

Carlos Wagner Jota Guedes

ESSA MOÇA TÁ DIFERENTE:
debates sobre a representação da sexualidade
feminina

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Área de concentração: Sociologia da Cultura

Orientadora: Ana Lúcia Modesto

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
2006

G979e

GUEDES, Carlos Wagner Jota

Essa moça ta diferente: debates sobre a representação da sexualidade feminina / Carlos Wagner Jota Guedes – Belo Horizonte: FAFICH, 2006.

193 p.

Orientadora: Ana Lúcia Modesto

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sociologia 2. Sexualidade 3. Sexualidade Feminina 4. Casamento I. Título.

CDU: 316

Página com as assinaturas dos membros da banca examinadora fornecida pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Dedico este trabalho a Lazaré Angélica (minha avó),
a Telma Mello, Flávia Abreu e Lene Valentina (amigas e mulheres independentes que
sempre foram capazes de desestabilizar minha visão masculina), a Amanda Melo,
(minha sobrinha amada).

AGRADECIMENTO

Parece-me agora possível afirmar que o trabalho acadêmico carrega consigo o silêncio das horas devotadas à leitura, à reflexão e à escrita. Ele é antes de tudo um processo de constituição da identidade de seu autor. Nele nos desconstruímos e construímos, através dele reconhecemos a nós mesmos. Constituímos valores, gostos, idéias, práticas e intimidade. Uma intimidade que nos permite, também, o reconhecimento do Outro. Um espaço-limite de relação entre o eu e a alteridade. É neste contexto que quero aqui agradecer a vários Outros que me auxiliaram, de alguma forma, na construção deste trabalho.

Agradeço a Ana Lúcia Modesto, minha orientadora que aceitou sem ressalvas minhas inquietações. A ela toda a minha admiração e respeito pela tranqüilidade com que enfrentou os momentos tensos deste trabalho.

A FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – que me forneceu bolsa para o mestrado.

Aos professores do Mestrado em Sociologia, com especial atenção a Ronaldo de Noronha e Francisco Coelho dos Santos que me apresentaram com dedicação questões sociológicas que hoje orientam minhas preocupações como Sociólogo.

Aos colegas de mestrado Luciana Dulci, Mônica Bomfim e Simone, pelas horas de escuta e participação neste trabalho. A Kirlian pelos sinceros questionamentos de meus problemas de pesquisa. A Joana Ziller, que tanto incentivou para acabar este trabalho. Ao amigo Lincoln Junior, companheiro sincero.

Aos novos amigos Reginaldo Horta e Francesco Napoli, pela erudição, atenção e carinho que comigo partilham. A Sandro Amadeu pela curiosidade e ironia e a Flávia Abreu pela constante preocupação com este trabalho. A Márcio, tímido amigo e perspicaz intelectual. A João Luiz Pena que, no momento em que quase desisti deste trabalho, soube com cuidado e respeito me incentivar. A Daniel, ouvinte curioso e atencioso leitor. A Tamara, pela ajuda mais que profissional.

A minha família e a Lene Valentina que, apesar de receberem minha ausência, não me negaram amor, atenção, apoio e carinho.

Essa Moça Tá Diferente

Chico Buarque - 1969

Essa moça tá diferente
Já não me conhece mais
Está pra lá de pra frente
Está me passando pra trás
Essa moça tá decidida
A se supermodernizar
Ela só samba escondida
Que é pra ninguém reparar
Eu cultivo rosas e rimas
Achando que é muito bom
Ela me olha de cima
E vai desinventar o som
Faço-lhe um concerto de flauta
E não lhe desperto emoção
Ela quer vê o astronauta
Descer na televisão
Mas o tempo vai
Mas o tempo vem
Ela me desfaz
Mas o que é que tem
Que ela só me guarda despeito
Que ela só me guarda desdém
Mas o tempo vai
Mas o tempo vem
Ela me desfaz
Mas o que é que tem
Se do lado esquerdo do peito
No fundo, ela ainda me quer bem

Essa moça tá diferente (etc.)

Essa moça é a tal da janela
Que eu me cansei de cantar
E agora está só na dela
Botando só pra quebrar

Mas o tempo vai (etc.)

RESUMO

O presente trabalho procura compreender as mudanças ocorridas nas carreiras sexuais e afetivas de mulheres psicologizadas e intelectualizadas na sociedade ocidental contemporânea. Essencialmente, estas mudanças ocorrem como produto de transformações presentes na sociedade moderna e que foram através do feminismo, do controle médico-farmacêutico da reprodução, do trabalho e da escolarização feminina, da difusão e apropriação pública dos conceitos psicológicos, da difusão dos meios de comunicação de massa, dos direitos civis e da relativização dos papéis sexuais destinados a homens e mulheres, efetivadas. Essas mudanças são caracterizadas pela convergência na idade da primeira relação sexual entre homens e mulheres, pela importância singular da sexualidade pré-nupcial, pelo aumento da maternidade fora do casamento, pelo declínio das taxas de natalidade, pela queda no número de casamentos formais, pela difusão de novas práticas sexuais entre outras. Antes de tudo, estas transformações afetaram o sentido do feminino e do masculino, como também, o de mulher e homem. Embora ainda presente na contemporaneidade à dupla identidade da mulher, como santa e puta, encontram-se enuviadas por formas, práticas sexuais e afetivas contrastantes com os modelos tradicionais. Assim, procura-se através da revisão bibliográfica apontar os processos que constituem estas transformações na sociedade contemporânea. Transformações estas que acompanham o crescente debate nas Ciências, em geral, e nas Ciências Sociais, em particular, sobre a sexualidade, o gênero e a identidade sexual. Neste contexto, visões essencialistas e construtivistas estão em embate como modelo explicativo hegemônico. Fez-se a escolha pela percepção construtivista. Assim, torna-se necessária a compreensão dos processos que configuram as representações sociais sobre os papéis sexuais constituídos sobre a diferença sexual. A santidade e a perdição encontram-se assim, orientadas por noções do que seja o masculino e o feminino e sua conseqüente fixação sobre o que é o homem e o que é a mulher. Os conceitos de passividade e atividade são neste ambiente constituintes das representações sociais sobre a diferença sexual. Por fim, é o embaralhamento desta dualidade que permite a existência de novas carreiras afetivo-sexuais para alguns setores sociais de mulheres. Assim, pôde-se elaborar um discurso de acesso ao prazer mais igualitário para os dois sexos.

ABSTRACT

The present work looks for understanding the changes occurred in the sexual and affective careers of psychologized and intellectualized women in contemporary western society. Essentially, these changes happen as a product of transformations in modern society, which, through feminism, medical-pharmaceutic control of reproduction, female work and education, civil rights and the relativization of sexual roles directed to men and women, were effected. These changes are characterized by the convergence in the age of the first sexual relation between men and women, by the singular importance of prenuptial sexuality, by the increase of maternities without marriage, by the declination of birth rates and formal marriages, by the diffusion of new sexual practices, among others. Above all, these transformations affect male and female meanings, as well as the ones of man and woman. Although it is still present, in contemporariness, in the woman's double identity, like a saint or like a whore, it lies clouded by sexual and affective practices that contrast with traditional models. Therefore, through bibliographic review, one seeks to indicate the processes that constitute these transformations in contemporary society. Transformations that accompany the crescent debate in the Sciences, generally, and in Social Sciences, in particular, concerning sexuality, and the sexual gender and identity. In this context, essentialist and constructivist visions are in collision as hegemonic explanatory model. The constructivist perception was chosen. Thus, the comprehension of the processes that configure the social representations over the constituted sexual roles about the sexual difference becomes necessary. Both sanctity and perdition lie that way, guided by notions of what masculine and feminine are, and its consequent obsession about what is the man and what is the woman. Passiveness and activeness concepts are, in this environment, components of the social representations upon sexual difference. At last, it is the interweaving of this duality that allows the existence of new sexual-affective careers to some women social sectors. Hence, a discourse of access to the more equalitarian pleasure for both sexes could be developed.

SUMÁRIO

	Página
INTRODUÇÃO.....	01
1 A FORMAÇÃO DO CAMPO DA SEXUALIDADE.....	09
1.1 A construção de um <i>Eu</i> sexual	12
1.1.1 Amor Romântico.....	18
1.1.2 Relacionamento Puro	26
1.2 A construção Social da Sexualidade	34
1.2.1 Sexualidade e Gênero	37
1.2.2 Sexualidade e identidade	42
2 PROBLEMATIZAÇÕES DOS HOMENS E SUA RELAÇÃO COM AS MULHERES.....	55
2.1 Problematizações do <i>Eu</i>	57
2.2 A organização do casamento	69
2.3 Reciprocidade conjugal: a relação como centro do matrimônio.....	75
2.4 Sobre o vínculo conjugal.....	77
2.4.1 Casamento como arte de estar junto.....	84
2.5 A questão do monopólio	87
2.6 Os prazeres do casamento	97
3 REPRESENTAÇÕES DA DUALIDADE FEMININA: A PERDIÇÃO E A SANTIFICAÇÃO.....	103
3.1 O discurso oficial da Igreja	105
3.1.1 A dimensão coquete da sexualidade feminina	109
3.1.2 A dívida	112
3.1.3 Papel Social, Reprodução/Paixão e Socialização	117
3.2 Reorganizando debates	124
3.3 A encarnação da santa e da puta	126
3.3.1 Uma nova/velha definição de mulher	127
3.3.2 Gênero e sexualidade	129
3.3.3 Tensões da contemporaneidade.....	134
3.4 Configurando as disposições masculinas sobre mulheres	136
3.4.1 Estabelecendo limites para a representação do sexo	138
3.4.2 Relativizando o vale-tudo sexual	142
3.5 Classificação de mulheres	144
3.6 Demanda erótica do vínculo amoroso contemporâneo.....	150
3.7 Em que consiste a nova experiência sexual feminina?	121
3.7.1 Da reprodução à sexualidade	152
3.7.2 Individualização e pluralidade de condutas	158
3.7.3 Possibilidades da sexualidade contemporânea	163
CONCLUSÃO	165
BIBLIOGRAFIA	169

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é produto do *espanto* e da curiosidade. Espanto com os papéis sociais de determinado conjunto de mulheres na contemporaneidade. Fundamentalmente, ele é fruto do confronto entre a socialização primária e secundária na vida do autor deste trabalho. De uma socialização marcada pela clara divisão dos papéis de gênero a uma que enevoa estas separações. Curiosidade, que permite o questionamento dos valores aprendidos e me impulsiona para a formação de um novo *eu*.

É a “mulher independente” que nos interessa aqui; é ela que nos leva ao *espanto*; é ela a mulher descrita na “experiência vivida” por Simone de Beauvoir. Neste contexto, ao considerar a reação dos homens às novas condições das mulheres e a própria visão da mulher sobre si, Beauvoir (2000, p. 455) afirma que “o fato é que os homens começam a conformar-se com a nova condição da mulher; esta, não se sentindo condenada *a priori*, acha-se à vontade: hoje a mulher que trabalha não negligencia por isso sua feminilidade e não perde sua atração sexual”. É significativo observar que quando Beauvoir escreve esse período as transformações que observamos na segunda metade do século XX começavam a colocar para fora seus primeiros argumentos. Aqui, o elemento central para a constituição da mulher independente é a conquista do mercado de trabalho qualificado.

Secularmente identificada pela dualidade constituída por duas personagens do pensamento cristão Eva e Maria - a que pode levar a humanidade ao pecado e aquela que pode dar luz a boa nova -, as mulheres ocidentais desde cedo estão marcadas na história ocidental pela desconfiança, fragilidade e ingenuidade maliciosa (LAQUEUR, 2001). Há apenas pouco tempo setores da sociedade puderam observar o relaxamento

das dualidades que prendiam as mulheres *a priori* em um tenso lugar das relações sociais. Sua biologia foi vasculhada, mas foi na cultura que se encontrou o alicerce da dominação masculina e, conseqüentemente, sua relativização pôde ser realizada. Mas é apenas quando a mulher organiza sua própria subsistência material e espiritual que surgem as condições para a sua emancipação.

O exercício do trabalho livre é essencial para as “mulheres independentes” contemporâneas. Todavia, ele foi acompanhado por conquistas no campo dos direitos humanos, na saúde reprodutiva, pelo crescente papel da individualidade na formação da identidade, a universalização do acesso ao ensino e da liberalização das práticas sexuais e afetivas. Sem estas outras conquistas a primeira não produziria tanto impacto. Em suma, a mulher independente que hoje podemos reconhecer nas práticas do Ocidente urbano contemporâneo é produto das transformações ocorridas na sociedade nos últimos séculos, sobretudo nas últimas décadas do século XX.

As mudanças presentes nas últimas quatro décadas trazem os elementos complementares da mulher independente que Beauvoir (2000) não conheceu. Segundo ela, mesmo com as conquistas advindas das mudanças na legislação e na vida econômica das mulheres de seu tempo, em uma coisa elas ainda eram *inferiores* aos homens: a liberdade sobre o corpo e o espírito. O primeiro refere-se à própria ontologia reprodutiva que constitui a existência da mulher, que apenas nos anos 60 pôde encontrar o seu termo com o advento dos anticoncepcionais orais.

A liberdade de espírito ainda era guardada pelos pudores de reserva e cuidado. Poucas devem ter transitado livremente pelas ruas de suas cidades. Hoje, este quadro parece ter sido remodelado, pois os padrões de reserva e cuidado foram relaxados. Com o acesso aos rendimentos oriundos do trabalho, mais a elevação da participação feminina nos processos de escolarização justapostos à cultura do lazer, que pode ser encontrada nos centros metropolitanos e, a ascensão dos processos migratórios e de turismo, pode-se inferir que uma versão mais sofisticada da mulher independente nasce. Uma mulher *flaneur* capaz de agregar *experiência* a sua existência, uma mulher transformada espiritualmente.

Pesquisas têm chamado a atenção para a atenuação das diferenças da afetividade e da sexualidade de homens e mulheres em nossa sociedade (GOLDEMBERG 2005, RIETH, 1998). Estas atenuações podem ser observadas na convergência do período de iniciação das relações sexuais de homens e mulheres (GOLDEMBERG 2005, UNESCO, 2004), na presença de práticas de acesso aos afetos através de vários parceiros (RIETH, 1998, GREENE, 1992) e da crescente presença de uniões consensuais e mais de um matrimônio (BERQUÓ, 1997, TORRES, 2002). Ao mesmo tempo em que se observam estas transformações encontramos a manutenção das representações dos homens sobre as mulheres. Elas ainda são observadas sob certa suspeita. Um perigo para a “fraternidade dos homens”, elementos de perturbação da ordem masculina.

Foucault (1988), ao debater a periodização do dispositivo sexualidade, salienta que o discurso da repressão sexual relaciona o sexo ao trabalho. Assim, todo o discurso da

sexualidade moderna teria como origem a necessidade de poupar energia para o trabalho. Todavia, ele observa que os processos que constituem o dispositivo sexualidade não estão orientados, inicialmente, para a classe trabalhadora, mas para a e pela *burguesia*. Somente depois de consolidada entre os membros da classe dominante é que essa moralidade foi lentamente divulgada entre os trabalhadores (FOUCAULT, 1988).

Esta situação revela a ordem dos valores que constituem a distinção de uma classe social para outra. Se a nobreza procurou no sangue os motivos para distanciar-se das demais classes sociais, a *burguesia* nascente no século XVIII procura na própria descendência e na saúde de seu organismo as razões para produzir sua distinção enquanto classe social. Assim, ao contrário da nobreza que procura no passado a sua distinção como classe social, para a burguesia sua distinção está expressa no corpo presente que se projeta para o futuro, que ao mesmo tempo afasta-se das demais classes sociais e, sobre elas, mantém sua dominação; “(...) uma de suas primeiras preocupações, em todo o caso, foi a de assumir um corpo e uma sexualidade – de garantir para si a força, a perenidade, à proliferação secular deste corpo através da organização de um dispositivo de sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p.119). A *burguesia* é o motor das transformações da modernidade (MARX, 1998); sua moralidade, sua ética e sua estética formam o paradigma hegemônico no campo das sociabilidades.

Mesmo que posteriormente estes valores do dispositivo sexualidade tenham se firmado como horizonte de ação para as classes trabalhadoras (FOUCAULT, 1988, p.115), o que é significativo observar é a formação de um *campo de exclusividade* em que um estrato

da sociedade ocidental moderna encontra-se abrigado. Constituir-se numa moralidade de classe específica é assim, ao mesmo tempo, distinguir-se *de* e operacionalizar práticas *para* relações sociais com os outros estratos sociais.

Neste contexto, dois elementos assumem a forma de demarcação desse grupo: a) a intelectualização, que ocorre como consequência dos processos de escolarização (ÁRIES, 1978) e legitimação do conhecimento científico; b) a psicologização, produto da crescente segmentação das sociedades ocidentais e da ascensão e difusão dos vocabulários psicológicos. Tanto a intelectualização como a psicologização seriam elementos de demarcação do *ethos* e do estilo de vida deste grupo (HEILBORN, 2004). Assim, os estudos sobre a *burguesia* distanciam-se das proposições dos estudos de estratificação econômica, como também, das dimensões materiais de produção para a constituição das classes sociais, aproximando-se, sobretudo de estudos de pertencimento – *status* - a determinados valores de classe.

Se hoje a classe dos trabalhadores *possui acesso* ao discurso da saúde reprodutiva, das práticas de higiene e elementos das ordens psicológicas e intelectual, outras atividades são desdobradas destes dois demarcadores como formas de elaboração dos valores de distinção das classes médias. Como elemento singular pode-se evidenciar uma melhor distribuição do acesso ao sexo entre homens e mulheres, a valorização dos afetos, do trabalho remunerado como modelo de independência, da vida intelectual como parte importante da construção de si. Sobretudo, a modernidade das classes médias contemporâneas está elaborada na confirmação de valores específicos da relação entre o

eu e o outro, principalmente no que tange as dinâmicas de enamoramento e acesso ao prazer.

A relação com a alteridade surge aqui como elemento chave para a execução da autoqualificação dos sujeitos e da intimidade; contudo, esta não deve ser compreendida como amorfa incapaz de produzir significações universais (LEIS e COSTA, 2000), mas como espaço de reconhecimento da interação e da própria existência individual, proximidade-limite (MAGALHÃES e FERES-CARNEIRO, 2003, p.02) para que a constituição de si possa ser amadurecida. Esta centralidade dos afetos se conecta aos valores oriundos dos processos sociais secularizados que prenunciam a decadência das normas totais e a constituição de um processo agonístico de negociações de valores e relações. Um mundo em embate pela definição dos afetos, e quem dele pode participar.

Este trabalho é composto de 03 capítulos. No primeiro capítulo pretende-se fazer um balanço bibliográfico sobre: a) a formação do campo das ciências sociais que se dedica à compreensão dos fenômenos próprios à sexualidade; b) a definição da sexualidade; c) os elementos que compõem os debates sobre a sexualidade.

