

3

Novas epistemologias: culturas e sexualidades

Em julho de 2011, conforme os jornais noticiaram, dois homens, um de 18 e outro de 42 anos, estavam abraçados numa exposição de agropecuária e foram espancados por um grupo de rapazes. O homem mais velho teve uma das orelhas decepada, com uma mordida, durante o espaçamento. O crime, que aconteceu em São João da Boa Vista, no interior de São Paulo, foi amplamente divulgado pela mídia e o que chamava a atenção era o fato das vítimas serem pai e filho: “não pode nem abraçar o filho”, disse a vítima em uma entrevista. Os jovens agressores julgaram pai e filho como um casal gay, o que teria motivado a agressão, segundo o depoimento dado à Polícia Civil. A violência justificada por discriminação às diferentes sexualidades, àquelas que fogem ao padrão heterossexual, estampa o cotidiano e revela de maneira trágica os problemas de uma sociedade preconceituosa e intolerante.

Se esses conflitos interpessoais motivados por ódio não são incomuns em nossa sociedade, a escola vive na urgência de repensar estes desafios. O currículo escolar e os processos de ensino aprendizagem estão permeados também por manifestações de valores, crenças e preconceitos, como classismo, racismo, sexismo e homofobia. A escola, formadora de cidadãos, é desafiada a encarar os problemas e as situações de conflito aos quais seu corpo escolar – diretores/as e coordenadores/as, funcionários/as, professores/as, alunos/as e seus responsáveis – vivencia cotidianamente. Para professores/as, o desafio é ainda maior, pois deles se espera o papel educativo de lidar com grupos de jovens, descobrir espaços num currículo superpovoado e encontrar tempo nos processos de ensino e aprendizagem apertados por diferentes demandas. Educar para o respeito às diferenças pode não ser uma tarefa fácil. Mas, parece ser urgente e necessário.

Por que somos incapazes de conviver com culturas diferentes das nossas, dos nossos costumes? E, mais especificamente, por que as diferenças sexuais incomodam tanto? Estes são dois questionamentos urgentes sobre graves e

recorrentes problemas em nossa sociedade. As diferenças enfrentam resistências políticas, sociais, culturais e, também, epistemológicas na sociedade e na escola.

No intuito de buscar entender estas resistências, este capítulo explora alguns conceitos centrais para um debate pluralista sobre a sexualidade. Na primeira parte, procuro compreender a concepção de cultura para as ciências sociais, principalmente em sua virada epistemológica e as noções de identidade cultural e multiculturalismo. Em seguida, numa perspectiva foucaultiana, problematizo a construção histórica do conceito de sexualidade e suas consequências na relação saber-poder. Na terceira parte deste capítulo, discuto aspectos mais específicos sobre diversidade sexual e de gênero: a influência dos movimentos feministas nas recentes discussões sobre o gênero; a emergência da teoria *queer* enquanto política pós-identitária; a hegemonia da heterossexualidade enquanto experiência única, verdadeira e normal; e, por fim, as consequências da discriminação e preconceito contra as diversidades sexuais. Para concluir o capítulo, proponho uma releitura dos temas apresentados em diálogo com a escola e com o ensino de ciências.

3.1

Cultura, identidade cultural e multiculturalismo

Não pretendo fazer um levantamento minucioso dos múltiplos sentidos que as ciências sociais conferem às palavras cultura, identidade e multiculturalismo. Tampouco objetivo reconstituir suas histórias epistemológicas. No entanto, entender o debate acadêmico sobre identidade e multiculturalismo é fundamental na mudança de paradigma no conceito de cultura, que desde a segunda metade do século passado vem se tornando central para muitas discussões e teorizações a favor da diferença (HALL, 1997).

Numa leitura inicial, em referência à própria gênese substantiva da palavra (CUCHE, 1999), cultura se relaciona com tudo aquilo produzido pelas humanidades, inclusive seus modos de vida e de pensamento. O termo, que historicamente significou o cultivo da natureza (como em agricultura ou monocultura) e a criação de animais (como apicultura ou piscicultura), emerge como sentido figurado no século XVIII para o “cuidado” ou “cultivo”, no sentido

de formação e educação do espírito. Este conceito de cultura humano ergueu-se sob a égide da progressão da civilização humana como herança da obra e do intelecto restrito a um grupo prestigiado.

O avanço das ciências sociais, principalmente através da visão etnográfica relativista de Franz Boas ao final do século XIX, mudou a forma como a cultura passou a ser compreendida e a hierarquização das diferenças culturais foi questionada. A noção de cultura é ressignificada como reflexo da readaptação humana ao ambiente e empreende uma ideia de diversidade humana para além da diversidade biológica. Numa perspectiva antropológica, a cultura está constantemente transformando a compreensão e a explicação humana sobre o seu próprio mundo.

O que aqui se argumenta, de fato, *não* é que “tudo é cultura”, mas que toda prática social depende e tem relação com o significado: consequentemente, que a cultura é uma das condições constitutivas de existência dessa prática, que toda prática social tem uma dimensão cultural. (HALL, 1997, p. 33, grifo do autor)

Hall (1997) chama a atenção ao discutir sobre a centralidade da cultura para o seu caráter discursivo nas práticas sociais. É possível entender na noção de cultura para as ciências sociais contemporâneas que as diferentes sociedades lidam de diferentes formas com o mundo natural, inclusive com a própria natureza humana. Com a cultura, a humanidade se diferencia entre si, ainda que sua carga genética e sua raiz biológica sejam basicamente as mesmas. “A noção de cultura se revela então o instrumento adequado para acabar com as explicações naturalizantes do comportamento humano” (CUCHE, 1999, p. 10).

A cultura abala o que entendemos por normalidade e naturalidade humanas: nada pode ser essencialmente natural no mundo humano, nem mesmo o comportamento dos seres humanos. Somos, então, mais do que seres da natureza, somos seres significados também na cultura. Interpretamos e reificamos o mundo de acordo com nossa posição social dentro de uma determinada cultura. Nem mesmo o que parece ser natural escapa do crivo cultural: o ato sexual, a título de exemplo, por mais natural e instintivo que possa parecer é sempre diverso, criado, ressignificado, reinterpretado, a depender da região do mundo ou do tempo no qual é analisado.

A origem desta noção de cultura se deve principalmente ao esforço da antropologia nos estudos das culturas singulares. Mas, foi com o estudo do

entrecruzamento de culturas que a perspectiva da diferença começa a aparecer, ainda que sob um aspecto hierarquizado.

Um certo número de observadores considerava a mestiçagem cultural, a exemplo da mestiçagem biológica, como um fenômeno negativo e até mais ou menos patológico. Ainda hoje, usa-se a expressão “indivíduo (ou sociedade) aculturado(a)” para exprimir um pesar e designar uma perda irreparável. (CUCHE, 1999, p. 114)

A aculturação, a despeito do que o senso comum possa atribuir, refere-se à troca e à aproximação entre culturas. Sua ampliação conceitual se deve aos estudos do sociólogo francês Roger Bastide (CUCHE, 1999). Nenhuma cultura pode existir isolada de influência externa, num estado puro e sempre igual, de forma que as culturas são dinâmicas e estão em constante formação por desconstrução e reconstrução, ainda que em relação assimétrica de forças. Esta perspectiva assume uma crítica ao estruturalismo positivista da cultura enquanto unidade e questiona a lógica binária superior/inferior sem que a existência de diferentes culturas seja desconsiderada.

O que está em jogo nesta teorização de culturas entrelaçadas é a retomada de uma premissa fundamental da sua conceitualização: a questão da diferença. Não somente o conceito aparentemente simples do que o senso comum carrega na palavra, mas enquanto realidade concreta, “um processo humano e social que os homens empregam em suas práticas cotidianas e [...] inserida no processo histórico” (SEMPRINI, 1999, p. 11).

Semprini (1999) defende que a diversidade cultural está marcada não somente pelas marcas das diferenças enquanto resultado de um passado, mas se constitui também na diferença enquanto estado dinâmico e transitório. Assumimos nesta pesquisa a perspectiva de Semprini (1999) sobre o papel das diferenças culturais em construir, desconstruir e reconstruir nossas sociedades atuais. Se por um lado, a cultura ganhou centralidade nas análises das ciências humanas e sociais (HALL, 1997), por outro, é indissociável dessas análises a ideia de que cada cultura específica gesta, em si mesma e em relação as demais, intra e entre culturas, diferentes identidades culturais (SEMPRINI, 1999).

