁸. Para Vance,

O termo “sexualidade” abrange uma variedade de tópicos. Seu significado é frequentemente dado como natural, ficando implícito como uma compreensão partilhada entre o leitor e o autor [...]. Considera-se que a sexualidade, os arranjos de gênero, a masculinidade e a feminilidade sejam conectados, até intercambiáveis. O gênero e a sexualidade estão inextricavelmente unidos. Entretanto, esse pressuposto jamais explicitaria suas conexões culturais e históricas específicas; ao contrário, obscurece-as (VANCE, 1995, p. 20).

⁷ Certamente que não se deve descartar, como sugeriu o Prof. Alípio Souza, que a idéia da configuração da personalidade pela cultura já seria o início de uma perspectiva não-essencialista. Aproveito aqui para agradecer essa e outras tantas profícuas observações feitas pelo referido professor quando da leitura crítica de meu texto.

⁸ Vance (1995), em “A Antropologia Redescobre a Sexualidade: Um Comentário Teórico”, faz um balanço da produção dos antropólogos sobre a sexualidade em defesa do construtivismo social contra o essencialismo teórico que marcaria os trabalhos produzidos entre 1920 e 1990. E destaca que “talvez não seja surpreendente que o recente desenvolvimento de um discurso mais cultural e não essencialista sobre a sexualidade não tenha surgido do centro da antropologia, mas de sua periferia, de outras disciplinas (especialmente da história) e do pensamento teórico de grupos marginais”. Preciado (2000, p. 121), por sua vez, destaca que “o discurso antropológico construiu o corpo feminino em oposição ao do primata fêmea, caracterizando-o como exclusivamente sexual. Uma definição que vai ser articulada em função da aquisição de utensílios (como é o caso para o homem), mas também em função da ausência do *oestrus*, ou seja, de “períodos de calor”. O corpo feminino seria aquele corpo sempre disponível para o (hetero)sexo e que responderia aos imperativos da procriação doméstica.

Um descentramento da enunciação antropológica supõe, portanto, indagar esses pressupostos *a priori*. Interrogar, por exemplo, as próprias categorias de “homem” e “mulher”, partindo da premissa de que são produto de práticas discursivas. Trata-se, assim, de perguntar o que está em jogo – em termos políticos, econômicos e sociais – ao se manter ou rejeitar essas e tantas outras categorias. Entretanto, é preciso reconhecer que, como diz Loyola (1998, p. 59), “*poucos temas e problemas que concernem à sexualidade hoje deixaram de ser a florados pela antropologia em seus primórdios*” e que de pouco adiantaria cair no paradoxo que enxerga as contribuições da antropologia mais como “*obstáculo do que como um estímulo para o avanço da antropologia da sexualidade*”. Apesar de suas fraquezas, ela é pioneira em relação às demais ciências sociais.

Bozon e Leridon (1993, p. 173) consideram que a fraqueza das ciências sociais em relação ao tema da sexualidade está ligada à própria história das ciências e à maneira como a sociologia durkheimiana e a demografia definiram seu objeto desde o século XIX. Uma vez que as ciências sociais nascentes estavam em busca de realidades objetiváveis, elas restringiram seu domínio aos fenômenos que a instituição estatística registrava e às regras que o direito fixava: em suma, elas se interessavam pelos comportamentos apenas na medida em que estes encontravam-se já objetivados pelas instituições. A princípio, a aproximação entre ciências sociais e sexualidade realizou-se por seus “resultados” e suas traduções institucionais: fecundidade, casamento, concepções pré-nupciais, organização da família, etc.

Mesmo assim, a consciência dos fundamentos sociais da sexualidade pôde emergir. Numerosos trabalhos etnográficos, voltados para a compreensão da totalidade de uma cultura, atribuíram um lugar importante à descrição da atividade sexual dos indivíduos. Essa aparição é primeiramente condicionada por um postulado já tradicional nas ciências sociais, a saber, o postulado de que não existe algo que possa ser chamado de “natureza humana”. Sua consequência mais imediata é que toda *prática* ou *ação humana* deve ser analisada como uma produção sociocultural. Mas, se esse postulado parece hoje evidente, e alguns chegam mesmo a considerar enfadonho o debate entre naturalismo (essencialismo) e construtivismo⁹, seu lugar entre as construções discursivas da sexualidade permanece ainda central para pensar em que sentido, por exemplo, o modo de vida transgênero pode tornar claro o postulado de uma *produção sociocultural da sexualidade*.