No segundo capítulo realiza-se uma leitura dos volumes 2 e 3 da *História da Sexualidade* de Foucault, tendo como principal interesse os debates sobre os componentes do casamento para homens e para mulheres, e o significado do estar casado e seus desdobramentos para as mulheres e os homens do período estudado por Foucault.

No terceiro capítulo pesquisa-se as estratégias e nuances na definição dos tipos de mulher. Como se nomeia? Quem nomeia? Quando nomeia? Quais os nomes das mulheres? É significativo observar que mesmo que se mantenha a representação dual sobre o significado da mulher, a sua origem é percebida diferentemente quando observada a partir da lógica de classes sociais. Enquanto nas classes populares (SALEM, 2004) a diferença entre homens e mulheres existe por causa da natureza de cada sexo, entre as classes sociais que tem na intelectualização e psicologização sua ordem moral, esta diferença é percebida como uma demanda da ordem cultural, que proporciona formas de socialização específicas para cada sexo (REZENDE, 1999).

Este trabalho é resultado de pesquisa bibliográfica sobre a representação da mulher e do feminino pelos homens e tem como objetivo último à formação de conhecimento elementar na constituição de um projeto de pesquisa, que aqui apenas se inicia.

CAPÍTULO 01

A FORMAÇÃO DO CAMPO DA
SEXUALIDADE

Há muito tempo, as Ciências Sociais dedicam-se aos estudos de fenômenos relativos à sexualidade. Contudo, nos escritos clássicos do século XIX e início do XX, o olhar dos pesquisadores não observa o tema como um campo autônomo e independente de reflexão. Neste contexto, “a sexualidade inseria-se no conjunto das regras que regulavam a reprodução biológica e social de uma dada comunidade”, afirma Heilborn (1999, p.07). O fenômeno da sexualidade estava subsumido ao natural – através da reprodução da espécie – e a moral – na perpetuação das formas de interação estabelecidas. Ela se organiza em meio a um conjunto de instituições sociais que se encontram conectadas tais como parentesco, reprodução, economia, linguagem, política, etc. A compreensão do todo social, dependia da compreensão da conexão existente entre as partes. Marx (1998), por exemplo, assenta a sexualidade dos trabalhadores dentro do mecanismo de reprodução do Capital, através de sua definição de salário e da mercantilização das relações familiares. Na antropologia, Malinowski (1986) pretende encontrar na experiência sexual das sociedades primitivas as apresentações concretas dos nativos, como também o entrelaçamento da sexualidade com as outras instâncias da vida social; ou como, de forma relacional, a percepção e as práticas sobre o dado da sexualidade de uma determinada sociedade proporcionam um eixo interpretativo das estruturas sociais concretas desses grupos. Na teoria política, chama-nos a atenção a forma como os elementos constituintes da sociedade civil foram estabelecidos. Quais são os indivíduos capazes de estabelecer os contratos sociais da sociedade civil? Homens e mulheres possuem a mesma participação? A que esfera da sociedade civil encontra-se ligada à sexualidade? (PATERMAN, 1993)

É apenas após os escritos foucaultianos da sexualidade (1984, 1985, 1988), que pretende discutir “a colocação do sexo em discurso” e o crescente interesse, nos anos 80, dos pesquisadores, pelas transformações sociais decorrentes dos atos contestatórios da década de 60 é que, a sexualidade tornou-se uma área de estudo com problemas, com metodologia e com certo nível de legitimidade nas ciências sociais (VANCE, 1995). No caso específico da sociologia e da antropologia, cada uma, a seu modo, dedicou-se ao tema. Enquanto à sociologia encarregou-se da elaboração de grandes inquéritos de percepção e comportamento sexual, a antropologia referenciou-se no estudo de grupos sociais demarcados, na formulação de monografias e estudos comparativos, *dentro e fora* da sociedade moderna (VANCE, 1995; HEILBORN, 1999; LOYOLA, 1998, PIERRET, 1998). Além dos escritos de Foucault e dos desdobramentos dos atos contestatórios dos anos 60, podemos citar como fenômenos que contribuíram para a autonomização dos estudos da sexualidade, o controle tecnológico da reprodução humana - que possibilitou a *desnaturalização* da reprodução – o advento da epidemia da Aids – e sua indiferente relação com as hierarquias sociais - e a absorção pelo mercado da mão-de-obra feminina – e sua conseqüente reordenação das relações de consumo (MATOS, 2000; ZALUAR, 1982). Junto dessas mudanças encontramos a crescente importância no espaço público de questões relacionadas à intimidade (HEILBORN, 1999). Podemos acrescentar, também, o desenvolvimento sem precedentes dos meios de comunicação e sua participação na organização dos estilos de vida. A difusão em escala global daquilo que até então estava encerrado dentro dos lares, nas “regiões de fundo” das “regiões frontais” dos papéis sociais, explicitou as convenções morais que os corpos são submetidos. Trata-se, fundamentalmente, da ascensão da sexualidade como variável importante na formação da identidade e da politização da intimidade.

1.1 A CONSTRUÇÃO DE UM EU SEXUAL

“[...] não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído... de uma hermenêutica de si” (FOUCAULT).

Em seu livro *A transformação da intimidade* Giddens (1993) procura dar contorno às transformações institucionais da modernidade que possibilitam alterações nos padrões de intimidade. Nesse trabalho, ele procura compreender como a sociedade ocidental, depois de séculos de total assimetria na relação entre os gêneros, constituiu novos padrões de interação amorosa. De que forma a sexualidade distancia-se de sua versão natural e exterior ao indivíduo para se tornar uma propriedade pessoal desse? Ao longo de suas 221 páginas, o autor busca convencer o leitor de que a *publicização da intimidade* constitui-se de um processo emancipador, libertador dos homens e das mulheres em sua integralidade. Segundo Giddens (1993, p.200), “uma ordem democrática não implica um processo genérico de ‘nivelar por baixo’, mas em vez disso promove a elaboração da individualidade”. Para ele, longe de estabelecer uma experiência totalitária, a ascensão da intimidade na atual fase da modernidade implica a democratização das relações interpessoais no mesmo nível em que ocorre a democracia na esfera pública. Ou seja, se ao longo dos últimos séculos, buscou-se estabelecer, na sociedade ocidental, formas plurais de ordenamento das relações públicas, através de consensos racionais, formulados pela sociedade civil dentro do espaço público, nos últimos tempos temos constituído modos, também, reflexivos de observar as relações na

esfera privada. Como em uma cena de cinema, em que primeiro se filma a fachada de um prédio para em seguida adentrar-se em suas dependências, a sociedade moderna debateu, longamente, a praça pública e agora entra para a casa, a fim de estabelecer um novo debate. Abriram-se as portas, e se conectou o *limitado* ambiente do lar à *imensidão* da rua. Como consequência à adoção de modelos não utilitários de ação - próprios da intimidade - observa-se alterações revolucionárias e profundas na sociedade moderna, à medida que os estatutos das interações podem ser descritos e realizados de outras formas, além daquelas fundamentadas pela ética econômica.

Inicialmente, a intimidade constituiu-se na modernidade como um segredo que se mantém separado da identidade pública dos indivíduos, era tida como uma esfera distinta da esfera pública e da esfera privada. Segundo Leis e Costa (2000), seu significado é o de um “campo de experiências singulares; trata-se de um universo marcado por ações, cujo sentido não é decodificável socialmente, nem universalizável politicamente”. Neste sentido, “na intimidade, constroem-se códigos, formas, gestos, linguagens que só podem ser perfeitamente compreensíveis por aquela ou aquelas pessoas envolvidas diretamente na relação íntima”. O mais importante disso, concluem Leis e Costa (2000, p.107), é que “os fatos objetivos que marcam os movimentos dessa relação íntima são os significados partilhados pelas pessoas nela envolvidas”, impedindo assim, a generalização dos conteúdos da relação.

Contudo, em decorrência de mudanças na dinâmica da sociedade, os segredos (os não-ditos, o escondido, o misterioso) constituintes da intimidade correm o risco de serem revelados. Isto porque, reflexivamente, os indivíduos modernos vão ao longo do tempo socializando experiências pessoais de forma a transformá-las em sentenças capazes de

serem deslocadas da experiência particular para contextos universais. Algo semelhante ao que acontece na mídia televisiva contemporânea, através de programas que pretendem trazer ao público aquilo que ocorre nos bastidores do mundo da fama e *business*. Assim, aquilo que Thompson (1999) chamou de “região de fundo”, em seu estudo sobre as interações mediadas, passa a compor a cena com a “região frontal” dos acontecimentos. Uma meta-mídia surge com o intuito de traduzir os conteúdos particulares para uma experiência universal. Historicamente, as colunas sociais dos jornais e revistas têm servido como modelos dessa democratização da intimidade, desde muito, através delas toda a sociedade tem potencialmente condições de se ver espelhada em suas casas abertas ao convívio público. Esses conteúdos até então sem existência para o grande público, próprios àqueles que operam nos bastidores do mundo da fama e *business*, é então generalizado e consumido de forma ávida por parcelas significativas da população. Assim, as peripécias sexuais extraconjugais do presidente norte-americano com sua estagiária tornam-se fatores de avaliação eleitoral; a possível presença de homossexuais entre os ministros do governo trabalhista britânico torna-se uma forma de avaliação da moral do pensamento trabalhista; a incapacidade de conter a ejaculação de um marido ao longo de décadas de relação e a decorrente infelicidade da esposa no coito podem tornar-se assunto de um *talk-show* e um exemplo marcante da dominação masculina (LEIS e COSTA, 2000). Aquilo que até então era codificado a um número reduzido de pessoas ou a apenas um indivíduo, assume a forma de expressão das relações de poder e de universalidade.

Nisto reside à *transformação da intimidade*, pois à medida que pode potencialmente ser revelada, ela acaba por possibilitar o reordenamento dos valores e das condições de interação até então vigentes, possibilitando um novo projeto de “auto-identidade”. Esse

novo projeto de auto-identidade é o reordenamento reflexivo do *eu* – conquistado na modernidade – segundo uma perspectiva de questionamento do passado e do presente em direção a um futuro aberto. Como afirma Giddens (1993, p.41) sobre os mecanismos de constituição dessa auto-identidade,

“hoje em dia o eu é para todos um projeto reflexivo – uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente, e do futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de auto-ajuda de todos os tipos, programas de televisão e artigos de revista”.

A auto-identidade é a construção narrativa do *eu*, tendo como referência à vivência individual dentro do contexto social. É simultaneamente, distanciamento da natureza e uma atividade discursiva sobre o *eu* produto de um conjunto de estímulos produzidos socialmente. É a percepção temporária do *eu*, a partir de um código ou valor, que pode ser a qualquer momento questionado. Exemplo dessa reflexividade que possibilita o reordenamento do *eu*, Giddens fornece ao delinear como os achados da pesquisa de Kinsey - sobre as percepções de masculinidade, homossexualidade masculina e feminina nos Estados Unidos -, foram observadas pelos indivíduos da época e, ao descrever concomitantemente, as mudanças substantivas na organização da sociedade depois da publicação da pesquisa (GIDDENS, 1993, p.23).

“(…) Kinsey descobriu que apenas cerca de 50% de todos os homens americanos eram, em seus termos, ‘exclusivamente heterossexuais’, ou seja, não participaram de atividades homossexuais, nem sentiram desejos homossexuais. Eram exclusivamente homossexuais ou convictamente bissexuais; 18%. Entre as mulheres, 2% eram exclusivamente homossexuais, 13% das outras se envolveram em alguma forma de atividade homossexual, enquanto outros 15% declararam ter tido impulsos homossexuais sem realizá-los. Os achados de Kinsey escandalizaram, na época, um público descrente. Entretanto, no último quarto de século a

homossexualidade foi afetada por mudanças tão profundas quanto aquelas que influenciaram a conduta heterossexual. Na ocasião em que os livros de Kinsey foram publicados, a homossexualidade ainda era considerada em grande parte da literatura clínica como uma patologia, uma forma de distúrbio psicosssexual, ao lado de tantos outros – fetichismo, voyerismo, travestismo, satiríase, ninfomania etc. Continua a ser encarada como uma perversão por muitos heterossexuais – isto é, como especificamente não-natural e a ser moralmente condenada. Mas o próprio termo ‘perversão’ desapareceu completamente da psiquiatria clínica, e a aversão sentida por muitos em relação à homossexualidade não recebe mais apoio substancial da profissão médica”.

Giddens observa a desvinculação da sexualidade da natureza através de um contínuo questionamento da realidade que ocorre através do feminismo, dos movimentos de direitos civis, dos movimentos de homossexuais, entre outros, permitindo a sexualidade referenciar-se como projeto de vida. Segundo Matos (2000, p.23) na

“modernidade estamos vivenciando uma experiência de ‘volta para dentro’, retomando desafios da subjetividade humana e colocando em evidência a necessidade de nos indagar sobre conceitos tais como o de ‘identidade’, seja esta de gênero, sexual ou social”.

A identidade não está vinculada a uma estabilidade do *eu*, mas fruto de um processo de identificação do *eu* dentro de uma situação social; é produto de uma relação de cálculo individual e reflexividade que permite ao *eu* assumir – mesmo que temporariamente - o papel social desejado. A sexualidade abandona a sua condição de natural, que de forma exterior transforma o indivíduo, tornando-se uma propriedade maleável do *eu*, fundamentalmente organizada como uma questão de estilo de vida (GIDDENS, 1993). Nesse sentido, o reordenamento do *eu* através da sexualidade traz consigo alterações substantivas nas relações entre os gêneros, implicando causalmente na alteração dos

padrões de conjugalidade. Os padrões de dominação historicamente estabelecidos podem ser atenuados nas gerações atuais. Assim, se por um lado, a formação de comunidades *gays* representa uma nova face do “espaço público para a homossexualidade”, num nível mais pessoal, afirma Giddens (1993:24),

“o termo *gay* também trouxe com ele uma referência cada vez mais difundida à sexualidade como uma qualidade ou propriedade do *eu*. Uma pessoa ‘tem’ uma sexualidade *gay* ou outra qualquer que pode ser reflexivamente alcançada, interrogada e desenvolvida”.

De alguma forma a sexualidade funcionaria neste esquema como o “aspecto maleável do *eu*, um ponto de conexão primário entre o corpo, a auto-identidade e as normas sociais”, conclui Giddens (1993:25).

Um dos desdobramentos fundamentais da criação desse *eu* sexual no último quarto de século XX é, segundo Giddens (1993), a transformação na forma de organização do vínculo amoroso. Esse vínculo historicamente ordenado, segundo um “amor co-dependente” que se realiza no “amor romântico” desloca-se para um “relacionamento puro” realizado no “amor confluyente”. Vejamos primeiro o “amor romântico”.

1.1.1 Amor romântico

“A sensibilidade romântica assume a forma de uma auto-reflexão conflitiva, inquietante, ao exaltar sentimentos opostos e idealizar o amor, ascendendo em um período de ‘transição’ que nos reporta ao século XVIII e metade do século XIX. Constitui-se como uma visão de mundo, para além de um estado afetivo, fundada sobre a idéia de indivíduo singular que se percebe assim através de seu entrosamento no mundo, através da alteridade. A visão romântica comporta a idealização de si e de outro visto de

forma projetiva: *o que está fora de mim está justamente em mim, é meu e inversamente*” (RIETH, 1998).

Inicialmente, o amor romântico é uma forma historicamente estabelecida de ordenação das relações sentimentais e sexuais entre homens e mulheres que, através da incorporação e exclusão de elementos do *amour passion*,¹ torna-se hegemônico em um certo período da sociedade moderna. Segundo Giddens, nos momentos que antecederam à modernidade podem ser encontradas duas formas de expressão do afeto organizadas nas classes sociais. Nos meios populares o “casamento era uma forma de organizar o trabalho agrário”, o que implica a possibilidade de um baixo interesse sexual entre os cônjuges. Porém, a possibilidade dos maridos encontrarem nos relacionamentos extraconjugais o fogo do sexo desmensurado é refletido e aceito como parte do processo da masculinidade. Entre os aristocratas, ao contrário do que acontecia com as classes populares, o cultivo do prazer sexual era prática estabelecida e aceita entre homens e mulheres; essas muitas vezes estão livres da obrigatoriedade reprodutiva, o que lhes permite a acessibilidade ao prazer sexual. Todavia, o acesso à fornicção e a vivência dos prazeres dela retirados, são considerados como valores opostos àquilo que se pretende no casamento. Da mulher casada se espera a santidade e não a promiscuidade. Como afirma Giddens (1993, p.49), “isto [a busca do prazer] jamais esteve relacionado ao casamento”. As sociedades, mesmo as mais *liberais*, parecem de alguma forma,

¹ O *amour passion* é concebido “como a expressão de uma conexão genérica entre o amor e a ligação sexual. O amor apaixonado é marcado por uma urgência que o coloca à parte das rotinas da vida cotidiana, com a qual, na verdade, ele tende a se conflitar. O envolvimento emocional com o outro é invasivo – tão forte que pode levar o indivíduo ou ambos os indivíduos, a ignorar as suas obrigações habituais. O amor apaixonado tem uma qualidade de encantamento que pode ser religiosa em seu fervor. Tudo no mundo parece de repente viçoso, embora talvez ao mesmo tempo não consiga captar o interesse do indivíduo que está tão fortemente ligado ao objeto do amor. O amor apaixonado é especificamente perturbador das relações pessoais, em um sentido semelhante ao do carisma; arranca o indivíduo das atividades mundanas e gera uma propensão às opções radicais e aos sacrifícios. Por esta razão, encarado sob o ponto de vista da ordem e do dever sociais, ele é perigoso” (GIDDENS, 1993, p.48).

estratificar a conduta sexual, identificando aquelas próprias às núpcias e aquelas relacionadas ao prazer.

Esse momento pré-moderno das relações entre homens e mulheres, é fundamentalmente organizado a partir de acordos econômicos entre famílias. Não é necessário que homens e mulheres tenham interesses sentimentais ou sexuais recíprocos. A singularidade do casamento está estabelecida pelo grupo familiar enquanto unidade produtiva e de segurança, o eixo articulador da sociabilidade está exatamente na formulação de alianças. Esse modelo leigo de organização do matrimônio está “encarregado, nessa sociedade ruralizada, na qual cada célula tem raiz num patrimônio fundiário, de preservar, geração após geração, a permanência do modo de produção” (DUBY, 1990, p.15). De toda forma, a tensão estabelecida pela oposição vivência do prazer e pudica no casamento, é vivenciada em grande parte das civilizações, o que diferencia a sociedade ocidental, é a presença de certos códigos próprios ao cristianismo. Nesse sentido, o modelo cristão de matrimônio impõe a necessidade de “refrear as pulsões da carne”, fundamentalmente antes do casamento. A necessidade de devotar-se a Deus para conhecê-lo e “através deste processo alcança[r] o autoconhecimento, tornou-se parte de uma unidade mística entre o homem e a mulher”, assegura Giddens (1993, p.50). Isso significa que a presença do outro traz consigo o início do processo de autoconhecimento - conseqüentemente, conhecê-lo, requer tempo, duração da relação. Nesse momento pré-moderno da sociedade ocidental, a reflexividade inicia sua presença na constituição do vínculo amoroso, a partir da necessidade do indivíduo indagar-se sobre si, sobre seus sentimentos e os sentimentos dos outros.