3.1.1

Identidade cultural: do ‘eu sou’ para o ‘eu me relaciono’

Em uma primeira aproximação, parece ser fácil definir “identidade”. A identidade é simplesmente aquilo que se é: “sou brasileiro”, “sou negro”, “sou homossexual”, “sou jovem”, “sou homem”. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente. (SILVA, 2013, p. 74)

A compreensão de diversidade cultural está intrinsicamente ligada ao conceito de identidade. Partimos da concepção inicial de Silva (2013) para problematizá-la e entender como a identidade é discutida no interior dos estudos sobre as culturas, mais especificamente diante da perspectiva da pós-modernidade

No sentido de me afastar de uma concepção estática e estreita sobre a identidade, utilizo duas análises: a de Cuche (1999), por tencionar as abordagens mais tradicionais e a de Hall (2011) por dar um passo além e pensar na identidade em tempos pós-modernos. Estas duas análises contribuem tanto no que o campo das ciências humanas e sociais discute sobre cultura quanto servem de base nos estudos referenciados aqui sobre o multiculturalismo.

Para Cuche (1999), as questões da identidade remetem aos estudos da psicologia social, no qual a identidade é a ferramenta que articula questões psicológicas com sociais. Segundo o sociólogo francês, é através da identidade que o intelecto humano se traduz em comportamento e ações. A noção de identidade situa o sujeito num conjunto social e como consequência, marca-o perante seus iguais e seus diferentes.

Cuche (1999) analisa a identidade diante de duas concepções gerais. A primeira é chamada de objetivista, mas pode ser entendida também como descritiva, na qual a identidade é formada por um conjunto de critérios determinantes, tais como a língua, a religião, a cor da pele, o sexo. A segunda, em oposição à primeira, a identidade seria um “sentimento de vinculação” (CUCHE, 1999, p. 181) e existe apenas nas representações feitas subjetivamente pelos indivíduos.

De um lado, a concepção objetivista reduz a identidade a um fenômeno estático e invariável e, em outro, a concepção subjetivista reduz a identidade a uma escolha ideológica, arbitrária e efêmera. Diante deste impasse, Cuche (1999) atribui uma terceira concepção de identidade: a relacional, por assumir que as

características objetivas e subjetivas da identidade só constituem sentido quando analisadas em relação a alguma outra coisa, incluindo outras identidades. “Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade *existe* sempre em relação a uma outra” (CUCHE, 1999, p. 183, grifo nosso).

Ao “existir” numa relação, Cuche (1999) movimenta a identidade para fora dos sujeitos, ainda que esta relação possa ser consigo mesmo, e a transforma numa concessão. Se é definida consigo, o autor a chama de “autoidentidade” e se é definida por outros, de “heteroidentidade”. A expressão resultado da tensão entre auto e heteroidentidade, entre o jogo cultural de poderes, não é natural e óbvia, mas depende da relação formada pelas identidades.

A concepção de Hall (2011) se aproxima com a perspectiva relacional da identidade de Cuche (1999): questiona a existência de um essencialismo e explora um conceito de identidade que não pode ser fixa e imutável, definida e definitiva. Paira sobre esta visão essencialista da identidade um ideal de estabilidade ao mundo social, perspectiva secularmente assumida pelas ciências sociais no passado.

O conceito clássico do sujeito sociológico compreende a identidade àquilo que une o sujeito em si, em sua individualidade com sua expressão no mundo (HALL, 2011). É a identidade do sujeito moderno que dá forma – ou seja, estrutura – a sua própria subjetividade, passando a própria identidade a *existir*. Esta é a perspectiva de Cuche (1999), de que a identidade acontece nas relações entre o “eu” e os “outros” na sociedade.

Hall (2011) verifica as consequências de um colapso nas estruturas modernas decorrentes principalmente dos processos de globalização. As identidades nacionais representadas em vínculos, símbolos e histórias particulares são *descentradas* na medida em que o processo de globalização avança: a compressão espaço-tempo e o encurtamento das distâncias intensificam os encontros entre culturas (ANDRADE, 2009a) e deslocam as identidades nacionais para novos e múltiplos significados.

Para além da constatação de que as identidades existem nas relações, a concepção pós-moderna se volta para como as relações entre o local e o global estão constantemente construindo as identidades.

Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge

não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir do nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*. (HALL, 2011, p. 39, grifo do autor)

A partir do momento em que podemos perceber que as relações de poder exercidas pelas diferenças culturais produzem desigualdades sociais, tanto a elaboração da noção relacional das identidades como a de identificação para a modernidade tardia transformam-se em ferramentas para os movimentos reivindicatórios de grupos subalternizados. É neste movimento de reivindicação a favor das diferenças e contra as desigualdades que entendo a emergência de um novo campo de estudos, o multiculturalismo.

3.1.2

Multiculturalismos: pela diferença e contra a desigualdade

Assim como cultura e identidade, multiculturalismo é um conceito polissêmico e, muitas vezes, não consensual. No entanto, me arrisco a afirmar que a chave do debate sobre multiculturalismo está na discussão da diferença. Em termos gerais, o multiculturalismo pode ser entendido tanto quanto um conjunto de descrições quanto um conjunto de projetos (CANDAU, 2011; COSTA, 2009; FORQUIN, 2000), ambos em torno de uma ideia comum: a constatação de que coexistem espacial e temporalmente diferentes culturas em uma mesma sociedade.

A emergência dos movimentos multiculturais se deve ao princípio ético de denúncia e de resistência de grupos culturalmente dominados em diferentes países onde a diversidade cultural era percebida como um problema para a construção de uma identidade nacional (GONÇALVES; SILVA, 2001). É um fenômeno e um conceito, pois, que surge da coexistência, numa mesma região geográfica, de indivíduos de diferentes culturas que possuem tradições, práticas, vivências e valores distintos. Origina-se enquanto movimento social na luta histórica dos grupos socialmente negligenciados por culturas hegemônicas, principalmente dos povos colonizados.

Outro aspecto importante é que a manifestação do multiculturalismo tem bases no que a antropologia social chama de relativismo, tese contrária ao conceito de universalismo. Numa vertente mais extrema, o universalismo é uma

corrente ideológica na qual os saberes engendram qualidades únicas possíveis, às quais existem valores universais capazes de serem assimilados de maneira igual (ou muito semelhante) por qualquer grupo, independente do lugar social que este ocupe. O relativismo parte da premissa de que não existe a verdade fixa e imutável. O mais coerente seria afirmar que existem diferentes verdades que constituem-se através de relações, de modo que não existe somente a perspectiva universal (igual para todos, em todos os tempos e em todos os lugares) sobre um determinado fato, verdade ou conhecimento.

Enquanto descrição de uma sociedade plural, o multiculturalismo se torna conceito analítico e passa a formar um campo teórico de estudos acadêmicos, ao que Semprini (1999) chama de epistemologia multicultural, baseada em quatro aspectos do relativismo: (1) a realidade não confere uma verdade absoluta, mas uma construção social dependente “das personagens que a criam, das teorias que a descrevem e da linguagem que viabiliza sua descrição” (SEMPRINI, 1999, p. 83); (2) em consequência, as interpretações são subjetivas e dependem de quem é seu emissor e quem é seu receptor; (3) se a verdade é construída, os julgamentos de valores são relativos; e (4) o conhecimento é um fato e um dado político.

Esta epistemologia confere uma mudança de paradigma muito cara à rigidez intelectual da perspectiva monocultural, diametralmente oposta. O resultado desta reviravolta epistêmica recai na crítica ao multiculturalismo baseado, muitas vezes, na incapacidade de entender a epistemologia monocultural tal como um conjunto teórico e conceitual, mas como aceitação da realidade em si. Paira uma tranquilidade de sabedoria sobre a epistemologia monocultural.