A idéia da crítica ao postulado naturalista levou Michel Foucault a considerar que a antropologia ocupa um lugar privilegiado na epistemologia ocidental em geral e nas ciências humanas em particular. Referindo-se à etnologia e à psicanálise, ressalta Foucault:

A psicanálise e a etnologia ocupam no nosso saber um lugar privilegiado. Não decerto porque teriam, melhor que qualquer outra ciência, assente a sua positividade e realizado, enfim, o velho projeto de serem verdadeiramente científicas; antes porque, nos confins de todos os conhecimentos sobre o homem, formam por certo um perpétuo princípio de inquietude, de retificação, de crítica, de contestação do que porventura pode ter parecido, por outro lado, definitivamente adquirido (FOUCAULT, 1966, p. 485).

Ou ainda:

Em relação às ciências humanas, a psicanálise e a etnologia são antes “contra-ciências”, o que não quer dizer que sejam menos “racionais” ou “objetivas” do que as outras ciências, mas sim que as abordam contra a corrente, reconduzindo-as à sua base epistemológica, e que não cessam de desfazer esse homem que nas ciências humanas faz e refaz a sua positividade (FOUCAULT, 1966, p. 492).

Esse princípio de inquietude e de crítica que Foucault chama a atenção só foi possível na antropologia a partir do encontro com populações que, em nada, ou quase nada, podiam ser assemelhadas ao mundo moderno-branco-ocidental do qual os primeiros antropólogos eram oriundos. A contribuição da antropologia, não somente no que se refere à sexualidade, mas especialmente nessa área, deve ser creditada à relação de alteridade que, juntamente com a história, ela mantém com seu objeto de estudo. É essa alteridade que vai

⁹ Sobre o essencialismo e o construtivismo, Loyola (1999, p. 33-34) faz uma advertência quanto aos perigos de uma posição construtivista que viesse a desembocar num culturalismo extremo e que, segundo a autora, “atribui ao corpo um papel secundário no estudo da sexualidade, sustentando que as diferenças naturais são em realidade culturais, e que nega, sob o argumento de que as sociedades e as culturas são irreduzíveis umas às outras, qualquer possibilidade de generalização e de conhecimento teórico sobre a mesma”. O debate entre essencialismo de um lado, e construcionismo de outro, tornou-se, como diz Parker (2000, p. 23-24), “enfadonho”: “serviu mais para distinguir o Ocidente do Resto do mundo do que para construir uma interpretação mais sofisticada das homossexualidades em transformação através do tempo e do espaço. A polarização entre essencialismo (a homossexualidade como parte universal da nossa natureza biológica ou psicológica) e construcionismo (a homossexualidade como constructo de sistemas sociais, culturais, políticos e econômicos específicos) já mostrou suas limitações: tanto na pesquisa da identidade essencial como na afirmação da diferença radical, somos empurrados para extremos superficiais, que basicamente não conseguem apreender a realidade quase sempre confusa da vida no mundo moderno e pós-moderno contemporâneo, globalizado e globalizante”. Para uma interessante apreciação do construcionismo enquanto fundador de uma interpelação crítica da realidade, ver Alípio de Souza Filho, “Por uma Teoria Construcionista Crítica”, disponível na Revista *Bagoas*, v. 1, n. 1.

possibilitar a desnaturalização, a descentralização ou mesmo a “abjuração” do tempo presente: o que se vive no Ocidente não é universal e nem sempre foi assim: se foi construído socialmente, pode ser construído de outra maneira. Partindo dessa relação de alteridade, a antropologia possibilitou a compreensão de que a sexualidade constitui o “ pilar ” sobre o qual se assenta a própria sociedade e que está, portanto, sujeita a normas. Assim, a sexualidade decorre do que é permitido e proibido, do modo como, pelo viés da reprodução biológica e da proibição do incesto¹⁰, ela participa da criação da ordem social.