A partir do século XVIII, o vínculo amoroso é radicalmente alterado. Constituindo-se da releitura de algumas estruturas do *amour passion* e de valores da sociedade daquele momento. O amor romântico introduz modos de relação entre homens e mulheres que, até então, não existiam ou estavam em um segundo plano nas sociedades precedentes: a) a atenção para a presença de “uma narrativa para uma vida individual”, que significa o rompimento das relações mecânicas que coagiam o indivíduo dentro de um ambiente determinado, e a ascensão dos interesses individuais frente às possibilidades sociais. Assim, em alusão aos escritos romanescos do período, Giddens (1993, p.50) afirmar que “contar uma história é um dos sentidos do ‘romance’, mas esta história tornava-se agora individualizada, inserindo o eu e o outro em uma narrativa pessoal, sem ligação particular com os processos sociais mais amplos” (BENJAMIN, 1975); b) vinculação entre liberdade e amor, exposta através da expressão obrigatória dos sentimentos, do gosto pela alteridade que completa o indivíduo, da vontade de se ligar a um indivíduo específico. A liberdade e sua associação à experiência amorosa não é algo inconseqüente, como no *amour passion*, que retira do mundo os indivíduos, mas, uma conquista que promove a auto-realização. Assim, enquanto o *amour passion* pressupõe um certo nível de irresponsabilidade com as instituições estabelecidas, o amor romântico insere-se dentro de um contexto normativo da modernidade, ou seja, uma liberdade ordenada por uma ética da responsabilidade, de autonomia individual e de conseqüências coletivas; c) valorização do amor sublime, o que significa estabelecer um compromisso por parte dos indivíduos envolvidos na relação, com algo aquém e além do simples contato sexual, o estabelecimento de um contrato que se realiza pela complementaridade espiritual dos envolvidos. A valorização do amor sublime em oposição ao ardor sexual, próprio ao *amour passion*, estabelece o rompimento “com a

sexualidade, embora a abarque, a ‘virtude’ começa a assumir um novo sentido para ambos os sexos, não mais significando apenas a inocência, mas qualidades de caráter que distinguem a outra pessoa como ‘especial’” (GIDDENS, 1993, p.51). Enquanto no modelo pré-romântico a organização do matrimônio depende dos interesses dos grupos familiares, na nova estrutura, além desses interesses, torna-se relevante à existência de empatia entre os nubentes. O surgimento da necessidade de empatia entre homens e mulheres para a consumação de uma aliança é com certeza um dos elementos centrais na formulação de um *eu* sexual. Um *eu* formulado em termos da individualidade que inicia um processo de auto-referenciamento, complementado por um outro *eu* que preenche aquilo que falta. O conhecimento dos desejos e empatias é a fonte primeira daquilo que Giddens chama de auto-identidade.²

Agrupa-se a esses três elementos constituintes do amor romântico o fato de que, concomitantemente, a sociedade ocidental procurou naquele momento estabelecer a Razão como eixo fundador de sua sociabilidade, eximindo-se de um grande número de convenções e tratamentos mágicos para o seu cotidiano. Assim, com o afastamento dos suportes metafísicos próprios a cosmologia pré-moderna o amor se viu livre das intrigas e magias daqueles que se sentiam mal-amados, e pôde, com isso, estabelecer um projeto de conhecimento daqueles que são livres para decidirem por uma relação de complementaridade. É nesse ponto que Giddens (1993) acredita estar presente a reflexividade própria ao amor romântico. Ou seja, ao se estabelecer no mundo a causa para um sem fim de acontecimentos, a sociedade moderna, fez com que o amor - o interesse sentimental que expressa uma afinidade espírito-sexual entre um homem e

² Segundo Giddens (2005), a auto-identidade é “o processo contínuo de autodesenvolvimento e de definição de nossa identidade pessoal por meio do qual nós formulamos um sentido único de nós mesmos e de nossa relação com o mundo à nossa volta”.

uma mulher - fosse liberto de uma série de coerções passadistas, e permitiu aos envolvidos por esse sentimento, uma atitude de conhecimento de si e do outro que tenha como objetivo a colonização do futuro.

Se por um lado o amor romântico trouxe consigo esse caráter desarticulador dos modos de vínculo amoroso até então estabelecidos, ele também, constringiu as formas de emancipação que a princípio ele havia estabelecido. Segundo Giddens (1993), o caráter subversivo do amor romântico foi atenuado à medida que a liberdade de amor foi normatizada pelo casamento indissolúvel, o que diminuiu as tensões possíveis de serem estabelecidas pela reflexividade – como, por exemplo, a descoberta de que a alteridade não preenche as novas demandas do *eu* produzidas na própria relação. Idéias de que o amor se torne eterno, que seja a expressão de um sentimento para além da vida, os jogos sentimentais possíveis nessa relação de autoconhecimento são então controlados por forças que se encontram fora da relação. O caráter normativo, que age sobre o amor romântico, também aparece quando se legitima através do casamento, a maternidade como condição própria da mulher casada; uma relação de complementaridade entre os cônjuges transforma-se numa obrigatoriedade de maternidade e a mulher presa ao casamento pelas juras de eterno amor, transforma-se agora definitivamente em esposa/mãe. Talvez seja esse elemento – a maternidade – que nos deixe com a visão turva para a compreensão dos processos de interação amorosos, extramatrimoniais. Taxada como destruidora de lares e meia-mulher, pois seu lugar não é o quarto de casal, mas o tempo que sobra ao homem em seus compromissos públicos, a amante é vista como um ser fraco, sem identidade definida e uma mulher que procura burlar a sua “natureza” materna. Nestes termos, o amor-romântico confirma a dupla moral que

garante ao homem uma autonomia e uma eficácia simbólica sobre aqueles que dominam – em casa não deixando nada faltar, na rua uma extensa ficha de prazeres e desejos. Por fim, outro elemento normativo que parece ser estabelecido é a caracterização do espaço da casa como definição de mulher/feminino. Assim, enquanto os homens estão na esfera pública, na luta pelo pão que a família requer, as mulheres se tornam guardiãs da privacidade; aqui o quarteto que identifica a mulher está completo: mulher/esposa/mãe/dona-de-casa. Essa fixação dos espaços, tempos e identidades, acaba por controlar o caráter libertador do amor romântico à medida que surge uma idealização viciada e falsa de uma relação duradoura e complementar, estabelecendo aquilo que Giddens (1993) chama de “amor co-dependente”.

A co-dependência é uma expressão fruto de um processo de “reflexividade invertida” - processo social concreto não ordenado segundo um sistema perito determinado -, que pretende compreender a fluidez da auto-identidade individual. Uma pessoa co-dependente, afirma Giddens (1993, p.101-2), é aquela que “para manter uma sensação de segurança ontológica, requer outro indivíduo, ou conjunto de indivíduos, para definir as suas carências”, essa pessoa “não pode sentir autoconfiança sem estar dedicado às necessidades dos outros”. No exemplo inicialmente retratado por Giddens (1993), fica exposto como as relações entre homens e mulheres podem ser caracterizadas por essa falta de autoconfiança individual. A presença do homem galanteador, arrebatador de mulheres – retratado no livro como garanhões -, na ideologia do amor romântico, representa a construção e validação desse modelo de baixa reflexividade. Para ele, as mulheres envolvidas em relações com homens desse tipo, na maioria das ocasiões não conseguem se libertar de seu papel feminino socialmente recomendado, tornando-se

assim em lugar comum na literatura terapêutica. O que poderia ser uma relação eventual é assinalada por um processo de frustração; as mulheres co-dependentes, afirma Giddens (1993, p.100), “são protetoras, necessitam cuidar dos outros, mas em parte ou quase inteiramente inconsciente, prevêm que sua devoção será mal recebida”. Elas *sabem* que serão *enganadas* e mesmo assim fazem a *opção* por salvar esse homem perdido. O sentido de uma relação de co-dependência é expressa pela ligação psicológica por parte de um indivíduo a um “parceiro cujas atividades são dirigidas por algum tipo de compulsividade” (GIDDENS, 1993, p.102).

De tal modo, mesmo que Giddens não reconheça o caráter compulsório da heterossexualidade implícito no amor romântico, é possível observar que esse vínculo amoroso proporciona uma patologia obrigatória, pois, o amor romântico representa uma relação de co-dependência. Isso porque, o *locus* ocupado pela mulher nessa relação sempre será determinado pela conduta sexual/política compulsiva que define o homem, o *eu* dele está caracterizado por uma demanda pública incessante de performance e produtividade, de atividade e nunca passividade (AZIZE, 2003). Sua identidade como indivíduo autônomo é questionável, pois está marcada pela heteronomia do espaço público, sua intimidade – ao contrário da intimidade da mulher – encontra-se atrofiada por relações públicas. Segundo Pateman (1993, p.188) com a divisão dos espaços sociais – público/masculino e privado/feminino -, o

“conteúdo específico da ‘lealdade no trabalho’ exigido por um marido (...) é determinado não só pelo contrato de casamento, mas pela ‘base natural’ que dá origem ao contrato sexual e à divisão sexual do trabalho. A prestação do ‘trabalho doméstico’ faz parte do significado patriarcal da feminilidade, do que é ser mulher”.

Nesse contexto, a afirmação de que a masculinidade permite ao homem certas prerrogativas no mundo do sexo, impinge sobre a mulher/esposa uma ansiedade crônica. Até pouco tempo, e ainda hoje nas classes mais populares, essa dependência da mulher/dona-de-casa do marido/assalariado podia ser observada na distribuição dos ganhos monetários da família. Como afirma Zaluar (1982) a mulher/dona-de-casa deve contribuir com o salário do marido e não competir com ele. O trabalho remunerado realizado pelas mulheres das classes populares assegura a autora, “que tem muitos filhos pequenos dentro de casa pode ser destinado à compra dos itens básicos da alimentação, o que ela encara como *ajuda* ao marido”. É através dessa contabilidade doméstica que se “introduz um desequilíbrio no sistema de reciprocidade entre marido e mulher e que se instaura, desse modo, um sistema de privação” (ZALUAR, 1982, p.166). A mesma constatação apresenta Pateman (1993, p.205) a respeito do significado atribuído ao salário família. Para ela, grande parte das famílias da classe trabalhadora

“(…) não conseguem sobreviver somente com o salário do marido (...). Mas justamente porque o salário é encarado como um salário-família, os ganhos das mulheres são encarados como um ‘complemento’ do salário do marido. As mulheres são esposas, e supõe-se que elas sejam economicamente dependentes de seus maridos, obtendo a sua subsistência em troca de trabalho doméstico. *Portanto, os salários são diferenciados sexualmente*”.

Os envolvidos em uma relação amorosa duradoura como o casamento, vivem do *status* estabelecido em outro lugar que não a própria identidade de cada indivíduo. Quando o amor romântico estabelece como parte de si a idéia de que homens e mulheres são diferentes fisicamente, porém, complementares espiritualmente, ordena-se à sensação de que ambos são iguais, mas, as forças dos elementos exteriores à relação tomam conta do processo e distribuem a assimetria das relações de gênero. Nesse sentido, a co-

dependência, através do amor romântico, estabelece os lugares sociais do *eu*, proporcionando no vínculo amoroso o questionamento da auto-identidade e não sua emancipação.

1.1.2 Relacionamento puro

“A idéia do amor romântico ajudou a abrir um caminho para a formação de relacionamentos puros no domínio da sexualidade, mas agora tornou-se enfraquecida por algumas das próprias influências que ela ajudou a criar” (GIDDENS, 1993).

Se por um lado, o amor romântico restringiu os avanços inicialmente descritos e valorizados por seus adeptos, por outro lado, ao demarcar o vínculo amoroso como esfera de decisão individual, possibilitou o desenvolvimento de uma ação reflexiva, que envolve escolhas, o reconhecimento de si e do outro. Do mesmo modo, graças ao desenvolvimento de uma finidade de formas de avivamento dessa individualidade romântica - tais como romances, mídias e a psicanálise -, foi possível aos indivíduos um maior nível de acesso a experiências espalhadas no tempo no espaço e em sua subjetividade que proporcionam um desenvolvimento do *eu* até então inédito. Através dessas formas de avivamento, a sexualidade pôde efetivamente encontrar os indivíduos, penetrar em seus corpos e transformar sua identidade biológica. Isso é importante para a organização das mulheres contemporâneas.

Inicialmente, encerradas dentro do lar, as mulheres (donas-de-casa) abatidas pelo amor romântico foram também aquelas que tiveram acesso a outras formas de experiências que não evidenciadas pelo mundo público, pela sociedade civil e pela contabilidade

racional própria aos homens; suas experiências como mulheres foram guardadas à chave da intimidade. Entretanto, a intimidade é, segundo Giddens (1993, p. 208), mais que uma descrição interacional, ela deve ser compreendida “como um aglomerado de prerrogativas e de responsabilidade que definem os planejamentos da atividade prática”. O que significa dizer que, diferentemente do que foi descrito por Leis e Costa (2000), a intimidade possui uma inteligibilidade possível de ser partilhada mesmo entre aqueles que não vivenciam, em si, a experiência íntima narrada pelo outro. Assim, através do desenvolvimento de um mundo de objetos próprios à intimidade e do caráter introspectivo desse ambiente, foi possível, de alguma forma, a relativização das formas tradicionais do *locus* social ocupado pelo binômio mulher/dona-de-casa. Muitos são os eventos que podem marcar essa passagem. Nesse sentido, diálogo muito interessante é efetivado no filme *Cidade de Deus*, entre duas mulheres/donas-de-casa.³ O pano de fundo da cena é o trabalho doméstico sendo realizado na área externa das casas – ambas lavam roupa -, elas conversam sobre a performance sexual de seus maridos. Enquanto uma descreve - cheia de pudores - que o marido é um homem bravo e conservador nas práticas sexuais, a outra mulher delinea com desenvoltura as práticas sexuais que vive junto do marido. Ao fim do diálogo, a segunda mulher ensina a primeira uma forma de experimentação do prazer sexual de sua preferência - a prática do sexo anal combinado a uma banana quente introduzida na vagina. Essa troca de conversas entre mulheres, sobre aquilo que a sociedade historicamente encerrou no quarto de casal, desenvolve a intimidade, afirma Giddens (1993). A abertura para o mundo pode implicar um maior nível de indagações sobre si e o questionamento da ordem vigente em determinado espaço. O outro, visto como complementaridade no amor romântico, pode ser

³ CIDADE DE DEUS, direção Fernando Meirelles, 2002.

questionado nesse papel e a interação revestida de novos sentidos, mais simétricos. Fazendo uso de um conceito formulado por Foucault (1984), esse ambiente possibilita que os indivíduos envolvidos na interação produzam uma “hermenêutica de si”. Na cena do filme *Cidade de Deus*, o que está em jogo no subtexto é o domínio sexual: o que pode e o que não pode ser experimentado por uma mulher, principalmente quando se trata de uma mulher/esposa. Através desse diálogo é possível que se estabeleça um espaço para o questionamento da conduta padrão, da relação mulher/esposa/dona-de-casa. Não é por acaso que a esposa do Paraíba, homem conservador na cama, procura a realização do prazer sexual em uma relação extraconjugal, ato que antecipa sua morte – sendo que a percepção de acesso, direito e privilégio masculino ao prazer pode ser questionada. Uma troca de relatos pode agregar valores até então desconhecidos, a experiência do prazer por uma outra mulher pode desestabilizar os vínculos estabelecidos. Não é por acaso que certos homens procuram evitar, ou mesmo proibir, que suas mulheres convivam com mulheres levianas. A partilha de experiências até então inefáveis pode ser visto como elo que dinamiza as identidades, fracionando a estabilidade do *eu* romântico; isso permite, segundo Giddens (1993), que o significado político das relações sociais possa ser revisitado.

A constituição das mídias também trouxe importantes alterações na organização da intimidade. O desenvolvimento de uma mídia feminina, própria àquela pessoa que está encerrada no lar – dentro de sua classe social e nível cultural – proporciona o acesso a outras experiências de subordinação e emancipação. Segundo Thompson (1999), desde a invenção das tipografias no século XVI, uma transformação sem precedentes vem sendo realizada nas formas de interação social. Exemplo prático disso, pode ser

observado através da organização dos vínculos sociais dentro de categorias espaço-temporais. Com o advento da mídia encontramos alterações na centralidade da interação face-a-face. Para ele outras formas de interação tornam-se possíveis com o advento da mídia, reciprocidades que conectam novos atores a novos espaços e há tempos diferenciados. A essas interações Thompson (1999) chama de “interações mediadas” e “quase-interações mediadas”. Nessas formas de interação (ou quase-interação) encontramos o desequilíbrio das dimensões espaço/temporais, visto que a geografia e as formas culturais atingidas pela mídia tornam-se potencialmente infinitas, colocando em contato o que anteriormente estava isolado – ou referenciado por relações de co-presença. Isso permite o desenvolvimento de um “público sem lugar”, o que significa dizer que os receptores encontram-se espalhados por contextos não contíguos, mas que mesmo assim, tornam-se presentes na recepção das ações. Esse conceito nos permite pensar que mulheres em diversas situações sociais, vivem como receptoras, desenvolvem um elo emocional que permite a elas a expressão de sentimentos até então internalizados, que podem reificar ou não os vínculos sociais estabelecidos nas interações face-a-face.⁴ Dessa forma, esse público passa a ter acesso a outros modos de organização da cultura. Assistir a um seriado como *Sex and the city* pode possibilitar indagações de um(a) jovem sobre o papel da virgindade para homens e mulheres, nas classes intelectualizadas e individualizadas no Brasil ou em Nova Iorque. Por fim, a mídia nessa perspectiva, proporciona ao indivíduo a formulação de um novo projeto de *eu*. Ela proporciona o desenvolvimento da intimidade feminina à medida que se tornam capazes de realizar o questionamento de si, de sua natureza biológica e social, podendo

⁴ Podemos, portanto, indagar-nos sobre o “efeito” produzido pelo programa *TV Mulher* no desenvolvimento das subjetividades femininas nos anos 80/90 – em que medida, as mulheres dispersas pelo Brasil foram capazes de desenvolverem sua intimidade, questionar o *status quo* masculino? Do mesmo modo podemos refletir sobre programas matutinos dedicados ao público feminino como o “Mais Você” da Rede Globo de Televisão na auto-identidade da mulher telespectadora.

reordenar o caleidoscópio das relações públicas. As mulheres que foram capazes de desenvolver sua intimidade e, conseqüentemente, desenvolver um questionamento contundente da natureza superior dos homens e que, através desse processo de expressão pública da intimidade quebraram a ordem do segredo – a dominação masculina -, proporcionam o que Giddens (1993, p.10) chama de revolução sexual. Esta revolução diz “respeito essencialmente a uma exploração das potencialidades do ‘relacionamento puro’, um relacionamento de igualdade sexual e emocional, explosivo em suas conotações em relação às formas pré-existentes do poder do sexo”. É a isso que nos dedicaremos agora.