A análise monocultural aparece assim como infinitamente mais simples e tranquilizadora. Ela garante que a verdade existe, que é possível conhecê-la, que existe uma solução para cada problema e que é a ciência quem dará tal solução. (...) O multiculturalismo perdeu assim suas primeiras batalhas aos olhos da opinião pública. (SEMPRINI, 1999, p. 89)

Outra crítica à epistemologia multicultural está na própria centralidade teórica e epistêmica que se fecha em torno de suas próprias descrições. Se, por um lado, há um debate acadêmico aberto sobre o conceito de multiculturalismo, isto não significa que tal imprecisão conceitual o desqualificaria enquanto manifestação teórica-política (COSTA, 2009). Este campo respalda, inclusive, a face empírica do multiculturalismo nas ações de reconhecimento público de grupos subalternizados. Mais do que meras formulações teóricas, “o que se

discute é a compatibilização da concessão de direitos coletivos com o princípio da igualdade jurídica” (COSTA, 2009, p. 38).

O multiculturalismo se configura em projetos políticos de reconhecimento das diferenças culturais, no qual diferentes concepções ideológicas e políticas que fundamentam tipos variados de multiculturalismos. Contudo, existem duas correntes consideradas as mais recorrentes: a assimilacionista e a diferencialista (CANDAU, 2011). Em comum, ambas compreendem que vivemos em uma sociedade plural, formada por identidades culturais às quais determinados grupos sociais estão marginalizados.

A perspectiva assimilacionista se baseia na ideia de igualdade entre as variadas culturas e luta para que todos possuam acessos iguais a uma cultura comum. Em última análise, o caráter compensatório das políticas assimilacionistas compartilha um ideal monocultural: a construção de uma cultura hegemônica. Candau (2011) entende que a igualdade na política de universalização da escolarização, sem uma reflexão mais apurada sobre o caráter homogeneizador do papel da escola, do conhecimento escolar e dos processos de ensino aprendizagem pode ser entendido como um exemplo da abordagem multicultural assimilacionista.

Por outro lado, o projeto diferencialista vai lançar olhar sobre as diferenças culturais em nome da pluralidade social. Nesta perspectiva, o multiculturalismo diferencialista luta pela preservação das suas raízes culturais, o que leva Candau (2011) a entender este processo enquanto pluralização monocultural. A preocupação destes multiculturalistas é com sua própria identidade cultural e, por isso, aposta em processos radicais de reconhecimento.

Uma terceira perspectiva multicultural, próxima ao multiculturalismo crítico e de resistência defendido por Peter McLaren (CANDAU, 2008) rompe com as duas perspectivas anteriores exatamente porque propõe o tensionamento entre elas, ou seja, um diálogo entre igualdade e diferença. Trata-se da abordagem intercultural. A interculturalidade promove a inter-relação entre as culturas, ao negar que igualdade seja oposta a diferença, mas que ambos convivem em tensão (CANDAU, 2012; SANTOS, 1997; SEMPRINI, 1999): a luta da interculturalidade é contra as desigualdades (o oposto ou inverso da igualdade) e contra as homogeneizações (em oposição à diferença).

O que estamos querendo trabalhar é, ao mesmo tempo, a negação da padronização e também a luta contra todas as formas de desigualdade e discriminação presentes na nossa sociedade. Nem padronização nem desigualdade. A igualdade que queremos construir assume o reconhecimento dos direitos básicos de todos/as. No entanto, esses todos/as não são padronizados/as, não são ‘os/as mesmos/as’. Têm que ter as suas diferenças reconhecidas como elementos presentes na construção da igualdade. (CANDAU, 2012, p. 27)

A articulação entre políticas de igualdade e políticas de reconhecimento das diferenças constitui a hipótese central para a interculturalidade, mas este também não é um conceito aceito sem conflitos ou contradições. Para Forquin (2000), a interculturalidade representa um problema grave enquanto relativização excessiva na construção de uma cultura única – no caso, a cultura de um currículo único escolar. Candau (2011), por outro lado, apoiada nas ideias decoloniais de Cathernie Walsh, defende que a interculturalidade significa também um projeto político enquanto espaço de negociações. A perspectiva intercultural decolonial cresce nos países da América Latina e apresenta-se como parte de uma virada epistêmica na construção do conceito de identidade (SANTOS; NUNES, 2003).

O multiculturalismo tem um grande potencial questionador ao defender as diferenças e questionar os processos de desigualdades. Ele pode propiciar um forte debate sobre diferentes questões identitárias (ANDRADE, 2009a), tais como: etnia, raça, gênero, sexo, orientação sexual, religião, território, pertencimento, geração, entre outros. Minha opção aqui foi apresentá-lo como um pano de fundo inicial – baseado numa perspectiva de cultura e identidade – para me aproximar, mais especificamente, das questões relativas à sexualidade, o que é o foco desta pesquisa.

3.2

Sexualidade: uma histórica categoria de análise

O “sexo” é um *construto ideal* que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou condição estática de um corpo, mas um *processo* pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas. (BUTLER, 2013b, p. 154, grifo nosso)

Apoiado nas noções de cultura e identidade da pós-modernidade, proponho entender a sexualidade na perspectiva intercultural, ou seja, no contexto da virada epistemológica, o que inclui uma nova perspectiva sobre o conceito de sexo e

sexualidade, em especial para as pesquisas em ciências humanas e sociais. Para compreender esta virada, central em nossa pesquisa, optei por entender o debate histórico da construção da sexualidade enquanto categoria de análise. Considero que tal opção possui limites, tal como o enquadramento dos conceitos no tempo linear, mas ela também possui vantagens, tal como entender a gênese e o desenvolvimento de um campo que me arrisco a adentrar como pesquisador.

Assim, vale reconhecer que é amplo o quadro teórico que discute a sexualidade humana na atualidade, mas que nem sempre foi assim. Até o século XIX, a religião e a filosofia moral do ocidente cuidavam dos temas que constituíam o que hoje entendemos como partes de alguma forma da sexualidade, tais como comportamento sexual e o próprio corpo humano em si.

Foi apenas ao final daquele século que o tema ganhou uma disciplina própria: a sexologia (WEEKS, 2013). À medida em que o corpo humano é transformado em um corpo biológico, fisiológico e anatômico, a sexualidade passa a ser, talvez pela primeira vez, dissecada pelas ciências médicas. O campo das ciências biológicas, principalmente da biologia, da medicina, da psicologia e da psiquiatria, deteve domínio – ainda que não absoluto – sobre o tema até o final do século XX, possivelmente, justificado na associação entre a experiência sexual com o corpo biológico.

A presença marcante das ciências biomédicas e populacionais e, principalmente, a indiferença das ciências sociais para com a sexualidade levou a uma série de construções de saberes sobre o sexo. Tratou-se do sexo como um instinto natural, um impulso irreprimível e inerente à sobrevivência humana, mas depois se entendeu que o sexo é, nas palavras de Weeks (2013, p. 40), “uma construção social”, uma invenção histórica”. É interessante perceber que existe uma epistemologia da sexualidade não necessariamente consensual entre as ciências biológicas e as ciências sociais.

As ciências biológicas dominaram por um século os dizeres sobre a sexualidade humana, mas após os anos de 1980 houve um aumento significativo de pesquisas nas ciências sociais, o que tornou o estudo sobre a sexualidade humana numa das áreas mais importantes das investigações nas ciências humanas e sociais (PARKER; AGGLETON, 2007), promovendo uma forte interdisciplinaridade entre sociologia, antropologia, história e psicologia.

As análises de Foucault (1988), central em estudos pós-estruturalistas, nos levam a repensar o discurso sobre o sexo no que o autor chama de uma “história da sexualidade”. A premissa foucaultiana questiona uma lógica secular: uma vez que paira sobre a sexualidade um ideal repressor historicamente construído, como esse ideal se transformou numa ciência da sexualidade?

A perspectiva arqueo-genealógica¹³, utilizada por Foucault (1988) em *História da Sexualidade I: a vontade de saber*¹⁴, empreende dois sentidos à construção de uma história: de que a sua escrita toma por base os discursos e que estes se estabelecem nas relações de poder e saber.

Por que se falou de sexualidade, e o que se disse? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se dizia? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investiam? Que saber se formava a partir daí? (FOUCAULT, 1988, p. 17)

As respostas de Foucault para suas próprias perguntas não surgiram na enumeração dos arquivos sobre o sexo, tampouco de teorias prévias. Com efeito, a crítica inicial de Foucault (1988) sobre a história da sexualidade no ocidente ataca exatamente a forma como a sexualidade fora tratada anteriormente pela religião e pelas ciências biomédicas, isto é, de que o sexo e a sexualidade, em seus discursos, teriam sido reprimidos e reprimidos.