Malinowski (1941, p. 11) considera, por exemplo, que abster-se do estudo da “base puramente material do amor”, ou seja, do sexo, é dar mostras de uma empreitada anticientífica, uma fuga da realidade que não conduz a outra coisa senão a falsos resultados. Além disso, a sexualidade, enquanto objeto de estudo, só é concernida pelo sistema de regulação quando se trata de seu exercício: *com quem, em que momento e segundo que modalidade*. Como destaca Loyola (1999, p. 19), conhecer como os indivíduos se posicionam e agem em face de diferentes “contextos de sexualidade”, nos grupos que estudamos, atualmente, continua sendo uma exigência importante, principalmente para os estudos da sexualidade que visam à prevenção da Aids. Definindo o que considera ser a sexualidade, Malinowski ressalta que a sexualidade dos habitantes das ilhas do pacífico não constitui, como não o constitui para nós, algo meramente fisiológico. A sexualidade, diz ele, “domina todos os aspectos da cultura”.

Se a sexualidade é aí pensada enquanto oficiosamente ligada às “veneráveis instituições do casamento e da família”, a perspectiva segundo a qual a sexualidade domina quase todos os aspectos da cultura, bem como a idéia de “plasticidade dos instintos”, é central em Malinowski. À função primitiva de propagação da espécie, a família humana acrescenta a de transmissão da tradição cultural. Não apenas a de transmissão de conhecimento, mas basicamente a de modelagem das emoções em atitudes sociais ou sentimentos. Tanto em Malinowski quanto em Mead¹¹, aproximadamente na mesma época, tratava-se de compreender como opera, em cada sociedade, o desenvolvimento sexual dos indivíduos, desde a infância

¹⁰ Nas palavras de Claude Lévi-Strauss: “Ao projetar, se podemos dizer, as irmãs e as filhas para fora do grupo consanguíneo, ela (a proibição do incesto) estabelece entre esses grupos naturais laços de aliança, os primeiros passíveis de serem classificados de sociais. A proibição do incesto fundamenta assim, a sociedade humana e, em um sentido, ela é a sociedade” (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 26).

¹¹ Mead (1979) estudou o condicionamento das personalidades sociais de homens e mulheres a partir da tipificação cultural dos Arapesh, dos Mundugumor e dos Tchambuli, sociedades ágrafas da Nova Guiné. A comparação entre essas três sociedades permitiu à autora abordar a questão fundamental das diferenças biológicas relativas ao sexo e a colocar em questão os efeitos da estruturação cultural das personalidades de homens e mulheres.

até a atividade sexual adulta, destacando os aprendizados sociais da adolescência, com seus mitos e rituais de passagem.

A perspectiva culturalista e relativizante de Mead possibilita constatar que os tipos sociais identificados aos papéis de gênero são construídos e se definem culturalmente e não são, conseqüentemente, nem invariáveis nem inerentes ao sexo fisiológico. Vance (1995, p. 19) critica Mead pela ausência de pormenores sobre comportamentos não reprodutivos em alguns relatos supostamente sobre sexualidade. Penso que mais problemático do que essa ausência de pormenores é a etiologia que Mead utiliza para falar dos “desajustados”, o que contradiz o determinismo biológico do qual pretende se afastar. Nesse sentido, não é descabido dizer, como o fez Boas (*apud* LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 31), que Mead caiu na simplificação e no apriorismo, ao fazer “construções apressadas que nunca chegaram a fazer das populações estudadas outra coisa senão reflexos de nossa própria sociedade”. Referindo-se a um dos berdaches que encontrou, a autora relata:

Observei com alguns detalhes o comportamento de um jovem índio americano que era, com toda a probabilidade, um *invertido inato*, durante o período em que justamente estava tornando explícito o seu *travestismo*. Este homem mostrara, quando menino pequeno, traços femininos tão acentuados que um grupo de mulheres capturara-o certa vez e despira-o para descobrir se era mesmo um menino. Conforme foi crescendo, começou a especializar-se em ocupações femininas e a usar roupa branca feminina, embora exteriormente ainda preferisse trajes masculinos [...] nas festas em que os sexos dançavam separadamente, começava a noite vestido como homem e dançando como homem e depois, como se agisse sob irresistível compulsão, começava a aproximar-se cada vez mais das mulheres e, ao fazê-lo, colocava uma jóia atrás da outra. Finalmente aparecia um xale, e, no término da noite, estava vestido qual um berdache, um travesti. As pessoas já estavam referindo-se a ele como “ela”. Citei este caso no presente contexto para deixar claro que se trata do tipo de indivíduo desajustado [...] Sua aberração parecia ter uma origem fisiológica específica; não era uma mera variação temperamental que sua sociedade resolvera definir como feminina (MEAD, 1979, p. 281).