O “amor confluyente” rompe as barreiras estabelecidas pelo amor romântico a partir de uma liberalização das práticas sócio-políticas e sexuais femininas. É expressão de uma crescente reflexividade no interior da intimidade, com uma também crescente abertura para a alteridade; todavia, diferentemente da alteridade do amor romântico, uma abertura não orientada por ações viciadas e projetivas, mas por vínculos de empatia e escolha dentro de um registro de tempo finito. Portanto, o amor confluyente está fundado num processo de confiança que um indivíduo nutre por outro. Não é uma confiança estabelecida em uma certeza sobre o futuro da relação, mas nos consensos racionalmente construídos entre aqueles que contratam a relação, contrato este, que a qualquer instante pode passar por uma revisão.⁵ Segundo Giddens (1993, p.72, grifo nosso),

⁵ Segundo Giddens, “a confiança implica a confiabilidade do outro – conferindo um “crédito” que não requer uma verificação continua, mas que, se necessário, pode ser aberto periodicamente para uma inspeção”. (GIDDENS,1993:208-9)

“o amor confluyente é um amor ativo, contingente, e por isso entra em choque com as categorias ‘para sempre’ e ‘único’ da idéia de amor romântico. A ‘sociedade separada e divorciada’ de hoje aparece aqui mais como um efeito da emergência do amor confluyente do que como sua causa. *Quanto mais o amor confluyente consolida-se em uma possibilidade real, mais se afasta da busca da ‘pessoa especial’ e o que mais conta é o ‘relacionamento especial’.*”

Dessa forma, o amor confluyente se organiza na transformação das relações hierárquicas em relações democráticas, em que, participam da relação amorosa aqueles que querem, com outros que também querem e quando querem. A grande diferença estabelecida pelo amor confluyente quando comparado ao amor romântico é que *não existe* complementaridade entre os parceiros, uma identificação projetiva entre os envolvidos, o que existe é uma afinidade, uma vontade de estar junto pela simples vontade de assim estar, até quando interessar a ambas as partes ou a apenas uma delas, sem que os condicionamentos externos ajam de forma relevante, proporcionando a efetivação daquilo que Giddens (1993) chamou de “relacionamento puro”.

O conceito de “relacionamento puro” está entre os mais normativos conceitos do livro de Giddens, pois é esse conceito que melhor corresponde ao “projeto reflexivo do eu” das sociedades modernas (LEIS E COSTA, 2000). O relacionamento puro faz parte de um conjunto de acontecimentos presentes nas sociedades contemporâneas que possibilitam a transferência da sexualidade para o interior dos indivíduos e que se referem à assunção de uma vivência sexual desvinculada da reprodução, o que Giddens chama de sexualidade plástica. Portanto, o relacionamento puro,

“refere-se a uma situação em que se entra em uma relação social apenas pela própria relação, pelo que pode ser

derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com outra, e que só continua enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada uma individualmente, para nela permanecerem” (GIDDENS, 1993, p.68-9).

Assim, o relacionamento puro caracteriza-se pela atenuação de condicionamentos externos a relação – do tipo família, classe social, escolaridade, biológica, etc. -, permitindo aos indivíduos envolvidos não apenas estabelecerem os critérios da relação como também definir a intensidade e a temporalidade dela. Nesse sentido, o relacionamento puro se aproxima daquilo que Weber chama de “comunidade emocional” (*Gemeinde*). Ela é caracterizada pela presença da efemeridade, por uma identidade situacional (“composição cambiante”), a inscrição local das relações, “ausência de uma organização e estrutura quotidiana” (MAFFESOLI, 1990, p.17). Porém, afasta-se dela à medida que outro elemento decisivo do relacionamento puro é a sua relação com a autonomia individual. Ele pretende sua realização independentemente das forças externas que agem na relação social, é expressão da livre vontade individual de contratar ou não uma relação amorosa/sexual. Nestes termos, a percepção de que o indivíduo moderno, através da crescente racionalização dos processos sociais, se encontra livre das estruturas corruptoras e escravagistas do social é realizado.⁶ Os indivíduos contratam e rompem o contrato quando bem entender e o fazem porque lhe

⁶ Neste contexto observamos duas formas de expressão da *ideologia moderna do individualismo*: “uma delas refere-se à sua constituição como sujeito político, livre, autônomo, portador de direitos e cidadania”. Em que o princípio da igualdade organiza a distribuição das liberdades – o que faz de homens e mulheres como seres humanos detentores dos mesmos direitos. “A outra alude à sua fabricação subjetiva, por múltiplos dispositivos disciplinares, que tornam as experiências do gênero e da sexualidade centrais para a constituição das identidades”. Possibilitando assim, a formação das desigualdades, das formas de dominação e de administração das individualidades. Os pontos de conexão entre o social e o individual ocorrem através do conceito constituinte de liberdade (HEILBORN, 1999, p.08). Sobre a ideologia do individualismo ver DUMONT, Louis. *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. Sobre os tipos de individualismo moderno ver SIMMEL, Georg. “O indivíduo e a liberdade”. Em SOUZA, Jéssé e ÖELZE, Berthold (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 1998.

sobram informações que são traduzidas em formas de ações práticas. Dessa forma, o amor confluyente surge à medida que os indivíduos envolvidos na interação são capazes de organizar o vínculo de forma livre e, muitas vezes, inversamente interessada pela relação – a necessidade natural de sexo dos homens e a sentimentalização da relação pelas mulheres-; os indivíduos não buscam a complementaridade própria ao amor romântico, mas a satisfação de partilhar o tempo e o espaço com aquele(a) que acredita ser, naquele momento, uma boa companhia. O casamento, que até recentemente era o elo legítimo entre o amor e a sexualidade, tornou-se parte do relacionamento puro, permitindo aos indivíduos estabelecer consensos temporários sobre as relações, reestabelecer a noção de moradia familiar, ou mesmo ter a relação como uma forma de investimento (SALEM, 1989). Assim, podemos observar o declínio do casamento em instituições como Estado e Igreja e o aumento de uniões de fato (TORRES, 1999, BERQUÓ e OLIVEIRA, 1992, BERQUÓ 1997).

Todavia, o que inicialmente parece ser universal, na verdade, chama atenção Heilborn (1999), é produto de uma experiência social própria, que possui história, espaço e categorias determinadas. Assim, a relevância atribuída à sexualidade, ao *eu* sexual, à intimidade e ao relacionamento puro, como também sua tendência à universalidade nas sociedades contemporâneas, só pode ser entendida como produto de um ordenamento histórico-simbólico específico e que se refere, até certa medida, apenas à sociedade moderna. O trabalho do cientista social estaria, assim, orientado para um entendimento das *verdades* construídas sobre essa questão e suas conseqüências, no plano das relações culturais, como também, na compreensão das teias de significação e na relativização das “sexualidades” e suas categorias nas análises inter e intraculturais.

1.2 CONSTRUÇÃO SOCIAL DA SEXUALIDADE

A crítica realizada pelos pesquisadores contemporâneos da sexualidade aos escritos do fim do século XIX e início do século XX são de dois tipos: a) às formas como este fenômeno se relaciona com a natureza e b) com outras expressões civilizacionais. No primeiro caso, refere-se às abordagens que autores, como Mead (1969, 1971) e Malinowski (1983, 1986), na Antropologia operam a respeito da sexualidade. Mead, por exemplo, ao comentar que é o método antropológico que orienta a unidade de sua escrita no livro *Macho e fêmea*, afirma que esta disciplina é “a ciência do costume, na qual aprendemos a conhecer os modos padronizados que o homem criou nas diferentes e desafiadoras culturas humanas sobre sua herança biológica comum” (MEAD, 1971, p.25). Nesta perspectiva cabe ao antropólogo compreender as diversas facetas da cultura – que podem variar na forma de consolidação dos significados entre as sociedades –, que ocorrem sobre os limites corporais que são universalmente dados. Enquanto a cultura encontra variações entre as sociedades, o corpo em que ela se realiza é o mesmo em todo tempo e lugar. No que se refere à expressão da sexualidade entre culturas, a crítica está assentada sobre a particularidade da experiência histórica do que vem a ser sexualidade (DUARTE, 1999). O que está em questão é a possibilidade de entendermos o conceito de sexualidade para outras sociedades que não as que partilham dos códigos da sociedade ocidental moderna. Em que medida podemos chamar de sexualidade o comportamento sexual presente em sociedades como os Mundugumor, Tchambuli, Arapesh e Trobriandeses? Assim, o “construcionismo social” da sexualidade surge com a expectativa de questionar os elementos médico-biológicos do argumento da sexologia como também as proposições axiomáticas da tradição instalada nas ciências sociais e que ficou conhecida como “influência cultural”. Por outro lado, os autores

construcionistas buscam compreender a) como a sexualidade tornou-se elemento central do poder e do conhecimento científico moderno, b) o espaço e o tempo em que a sexualidade ocorre e c) como são construídos os discursos com pretensão de verdade sobre a sexualidade. A pergunta que desencadeia a reflexão construcionista é “quais são as forças culturais que modelam nossos significados sexuais?” (WEEKS, 2001, p.47).

É certo que um dos primeiros questionamentos a reflexão do século XIX e início do XX surge com as pesquisas de Foucault sobre a sexualidade. Sua definição da sexualidade como dispositivo histórico permite a desconstituição do argumento de que a sexualidade é uma evidência biológica e experiência universal. Seu projeto teria como objetivo o questionamento da afirmação que toma a sexualidade como uma instância continuamente reprimida, bem como, entender como este discurso está em consonância com os modelos de poder e saber estabelecidos na modernidade. Para o autor, a sexualidade é um dispositivo produzido socialmente em uma sociedade determinada e que surge com o objetivo de organizar e administrar as condutas individuais e sociais. Dessa produção que é histórica e culturalmente determinada à sexualidade surge como categoria da relação saber-poder. A crítica ao argumento essencialista⁷ e da influência cultural⁸, embora solidificada nos questionamentos e argumentos dos escritos de Foucault (1988), também se realiza na *periferia* da antropologia à medida que através dos estudos históricos da homossexualidade afirma-se a distância analítica e política entre comportamento e identidade sexual. Com esta divisão, torna-se possível observar

⁷ O *essencialismo* ordena seu discurso a partir das variações possíveis da natureza humana, o instinto sexual e as pulsões que existem inscritas sobre experiências corporais universais. Está fundamentalmente vinculada a disciplinas como sexologia, biologia, psicanálise e medicina.

⁸ O paradigma da *influência cultural*, opera a “sexualidade” como elemento básico e experiência universal sobre o qual a cultura acontece, moldando e dando significado específico as ações em cada cultura.

que um comportamento historicamente constituído só assume os contornos de um modo de estar no mundo, na sociedade ocidental industrializada, a partir das necessidades que essa sociedade possui de classificar e hierarquizar – dentro de uma taxonomia que vai do anormal ao normal –, as expressões da sexualidade.

Assim, a teoria social que surge com o objetivo de produzir uma crítica aos modelos *naturais* de sexualidade, estrutura-se na tentativa de compreender os mecanismos culturais que se articulam na construção da sexualidade. Segundo Vance (1995, p. 16), apesar dos escritos construcionistas serem heterogêneos na definição daquilo que pode ser construído – identidade, desejo, atos, escolha do objeto erótico ou o instinto sexual –, eles mantêm como núcleo comum à idéia de “que atos sexuais fisicamente idênticos podem ter importância social e significado subjetivo variáveis, dependendo de como são definidos e compreendidos em diferentes culturas e períodos históricos”. Dessa forma, a crítica que hoje, se organiza sobre toda a forma de naturalismo e universalismo de experiências sexuais e que assume o nome de construção social só pode ser entendida como uma proposição teórica e histórica que vislumbra encontrar na intersubjetividade os significados histórico-culturais das ações a que pertencem (LOYOLA, 1998 e PARKER, 2001).

Neste sentido, nos dois tópicos subseqüentes pretendemos apresentar ao leitor, duas temáticas importantes ao paradigma da construção social da sexualidade: gênero e identidade sexual.

1.2.1 Sexualidade e gênero

Não há como não observar a importância assumida pela categoria gênero na construção da teoria social contemporânea da sexualidade. Através desta categoria foi possível questionar os *excessos* biológicos na caracterização dos sexos, como também, a dúvida sobre a objetividade do conhecimento científico, a partir da observação do *lugar de fala* do pesquisador. A ideia de uma categoria como gênero nos remete às transformações sociais que ocorreram no desenrolar do século XX – como a introdução da mão-de-obra feminina no mercado de trabalho, o controle tecnológico da reprodução, o direito da mulher ao prazer –, que permitiram a formação de uma crítica ao modelo de comportamento social estabelecido. Dessa forma, ela se torna viável, analiticamente, quando se realiza “o questionamento da divisão tradicional dos papéis sociais entre homens e mulheres” (HEILBORN:1981). Nesse contexto, é possível o descortinamento da *natureza* da dominação masculina e seus mecanismos de reprodução e o questionamento da natureza frágil do feminino. Qual a natureza ou origem da dominação masculina? Por que são os homens escolhidos como o sexo dominante? Quais os mecanismos de reprodução desse sistema de valores? são perguntas elaboradas a partir desse referencial. Através da convergência entre o movimento feminista e o desenvolvimento de um campo acadêmico destinado ao estudo das relações de gênero surgem novos estudos e demandas que vão orientar as respostas a estes problemas. Estes estudos são “um campo polêmico e rico no interior das ciências sociais cujo ponto de partida é a afirmação da identidade de gênero como um dado fundamental” (HEILBORN, 1981, p.16). A identidade de gênero, constituída nesse argumento, surge como uma evidência social, não pela exposição das regularidades biológicas mas, exatamente, pelo seu questionamento. Fundamentalmente, a identidade de gênero

expressa a expectativa socialmente organizada do comportamento dos indivíduos frente à diferença sexual. A experiência corporal é representada como produto do desenvolvimento histórico das representações sobre ela elaboradas, por uma sociedade determinada, de modo a englobar o biológico.

Assim, as mulheres reunidas em torno do movimento feminista e dos problemas teóricos do feminismo, proporcionam as condições teórico-históricas para esse questionamento, essencialmente, através da releitura crítica daquelas teorias que usavam da inevitabilidade da reprodução como chave de ligação entre o gênero e a sexualidade, o que acabava por determinar a condição naturalmente dependente e, conseqüentemente, inferior da mulher.⁹ O que se quer, é exatamente evidenciar o caráter histórico e cultural dos valores atribuídos às mulheres. Segundo Heilborn (1981), a categoria analítica de gênero, surge nos anos 80 para substituir a categoria empírico-descritiva de mulher, que nos anos 70 foi o conceito chave do movimento feminista e das questões teóricas do feminismo. A descoberta de que não basta compreender a origem dos processos de opressão da mulher para observar como ocorre socialmente a determinação de papéis sociais entre homens e mulheres e a organização da hierarquia aí presente é essencial neste deslocamento analítico. Para Heilborn e Sorj (2002, p.187-8) “em termos cognitivos essa mudança favoreceu a rejeição do determinismo biológico implícito no uso dos termos sexo ou diferença sexual, e enfatizou os aspectos relacionais e culturais da construção social do feminino e do masculino”. Esta mudança permite ao pesquisador estabelecer vínculos situacionais entre os sexos de forma a

⁹ Sobre a história do conceito de gênero ver HEILBORN, Maria Luiza, FRANCHETTO, Bruna e CAVALCANTTI, Maria Laura V.C. “Antropologia e feminismo”. Em HEILBORN, Maria Luiza *et alli*. *Perspectivas antropológicas da mulher 01*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 11-48) Sobre seus usos no Brasil ver HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. “Estudo de gênero no Brasil: 1975-1995”. Em MICELI, Sérgio (org.). *As ciências sociais no Brasil*. São Paulo, ANPOCS, 2002.

compreendê-los em relação. Neste sentido, a dominação masculina não é produto da organização consciente dos homens contra as mulheres, eles são, também, produtos da dinâmica estabelecida, servindo como “suporte” para realização da moral em termos de dominados e dominantes.

Observa-se, porém, que a categoria gênero mais que apresentar analiticamente o dimorfismo sexual em sua dimensão cultural, expressa formas variadas de relação de poder. O que significa compreender as apresentações do dimorfismo sexual dentro de um contexto cultural em que se estabelecem hierarquias, valores, formas de exaltação e eliminação, incitação e silêncio. Segundo Foucault (1979), para que seja possível compreender a atuação do poder na constituição dos objetos é necessário: a) desconstruir a percepção tradicional que possuímos de que o poder encontra-se localizado, focado no tempo e no espaço, emanando de uma instituição. Neste sentido o poder não existe, ele é produto de uma formulação “jurídico-discursiva” que se encontra na base dos discursos que organizam as teorias da “repressão dos instintos”, como também, a “lei do desejo”; b) compreender o poder, segundo uma

“multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes transforma-as, reforça-as, inverte-as; os apoios que tais correlações de força encontram uma nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais”.

Portanto, “o poder está em toda a parte; não porque englobe tudo, e sim, porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1988, p.88-9). Weeks (2001) partilha com Foucault

(1988) sobre o significado do poder, afirmando existir no campo da sexualidade diversas formas de expressá-lo, sendo uma delas o gênero. A categoria gênero seria a efetivação dos processos de controle dos espaços sociais tendo como referência à prática social que transforma a diferença sexual em valor cultural. Se o argumento biológico estratifica as anatomias segundo um padrão natural, o argumento construcionista interroga os pressupostos da objetividade biológica.

Dessa forma, não é a diferença sexual expressa pelo envaginamento ou pela presença do pênis em si que representa o significado hierárquico dos sexos, mas sim a idéia que cada sociedade faz da representação social da diferença sexual.

Assim, na ânsia de se distinguir do operariado e da aristocracia, a burguesia empenhou-se no século XIX na formulação de um projeto de sexualidade que a afastasse da promiscuidade dos primeiros e da imoralidade do segundo. Foram criadas formas diversas de ação e controle – como valores familiares, a distribuição de papéis sociais entre homens e mulheres, a separação do que é da ordem privada e pública, etc –, que permitiram a burguesia à sensação de que faz parte de um outro universo social e simbólico, possibilitando a constituição de um senso identitário de classe. Segundo Weeks (2001, p.55), tratava-se de “um projeto colonizador, buscando remodelar tanto a política quanto o comportamento sexual à sua própria imagem”. Neste ambiente, fez-se uma leitura da representação social da diferença sexual permitindo, assim, a distribuição de papéis sociais entre os sexos; portanto, a lógica de classes encontra-se imiscuída na organização do gênero, como também, atualizada em seus representantes - homens e mulheres -, que por causa da organização das relações hierárquicas provenientes do

ordenamento de gênero produzem significados diferenciados quanto ao status e ao pertencimento à classe social.