[...] gostaria de desvincular a análise dos privilégios que se atribuem normalmente à economia de escassez e aos princípios de rarefação, para, ao contrário buscar as instâncias de produção discursiva (que evidentemente, também organizam silêncios), de produção de poder (que, algumas vezes têm a função de interditar), das produções de saber (as quais, frequentemente, fazem circular erros ou desconhecimentos sistemáticos). (FOUCAULT, 1988, p. 19)

Tal asserção, se assim possível, centraliza as suas ideias sobre uma hipótese repressiva dos discursos sobre a sexualidade. Foucault (1988) se esquiva da noção de que estaríamos desde o século XVII em tempos de repressão sexual e desconfia das proibições linguísticas e censuras do vocabulário: “poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição” (FOUCAULT, 1988, p. 27). Sua análise ética e crítica sobre a história da

¹³ Se o interesse da historiografia tradicional está aparentemente pautado numa cronologia natural das verdades construídas, a arqueologia foucaultiana vai se debruçar sobre a regularidade dos discursos que transformam e criam a ciência, ou seja, o foco da análise sai do fato *per se* para quem o diz e, principalmente, como foi dito. A genealogia foucaultiana empreende as relações de poder envolvidas nos discursos, retomado das obras de Nietzsche. Segundo Oksala (2011, p. 63), “a principal asserção de sua genealogia é que as regras que regulam as práticas científicas estão sempre associadas às relações de poder da sociedade em questão”.

¹⁴ Publicado pela primeira vez em 1976, na França, o livro só foi lançado no Brasil em 1988.

sexualidade caminha no sentido oposto, de que houve uma multiplicação, ainda que como segredo, dos discursos sobre o sexo.

Foucault (1988) concorda que a sexualidade ocidental foi divulgada ao longo dos últimos quatro séculos em termos de repressão, mas para além desta denúncia, interessa ao filósofo e historiador entender os efeitos da verdade sobre essa hipótese: “a questão que gostaria de colocar não é por que somos reprimidos, mas, por que dizemos (...) que somos reprimidos?” (FOUCAULT, 1988, p. 15). Há duas possibilidades para compreendermos a manutenção do discurso da sexualidade através da hipótese repressiva. A primeira é intrínseca à consolidação da sociedade burguesa e, posteriormente, ao desenvolvimento do capitalismo. Nestas sociedades, prevaleceu o discurso voltado à dominação social e ao adestramento dos corpos, um discurso que só viria através da repressão. A segunda emerge como resposta à primeira, ao que Foucault (1988, p. 12) chamou de “benefício do locutor”, uma espécie de prazer libertário que confere aos que, ratificando a repressão, se aventuram a falar do sexo.

Se houve de fato alguma repressão no discurso, esta pareceu ocorrer quando não se teve por objetivo o controle discursivo do sexo. Os discursos são constantemente incitados, mas no interior de um vocabulário próprio e legitimados pelas instituições que queriam ouvir falar. Enquanto ordem discursiva (FOUCAULT, 2002), os saberes produzidos sobre o próprio sexo e sobre o sexo alheio são selecionados, organizados e redistribuídos – portanto controlados – por procedimentos e instâncias.

A relação entre discurso e sexo é discutida enquanto unidade de dispositivo. Em tempo, dispositivo – conceito fundamental neste primeiro volume da *História da Sexualidade* – refere-se a um conjunto heterogêneo que engloba, além dos discursos, “instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 1979, p. 244). Porém, mais do que uma série de aparelhos, o conceito de dispositivo também está nas relações de força, poder e saber entre estas diferentes instâncias.

Talvez o conceito de poder seja o mais pertinente na análise foucaultiana sobre a história da sexualidade.

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua

organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte [...]. (FOUCAULT, 1988, p. 102).

O poder, ao contrário do que se espera, não coíbe ou reprime a expressão da sexualidade, mas produz *uma* sexualidade enquanto elemento de dispositivo. O poder por de trás do dispositivo é intencional e nunca ingênuo ou gratuito. A ciência e os discursos são, pelo poder, regulamentados de modo que “se a sexualidade se constituiu como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível” (FOUCAULT, 1988, p. 108–109). Na teorização foucaultiana do dispositivo, não se pode isolar poder de conhecimento, um reafirma o outro, um constitui-se do outro, e ambos constituem modos de pensar e viver em nossa sociedade.

O imaginário da repressão discursiva do sexo reverbera no interior das instituições sociais de poder-saber. Por exemplo, fala-se de sexo na família, na igreja, na política, na ciência e nas escolas; cada um à sua maneira e às suas regras; cria-se, então, um campo de possibilidades normativas, mas nunca meramente repressivas. Consolida-se como interesse das instituições modernas ocidentais pós-burguesas (FOUCAULT, 1988) uma verdadeira vontade em saber e, conseqüentemente, em controlar os saberes sobre o sexo. Insistentemente e sem ao menos reconhecer, homens e mulheres são incitados a descrever seus prazeres, suas afinidades, suas preferências, inclusive sobre seu sexo.

Foucault (1988) indica quatro operações que demonstram o motivo pelo qual o poder não pode ser exercido simplesmente no viés de repressão: (1) o extenso controle pelo mundo adulto da sexualidade infantil; (2) a incansável busca da medicina e, principalmente, da psicologia pelo crescente número de sexualidades errantes, antes entendidas todas no único conceito de sodomia; (3) a construção de um poder e de um controle dos corpos pelos exames médicos, pelos julgamentos psiquiátricos, pelas análises pedagógicas, pelas censuras familiares; (4) por fim, o ideal da monogamia heterossexual, alicerce da arquitetura familiar, que se repete e reafirma exaustivamente nos modos controle e de vigilância das figuras maternas e paternas.

Ao longo dos últimos séculos, o poder exercido pelo dispositivo da sexualidade formou uma sociedade ocidental ocupada em produzir erotismos em grande quantidade. O controle não reprimiu a sexualidade, como se houvesse uma sexualidade a ser alcançada, mas a construiu de maneira muito poderosa.

No que se transformou todo este conhecimento gerado sobre o próprio sexo e o sexo alheio? Quais são os efeitos de uma campanha que durante três séculos vem acumulando saberes e poderes sobre a sexualidade? Por que as sociedades insistiram tanto em construir este conhecimento, uma, na expressão foucaultiana, *vontade de saber* sobre o sexo?

Estas interrogações são exploradas por Foucault (1988) em termos do que ele chamou de *scientia sexualis* e nas relações de poder acionadas pelos dispositivos de sexualidade, respectivamente. Suas respostas buscam demonstrar que, em nenhum momento, os discursos sobre o sexo foram vazios de significados e objetivos, mas sim possuem um propósito, uma vontade de saber.

Foucault (1988, p. 65, grifo nosso) argumenta que há dois procedimentos na produção das verdades sobre o sexo: de um lado, uma *ars erotica*, na qual “a verdade é extraída do próprio prazer”. A relação entre prazer e verdade se dá no interior do próprio sujeito e apenas este é capaz de estabelecer suas próprias vontades. Por outro lado, uma *scientia sexualis*, antagônica, construída pelo acúmulo das pequenas verdades individuais, coletada, mas não por quem a vivencia, mas por outrem. Há aqui, segundo minha análise, uma correlação entre universalismo e relativismo: enquanto que a verdade sobre o sexo na arte erótica só faz sentido para quem o produz, depende de quem a experimenta, a ciência sexual busca desvendar uma verdade comum e universal sobre o sexo. “A ‘sexualidade’ é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*.” (FOUCAULT, 1988, p. 78).

As informações precisam ser coletadas para que se construa uma ciência do sexo. Nesta perspectiva, o método científico sobre a sexualidade, diferente da arte, se estabeleceu na confissão. A confissão é um dos principais meios que a nossa sociedade estabeleceu na produção de suas verdades, aprimorando-se com o passar dos séculos, assumindo novas técnicas, novas formas, novos limites e novos efeitos. Os saberes sobre a sexualidade humana se transformaram num discurso científico que estabelece suas próprias verdades teleológicas, autorizado a dizer e a desdizer o sexo alheio, validar ou infirmar as experiências; em outras palavras, ainda é através em nome de uma *scientia sexualis*, de um saber legitimado como verdadeiro, que o sexo é normatizado.