“Desajustado”, “aberrante”, “invertido nato”. Que distância nos separa das descrições de Cieza de Leon? Quanto mais para puni-los ou atirá-los aos cães? ou, ainda, que distância nos separa da teoria do delinqüente nato? As contribuições

de Malinowski e Mead não são negligenciais, tampouco a crítica é infrutífera. Nesses trabalhos, segundo Vance, o núcleo da sexualidade é a reprodução e a heterossexualidade pensada como pressuposto, embora, diz a autora,

A maioria dos relatos antropológicos de modo algum se restrinja a analisar apenas o comportamento reprodutivo, a sexualidade reprodutiva (interpretada como relação heterossexual) parece ser o “feijão-com-arroz do cardápio sexual”, enquanto outras formas, tanto heterossexuais como homossexuais, são concebidas como tira-gostos, legumes e sobremesas. (Essas metáforas não são incomuns nas narrativas antropológicas) (VANACE, 1995, p. 9).

Assim, apesar da atualidade do tipo de conhecimento que produz e dos avanços que representou em relação à sexologia, biologia, medicina e psiquiatria¹², a antropologia, em determinados momentos e, muito especialmente nos clássicos autores citados, mostrou-se distante de um lugar teórico que empreendesse o que Guattari (1985) denomina de um “descentramento radical da enunciação científica”; ou seja, se por um lado o postulado de uma crítica antinaturalista encontra-se presente na antropologia, o lugar teórico que ela oferece para pensar as homossexualidades precisaria ser complementado com os recentes desdobramentos, tanto no interior de uma ciência social da sexualidade, como na literatura que permite explicitar melhor as relações de poder e dominação que as normas de gênero implicam, teórica e metodologicamente.

Defert (1996, p. 118) destaca que vários comentadores americanos de Foucault ressaltaram que a originalidade de suas análises deve-se ao fato de que ele partiu do corpo visto enquanto lugar de estratégias de poder e não, como o fez a antropologia, da diferença sexual, da invariante da dualidade dos sexos que este campo de saber colocou no centro de sua abordagem da sexualidade. Para Foucault, o corpo não é primeiramente um dado natural, mas o correlato de tecnologias de poder e de subjetivação. Ora, quando se trata de pensar o corpo, a questão não é, ou não é apenas, a do organismo, da história e do sujeito de enunciação que opõem o masculino e o feminino nas grandes

¹² Argumento defendido anteriormente por Loyola (1999), quase nos mesmos termos, levando-se em consideração as argumentações precedentes. “*De fato*”, diz a autora, “com exceção da antropologia, que tomou a sexualidade como forma de pensar o social e a sociedade, as disciplinas ou as formas de pensamento que tradicionalmente se ocuparam mais de perto do tema foram aquelas de caráter ético ou normativo/terapêutico: o pensamento religioso, a medicina e a psicanálise. Não foi, por exemplo, com objetivos terapêuticos, mas principalmente normativos, que a medicina veio a se ocupar da sexualidade, transformando em postulados científicos, principalmente através da obra de Kraft-Ebing, uma série de interditos e normas sexuais, segundo as quais o erotismo deveria ser regulado pela exigência de reprodução da espécie e dos ideais de amor a Deus e à família” (LOYOLA, 1999, p. 32).

máquinas duais. A questão primeira é a do corpo que nos roubam para fabricar organismos oponíveis. Daí a ênfase em localizar “fasticizações” (PERLONGHER, 1995) na antropologia e indicar até que ponto ela ficou prisioneira de uma perspectiva dual.

Certamente que o tratamento acima dispensado a essa disciplina ficaria insuficiente se fizessemos vista grossa para a riqueza dos registros etnográficos que a antropologia vem acumulando ao longo de sua longa existência. Não fosse a especificidade dos registros do masculino e do feminino na cultura, não teríamos o inventário antropológico de personagens que embaralham as cartas do jogo sexual. Nesse sentido, chamar a atenção para a “máquina binária” possibilita-nos ir adiante em relação ao horizonte antropológico, sem descartar os recursos que tal horizonte pode oferecer, sem esquecer, tampouco, que etiologias como as de “invertido” e “perverso” carregam uma sórdida inscrição na experiência concreta de homossexuais, travestis e transgêneros e dificilmente pode-se desvinculá-las dos “efeitos de miséria” que produziram.