Essencialmente, a sexualidade feminina tem sido tratada como obra dos interesses representados pelos homens. Laqueur (2001), por exemplo, demonstra como historicamente as alterações na definição dos papéis de gênero, implicavam a reordenação cultural do sexo. Ele afirma que quanto mais examina documentos históricos “menos clara fica a divisão sexual, quanto mais o corpo existia como o fundamento do sexo, menos sólidas se tornavam às fronteiras” (LAQUEUR, 2001, p.08). Isso significa que até o século XVIII, a divisão entre os sexos não estava estabelecida sobre um dimorfismo extremo, até então, o modelo sexual vigente tratava a mulher como um corpo masculino inferior-invertido. A partir deste século, Laqueur (2001) observa uma mudança no modelo, que ele denomina “sexo único”. Supostamente fundamentado em descobertas científicas – que Laqueur questiona a real importância – o corpo da mulher e do homem são separados um do outro de forma a se tornarem antagônicos, porém complementares. Isso significa que de um modelo hierárquico vertical do “sexo único”, passa-se neste momento, a constituir a unidade corporal dos “dois sexos” complementares. A expressão “mulheres são de Vênus e homens são de Marte” reflete esse novo modelo. Assim, segundo Laqueur (2001, p.17),

“o antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem”.

O interessante é observar, que essa mudança antes de tudo, não possui relação necessária com as descobertas científicas, sobre as quais se firma, que a respeito do corpo só vão acontecer de forma determinante depois do século XIX. Para Laqueur (2001) elas são proposições da nova percepção política e do homem do que seja o mundo. Três são os níveis de mudança a que se refere ele: a) separação entre os sexos, de forma a transformá-los em contrários, mas, complementares; b) a substituição do preceito metafísico, que até então unificava os sexos em sexo único, pela noção racional de espécie; c) a alteração social na percepção da natureza. Com essas alterações de cosmovisão, novos sujeitos – e asujeitados – nascem na paisagem dos significados de gênero; uma nova configuração que retira da biologia sua capacidade de determinar a dinâmica das relações, determinando o caráter cultural e politizando as relações.

1.2.2 Sexualidade e identidade

Outro elemento fundamental no debate sobre a sexualidade no fim do século XX é a relação entre identidade e sexualidade. Sociologicamente, a noção predominante de identidade no século XX procurou responder aos constantes aumentos de complexidade das sociedades modernas, através de um modelo teórico estruturado na relação entre o *eu* e o *nós*. Segundo Hall (2000), os autores dessa tradição observavam que ao contrário da identidade do “sujeito do Iluminismo” - que possuía uma “concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior” -, que “este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas formado na relação com ‘outras pessoas importantes para ele’, que mediavam para o sujeito os valores,

sentidos e símbolos – a cultura –, dos mundos que ele/ela habitava”. Ainda de acordo com Hall (2000, p.10-11) essa percepção fundamenta-se na afirmação de que

“a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem”.

Assim, é no contexto da interação e da *encenação* por um indivíduo de um papel socialmente elaborado, que a identidade parece ser definida. Ela não é fixa e constante, mas fluída e contextual, formulada a partir das expectativas sociais definidas dentro de determinadas situações sociais. Os debates sobre identidade de gênero, percebida como a efetivação cultural do papel masculino e feminino atribuído à diferença sexual, são as demonstrações de que a relação entre identidade e sexualidade existe. Assim, a representação de um comportamento ou ética pessoal que não opere as categorias socialmente elaboradas para aquele corpo acaba sofrendo sanções - violações físicas, opróbrios, xingamentos e apelidos -, dos mais diversos grupos sociais, sendo apresentado como desvio ou mesmo a perda da humanidade – através da construção da categoria monstro (FOUCAULT, 2002). A representação dos papéis sociais de cada sexo é disponibilizada através dos processos de socialização sexual de meninas e meninos são próprios das necessidades expressas pelo mundo adulto (MEAD, 1971). Uma criança que não encontra o papel correspondente ao desejado socialmente é visto como desviante, a ser corrigido ou afastada do convívio social.¹⁰

¹⁰ Exemplar neste debate é o filme *Minha vida em cor de Rosa*, direção de Alain Berliner, de 1998. em que um menino de nome Ludovic, não consegue observar em si um projeto de masculinidade projetado socialmente para o seu sexo. Em sua interpretação confusa de sua identidade sexual a tristeza é parte presente. Um estudo interessante seria a elaboração de pesquisas sobre a brincadeira na sociedade contemporânea. A pergunta poderia ser: na era da informação, entre as classes intelectualizadas e psicologizadas, as brincadeiras ainda distinguem meninos e meninas? Como?

Inicialmente, os estudos da relação sexualidade e identidade nos remetem aos estudos das formas históricas de expressão do comportamento homossexual. Os primeiros estudos construcionistas da “história da homossexualidade” buscavam compreender e trazer ao conhecimento público as questões, as ações e os documentos que pudessem de alguma forma compreender e justificar as experiências “homossexuais” do passado. A princípio, o olhar dos pesquisadores procurava encontrar nos documentos pesquisados categoriais sexuais fixas, que pudessem representar uma identidade sexual, como *gay* e *lésbica*. Entretanto, com o desenvolvimento dessas pesquisas iniciou-se o questionamento do significado universal de tais categorias. Teria a identidade homossexual àqueles que praticavam sexo com outras pessoas do mesmo sexo nos séculos passados? A categoria que expressa o indivíduo homossexual e/ou o comportamento homossexual estiveram presentes em todo tempo e espaço? O mesmo questionamento serve a compreensão da identidade e comportamento heterossexual?

Neste contexto, Weeks (2001) propõe a separação analítica entre as categorias de comportamento e identidade sexual. Ele realiza a separação na expectativa de demonstrar que a noção de identidade sexual está relacionada a uma sociedade específica a partir de um período histórico demarcado. Na mesma linha de raciocínio Vance (1995), descreve o trabalho de Katz (1996) que em seu segundo livro sobre a questão da homossexualidade na Inglaterra nos séculos passados, demonstra através de

“registros ou relatos que documentam as relações sexuais e emocionais entre pessoas do mesmo sexo [que elas não podem ser tomadas] como provas de identidade ‘gay’ ou ‘lésbica’, mas são tratados como pontos de partida para uma série de questões sobre os significados desses atos para as pessoas que o praticavam e para a cultura e a época em que viviam” (VANCE, 1995, p.13-4).

Parker (2001), ao tratar do assunto, aponta para o fato de que estas duas categorias – comportamento e identidade - encontram-se nas ciências naturais, mais especificamente nas biomédicas, relacionadas de forma linear. O que significa dizer que um ato determina a identidade do praticante. Foucault (1994, p.167) chama a atenção, na erótica do mundo grego, que denominar homossexualidade à relação entre dois homens - no caso em questão, um homem livre e maduro com um jovem que se tornará um homem livre -, é inconveniente, pois

“os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto. As oposições entre um homem temperante e senhor de si e aquele que se entregava aos prazeres era, do ponto de vista moral, muito mais importante do que aquilo que distinguia, entre elas, as categorias de prazer às quais era possível consagrar-se mais livremente. Ter costumes frouxos consistia em não saber resistir nem às mulheres nem aos rapazes, sem que este último caso fosse mais grave do que o outro”.

Nos jogos de prazeres, aprendizado e amor o que estava sendo jogado pelos gregos era a capacidade de controle das vontades e desejo pelo belo. Casos contemporâneos que nos ajudam na dissolução da linearidade podem ser constatados nas salas de bate papo *online*, em que qualquer indivíduo que queira pode representar o papel social que desejar; para isso deve conquistar a representação correta, que corresponde às expectativas daqueles que estão em interação (RHEINGOLD, 1996; TURKLE:1995). Por outro lado, essa linearidade permite a Giddens (1993) associar a suposta infidelidade ao preceito de heterossexualidade de uma quantidade expressiva dos homens pesquisados por Kinsey a uma identidade bissexual ou homossexual. O sonho, o desejo, a prática de uma sexualidade não significa uma necessária identidade individual ou mesmo cultural com a ação. Quando se dedica ao estudo da difusão do vírus da AIDS a confluência entre

ambos os conceitos mais obscurece a formulação de um conhecimento que compreenda a dinâmica social da propagação do vírus do que ajuda. Isso implica, que dentro de ambientes sociais determinados pode-se alternar o significado e a extensão da ação. Em muitas situações, as noções de atividade e passividade nas interações sexuais são mais importantes na definição da identidade sexual do que a escolha do objeto erótico. Podemos encontrar, também, sociedades em que numa determinada idade é permitida a expressão de sentimentos afetivo-sexual por outro do mesmo sexo, mas que a permanência nesta situação fora da faixa etária estabelecida pode trazer problemas para o praticante. Segundo Parker (2001), isso demonstra a não necessária relação entre desejo sexual, comportamento sexual e identidade sexual.

Assim, cabe ao pesquisador a compreensão do sentido intersubjetivo atribuído aos atos sexuais antes de atribuir-lhes alguma identidade estável. Dessa forma, o comportamento homossexual não significa propriamente a constituição de uma identidade homossexual, como também, um comportamento heterossexual pode não levar a uma identidade heterossexual. Podemos tomar como exemplo; os movimentos GLS - Gays, Lésbicas e Simpatizantes -, que possuem uma unidade identitária e não partilham necessariamente do mesmo comportamento – caso dos simpatizantes com os gays e lésbicas -, como também, da mesma natureza do comportamento homossexual – caso entre gays e lésbicas. Neste sentido, Weeks (2001) afirma que quando inicia sua reflexão sobre o estatuto que a homossexualidade assume na sociedade moderna, leva em consideração “que antes do século XIX a ‘homossexualidade’ existia, mas o/a homossexual não”. Para ele (WEEKS, 2001, p.65)

“embora a homossexualidade tenha existido em todos os tempos, e tenha sido, sob diversas formas aceitas ou

rejeitadas, como parte dos costumes e dos hábitos sociais dessas sociedades, somente a partir do século XIX e nas sociedades industrializadas ocidentais, é que se desenvolveu uma categoria homossexual distintiva e uma identidade a ela associada”.

Weeks (2001) afirma que a homossexualidade como uma identidade é uma invenção de uma sociedade específica e que possibilita um tipo específico de relação com o mundo. Para ele, a invenção dessa identidade homossexual no século XIX, não é produto da imaginação dos pesquisadores da sexualidade, mas uma tentativa de explicar de forma substantiva um conjunto de acontecimentos a partir de determinados significados sociais. Dessa forma, a preocupação com a caracterização e definição da homossexualidade – que consiste sua invenção? -, aproxima-se dos efeitos da política gay dos anos 60 e 70 do século XX, na forma da definição dos aspectos públicos/privados da sexualidade, como também, da própria (re)definição das práticas sexuais. “*Elas simbolizavam rupturas cruciais nos significados dados à diferença sexual*” (WEEKS, 2001, p.66).

Se na década de 60 encontramos a explosão pública da manifestação de grupos de homossexuais, que acabam por reorganizar a dinâmica desse público na esfera pública e estabelecer uma nova história para as sexualidades periféricas, do mesmo modo, o movimento desencadeado no século XIX aborda

“o discurso da homossexualidade num novo patamar. A homossexualidade tornou-se uma categoria científica e sociológica, classificando a perversidade sexual de um modo novo, e isso teve, inevitavelmente, desde então, seus efeitos na prática médica legal, construindo idéia de uma natureza distintiva e, talvez, de uma natureza exclusivamente natural” (WEEKS. 2001, p.68).

Ao discutir como a sexualidade do homossexual assume a definição médica de perversidade com o surgimento da sexologia e disciplinas afins, Foucault reforça a idéia de que no século XIX ela, entre tantas outras sexualidades, assume novo status na sociedade. Ele nos chama a atenção para o fato de o crescente número de discursos sobre as sexualidades periféricas ou anormais, não representa um dado apenas quantitativo, mas a constituição de uma “vegetação de sexualidades” descritas, nomeadas e controladas. Nossa época, afirma Foucault (1988), “foi iniciadora de heterogeneidades sexuais”. Para ele, o homossexual do século XIX distancia-se substantivamente do sodomita dos séculos anteriores. Enquanto o sodomita participa de um conjunto de percepções confusas sobre o significado da moral e do natural, o conceito de homossexualidade caracteriza-se por uma percepção objetiva do que participa ou não da regra normal. É nesse sentido que como Weeks (2001), Foucault (1988, p.43) percebe a homossexualidade como categoria científica e sociológica. Isto porque

“o homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre”.

A sexologia, ao estabelecer a compreensão das práticas sexuais através de códigos que incluem/excluem aquilo que se considera normal ou anormal, transfere para dentro do indivíduo o significado de sua sexualidade. Ao mesmo tempo em que codifica o ato segundo uma patologia, a sexologia contribui para a criação do indivíduo que se

identifica com a ação. A criança onanista, a mulher histérica, o homem ou a mulher que preferem os do mesmo sexo ou as práticas escapistas à reprodução, não são apenas uma categoria que se propõe a compreender os fenômenos da sexualidade, são também uma anatomia, uma psique, um indivíduo precisamente descrito dentro de um emaranhado de relações de poder e saber.

Além das alterações na ciência, a sexualidade gay, ao longo do século XIX difundiu-se organicamente na forma de subculturas em cidades como Berlim, Paris e Londres. Essas comunidades sexuais, muitas vezes formadas por travestis (*molies*), são parte daquilo que se chamou, neste período, de seres efeminados que não reconhecem as expectativas de gênero que a sociedade estabeleceu sobre as diferenças sexuais. Assim, um homem que se *passa* por mulher, na verdade estabelece a descontinuidade daquilo que é dele pretendido socialmente impossibilitando sua própria identidade e esfera de pertencimento social. Esse indivíduo rompe com as representações de generificação - do que é ser homem e ser mulher naquela sociedade - estabelecendo uma forma nebulosa da sexualidade normal heterossexual que precisa ser desvelada. Por confundir a aparente transparência da heterossexualidade é jogado ao *submundo* cultural. As comunidades sexuais surgem do vínculo criado tanto pela exclusão da relação com as sexualidades normais, como da afinidade estabelecida por aqueles que partilham de um campo semântico sexual. Nestas comunidades, a perspectiva de gênero é reestruturada para um código do grupo estabelecendo novas formas de inclusão e exclusão, uma nova estrutura ética/estética e uma concepção de ação política.

Mead (1971) observa em *Sexo e temperamento*, que os indivíduos que quebram as expectativas da “identidade de gênero” são estigmatizados pelo restante do grupo social. Esses “indivíduos” para ela são inadaptados sociais. De forma mais geral, os inadaptados são todos aqueles que de uma forma ou de outra não conseguem encontrar na sociedade em que nasceram razões suficientes para se sentirem parte dela. O desajustamento do “indivíduo” com sua sociedade pode ocorrer por dois motivos: a) patologias físicas ou neurológicas que proporcionam ao inadaptado uma condição aparente de diferença dos demais membros de sua sociedade; b) a partir de um questionamento das soluções encontradas pela sociedade para a manutenção da vida. No caso dos inadaptados sexuais sua ocorrência é produto da opção ou incapacidade do mesmo, de operar as representações de sexo estabelecido por sua sociedade. Caso etnográfico clássico apresentado por Mead (1971) é o da comunidade dos índios Dakota das planícies norte-americanas, que concede ao inadaptado masculino a identidade *berdache*. A criança do sexo masculino Dakota aprende, desde cedo, o comportamento que deve apresentar socialmente sobre o seu sexo. Quando uma criança do sexo masculino atinge a idade entre 5 e 6 anos, por exemplo, toda a educação é investida no sentido de reforçar as expectativas que a sociedade mantém sobre aquela criança sobre o exercício de sua sexualidade. Dessa forma, “toda a lágrima, toda timidez, todo apego a uma mão protetora, ou o desejo de continuar brincando com crianças mais jovens ou meninas era obsessivamente interpretado como prova de que ele não estava se desenvolvendo como verdadeiro homem” (MEAD, 1971, p.25). Assim, quando essa educação fracassa, ou o “indivíduo” não aceita o papel sexual a ele socialmente designado, surge o *berdache*. Ele é o homem “que de bom grado desistiu de lutar por conformar-se ao papel masculino e que usa roupas femininas e executa serviços de

mulheres” (MEAD, 1971, p.25). Ele carece de uma identidade socialmente legitimada, que unifique seu comportamento de gênero ao seu sexo.

Diferentemente da sociedade “civilizada” nas sociedades “primitivas” a situação de inadaptado não surge como forma de expressão de uma taxonomia científica ou identidade política, mas de uma sanção social. Por outro lado, na sociedade moderna, encontramos a experiência da sexualidade gay como parte de uma estratégia alternativa de sobrevivência de/em grupo, podendo reflexivamente impulsionar a sociedade em direção a outros valores, ou a novas fronteiras de normalidade. A sociedade moderna com seus espaços urbanos densamente ocupados por indivíduos imersos em afazeres dos mais variados permite a formação de interações múltiplas caracterizadas pela impessoalidade e pelo anonimato. Isso possibilita a formação de “regiões morais” onde “mundos sociais” não congruentes com a normalidade estabelecida possam expressar sua existência. Neste sentido, espaços sociais são criados para se tornarem aptos a receberem determinados públicos e expulsar outros, através da formação de guetos em que as heterogeneidades sexuais periféricas possam se reunir representando rearranjos dos modelos de sexualidades normais. A convergência entre as duas experiências é que ambas criam um “efeito-instrumento”, que significa, segundo Foucault (1988, p.48), que é

“através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas, segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática”.

Nesse sentido, ambos os acontecimentos são experiências de formas sociais em que o inadaptado serve de espelhamento e reforço para a sexualidade normal, na sociedade primitiva pela sanção, na sociedade civilizada pela patologização.

Se de um lado a classificação, a definição e o controle das sexualidades periféricas reforçam a ordem de sentido das relações normais, por outro lado, podemos encontrar o refluxo dessa condição quando a formação da identidade gay através destas mesmas operações, assume a condição de *retradutor* do poder, de forma que ao longo do tempo ele possa reordenar seus signos. Isso ocorre porque, tanto os discursos quanto os silêncios, não são uniformemente submetidos ao poder e, muito menos a ele simplesmente se opõe. O poder que emerge das interações sociais possibilita que as relações estabelecidas reordenem o discurso supostamente hegemônico agindo nas fendas de sua estrutura. Desse modo, os discursos do poder não são formados por uma oposição simples entre dois discursos que se contrapõem, mas por práticas complexas. Os discursos são “blocos táticos” que são capazes de circular entre vários discursos, mesmo que eles possam ser em essência opostos – formando uma gramática aparentemente natural. De acordo com Foucault (1988, p.96) é

“preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também a mina, expõe, debilita e permite barrá-lo”.