3.3

Novas epistemologias da sexualidade

Não é à toa que os saberes comuns sobre a sexualidade humana ainda se pautam em atribuições biológicas. A construção secular de uma ciência do sexo prescreveu os sentidos do que significa ser homem e do que significa ser mulher. Trata-se da lógica cromossomial e, para efeitos sociais, nascemos homens e nascemos mulheres, tornamo-nos reflexos de corpo, em primeira análise, imutável.

É fugindo desta perspectiva fisiológica que busco compreender a sexualidade humana; aproximo-me das ideias de Foucault (1988) na qual a sexualidade existe na construção social e na formação discursiva das relações entre saber e poder. Repensar desta forma nos leva a olhar o sexo enquanto categoria de análise das correntes teóricas pós-estruturalistas. Nesta perspectiva, o sexo vai muito além do “sexo”.

Ainda nesta perspectiva analítica, cumpre registrar que emergem e ganham força na segunda metade do século XX os movimentos feminista e homossexual, aos quais vão mudar politicamente formas de pensar e de compreender as relações que envolvem a sexualidade humana. Juntamente com o movimento pelos direitos civis da população negra estadunidense, estes formam os principais movimentos sociais desde as lutas operárias do final do século XIX (MISKOLCI, 2012). Assim, será preciso entender como os movimentos feministas e homossexual colaboram e corroboram novas epistemologias sobre a sexualidade.

3.3.1

O movimento feminista e o conceito de gênero

A mudança epistemológica do conceito de gênero¹⁵, uma das mais importantes teorizações pós-estruturalistas, remete à luta dos movimentos feministas (LOURO, 2003a; MEYER, 2013), principalmente em sua segunda

¹⁵ Do inglês *gender*. “Aparentemente, a palavra ‘gênero’ foi utilizada pela primeira vez num sentido próximo ao atual pelo biólogo estadunidense John Money, em 1955, precisamente para dar conta dos aspectos sociais do sexo. Antes disso, a palavra ‘gênero’, em inglês, tal como em português, estava restrita à gramática, para designar o ‘sexo’ dos substantivos.” (SILVA, 2011, p. 91).

onda. Assim, é fundamental, entender o que significou historicamente a primeira e a segunda onda deste movimento.

A primeira onda do movimento feminista se iniciou no final do século XIX quando as mulheres buscaram sua participação no direito ao voto. No Brasil, este movimento sufragista perdurou mais de quarenta anos, até criação da nova constituição de 1934. Para Meyer (2013, p. 14), não podemos entender este momento como uma luta singular pelo voto, uma vez que “agregou muitas outras reivindicações como, por exemplo, o direito à educação, a condições dignas de trabalho, ao exercício da docência”. A luta pelo voto levou diferentes grupos de mulheres a lutarem por uma multiplicidade de vertentes políticas, o que podemos entender a formação de diferentes vertentes de movimentos feministas, no plural.

A segunda onda do movimento feminista, iniciada pouco antes da década de 70. Fez-se não apenas nas lutas políticas e sociais, mas, principalmente, num processo de construção de uma epistemologia feminista. É nesta fase que as feministas passam a problematizar o determinismo biológico do corpo e as relações entre os sexos. As abordagens feministas se concentram nas relações de poder que esta organização social em torno das diferenças sexuais entre homens e mulheres estabeleceu-se. Este é o gatilho dos novos pensamentos sobre o gênero (LOURO, 2000, 2003a; PULCINO, 2014; SCOTT, 1995).

Considerando as conquistas do movimento feministas, é importante registrar as contribuições de duas de suas principais teóricas: Scott (1995) e Butler (2003a, 2003b). Ainda que os dois conceitos possuam zonas de discordância, o debate aprofundado pelas pensadoras ajuda a entender a importância do gênero enquanto construção discursiva para o debate sobre as percepções das identidades culturais.

No já clássico artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*¹⁶, Scott (1995) se apoia nos estudos do filósofo Jacques Derrida sobre a lógica dicotômica do pensamento moderno para compreender o gênero nas relações entre as diferenças sobre os sexos. Sem excluir a corporeidade atribuída ao sexo biológico, mas para longe da categorização dos corpos e da afirmação das

¹⁶ Publicado em 1986 pela revista *American Historical Review* sob o título “Gender: a useful category of historical analysis”, o artigo apareceu traduzido para o português, em 1995, na revista *Educação & Realidade*.

identidades sólidas, o gênero remete a um processo incompleto e a uma construção não-linear das diferenças produzidas entre os sexos.

Sinto-me incomodada pela fixação exclusiva em questões relativas ao sujeito individual e pela tendência a reificar, como dimensão central do gênero, o antagonismo subjetivamente produzido entre homens e mulheres. (...) A teoria tende a universalizar as categorias e as relações entre o masculino e o feminino. (SCOTT, 1995, p. 82-83)

Nesta perspectiva, o gênero está constantemente sendo construído em torno das categorias de sexo e sua construção é uma forma de significar as relações de poder existente nas diferenças entre os sexos.

Enquanto Scott (1995) encara as relações provenientes das diferenças entre os sexos masculino e feminino, Butler (2013a), em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*¹⁷, questiona o próprio entendimento universal do sexo e o descola do gênero. Até então, nas ideias feministas, o gênero, já compreendido enquanto discurso, é construído de alguma forma em relação ao sexo, de modo que o gênero seria uma resposta ao sexo. Porém, para pensar o gênero enquanto construção é preciso entender que o próprio sexo também é construído enquanto discurso. Para Butler (2013b, p. 158), não existe distinção objetiva entre sexo e gênero:

Se o gênero é a construção social do sexo e se não existe nenhum acesso a esse “sexo” exceto por meio de sua construção, então parece não apenas que o sexo é absorvido pelo gênero, mas que o “sexo” tornar-se algo como uma ficção, uma fantasia, retroativamente instalado em um local pré-linguístico ao qual não existe nenhum acesso direto.

Há uma relação nas ideias de Butler (2013b) sobre a influência do corpo para os conceitos de gênero e de sexo, mais especificamente sobre o que ela chama de performatividade. O gênero não é biológico, mas se manifesta na materialidade do corpo pela repetição de estilos que reconhecemos ser masculinos ou femininos, de modo que este corpo desempenha nada além de performances, ou seja, representa papéis “de homem” ou “de mulher”.

Atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem *na superfície* do corpo, por meio de um jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos* no sentido que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos

¹⁷ Publicado sob o título “Gender trouble: feminism and the subversion of identity”, em 1990. No Brasil, foi publicado pela primeira vez em 2003.

corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. (BUTLER, 2013a, p. 194, grifo da autora)

O conceito de performatividade não considera haver um abismo existencial entre o masculino e o feminino, mas representações que expressam estas categorias, o que implica entender que não há, tampouco, *o* masculino nem *o* feminino: há vários masculinos e femininos fragmentados e divididos. Butler (2013a, p. 157) usa, inclusive, argumentos biológicos deliberadamente excludentes para sustentar sua teoria sobre o corpo: “uns bons 10 por cento da população apresentam variações cromossômicas que não se encaixam exatamente no conjunto de categorias XX-fêmea e XX-macho”

A tentativa de Butler (2013a, 2013b), para além de denunciar que não há um sexo localizado acima da cultura, pura e exclusivamente genético, vai criticar a noção de corpo inerte à cultura. Descentraliza, assim, a noção de gênero em cima do que se entendeu por sexo e descola a noção de corpo da noção de gênero. São nestas desconstruções que se percebe sua crítica à rigidez identitária das categorias de sexo e gênero, proposto por Scott (1995).

Neste ponto, as noções de Scott (1995) e Butler (2013a) se afastam. Ainda que Scott (1995, p. 88) compreenda o que será visto enquanto performatividade do gênero – “os homens e as mulheres reais não cumprem sempre, nem cumprem literalmente, os termos das prescrições de sua sociedade ou de nossas categorias analíticas” –, sua análise indica que as diferenças sociais e políticas são exercidas pelo sexo no gênero.

As discussões sobre o que nossa sociedade construiu no conceito de gênero fundamentam o que podemos entender por corpo, sexo e sexualidade, principalmente jogando foco sob as diferenças identitárias e culturais. As influências feministas nesta escrita se constroem para além do que entendemos por “gênero” e emergem em uma discussão que buscava entender as relações de poder que envolvem estas categorias, principalmente, entre os sujeitos da escola na prática educativa.