A idéia da inversão prolifera nos escritos antropológicos, bem como o privilégio da ordem em detrimento do conflito, da história e da subjetividade, manifesto na utilização dessas etiologias buscadas na medicina, na psiquiatria e na sexologia. Tais etiologias reforçam uma atitude pastoral, vinculada ao controle das experiências, a uma ortopedia discursiva... Não seria preferível de uma ciência social da sexualidade se despojar dessas categorias e ressignificá-las para que produzam “efeitos de liberdade” capazes de propiciar ferramentas conceituais mais condizentes com a realidade com a qual se confronta? Afinal, o uso crítico dos conceitos que herdamos não exige uma redefinição constante da realidade corrente, com a ajuda de termos inéditos a fim de liberar os paradigmas majoritários dos nós de intrigas nos quais terminaram por emaranhar-se?

Referências

- BOZON, Michel; LERIDON, Henri. *Sexualité et Sciences Sociales*. Paris: INED-PUF, 1993.
- DEFERT, Daniel. "La violence entre pouvoirs et interprétations dans les oeuvres de Michel Foucault". In: HERITIER, F. *De la Violence*. Paris: Editions Odile Jacob, 1996.
- ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*, Paris: Fayard, 1999.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. "Sexual Inversion among the Azande". *American Anthropologist*, n. 72, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966.
- GUATTARI, Felix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GODARD, Didier, *L'Autre Faust: l'homosexualité masculine pendant la Renaissance*, Montblanc: H&O, 2001.
- GREEN, James. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: ed. UNESP, 2000.
- GREGERSEN, Edgard. *Práticas sexuais: a história da sexualidade humana*. São Paulo: Roca, 1983.
- HALPERIN, David. *Saint Foucault*. Traduit de l'américain par Didier Eribon. Paris: EPEL, 2000.
- LOYOLA, M. Andréa (Org.) *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1998.
- _____. "A antropologia da sexualidade no Brasil". *Physis*, Revista de saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *La Sexualité et sa Repression dans les Sociétés Primitives*. Paris: Payot, 1980.
- _____. *The Sexual Life of Savages in North-Western melanésia*. New York: Halcyon House, 1941.
- MEAD, Margareth. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- MOTT, Luiz. "Antropologia, teoria da sexualidade e direitos humanos dos homossexuais". *Bagoas*, Natal, v. 1, n.1, p. 61-75, jul./dez., 2007.
- _____. "Justitia et misericórdia: a Inquisição Portuguesa e a repressão ao abominável pecado de sodomia". In: NOVINSKY, A.; TUCCI, M. L. (Ed.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. São Paulo: EDUSP, 1992, p.703-739.

MONTERO, Paula. "Reflexões sobre uma antropologia das sociedades complexas". *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 34, p. 103-130, 1991.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

PARKER, Richard. *Na contramão da AIDS: sexualidade, intervenção, política*. Rio de Janeiro: ABIA; São Paulo: Editora 34, 2000.

POIRIER, Guy. *L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1996.

PRECIDADO, Beatriz. *Manifeste contra-sexuel*. Paris: Balland, 2000.

PERLONGHER, Néstor Osvaldo. "Territórios Marginais". In: MAGALHÃES, Maria C. Rios (Org.). *Na sombra da cidade*. São Paulo: Escuta, 1995.

RAYMONT, Janice. *L'empire transsexuel*. Paris: Seul, 1981.

SOUSA FILHO, Alípio. "Por uma teoria construcionista crítica". *Bagoas*. Natal, v. 1, n.1, p. 27-59, jul.-dez., 2007.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. "Verbete 'Anthropologie'". In: TIN, Louis-Georges (Dir.). Paris: PUF, 2003.

VALE, Alexandre Fleming Câmara; PAIVA, Antônio Cristian (Org.). *Estilísticas da sexualidade*. Fortaleza; Campinas: Pontes, 2006.

VANCE, Carole. "Anthropology Rediscovered Sexuality : A Theoretical Comment". *Social Science and Medicine*. v. 33, n. 8, p. 875-884, 1991.

_____. *A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico*, 1995.

WELZER-LANG, Daniel; FILIOD, Jean Paul (Coord.). *Des hommes et du masculin*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1992.

_____. *Nouvelles approches des hommes et du masculin*. Toulouse: Le Mirail, 1998.

WEEKS, Jeffrey. *Sexuality and Its Discontents: Meaning, Myths and Modern Sexualities*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.