Nesse sentido, à medida que crescem os discursos sobre as sexualidades periféricas no final do século XIX e ao longo do século XX, e que o acesso a esses discursos são abertos aos próprios indivíduos que compartilham de alguma identidade periférica, estes

podem ser capazes de reordenar a relação de periferia a partir dos próprios discursos em que foram classificados; no caso da identidade gay, a partir do momento em que se substitui a vaga definição de sodomia, por uma definição inequívoca e precisa de homossexualidade, transforma-se o discurso do poder classificador em possibilidade de resistência a esse poder. Por fim,

“o aparecimento, no século, XIX, na psiquiatria, na jurisprudência, e na própria literatura, de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e ‘hermafroditismo psíquico’ permitiu, certamente, um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região de ‘perversidade’, mas, também, possibilitou a constituição de um discurso de ‘reação’: a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legítima ou sua ‘naturalidade’ e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico” (Foucault, 1988, p.96).

Podemos observar que o debate da possível relação entre identidade e sexualidade é no mínimo tenso, porque, em primeiro lugar, muitos autores acreditam, ainda hoje, em algumas formas naturais de identidade (HEILBORN, 1999; PARKER, 2001); segundo, porque a dessubstancialização da identidade realizada por alguns grupos teóricos da construção social coloca em questão a evidência corporal em que a identidade toma a ação (LOYOLA, 1998; BUTLER, 2001; LAQUEUR, 2001); uma terceira tensão é aquela observada por Strathen sobre a constituição da identidade de gênero (HEILBORN e SORJ, 2002). Nesse caso, Strathen alega não ser possível a universalização dessas identidades principalmente quando falamos de populações não-ocidentais. Porém, é possível observar que dentro da variedade de tensões na representação da identidade sexual, alguns elementos podem ser tomados como consensuais: a) a identidade sexual é uma criação social do indivíduo que a ela pertence

e é um problema que está presente a partir do século XIX nas sociedades ocidentais industrializadas; b) a identidade possui íntimas relações com o discurso do poder, tanto no momento da opressão quanto no momento da resistência; c) falar em identidade sexual é falar de formas de pertencimento a um determinado sentimento ou comunidade sexual; d) o desmembramento entre comportamento e identidade sexual não implica que em alguns momentos eles não poderão se realizar de forma contínua; e) a expressão da identidade sexual é produto de processos de aprendizagem.

Aquilo que cada indivíduo afirma sobre si é assim, o desdobramento de valores, regras, procedimentos e representações que se produziu no ocidente e que os indivíduos neles se reconhecem. No campo da sexualidade, foi estabelecida uma nova ordem dos discursos, técnicas eróticas estabelecidas formulando novos padrões de normalidade e patologia. Nas Ciências Sociais, os discursos de si foram desnaturalizados, e onde havia a biologia foram descritos processos de poder.

CAPÍTULO 02

PROBLEMATIZAÇÕES DOS
HOMENS E SUA RELAÇÃO COM
AS MULHERES

Como vimos no capítulo anterior, uma das questões centrais na formação do dispositivo sexualidade é que os indivíduos sejam capazes de construir para si o significado daquilo que eles são sexualmente, esta construção de si ocorre dentro de jogos de poder e saber capazes de hierarquizar os indivíduos segundo uma taxonomia dos comportamentos.

Pretende-se agora, através da leitura da *história da sexualidade – usos dos prazeres e cuidado de si* - a compreensão dos processos de formação das práticas de si que permitiram à cultura ocidental formulação valores que orientam o Ocidente. Nesses dois volumes Foucault procura compreender como surgem os questionamentos que vão formular tensões presentes na cultura ocidental; para isso ele se dedica no primeiro a sociedade grega clássica e depois, a Roma Imperial e a Grécia Helênica.

É necessário observar que entre o projeto original da *história da sexualidade* e aquele que posteriormente Foucault organiza há diferenças. O que ele pretende é “evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade” (FOUCAULT, 1984, p.12), ou seja, deslindar os mecanismos como as sociedades proporcionaram a constituição de “jogos entre o verdadeiro e o falso” e como esses jogos, reciprocamente, ordenam as relações sociais. Nesse sentido, a sexualidade assume um novo lugar nas representações foucaultianas: ela deixa de ser um dispositivo próprio à sociedade moderna, com sua organização do poder e do saber, para ser uma forma de problematização das condutas. O que significa pensar a sexualidade como um problema moral, um objeto sobre o qual cada sociedade tratou de problematizar, refletir e refundar e, como os indivíduos se apropriam destas questões. Pensar a sexualidade nesses termos é também pesquisar os processos de constituição do *eu*. Eis aí a divergência entre os projetos da história da sexualidade; se no primeiro volume o que se pretende é “a

história do sistema moral, feita a partir das interdições, [no novo projeto] o que se pretende é uma história das problematizações éticas, feitas a partir da prática de si” (FOUCAULT, 1984, p.16). De um lado a pesquisa e refutação dos modos de interdição, do outro a sexualidade como debate moral.¹¹

Trataremos destas temáticas, sempre tentando demonstrar as conexões entre essa arte de existir como sujeito moral e as formas de convivência matrimonial. O matrimônio, neste caso, é um elemento de problematização de si, uma preocupação constante de filósofos, médicos e moralistas pois constitui-se ora como termômetro para a vida pública ora como forma de legitimação do projeto natural de humanidade. Neste sentido o lugar das mulheres surge como conseqüência da vontade e dos acordos entre os homens e, portanto, como reforço de sua condição inferior na estrutura social. A teia de significados própria aos homens e que diz o que é a mulher. Assim, indaga-se como ao longo da história do Ocidente os “indivíduos” foram capazes de falar de sexo sob um ordenamento moral e simultaneamente capazes de nele se reconhecer.

2.1 PROBLEMATIZAÇÕES DO *EU*

Os debates contemporâneos em sociologia trazem consigo uma tentativa de se desvincular de um problema metodológico clássico que vem a ser a formação da sociedade que, ora é percebida sob o eixo da estrutura, ora sob a perspectiva da ação. A

¹¹ Para isso, Foucault afirma e indaga o seguinte: “em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra. Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa “problematização”? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 1984, p.14).

formação do conceito de agenciamento traz consigo a possibilidade de observar a coexistência das duas perspectivas metodológicas. Isso porque, observa Elias (1994), o indivíduo está organizado dentro de eixos estruturados por redes sociais, ou seja, sua existência encontra-se organizada por referências fora do seu campo de ação imediato. Nesse sentido, o indivíduo encontra-se submetido a um freqüente estímulo sobre aquilo que é e como deve agir. De outro lado, o indivíduo, a partir de seu estoque de conhecimentos seleciona o objeto/sujeito com o qual quer interagir.

Entretanto, observar analiticamente a atividade do agente é compreender em que medida ele é capaz de construir um marco de referência de si, de se tornar um sujeito moral. Nesses termos, como propõe Lash (1997), a relação entre a agência e a reflexividade é conduzida dentro de nichos de identificação capazes de organizar e verificar, quando necessário, aquilo que o agente é. Esse processo de construção de um eu, por sua vez, é formulado através da socialização; o agente ao longo de sua história aprende os problemas ordenados por sua sociedade e é levado a posicionar-se frente a eles. Portanto, a sociedade pré-existente ao indivíduo, mas este precisa aprendê-la para que possa formular significados e ações que sejam condizentes com as expectativas sociais. Assim, é possível a formulação da agência à medida que o indivíduo se torna capaz de fazer convergir os elementos abstratos que compõem a sociedade em situações sociais determinadas. Os processos de socialização trazem consigo a compreensão aquilo que o indivíduo é, tornando ele capaz de falar de si, indagar-se sobre aquilo que é e como, conseqüentemente, operar sua forma de vida. É através desse processo que podem os indivíduos objetivar aquilo que acreditam ser, construir narrativas de si. Esse é o caso do livro de Millet (2001) que trouxe à tona seu cotidiano sexual. Através do livro, pode-

se reconhecer a forma como se organiza o *eu*-sexual da autora e daqueles que ela descreve. Aliás, é exatamente porque possui clareza das indagações morais da sociedade contemporânea e de sua existência individual frente a essas interrogações que Millet pôde produzir seu livro. Mais que uma história de suas peripécias sexuais esse livro é um projeto autobiográfico sexual. Nesse contexto, a autora é, por excelência, uma agente que possui clareza do seu *eu*.

Os processos de construção de si não seriam assim desprovidos de um contexto social, mas também, não são adesão mecânica ao padrão social; é um ato de identificação com os objetos presentes na formulação dos padrões de conduta. Foucault (1984, p.15) ao descrever os processos de subjetivação na sociedade grega antiga, observa a construção de uma “arte da existência”, ou seja,

“práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”.

O que se identifica nesse caso é a percepção de que existe um *eu* que é construído para que o indivíduo seja capaz de proferir sobre ele mesmo apreciações diversas, ele é chamado a se decifrar, a se reconhecer e a se confessar, no caso de sua existência sexual, como sujeitos de desejo.

Segundo Foucault (1984, p.28-9), ao apresentar as formas possíveis do conceito de moral, não

“existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral dele mesmo; nem conduta moral

que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem uma prática de si que as apóiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividade sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições”.

Esse período chama atenção para uma convergência necessária entre moral, sociedade e formação da individualidade. Diz respeito a práticas cotidianas que estão objetivadas nas subjetividades e vice versa, e ordenadas por escolhas e estimulações, ações positivas e negativas. O processo de subjetivação instiga cada indivíduo a introjetar em si valores e comportamentos, como também, propor ajuizamentos éticos sobre aquilo que se é, aquilo que se quer ser, aquilo que se deve ser, e aquilo que o outro é. A subjetivação não é, portanto, um processo de referenciamento egoísta, mas a formulação de padrões possíveis de relação com a alteridade.¹²

O que significa, então, pensar em termos de uma problematização do *eu*? O que significa construir uma problematização sobre o sexo? O que significa discutir essa problematização na formação de um sujeito moral? De acordo com Foucault (1984), significa compreender como ao longo da história ocidental a relação entre sexualidade, individualidade e moral se articulam. Por isso, é necessário que se produza uma

¹² Chama-se a atenção para esse processo de problematização de si. Isso porque parece correto afirmar – como vimos no capítulo anterior –, que na Modernidade a identidade do indivíduo/sujeito é constantemente inquirida, transformada através dos projetos científicos, médicos e morais. Neste contexto, parece possível observar que o conjunto das relações conjugais das classes intelectualizadas e psicologizadas contemporâneas estabelecem como marco de sua reciprocidade a organização de uma análise do *eu*. A questão que nos interessa aqui submeter à reflexão é, portanto, a estruturação dos discursos sobre si e sua íntima relação com a definição da vida de homens e mulheres, primeiramente para a sociedade grega clássica. Como afirma Giddens (1993, p.210), uma vez organizada essa situação torna-se possível discutir as possibilidades de averiguação das condutas acordadas entre os indivíduos casados. Para ele os relacionamentos contemporâneos estariam marcados por “contratos móveis”. Estes são instrumentos constitucionais que criam a base da discussão pelos parceiros sobre a natureza do relacionamento, mas que também está aberto à negociação.

arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si. Ou seja, compreender como as sociedades problematizaram moralmente sobre aquilo que seus indivíduos são como devem agir e o que cada indivíduo deve pensar sobre o seu sexo. Nesse sentido, a moral pode ser entendida como um código prescritivo sancionado por determinados grupos sociais e por eles pedagogicamente organizados, como também é possível entendê-la como conjunto de práticas fixadas, podendo assim ser perceptível os espaços de oclusão e enrijecimento dos códigos morais. Entretanto, é indispensável compreender a moral como maneira de conformação do indivíduo que a ela se submete como mecanismo de constituição de si: de que forma é necessário fazer-se comportar frente às demandas distribuídas socialmente através dos códigos? Segundo Foucault (1984, p.28)

“é verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação a si; essa relação não é simplesmente ‘consciência de si’, mas constituição de si enquanto ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se”.

A moralidade é assim, um processo entre o código estabelecido e reafirmado por instituições sociais, uma ação referente que pode ou não fazer valer os códigos propostos, mas, sobretudo, uma problematização daquilo que se é moralmente. No caso grego, a questão colocada por cada homem livre é como impor publicamente uma conduta que revele uma disponibilidade para o poder. É pelo poder que cada homem livre luta para construir para si um projeto de sujeito moral.

Ao discutir como os filósofos e moralistas da sociedade grega organizavam os comportamentos matrimoniais, Foucault (1984, p.20) afirma que “a ‘fidelidade’ sexual do marido com sua esposa legítima não era exigida pelas leis nem pelos costumes; não deixava de ser, contudo, uma questão que se colocava e uma forma de austeridade a que certos moralistas conferiam grande valor”. O que aqui interessa ressaltar é o fato do debate produzido nesse processo não estar fundado, necessariamente, numa lei geral de comportamento matrimonial, mas, ao contrário, o debate apenas informa uma maneira específica de contrair e manter o matrimônio. Não podemos deixar de observar que um homem capaz de se fazer fiel à esposa legítima está demonstrando publicamente o domínio que possui de si. Outro elemento que nos chama a atenção nesse período é o fato de associar a possibilidade de ser fiel a esposa legítima a uma estratificação das formas de conduta. Isso significa que o contingenciamento do que hoje chamamos de pulsões sexuais é percebido como um elemento significativo e positivamente observado.

Não está presente aqui um debate entre quantidade e qualidade dos envolvimento sexuais, mas, apenas a valorização de uma conduta pessoal que não pretende macular o *status* da esposa legítima nem a capacidade de exercício de domínio de si por um determinado homem. Portanto, não se trata de saber se a prescrição vai ou não ser cumprida, o que parece mais relevante é exatamente observar como o grupo social em questão organiza padrões de austeridade e, conseqüentemente, como os indivíduos ordenam sua ação segundo estes debates. Austeridade fundada na compreensão dos desejos sociais em vigor e nas transformações desses desejos em um desejo infiltrado na existência moral dos indivíduos. Por isso, é que Foucault (1984, p.25) chama nossa atenção para o fato de que

“é preciso entender esses temas da austeridade sexual não como uma tradução ou um comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade”.

Nesse sentido, a fidelidade ao outro que compõe o casamento significa um acesso a uma forma de verdade de si e, portanto, a capacidade para exercer o poder.

Antes de continuar, parece importante chamar a atenção para alguns elementos sociológicos presentes na organização dessa forma de austeridade. Eles dizem respeito a quem constrói e para quem são construídas essas problematizações. Da mesma forma que a democracia grega, as problematizações da experiência com o sexo assumem caráter restrito a uma parcela da sociedade. Poucos eram aqueles considerados aptos a proferir, publicamente, suas idéias na *pólis*. A vida pública é considerada dentro das possibilidades observadas pelo gênero, pela idade e pela localidade de nascença. Segundo Held (1987), aos olhos da democracia moderna essa é a diferença fundamental com o mundo grego: o par igualdade/liberdade para estes está ligado a apenas um estrato da população. Para Held (1987, p.21)

“apenas os homens atenienses com mais de 20 anos podiam se tornar cidadãos. A democracia antiga era uma democracia dos patriarcas; as mulheres não tinham direitos políticos e seus direitos civis eram estritamente limitados (embora as mulheres casadas tivessem uma posição um pouco melhor neste último aspecto do que as solteiras)”.

A vida grega clássica estava, assim, submetida à primazia moral e política dos homens livres, é a partir deles que se organiza o espaço ordinário das relações sociais. Todavia, essa primazia masculina só pode ser entendida quando confrontada ao trabalho escravo,

que libera o senhor do mundo do trabalho, como também, ao serviço doméstico feminino, que permite ao esposo se dedicar de modo único à vida pública.¹³

Nesse sentido, as mulheres submetidas ao casamento são observadas como elementos necessários à formação de alianças familiares, responsáveis pelo gerenciamento da vida doméstica e reprodutoras legítimas de filhos legítimos. Sua participação na vida pública restringe-se a cerimônias religiosas e ao segundo plano da esfera política. Seu deslocamento pelos espaços da *polis* é restrito, tanto quanto o valor de sua voz na vida política: quando solteiras ficavam confinadas dentro de casa, separadas no gineceu até de seus irmãos do sexo masculino; quando casadas o exílio permanecia, agora na casa de seu marido. Segundo Giordano (1992, p.248),

“via de regra, a mulher ateniense dona de casa vivia confinada ao gineceu, parte da habitação reservada ao sexo feminino. As donas de casa mais humildes que residiam em moradas exíguas tinham mais liberdade de abandonar o recinto do lar que suas irmãs das classes média e rica. Estas, que aliás dispunham de melhores e mais amplos alojamentos e até mesmo de um pátio interno em que ficavam resguardadas dos olhares indiscretos, tinham vida mais sedentária só saindo de casa, sempre acompanhadas por uma escrava, para eventuais compras, para determinadas solenidades ou para comemorar acontecimentos familiares ou ainda para visitar amigos. As mulheres da classe pobre viam-se ordinariamente compelidas a deixar a casa para auxiliarem na manutenção da família como, por exemplo, revendedoras do mercado”.

A liberdade de ir e vir estão, portanto, condicionadas a variantes externas à vontade e do *eu feminino*. O recato e o recolhimento ao lar são valores que se espera naturalmente de uma mulher. Sua existência é compreendida como naturalmente passiva e receptiva de uma outra ordem que é a masculina que se encontra associada à idéia de ação, atividade

¹³ Segundo Held (1987, p.21) “as conquistas da democracia clássica estavam diretamente ligadas ao trabalho não reconhecido politicamente e ao serviço doméstico das mulheres (e crianças)”.

tanto sexual como política. Essa ontologia do feminino segundo Foucault (1984, p.191), ao discutir o problema ético que envolvia o amor e o prazer entre homens,

“diz respeito à passividade da mulher, [...] marca muito bem uma inferioridade de natureza e de condição; mas ela [a passividade da mulher] não deve ser reprovada como conduta posto que é, precisamente, conforme ao que a natureza quis e ao que o *status* impõe”.

Nesse caso, um homem adulto e livre que se expõe a atividades passivas dentro dos jogos afetivos-sexuais com outros homens é visto como um desviante.¹⁴ O acesso aos prazeres é um processo organizado pela idade, liberdade e pela dicotomia passivo/ativo. Na *philia* própria ao “mundo dos homens” regras claras são inscritas: o amor é um elemento importante, mas não se deve amar de qualquer forma.