3.3.2

Uma categoria pós-identitária: a teoria *queer*

Os apontamentos conceituais levantados pelas feministas da segunda metade do século passado sobre gênero, principalmente após as desconstruções identitárias de Butler (2003a), reformularam uma nova forma de pensar na sexualidade enquanto categoria de análise. Recentemente, é comum encontrarmos estudos das ciências sociais sobre corpo, gênero sexualidade usando a chamada teoria *queer*. Berutti (2010, p. 28) discursa sobre o papel do movimento de contracultura no surgimento dos estudos *queer*:

Não apenas o feminismo, mas também os estudos gays e lésbicos fornecem subsídios para a teoria queer. Contudo, é importante ressaltar que, como escrita anti-homofóbica sobre a sexualidade, a teoria queer começou a aparecer em conferências acadêmicas, antologias e livros no final dos anos 1980. Desde a revolta de Stonewall, em 1969, gays e lésbicas tornaram-se social e politicamente ativos nos Estados Unidos, mas nos anos 1980 essas minorias sofreram uma crítica incisiva, provocada, sobretudo, pela epidemia de Aids.

O movimento gay tem seu início no confronto da manhã de 28 de junho de 1969, entre gays e policiais no bairro de Greenwich Village, em Nova York, mais especificamente no bar que deu nome à revolta, Stonewall Inn. Naquela época, eram comuns os ataques policiais arbitrários a locais de encontro e reunião de gays e lésbicas (OLIVEIRA, 2004). Formou-se ali as primeiras frentes de resistência contra a discriminação daqueles que expressavam sexualidades não convencionais, o que levou homens e mulheres homossexuais, bissexuais e transexuais à atividade política e social dos movimentos de reconhecimento.

Pouco antes da revolta de Stonewall completar dez anos, o movimento gay brasileiro começa a aparecer no cenário político do Brasil apenas com a abertura política do regime ditatorial ao final da década de 1970 (FERRARI, 2005; FRY; MACRAE, 1985; LOURO, 2001). O Brasil começa a conhecer sua primeira comunidade homossexual pautada, principalmente, na luta por uma identidade homossexual (LOURO, 2001).

O surgimento da aids¹⁸ no início da década de 1980 provocou um deslocamento na luta das identidades sexuais marginalizadas. Por um lado,

¹⁸ Sigla para a síndrome da imunodeficiência adquirida, aids, será usada em letras minúsculas por se tratar de um substantivo comum. Outra justificativa vai ao encontro da usada em Pelúcio e Miskolci (2009, p. 127): “Além disso, aqui o uso em minúsculas se deve a uma perspectiva crítica em relação ao pânico sexual criado em torno da aids”.

ampliou as vozes contrárias aos movimentos libertários destas minorias, intensificado em protestos de segregação e de menosprezo sociocultural. Por outro, as questões de saúde sensibilizaram não apenas os sujeitos infectados pela doença, mas também seus parentes, grupos de médicos/as, de amigos/as – gays ou não. A doença se transformou no gatilho para uma discussão mais ampla sobre o movimento gay, que não envolveu apenas os sujeitos homossexuais e/ou infectados pelo vírus, mas a sociedade de modo geral.

Talvez pela primeira vez podemos falar em movimentos gays no Brasil. Louro (2001) se apoia no trabalho do escritor e ativista João Silvério Trevisan e apresenta um efeito da disseminação da aids no Brasil. Diferente do que aconteceu nos Estados Unidos, a doença concretizou a existência do indivíduo homossexual à sociedade brasileira e neste momento os grupos gays – de diferentes pensamentos e correntes – já se espalhavam pelo país.

Em termos globais, multiplicam-se os movimentos e os seus propósitos: alguns grupos homossexuais permanecem lutando por reconhecimento e por legitimação, buscando sua inclusão, em termos igualitários, ao conjunto da sociedade; outros estão preocupados em desafiar as fronteiras tradicionais de gênero e sexuais, pondo em xeque as dicotomias masculino/feminino, homem/mulher, heterossexual/homossexual; e ainda outros não se contentam em atravessar as divisões mas decidem viver a ambiguidade da própria fronteira. A nova dinâmica dos movimentos sexuais e de gênero provoca mudanças nas teorias e, ao mesmo tempo, é alimentada por elas. (LOURO, 2001, p. 545-546)

É nesta multiplicação de movimentos e grupos gays, lésbicos e também de grupos feministas, mais precisamente na década de 90, que surge a teoria *queer*. De origem na língua inglesa, *queer* significa estranho, esquisito, raro, utilizado no sentido pejorativo para ofender homens e mulheres homossexuais. De ofensa, o termo passa a ser ressignificado por uma vertente pós-identitária do movimento homossexual (LOURO, 2001).

Já com esta ideia ressignificada, o termo “teoria *queer*” aparece pela primeira vez numa conferência realizada na Universidade da Califórnia, Estados Unidos, pela professora e historiadora Teresa de Lauretis, em 1990 (MISKOLCI, 2012). A intenção naquele momento era contrastar certas ideias com estudos identitários, como os de gays e lésbicas.

Desde então, o termo tem sido utilizado como marca da instabilidade das identidades. Para a teoria *queer*, as identidades sexuais pouco contribuem no reconhecimento das sociedades multiculturais, na medida em que manter-se-iam

os sistemas binários de identidade – homem/mulher, heterossexual/homossexual, branco/negro, etc. – e, portanto, de poder desigual entre os sujeitos. Outra crítica dos teóricos/as *queers*, apoiada nas ideias dos filósofos Jacques Derrida e Michel Foucault, afirma que a categorização dos indivíduos nestes sistemas binários não dão conta da complexidade cultural formadora dos sujeitos e continuaria caminhando para um conhecimento normativo e compulsório.

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de descrição é exigida a uns e outros. (FOUCAULT, 1988, p. 33–34)

Os teóricos/as *queers* criticam os movimentos assimilacionistas. Uma das primeiras leituras sobre este movimento no âmbito da homossexualidade se encontra na epistemologia do armário. Para Sedgwick (2007), há uma crença de que nossas orientações sexuais são inatas e que as pessoas homossexuais precisam se aceitar e “sair do armário”. Esta linha de pensamento deu consistência à cultura e às identidades homossexuais há mais de um século.

O armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays. Mas, para muitas delas, ainda é a característica fundamental da vida social, e há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades imediatas, em cujas vidas o armário não seja ainda uma presença formadora. (SEDGWICK, 2007, p. 22)

A teoria *queer* não pretende sobrepujar uma política de afirmação e reconhecimento das diferentes identidades, principalmente dos movimentos gays. O pensamento *queer*, que por um lado surge exatamente desta discussão, vai além das identidades fixas. Para Silva (2011, p. 105), “a teoria *queer* representa, de certa forma, uma radicalização do questionamento da estabilidade e da fixidez da identidade”. Ao contrário do movimento intercultural, não são as lutas por reconhecimento e igualdade que estão em cheque na teoria *queer*, mas as estratégias dos grupos subalternizados contra a lógica binária, sempre normativa.

As teorias feministas do gênero engatilham a construção de um pensamento mais abrangente, possivelmente no centro da teoria *queer*: o movimento de olhar para os discursos e não para as identidades como causa e efeito das relações. Louro (2001) atravessa as discussões de identidade para entender a teoria *queer* um movimento pós-identitário, ou melhor, para além das

identidades, uma vez que a marcação identitária não se desvincula de processos normatização.

O Brasil viu crescer, nos últimos anos, as linhas de pesquisa e os grupos acadêmicos que utilizam a teoria *queer* como um referencial de análise, principalmente nas áreas da educação, letras e psicologia. Na literatura acadêmica, as discussões já acontecem há mais tempo. Destaco as leituras dos sociólogos Richard Miskolci (2009, 2012), Berenice Bento (2006, 2011) e Pedro Paulo Pereira (2006, 2008). Na área da educação, destaco as contribuições de Guacira Lopes Louro (2001, 2003a, 2003b, 2012).