Uma vez que se acredita hoje, escolhermos livremente aquele a que dedicamos nosso amor, a experiência grega parece remeter-se a uma forma incorreta e/ou exótica de estabelecer a relação conjugal. Mas é necessário antes de emitir juízo sobre o sentido grego clássico dado ao matrimônio, a partir dos valores da sociedade contemporânea, compreender como eles observam o matrimônio. Segundo Coulanges, citado por Giordano (1992, p.246), o casamento

“não tinha por seu fim a satisfação de instintos; o seu objeto principal não estava na união de dois seres que mutuamente simpatizassem um com o outro, e que queiram associar-se para a felicidade e para as canseiras da vida. O efeito do casamento, à face da religião e das leis, era a união de dois seres no mesmo culto doméstico, fazendo deles nascer um terceiro, apto para continuar com esse culto”.

¹⁴ É importante lembrar que Foucault (1984) não propõe o modelo o modelo sexual grego clássico uma dualidade. Assim, podem os homens ter mulheres e se apaixonarem por outros homens. O que está em debate nesse caso é a relação de dominação, a partir da ação referenciada pela passividade e pela atividade.

Nesse caso, as mulheres são observadas como objetos que podem ser trocados entre aqueles que as querem possuir (o marido) e aqueles que estão seus proprietários (os pais). Além disso, o casamento instaura a legitimidade da herança, ao reconhecer na esposa legítima a única reconhecida para efeito público. Assim, o casamento reproduz a estrutura da sociedade grega como também reproduz aqueles que dão movimento aos valores simbólicos. No caso da mulher, o casamento apenas reordena o seu *status*, atribuindo a ela a condição de legítima esposa, e que, conseqüentemente, irá reproduzir a descendência legítima do marido. O himeneu não é um espaço de escolha afetiva e sexual para os nubentes.

Por outro lado, o homem não se encontra totalmente liberto para usufruir os prazeres sexuais e do matrimônio como quiser. Sua vida é marcada por inúmeras obrigações e condicionamentos sociais e corporais, que caso não sejam observados podem colocar em dúvida sua idoneidade. O zelo pelas propriedades - incluindo a esposa -, as habilidades no trato da coisa pública, o domínio de si na vivência do prazer com outros homens, proporcionam o aprisionamento do homem ao conjunto de regras fornecidas pela sociedade, mas ao contrário das mulheres, sua prisão vincula o mundo do lar à praça pública. Sua socialização leva em consideração habilidades que devem ser vividas entre outros homens livres e sobre as mulheres.¹⁵ As mulheres estão, naturalmente, submissas à ordem dos homens. Os homens, porém, são submissos as suas próprias formulações enquanto membros do sexo masculino. É por isso que não podemos falar numa “universalidade” da moral sexual, dos problemas do domínio de si. Segundo Foucault (1984, p. 220)

¹⁵ A austeridade econômica encontra-se exatamente fundada na “questão do poder que [o homem] deve exercer sobre si na prática do poder que se exerce sobre a mulher” (FOUCAULT, 1984, p.188).

“a reflexão sobre o comportamento sexual como campo moral não constitui entre eles [os gregos] uma maneira de interiorizar, e justificar ou de fundamentar em princípios certas interdições gerais impostas a todos; foi sobretudo uma maneira de elaborar para a menor parte da população, constituída pelos adultos livres do sexo masculino, uma estética da existência, a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder”.

Isso significa dizer que as reflexões morais sobre o sexo, presentes nesse mundo grego, revelam problemas de como o homem, caso queira participar nos jogos de poder existentes na sociedade, deve organizar a sua ação a fim de manter seu *status* frente aos demais homens livres.

Parece possível afirmar que desde o início dos tempos da sociedade ocidental o sexo é visto como uma forma perigosa; uma atividade capaz de corromper a integridade do homem.¹⁶ Entretanto, não é correto afirmar que a essa percepção foi organizada uma única resposta. As várias sociedades que se sucederam no Ocidente desde o período grego clássico criaram problemas e práticas de si específicas como mostra o quadro 1.

¹⁶ Foucault afirma que “para o pensamento grego clássico essa força é por natureza virtualmente excessiva e a questão moral consistirá em saber de que maneira enfrentar essa força, de que maneira dominá-la e garantir a economia conveniente dessa mesma força” (FOUCAULT, 1984, p.48).

Quadro 01 – Periodização dos tipos de problemas formulados sobre as práticas sexuais¹⁷

Tipos de problematização da ética sexual	Períodos de desenvolvimento de éticas sexuais			
	Período Clássico	Helênico e Imperial	Pastoral Cristã	Ciência Moderna
Objeto da problematização	A relação com os rapazes	As mulheres	O corpo	Comportamentos
Práticas de si	Domínio de si	Cuidado de si	Revelação de Si	<i>Eu</i> -sexual
Os significados das práticas de si	Controle dos excessos	Controle das fragilidades	Salvação do Espírito	Regulamentação do Eu

Porém, pouco variou a forma desse debate; uma “quadritêmica” parece ter permanecido como fundamento dos vários debates morais que se constituíram historicamente; essa “quadritêmica” se organiza “a propósito da vida do corpo, da instituição do casamento, das relações entre homens e da existência da sabedoria” (FOUCAULT, 1984, p.24). Demonstrar essas articulações é um dos objetivos de Foucault. No caso grego clássico, como afirmamos anteriormente, pouca atenção se deu à codificação de como e o que fazer frente ao sexo. Contudo, os filósofos, os moralistas e os médicos desse período não deixaram de problematizar, a partir do comportamento moral, o sexo. Suas indagações iam exatamente ao sentido de perceber como seria possível melhor viver a experiência sexual. De acordo com Foucault (1984, p.89) os gregos não pretendiam organizar prescrições das mais variadas, ao contrário disso, seu objetivo é exatamente estabelecer uma estética da liberdade sexual:

“daí o que pode passar a primeira vista, por paradoxo: os gregos praticaram, aceitaram e valorizavam as relações entre homens e rapazes; e, contudo, seus filósofos conceberam e edificaram, a esse respeito, uma moral da abstenção. Eles admitiam perfeitamente que um homem casado pudesse procurar seus prazeres sexuais fora do

¹⁷ Foucault (1984,p. 220-221) e Foucault (2002).

casamento e, no entanto, seus moralistas conceberam o princípio de uma vida matrimonial em que o marido só teria relação com a própria esposa. Eles jamais conceberam o prazer sexual como um mal em si mesmo ou podendo fazer parte dos estigmas naturais de um pecado; e, contudo, seus médicos se inquietaram com as relações entre a atividade sexual e a saúde, e desenvolveram toda uma reflexão sobre os perigos de sua prática”.

Para efeito de nossa pesquisa o que nos interessa aqui é compreender como estão organizadas as problematizações referentes a cada sexo. Neste sentido o casamento torna-se uma instituição social relevante, pois se torna capaz de esclarecer como os sexos contratam essas problematizações. No caso em questão contratos estabelecidos pelos homens.

2.2 A ORGANIZAÇÃO DO CASAMENTO

O casamento na sociedade grega encontra-se fixado em dois debates: o primeiro deles se refere ao modo como deve comportar o marido e a mulher frente à cidade; o segundo, está na idéia de que a partir do casamento deve ser produzida uma nova vida. Nada parece remeter o casamento a problematizações que considerem o prazer sexual, ao contrário, o que a literatura nos permite afirmar é que nesse modelo social, no que se refere ao prazer do sexo, ele está fora de casa. Citando um aforismo atribuído a Demóstenes, Foucault (1984) reafirma essa separação: o espaço do lar é dedicado à legítima reprodução da sociedade; a casa da amante é feita sob os auspícios do cuidado diário e com as prostitutas o prazer do sexo.¹⁸ Quando se trata do prazer obtido através

¹⁸ Segundo Foucault Demóstenes cunhou o seguinte aforismo: “as cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo o dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar” (FOUCAULT, 1984, p.129). É importante observar que logo adiante, Foucault vai

do sexo, público e “privado” estão aqui aparentemente separados. Segundo Foucault (1984, p.130), “esse sistema faz funcionar o princípio de uma única esposa legítima: mas, por outro, situa muito nitidamente o campo dos prazeres fora da relação conjugal”. Assim, “o casamento só encontraria a relação sexual em sua função reprodutora, enquanto que a relação sexual não colocaria a questão do prazer a não ser fora do casamento”. É apenas quando se organiza um debate sobre as práticas de si para os homens casados que acontece a conexão entre os dois ambientes: isso ocorre porque as mulheres estão submetidas à condição de propriedade dos homens. Sua vida pertence ao marido e com a cidade tem uma obrigação: conceber, preferencialmente, filhos homens para que possa ocorrer a reprodução dos valores, dos costumes e da espécie.¹⁹

Não se deve esquecer que o fato de pertencer ao marido, significa também a afirmação de exclusividade sexual de sua parte. A esposa deve observar no matrimônio sua única experiência com o sexo. Aliás, é apenas dela que provem o adultério: “é o *status* matrimonial da mulher, jamais o do homem, que permite definir uma relação com o adultério” (Foucault, 1984, p.132). Isso significa uma dupla moralidade para aqueles que contraem o matrimônio. Para a mulher, a perpetuação do laço de dominação para o homem a possibilidade de vivenciar sua vida sexual/afetiva em esferas diversas. Nesse caso, não se pode encontrar um “duplo monopólio sexual” já que apenas um dos cônjuges é obrigado a manter-se exclusivo. Dentro dos debates sobre a austeridade sexual, chama nossa atenção o fato de que a vida das mulheres não envolve a

demonstrar que a interpretação correta deste aforismo não está na tipificação hierárquica, mas de acumulação de papéis.

¹⁹ Observemos como Foucault (1984, p.131) trata o assunto: “(...) as mulheres, enquanto esposas, são de fato circunscritas por seu *status* jurídico e social; toda a sua atividade sexual deve se situar no interior da relação conjugal e seu marido deve ser o parceiro exclusivo. Elas se encontram sob o seu poder; é a ele que devem dar filhos que serão seus herdeiros e cidadãos”.

organização do *eu*. A mulher nesse caso não é proprietária de si, não pode – ou não é considerada capaz – de desenvolver-se como sujeito moral. Sendo assim, a mulher torna-se prisioneira dos costumes, sendo adscrita em processos de dominação mantida pela *fraternidade* dos homens livres.

No caso dos homens podemos encontrar uma inversão do que foi anteriormente observado. O homem, em sua referência afetivo/sexual é potencialmente desencadeador de uma arte da existência; ele é proprietário de si e de outros, podendo, portanto, desenvolver seu-*eu*. A dimensão masculina do sexo, do matrimônio e do prazer é diluída em arenas diversas da vida. Para a mulher, a casa, para o homem, o mundo. Nesse sentido, o matrimônio não une o homem a sua esposa da mesma forma que uma esposa ao seu marido. No segundo caso, o compromisso da mulher com sua família é total, todos os sentidos socialmente formulados derivam de sua submissão ao esposo. Seu espírito está entregue nas mãos de seu proprietário. No primeiro caso, o compromisso do homem com sua família são provenientes de sua relação com a esfera pública; nesse caso a conexão fundamental entre o homem e sua esposa são os herdeiros legítimos. Numa releitura do aforismo de Demóstenes, Foucault (1984, p.134), afirma que a esposa frente a outras de seu marido possui uma condição cumulativa; enquanto as “outras” são mulheres apenas do prazer sexual e da satisfação dos prazeres cotidianos, fica a cargo da esposa “dar filhos legítimos e garantir a continuidade da instituição familiar”. Além disso, podemos encontrar na organização do poder o processo de consumação do laço conjugal.

Se aos homens é dada a possibilidade de ser proprietário de si; se aos homens a infidelidade à esposa não é vista como desvio, porque então os gregos desse período se dedicaram a uma reflexão moral sobre os costumes de acesso ao prazer e ao herdeiro legítimo?

Ao contrário da moral cristã e da ciência moderna que esmiuçaram o cotidiano da vida conjugal e do sexo, os pensadores gregos do período clássico pouca atenção deram ao cotidiano dos casados, suas interpretações e proposições estavam muito mais orientadas aos problemas relativos ao corpo (dietética), ao desenvolvimento da subsistência (econômica) e aos prazeres entre os homens livres e os rapazes (erótica). Porém, é importante observar que mesmo ocupando uma parcela menor das problematizações, ocorreram debates diversos sobre a moralidade do casamento, da mulher casada e do homem casado; neste último caso, organizados a partir de uma percepção daquilo que se chama “domínio de si”. Não se trata da instituição de uma análise jurídico-discursiva da conduta do homem casado, mas sobre a capacidade de um indivíduo fazer-se reconhecer como sujeito moral, exaltando sua capacidade de se enxergar como proprietário de sua própria vida, como também conhecedor da organização dos vínculos de poder distribuídos na sociedade: tenta-se observar a organização da “reputação do cidadão” (FOCAULT, 1984, p.35). Ela refere-se ao homem casado que deve prestar contas à sociedade sobre aquilo que é sua conduta. A organização refletida de como executar seu poder sobre sua mulher é fundamental para que, publicamente, seja reconhecido como capaz de compreender como deve se dar o exercício do poder. A temperança masculina é observada a partir da transposição da vida celibatária - aparentemente livre de coerção

-, para a vida conjugal. Assumir esse lugar nas relações sociais significa a assunção do homem livre a outro universo de possibilidades e responsabilidades. A opinião pública

“esperava, de um homem que se casava, uma certa mudança em sua conduta sexual; supunha-se que, durante o celibato da juventude (acontecia freqüentemente dos homens não se casarem antes do trinta), tolerava-se, facilmente, uma intensidade e uma variedade de prazeres que era bom restringir após um casamento que, não obstante, não impunha nenhuma limitação precisa” (FOUCAULT, 1984, p.133).

Já que não é possível falar de uma simetria entre aqueles que compõem o casamento, pode-se refletir como essa assimetria se constitui como forma de exercício de si para o homem casado e dominação sobre a mulher. Por que mesmo tendo o homem casado “licença cultural” para executar ações sexuais fora do casamento os filósofos, os médicos e os moralistas se dedicaram à austeridade sexual dele? Por que valorizaram tanto esse debate?

A resposta é que, “ter somente relações com o esposo é para a mulher uma consequência do fato de que ela está sob o seu poder. Não ter relação a não ser com sua esposa é, para o marido, a mais bela maneira de exercer seu poder sobre a mulher” (FOUCAULT, 1984, p.135). Normalmente, não se pensa sobre a fidelidade da esposa, a exclusividade sexual ao homem com quem contraiu casamento é um *a priori*. A mulher é transferida no espaço da casa do pai para a casa do marido; mas ela assume um novo *status*, a de genitora de uma descendência legítima. Seu confinamento no lar e a educação dos filhos selam sua fidelidade. Por outro lado, o homem que se encontra inicialmente livre das convenções matrimoniais, ao contrair o casamento, acaba também por assumir uma nova posição social; ocorre uma metamorfose na estrutura individual.

Sua superioridade frente à esposa, no entanto, não pode ser executada de qualquer modo; ele, ao reconhecer seu domínio, pode exercê-lo sobre si, atenuando a força emanada de sua masculinidade e conformando sua existência a novas práticas sociais. Nesses termos o casamento na cultura grega clássica deve ser observado como uma força transformadora das individualidades a ele submetidas: o casamento surge como uma forma de sabedoria.

Na perspectiva apontada por Foucault (1984), os textos clássicos do pensamento grego abordam o casamento dentro de uma vasta possibilidade de formas, mas todos eles estão submissos a elementos externos, entre eles: a) a relação do matrimônio com a cidade, na condição de perpetuação das relações daquele grupo; b) organização da casa, no sentido de sua manutenção e prosperidade. Contudo, o casamento não é uma fração-reflexo das relações macro-estruturais:

“não se deveria concluir dessa subordinação do casamento às utilidades cívicas ou familiares, que ele era concebido nele mesmo como um vínculo sem importância, e que não teria outro valor a não ser o de fornecer aos Estados e as famílias uma descendência proveitosa” (FOUCAULT, 1985, p.149).

Ao contrário desta colonização, o casamento seria uma forma de atijamento de preocupações sobre a ação individual e suas repercussões na vida pública. O casamento para autores como Xenofontes, Isócrates e Platão, por exemplo, produz e exige daquele que se casa uma ordenação especial de sua conduta, “sobretudo na medida em que o homem casado era um chefe de família, um cidadão honrado ou um homem que pretendia exercer, sobre os outros, um poder ao mesmo tempo político e moral” (FOUCAULT, 1985, p.149). A organização da relação conjugal enseja a demarcação do

status do homem que possui “domínio de si”, a constituição de uma arte matrimonial que participa da condição do cidadão. Assim, no contexto clássico o casamento conecta as esferas da vida, proporciona a comunicação entre o *oikos* e o público.

2.3 RECIPROCIDADE CONJUGAL: A RELAÇÃO COMO CENTRO DO MATRIMÔNIO

Uma forma específica de compreensão da existência e problematização das relações sexuais podem ser observadas nos primeiros séculos antes do calendário cristão e os dois séculos posteriores a ele. A quadritêmica do sexo é reordenada acentuando novas percepções sobre a experiência sexual, o laço conjugal e as práticas de si. Percepções essas, que parecem estar “ausentes” no período grego clássico; na Grécia clássica a reflexão sobre o governo de si foi observada segundo uma preocupação que enlaça o indivíduo dentro dos jogos de poder estabelecidos na sociedade. Nesse caso, o autocontrole de um homem revela sua capacidade para o exercício do poder sobre o outro. A respeito do casamento é possível observar que a recusa da infidelidade para com a esposa significa, para os homens, uma capacidade de organização das práticas de poder que podem ser exercidas. O domínio de si revela uma forma ímpar do comportamento humano, trazendo a superfície das relações sociais um homem capaz de exercer a moderação, a justiça e a sabedoria. Contudo, o que agora nos interessa observar é o discurso veemente sobre os cuidados necessários desenvolver consigo mesmo.²⁰ Nesse sentido é constituído um regime de maior austeridade.²¹ Moralistas,

²⁰ Na percepção do filósofo Epicteto a distinção do homem para o animal é que ao primeiro “foi confiado o cuidado de si”. (FOUCAULT, 1985, p.52)

²¹ Essa austeridade, contudo, observa Foucault, não impede a prática da vida pública e do *status*. Ao contrário, reinterpreta essa existência a partir de um universo de significado próprio, como nos mostra a seguinte passagem: “E se quisermos compreender o interesse (...) pela ética pessoal, pela moral do comportamento cotidiano, pela vida privada dos prazeres, não é tanto de decadência, de frustração e de

médicos e filósofos dedicados a esses problemas chamam a atenção de seus contemporâneos para um cuidado consigo mesmo que não possui, necessariamente, relação com o *status*, mas com um respeito a sua própria existência natural e sua condição racional. Esses sujeitos levados a intensificar o olhar sobre sua existência são convidados a reconhecerem-se como “sujeitos de seus atos”. Isso significa “ser chamado a se tornar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ações para transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação” (FOUCAULT, 1985, p. 48). Isso é, estabelecer uma relação consigo mesmo capaz de ser inquirida sobre seu sentido e direção a qualquer momento. Nesse ambiente, em que os cuidados para consigo são elevados à condição de existência dos indivíduos a relação constituída entre um homem e uma mulher através do matrimônio é transformada. A concepção agora corrente de vida conjugal é que entre os cônjuges existe uma relação recíproca. Para compreender como isso ocorre, Foucault (1985, p. 150) elabora duas perguntas: a primeira tem como objetivo saber qual o espaço ocupado pelo casamento no debate entre os moralistas, filósofos e médicos desse período - “deve-se dizer que o casamento tornou-se, então, uma questão mais insistentemente e mais freqüentemente debatida do que no passado?”; a segunda procura desvendar a intensidade do debate sobre a escolha que os indivíduos fazem pela vida conjugal – “deve-se supor que a escolha da vida matrimonial e a maneira de nela se conduzir como convém suscitaram, nessa época, mais inquietações e que foram problematizadas com mais cuidado?”. Observadas essas perguntas Foucault procura respondê-las a partir das diferenças presentes nas

retiro enfadonho que se deve falar; é preciso, ao contrário, ver aí a procura de uma nova maneira de refletir a relação que convém ter com o próprio *status*, com as próprias funções, as próprias atividades e obrigações. Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil à definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática” (FOUCAULT, 1985, p.91).

problematizações do domínio de si e do cuidado de si a respeito da vida conjugal. Três mudanças são apresentadas: a) arte do vínculo conjugal; b) monopólio sexual do casamento; c) os prazeres do casamento.