Desta forma, utilizo a teoria *queer* para repensar o papel das identidades não mais enquanto construções anteriores à própria cultura, mas como realidades discursivas que se constroem enquanto parte da cultura. Se são construções, podem ser – e são – submetidas à constante desconstrução e reconstrução. Assim, opto por entender gênero e sexo em sua performatividade produtora da cultura dos prazeres afetivos. A partir da teoria *queer* e antes das análises dos dados desta pesquisa, penso que seja necessário, ainda, mais um esclarecimento teórico: o conceito de heteronormatividade e suas implicações para a homofobia.

3.3.3

Heteronormatividade e homofobia: desafios para escola

As relações entre os sujeitos no interior das sociedades se estabelecem através de dispositivos formulados para e pela manutenção das próprias relações, ou seja, as relações entre pares estão mediadas por mecanismos de regulação de padrões social, cultural e historicamente construídos. Discursos hegemônicos em valores, normas e crenças ditam a normalidade e a anormalidade, qualidades que se estabelecem como tais condições e regras para convivência entre os sujeitos (HALL, 2011). As instituições sociais – a religião, a medicina, a política, a pedagogia, etc. – agem, cada uma a sua forma em empreender a normalidade nas relações entre os sujeitos.

Em geral, o normal e o anormal se estabelecem no pensamento moderno em lógicas binárias intimamente ligadas a relações de poder: cultura/natureza, humano/animal, masculino/feminino, adulto/criança, etc. Louro (2003a, p. 31)

relembra que “a dicotomia marca, também, a superioridade do primeiro elemento”, um polo é dominante enquanto outro é dominado. O local humano de dominante, de sujeito com maior grau de poder e, portanto, de máxima normalidade é, sumariamente, do homem, do sexo masculino, de pele branca e de orientação heterossexual.

Para efeito de distinção de comportamento sexual através desta polarização, a lógica binária relativa à sexualidade humana ocorre na dualidade heterossexual/homossexual. Superficialmente, a construção etimológica destas duas categorias distingue as relações sexuais que podem ocorrer entre dois indivíduos de sexos diferentes ou de mesmo sexo, respectivamente. A própria compreensão do que pode ser entendido como sexual – e, portanto, não-sexual – é, entretanto, controversa e questionável¹⁹.

A dificuldade para fazer uma tal distinção decorre do fato de que não se pode admitir que o sexual seja pura e simplesmente genital, e pode-se ao contrário admitir que comportamentos, em que o elemento genital está ausente, tenham uma conotação sexual. (WEREBE, 1998, p. 5)

O conjunto de ideias, relações e expressões relativo ao sexo – o “sexual” – não envolve necessariamente e tampouco se restringe aos órgãos genitais, mas sim é manifestado pelo comportamento. De outra forma, parece que a sexualidade humana é exercida menos na esfera privada dos órgãos genitais e mais na esfera pública das relações culturais.

É inevitável esbarrar nesta complexidade epistemológica do conceito de sexo e de comportamento sexual. Para além dos signos, o interesse deste debate está nas relações de poder que se estabelecem diante de uma matriz sexual binária na qual a posição heterossexual é superior à posição homossexual. A normalidade e naturalidade do padrão de comportamento heterossexual são socialmente construídas e reiteradas pelos sujeitos e instituições que estão constantemente produzindo valores sobre os corpos, os sexos e os gêneros.

Nesta lógica sistemática e binária, a heterossexualidade emerge como representação-padrão, como modelo a ser seguido. O que está à margem das relações heterossexuais é visto como desvio, desordem, subversão, doença, tal

¹⁹ Não pretendo assumir aqui a noção de que exista apenas uma categoria heterossexual e uma categoria homossexual, o que esconderia a pluralidade de relações identitárias existentes dentro destas categorias. Nesta discussão, apresento estes termos apenas em referência ao que tradicionalmente se construiu como normal e anormal.

qual é vista a homossexualidade. Ser heterossexual é, em primeiro lugar, não ser homossexual, pública ou privadamente. A própria palavra “heterossexual”, cunhada pelo sexólogo Richard von Kraft-Ebing, apenas apareceu na literatura após mais de trinta anos depois do primeiro surgimento do termo “homossexual” (NASCIMENTO, 2010).

Em uma análise sobre a experiência lésbica, Rich (2010) cunhou a expressão “heterossexualidade compulsória” para designar a heterossexualidade como única e suposta forma normal de vivência da sexualidade. Segundo a autora, há uma ordem sexual estruturada neste dualismo heterossexualidade *versus* homossexualidade, falsamente ratificada em discursos médicos e higienizadores sobre as práticas homossexuais.

O conceito de heteronormatividade tem origem no seio das discussões tomadas pela teoria *queer*, enquanto crítica à reprodução exclusivamente binária de gênero – masculino e feminino – e à normalidade heterossexual. Para Warner (1991), autor que estabelece o termo (PETRY; MEYER, 2011), a heteronormatividade é definida por práticas que visam a regulação dos indivíduos e a manutenção de uma ordem social na qual a heterossexualidade é a única experiência possível da sexualidade.

A heteronormatividade não se constitui na esfera íntima dos sujeitos, mas, ao contrário, “é um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto” (MISKOLCI, 2009, p. 156), de forma a regular, assim, a esfera pública, no sentido atribuído por Werebe (1998). Este conjunto condiciona e reafirma, constantemente, o pensamento para a correlação “heterossexual-normal” e “homossexual-anormal”.

Para Britzman (1996, p. 79-80), a manutenção da heteronormatividade, “isto é, a obsessão com a sexualidade normalizante, através de discursos que descrevem a situação homossexual como desviante” se dá em torno de três mitos sobre a homossexualidade: (1) de que o conhecimento das homossexualidades pode influenciar práticas homossexuais; (2) de que adolescentes são jovens o bastante para serem identificados como homossexuais; (3) de que as identidades sexuais são privadas e incompatíveis. A autora atenta que a congruência dos três mitos estabelece o conjunto de normas heteronormativas vivenciadas não apenas no seio da sociedade e da família, mas também na educação escolar, na medida

em que dificulta educadores/as a se afastarem desta lógica regulatória e de se abrirem a possibilidades de experimentação das sexualidades pelos jovens.

A afirmação do modelo coerente e superior dos padrões heterossexuais é regulada por sujeitos normalizados e condicionados ao pensamento hegemônico heteronormativo, através da homofobia, atitude de hostilidade que representa ódio aos homossexuais. A construção etimológica da palavra *homofobia* é fácil de ser compreendida: remete ao neologismo criado, em 1972, pelo psicólogo George Weinberg através junção dos radicais gregos “ὅμος” (semelhante²⁰) e “φόβος” (medo, aversão) (JUNQUEIRA, 2007).

Enquanto conceito e campo teórico, a definição de homofobia não é trivial e precisa ser melhor compreendida. Para além da discussão sobre a violência cometida em si, a homofobia confere manutenção da hierarquia superior conferida pela normalidade heterossexual, de modo que

do mesmo modo que a xenofobia, o racismo ou o antissemitismo, a homofobia é uma *manifestação arbitrária* que consiste em designar o outro como contrário, inferior ou anormal; por sua diferença irreduzível, ele é posicionado a distância, fora do universo comum dos humanos. (BORRILLO, 2010, p. 13, grifo nosso)

Por mais simples que seja, esta definição carrega a marca excludente causada pela lógica heteronormativa. Enquanto as sexualidades são classificadas, principalmente quando as homossexualidades são colocadas no plano da anormalidade, a homofobia se torna causa e efeito regulador ao qual se mantém a superioridade heterossexual.

Inicialmente, a homofobia era compreendida enquanto medo, repulsa. Nesta abordagem, a homofobia pode ser classificada de duas formas (BORRILLO, 2010). Em primeiro lugar, no plano psicológico e relacionada apenas com a dimensão pessoal de quem o sentia. Em segundo lugar, no plano social, relacionado com a dimensão cultural. O que guia ambas as formas é o preconceito que reduz a diferença sexual aos níveis inferiores de uma hierarquia cultural, principalmente na segunda forma.

Outra classificação discutida por Borrillo (2010) é a homofobia específica e a homofobia geral. Nestas classificações, o interesse não está em compreender o que leva uma pessoa a sentir-se superior a outra, mas percorre os caminhos

²⁰ Para além da tradução do termo grego antigo indicado por Junqueira (2007), a construção da palavra homofobia possui “ὅμος” em referência ao mesmo radical em homossexual. Esta é inclusive uma das críticas ao termo, que na tradução literal indica medo ao semelhante.

alcançados pelo preconceito. A homofobia específica atinge intencionalmente gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, transgêneros – ou na tentativa de evitar ocultar os sujeitos, todos aqueles e aquelas que experimentam a sexualidade de forma distinta da heterossexualidade. Por um lado, reside neste conceito a ideia de escalas culturais com diferentes qualidades, que precisa ser problematizado; por outro lado, este conceito atribui uma marca identitária à vítima, o que também é questionável. A homofobia geral será direcionada a qualquer comportamento que seja entendido como não heterossexual. Por exemplo, se refletirmos sobre a notícia que abre este capítulo, chegamos à conclusão de que a homofobia não atinge apenas os sujeitos homossexuais. Na verdade, ela atinge as *performances identitárias* exercidas pelos corpos. A homofobia geral, portanto, demonstra hostilidade não só contra os homossexuais, mas igualmente contra o conjunto de indivíduos considerados como não conformes à norma sexual. É a manifestação do sexismo, sentimento de superioridade das sexualidades hegemônicas.

A escola pode ser um espaço para discussão da desconstrução da lógica heteronormativa e da sua manutenção pela homofobia? Não parece ser simples, na medida em que a homofobia “está tão arraigada na educação que, para superá-la, impõe-se um verdadeiro exercício de desconstrução de nossas categorias cognitivas” (BORRILLO, 2010, p. 87). É, neste processo de desconstrução, ainda que caras e desafiante para a lógica escolar, que acredito ser possível pensar na articulação entre sexualidade e comunidade escolar.

Num movimento em trazer para a educação a teoria *queer*, o conhecimento escolar não pode ser uma categoria superior aos conhecimentos cotidianos, onde podemos inserir a discussão sobre a vivência das sexualidades. Em análise sobre a possibilidade de uma pedagogia *queer*, Louro (2008b, p. 65) entende que esta é uma forma de entendermos o que é escolhido como conhecimento e o que não o é.

Não se trata, propriamente, de incorporar ao currículo (já superpovoado) outro sujeito (o *queer*), mas sim, mais apropriadamente, de pôr em questão a ideia de que se disponha de um corpo de conhecimento mais ou menos seguro que deva ser transmitido, bem como pôr em questão a forma usual de conceber a relação professor-estudante-texto.

A desconstrução do pensamento homofóbico, enquanto lógica de manutenção da heterossexualidade compulsória, é um desafio para a escola e é urgente que seja encarado como tal. A dificuldade dessa associação parece estar nos mitos trazidos por Britzman (1996), principalmente na de que a simples

menção da palavra “homossexual” transformará os jovens, ou de que sem o conhecimento sobre a diversidade sexual, os jovens acabarão aceitando os estereótipos, principalmente, aqueles que inferiorizam o homossexual. Aí reside uma falha na educação que só faz aumentar a falsa normalidade-padrão da experiência heterossexual e, por consequência, a construção de uma lógica homofóbica entre os jovens.

Rich (2010, p. 44), em um já clássico artigo, argumenta sobre como a heterossexualidade retira o poder das mulheres. Tal reflexão traz possibilidades de pensar uma educação que constantemente desqualifica as diferenças, na qual

exigirá um entendimento corajoso da política e da economia, além da propaganda cultural da heterossexualidade para, assim, nos guiar para além dos casos individuais e das situações diversificadas de grupo em razão do tipo complexo de abrangência necessária para desfazer o poder que os homens exercem sobre as mulheres em todos os lugares, o poder que se tornou modelar para todas as outras formas de exploração e controle ilegítimo.

Ainda que não discursando ativamente sobre homofobia, a conclusão de Rich (2010) aponta que é necessário repensar a normalização da heterossexualidade. Podemos trazer este mesmo questionamento para o cotidiano escolar e, mais especificamente, pensar o papel dos professores e professoras diante das diferenças sexuais.

3.4

Articulações entre a diversidade sexual e os saberes docentes

Neste capítulo, procurei apresentar e discutir algumas questões sobre como o conceito de cultura pôde ser esboçado a partir da identidade como marca da subjetividade das relações e da diferença como marca da diversidade e esquematizei o multiculturalismo crítico enquanto possibilidade de inter-relação entre igualdade e diferença. A intenção em articular conceitos como cultura e identidade foi de fornecer bases para investigar os conhecimentos sociais sobre a sexualidade humana usando a interculturalidade como possibilidade de referência teórica e, assim, avançar para questões das diferenças culturais relacionadas à sexualidade.

Se os conhecimentos sobre a sexualidade humana são investigados há tantos séculos (FOUCAULT, 1988), sua delimitação caminhou no sentido a

consagrar a normalidade binária dos sexos e abstrair a possibilidade da pluralidade de experiências a serem vividas. Destacamos três consequências deste binarismo que parecem ser caras à pluralidade cultural: (1) de que só existam homens e mulheres; (2) de que estes são culturalmente opostos e incongruentes, portanto o homem se constitui naquele que *é* macho e masculino enquanto a mulher naquela que *é* fêmea e feminina; (3) de que a união afetiva se dá somente em função da reprodução humana entre um homem e uma mulher com objetivos em constituir o que se chama de família.

Demonstrei também que, por pressão dos movimentos sociais nas últimas décadas e posteriormente incorporada à academia, a pluralidade foi, então, colocada como possibilidade de constituir-se como um conhecimento válido para as ciências sociais. As consequências levantadas anteriormente, mas principalmente a terceira, são colocadas em julgamento por estas novas epistemologias da sexualidade e uma série de categorias e classificações não normativas emergem no campo. Com efeito, são questões atuais exploradas na contemporaneidade e, por agora, ainda longe do senso comum em nossa sociedade.

Por acreditar no papel formativo da escola, conforme discutido no segundo capítulo, uma educação sem um profundo diálogo sobre a diversidade cultural, sobre a igualdade articulada com a diferença e sobre a nossa constante capacidade de mudança das classificações sociais, não pode ser considerada uma educação completa, para todos e todas. Decorre das mudanças nos meios sociais uma necessidade refletida na escola: diante uma sociedade multicultural, a escola precisa legitimar os conhecimentos que valorizam a pluralidade. Para Perrenoud (2000, p. 147):

Se um jovem sai de uma escola obrigatória, persuadido de que as moças, os negros ou os muçulmanos são categorias inferiores, pouco importa que saiba gramática, álgebra ou uma língua estrangeira. A escola terá falhado drasticamente.

A escola tem falhado para com a diversidade sexual? A cultura escolar, de maneira geral, parece ainda não valorizar a diversidade sexual, que tampouco constitui-se como pauta para o conhecimento escolar. Louro (2000) nos dá indícios de que quando a sexualidade “entra” na escola, acontece: (1) através de informações de um mundo à parte das crianças, destinado ao mundo dos adultos;

(2) em estreita relação com a noção de família nuclear; (3) é intimamente voltada e praticamente exclusiva para a reprodução humana no viés heteronormativo; e (4) cercada pela doença, pela higiene e, portanto, para o cuidado e o controle. Conclui que, em se tratando de diversidade, “não há como negar que as nossas escolas são muito pouco acolhedoras para todos aqueles e aquelas que não se ajustam aos padrões ditos normais” (LOURO, 2000, p. 53).

Qual seria o papel do/a professor/a diante desta diversidade? Enquanto parte da cultura escolar, os professores e professoras devem ser responsáveis por acolher a diversidade também em suas aulas e isso deve-se em parte às suas competências para mobilizar e ressignificar conhecimentos em seu exercício profissional. A perspectiva dos saberes docentes parece, portanto, ser uma importante ferramenta para justificar a urgência dos professores em assumir para si questões negligenciadas por outras autoridades escolares e que estão na ordem do dia na escola.

Desta forma, a urgência em ultrapassar o conhecimento generalizado e normatizado para a heterossexualidade e o reconhecimento do protagonismo docente através dos seus saberes reitera as questões iniciais levantadas na elaboração da pesquisa: se professores/as que integram saberes sobre a diversidade sexual em as suas aulas administram um conhecimento que não é comum à sua profissão, o que os/as fizeram pensar sobre isto? Esta interseção orientou as análises das entrevistas realizadas com professores de ciências, que são exploradas no capítulo a seguir.