2.4 SOBRE O VÍNCULO CONJUGAL

“A arte da conjugalidade faz parte integrante da cultura de si” (FOUCAULT, 1985)

A primeira mudança, denominada “arte do vínculo conjugal”, significa que a relação entre o homem e a mulher, torna-se o núcleo de entendimento do matrimônio. Esse primeiro elemento de mudança na organização do vínculo conjugal parece consistir,

“em que a arte da existência matrimonial, mesmo continuando a dizer respeito à casa, à sua gestão, ao nascimento e a procriação dos filhos, valoriza cada vez mais um elemento particular no meio desse conjunto: a relação entre os dois esposos, o vínculo que pode uni-los, o comportamento de um com o outro, e essa relação, em vez de tomar emprestada sua importância às outras exigências da vida privada de um dona-de-casa, parece ser considerada enquanto elemento primeiro e fundamental em torno do qual todos os outros se organizam, do qual derivam e ao qual devem a sua força” (FOUCAULT, 1985, p.150).

O casal passa a ser o elemento articulador da reflexão sobre o matrimônio. Os processos de escolha, a manutenção da relação, os jogos de prazer e perpetuação do grupo são subordinados enquanto problematização aos contratos de convivência estabelecidos pelos esposos.

Foucault não afirma que o período helênico propôs modelos institucionais de vínculo conjugal totalmente inédito, mas um conjunto de problemas formulados de modo novo. Tendo clareza do que unifica e distingue esses períodos, Foucault (1984, 1985) afirma

que o casamento pode ser compreendido até então como expressão da “forma matrimonial”, ou seja, a organização da vida conjugal a partir de uma interação em que o homem e a mulher são vistos como instâncias complementares regulamentadas pelas esferas internas e externas ao casamento.²² Por outro lado, o casamento proposto pela reflexão de autores desse período é expressão de um “vínculo conjugal”, fundado em uma sinergia particularmente desenvolvida entre homens e mulheres. Sobre as problematizações do casamento

“a modificação consiste, sobretudo na valorização do vínculo conjugal e da relação dual que o constitui; a justa conduta do marido e a moderação que ele deve se impor não se justificam simplesmente por considerações de *status*, mas pela natureza do vínculo, sua forma universal e as obrigações recíprocas que dele decorrem” (FOUCAULT, 1985, p. 233-4).

A união entre um homem e uma mulher nesse contexto, afirma-se na correspondência direta entre os cônjuges; estabelecendo na unidade de corpo e espírito o fundamento próprio da relação. Assim, a vida conjugal assume o centro da realização do cuidado de si, deixando para outro plano as relações produzidas na vida pública, como também, retirando a importância dos amores dedicados aos rapazes. O cuidado de si obriga o homem devoto não só fazer-se sujeito moral, mas assumir como desdobramento desse fazer-se uma ação responsável que dedica a sua esposa sua integralidade. Essa, talvez, seja a mudança mais significativa das problematizações das práticas de si na passagem do período clássico ao helênico.

²² Xenofonte compreende que o oikos está dividido em partes correspondentes ao cotidiano do homem e da mulher. A partir dessa referência Foucault afirma que essa separação demarca não apenas um lugar no espaço geográfico, mas também, o modo como o processo de interação entre ambos deve ocorrer. Portanto, “dois lugares, duas formas de atividade, como também duas maneiras de organizar o tempo: de um lado (o homem) a produção, o ritmo das estações, a espera das colheitas, o momento oportuno que deve ser respeitado e previsto; de outro (o da mulher) a conservação e os gastos, a ordenação e a distribuição quando é necessário e, sobretudo, a arrumação: sobre as técnicas de arrumação da casa, Isômaco lembra longamente todos os conselhos que deu à mulher para que ela pudesse reencontrar o que conservou fazendo assim, de seu lar, um lugar de ordem e de memória” (FOUCAULT, 1984, p.142).

Afirmar o caráter recíproco do vínculo conjugal não é estabelecer uma relação igualitária entre os sexos. Ao contrário, quer apenas afirmar que o vínculo conjugal passa a ser uma instância com certo nível de autonomia das demais relações sociais e que a qualidade da relação entre os cônjuges possui importância central na formulação das reflexões morais.²³ Nesse sentido, a relação entre um homem e uma mulher funda uma unidade conjugal a partir de indivíduos que através das técnicas de si se reconhecem como indivíduos conjugais. Ambos devem procurar desenvolver atividades que enalteçam a relação, compreendendo reciprocamente que aquilo que o outro é, também, diz a respeito de si: o sucesso do outro é necessariamente o sucesso de si, a alegria de um é a alegria de outro. Contrariando a moral precedente

“esse compartilhar não se faz em nome do respeito que é devido à família da qual cada um dos cônjuges é, de certa forma, o representante no estado de casamento, mas em vista do casal, de sua estabilidade e de sua regulação interna” (FOUCAULT, 1985:83).

As mudanças da forma conjugal para o vínculo conjugal revelam outras alterações no pano de fundo dos problemas morais: o casamento “heterossexual” surge como uma inclinação da natureza humana. O amor pelos rapazes não é esquecido, mas, tem menor importância. Se no domínio de si a relação problematizada é a relação com os rapazes; no cuidado de si a relação problematizada é aquela que envolve a mulher. Com algumas divergências entre os moralistas, todos os homens têm como compromisso a realização da verdade própria ao gênero humano e a constituição do matrimônio. Nessa perspectiva, Foucault afirma que a arte de viver casado define três condições:

²³ Vejamos o que Foucault (1985:82) afirma a esse respeito: “segue-se que o casamento aparece cada vez mais como uma união livremente consentida entre dois parceiros cuja desigualdade se atenua até certo ponto sem, contudo, desaparecer. Parece de fato que, no mundo helenístico, e considerando-se muitas diferenças locais, o *status* da mulher ganhou independência com relação ao que era na época clássica – e sobretudo com relação à situação ateniense”.

a) *Uma relação dual*: na interpretação de Foucault os autores desse período (fundamentalmente, Musionus de Rufo e Hierocles) debatiam-se com a idéia de que além da perpetuação da espécie o casamento era uma instituição naturalmente desejada pelos homens. Essa natureza que predispõe os indivíduos para o casamento encontra-se enraizada numa tendência primitiva e única. Cada indivíduo ao nascer traz consigo uma vontade de contrair casamento: constituir família, consolidar a vida e fazer-se em comunidade. Dessa forma, o casamento transita entre dois temas: a procriação e a “comunidade de vida”.

Esses elementos podem ser divididos entre aquilo que reveste toda a relação a dois, seja nos animais seja no ser humano - a reprodução-, e aquilo que só pode ser organizado humanamente - a comunidade de vida.²⁴ Segundo o moralista Musonius, é necessário que se observe que a existência de homens e mulheres traz consigo a natural inclinação ao vínculo conjugal, caso contrário, seria necessário observar que após um encontro “amoroso” que resulta na fecundação, os envolvidos nele se afastariam, tal como faz a maior parte dos animais. Assim, constata Foucault (1985, p.153)

“se eles [os homens] assim não fazem é porque o essencial está para eles na comunidade: um companheirismo de vida em que se trocam cuidados recíprocos, em que se rivaliza em atenção e benevolência um com o outro, e onde os dois cônjuges podem ser comparados aos dois animais de uma equipagem que não avança se cada um olhar na própria direção”.

De fato, pode-se constatar em diversos momentos do texto de Foucault (1985) uma alteração na forma de distribuição dos afazeres entre homens e mulheres. Exemplo disso

²⁴ A comunidade de vida é uma instituição que possibilita aos envolvidos cultivar em si próprios uma caracterização humana; ela é o estabelecimento da convivência com o outro, a concretização de um laço afetivo de intensidade recíproca, a concordância com uma teleologia: o indivíduo conjugal.

ocorre no direito de escolha matrimonial que a mulher começa a exercer. No período anterior, o casamento era confeccionado e dinamizado sem que a presença da pretendida esposa fosse necessária: era um acordo entre homens – o pai e o futuro esposo. Já nas relações matrimoniais do período helênico podemos observar o aparecimento da mulher na configuração das decisões da vida conjugal. No Egito romano, por exemplo, Foucault mostra a “decadência” do poder paterno no cotidiano da vida conjugal a partir de decisões judiciais. Esse acontecimento, revela verdadeiramente um reforço positivo do papel da mulher na sociedade; sendo que o “casamento se conclui cada vez mais nitidamente como um contrato desejado pelos dois cônjuges, que nele se engajam pessoalmente” (FOUCAULT, 1985, p.82). Podemos deduzir que parte da igualdade assumida entre os cônjuges é fruto da naturalização da conjugalidade e da ênfase dada à comunidade de vida.²⁵ Aliás, é nesse sentido que o vínculo conjugal pode ser compreendido segundo a forma dual. A natureza conjugal de cada “indivíduo” revela a centralidade da relação na definição da estrutura social; é em torno da reciprocidade conjugal que a cidade pode encontrar sua unidade básica.²⁶ Por sua vez, essa

²⁵ Segundo Musonius, duas situações revelariam esse princípio natural. Primeiro, o fato de após o acasalamento os indivíduos não se separarem, como faz significativa parte dos animais. Isso revela como mais importante para os homens é a formação da comunidade de vida; a humanidade constitui-se nessa necessidade de formação de um vínculo afetivo permanente. Não se trata de preterir o desejo sexual, de abandonar os valores reprodutivos, mas, apenas de ressaltar que esse desejo está incluso numa constante vontade de se relacionar. “Não seria exato” comenta Foucault, “dizer que Musonius dá preferência às relações de ajuda e de auxílio mais do que ao objetivo de uma descendência. Mas esses objetivos devem ser inscritos numa forma única que é a vida comum; a solicitude que se testemunha mutuamente e a progeneritura que se educa junto são dois aspectos dessa forma essencial” (FOUCAULT, 1985, p. 153-4). Outro elemento importante é a inscrição desses princípios nos indivíduos. A entidade criadora da vida, segundo Musonius, não se propôs apenas a separar os indivíduos, através da criação dos sexos; para ele, simultaneamente o criador estabeleceu um “violento desejo” de reciprocidade entre esses seres diferenciados; um desejo não só carnal, mas também, comunitário – da formação de uma comunidade de almas. Portanto, “a natureza não se contenta em dar lugar ao casamento; ela incita os indivíduos para ele por meio de uma inclinação primordial; impulsiona cada indivíduo para o casamento como impulsiona para este o próprio sábio. A natureza e a razão coincidem no movimento que impulsiona para o casamento” (FOUCAULT, 1985, p.155).

²⁶ Segundo Hierocles “uma cidade é feita de casas que constituem seus elementos; mas que, em cada uma, é o casal que constitui, ao mesmo tempo, o princípio e o termo; de modo que uma casa só é completa se for organizada em torno do casal” (FOUCAULT, 1985, p.155).

reciprocidade não é um fato arbitrário das convenções humanas, mas, uma propensão natural dos homens para a conjugalidade.

b) Uma relação universal – Observa-se acima que não só da reprodução da espécie deve viver aquele que se casa, mas também, da vontade de exercer a comunidade de vida.²⁷ O interesse de Foucault pela percepção do matrimônio funda-se na percepção de que na a tradição estoíca “não se formula como uma simples preferência pelo casamento em razão de suas vantagens e a despeito de seus inconvenientes; casar-se” para os autores do estoicismo “não concerne a um ‘valer a mais’; casar-se é um dever. O vínculo matrimonial é uma regra universal” (FOUCAULT, 1985, p.156). Esse princípio natural e universal está assentado sobre dois tipos de reflexão: a primeira diz respeito a uma natureza que “empurra” homens e mulheres para o matrimônio; a segunda a um reconhecer o matrimônio como uma instituição inescapável a todos aqueles que se propõem a reconhecer a si próprio como parte da humanidade.

Dessa forma, falar do caráter universal do casamento é reconhecer a natureza humana e, portanto, necessário a todo o indivíduo; nesse sentido,

“ele se expressa como a exigência para todos de uma escolha de vida que se dê à forma universal porque é conforme a natureza e útil a todos. O casamento liga o homem a si próprio enquanto ser natural e membro do gênero humano” (FOUCAULT, 1985, p. 157).

²⁷ Em alguns casos, como entre os Cínicos e os Epicuristas, o casamento não é percebido como uma obrigação a que os indivíduos devem se submeter; por outro lado, também se encontra filosofias que afirmam a importância do casamento na vida dos indivíduos, constituindo sobre esse tema várias formas de discurso moral. Entre essas filosofias estão os autores do estoicismo. É sobre esse grupo que Foucault vai dedicar atenção especial.

Assim, o casamento, na percepção estóica, é agente de humanização, de reconhecimento no indivíduo de sua ação em conexão com sua forma natural. Nestes termos, os estóicos estão bastante longe daquilo que Lévy-Strauss propõe para a ordenação das relações de parentesco. Enquanto que para esse último, o casamento surge como instância de afirmação do laço social – o que é conquistado de forma inconsciente, isso porque, o que o homem que se casa conquista é um cunhado, a partir de processos de aliança, organização do trabalho e da guerra. De outro lado, a filosofia estóica observa que o casamento surge como um dever, à medida que ele organiza de modo racional a própria humanidade daquele que está envolvido. O casamento nesse sentido, não é uma ação estrutural que funda a sociedade-cultura, mas que humaniza aquele que propõe-se a desenvolver uma ação de cuidado sobre si próprio. Fora dos debates sobre as conveniências e inconveniências do casamento, os autores estóicos entendem que o casamento não deve ser visto em sua dimensão ordinária, mas em sua obrigatoriedade na organização e conexão de uma natureza essencial.²⁸

c) Uma relação singular – Se a arte de viver casado define sua existência numa forma dual, e como valor universal, ela também possui uma intensidade específica. Isso significa dizer que entre aqueles que se propõem viver o casamento, a convivência entre o marido e a mulher deve ocorrer segundo uma intensidade, até então, não observada. Fala-se em reciprocidade, troca de experiência, diálogo e complementaridade, fala-se

²⁸ Neste contexto é significativo apontar o diálogo entre Epicteto e o Epicurista, abordado por Foucault, chamando a atenção para duas coisas: a) argumentos favoráveis do casamento; b) o que pode acontecer com aquele que não casa. (FOUCAULT, 1985, p.157) Neste diálogo narrado por Foucault o Epicurista, por convicções filosóficas recusa terminantemente o casamento. A esta posição Epicteto replica três argumentos: “O primeiro se refere à utilidade imediata e a impossibilidade de universalizar a renúncia ao casamento”; “o segundo argumento refere-se às obrigações sociais às quais, nenhuma deve se furtar, e das quais o casamento faz parte ao lado dos deveres que concernem à vida política, à religião e à família”; o terceiro argumento utilizado por Epicteto “se relaciona à naturalidade de uma conduta à qual a razão prescreve submeter-se”.

sobre tudo da “amizade” entre os cônjuges. Na percepção dos escritos desse período os “indivíduos” possuem como relação fundante de todas as demais relações sociais aquela oriunda do vínculo conjugal, ele chega a prevalecer sobre a relação dos pais com os filhos e sobre as relações de amizade. Nesse sentido, “pensando como relação mais fundamental e mais estreita do que qualquer outra, o vínculo conjugal serve para definir todo o modo de existência” afirma Foucault (1985, p.161) A quadrimática da austeridade é reconectada, estabelecendo conexões diferentes entre suas partes, fazendo com que a qualidade do vínculo conjugal sobressaia sobre os demais elementos que pesam sobre ela.

2.4.1 Casamento como arte de estar junto

Este talvez seja o fundamento mais importante da moral estóica quando se refere ao casamento. Nessa percepção, o matrimônio é produto de uma confecção recíproca de homens e mulheres fundamentada no “ardor sexual”, no amor dedicado e correspondido, como também, na divisão sexual do trabalho e na reprodução da espécie.

O casamento não deve ser entendido

“somente [como] a instituição útil para a família ou para a cidade, nem a atividade doméstica que se desenrola no quadro e segundo as regras de uma boa casa, mas sim o “estado” de casamento como forma de vida, existência compartilhada, vínculo pessoal e posição respectiva dos parceiros nessa relação” (FOUCAULT, 1985, p.84).

A ênfase na reciprocidade do casal surge como foco de problematizações. Estabelecer um nivelamento entre homens e mulheres na estratificação matrimonial – pré-requisito básico para que ocorra essa reciprocidade -, significa organizar novas expectativas

sociais sobre o casal, sobre o lugar que cada um ocupa na relação, sobretudo, quando se pensa a experiência sexual. Foucault observa, por exemplo, que um maior número de especificações são produzidas sobre o comportamento do homem casado. Todas as possibilidades extramatrimoniais de obtenção de sexo – seja ele com prostitutas, concubinas e rapazes -, são desvalorizadas; não mais como privilégio, mas como próprio do homem que estabelece uma prática adequada de cuidado de si. Foucault (1985, p.83) retrata o novo quadro sexual dos casados desse período, afirmando que no contrato nupcial “é a liberdade sexual do marido que está em causa; a mulher será agora tão exclusiva como o homem”. Isso significa que não é mais a capacidade de gerenciar o *status* da esposa legítima que cerceia o prazer extraconjugal do marido;²⁹ não é mais o domínio sobre si que revela publicamente uma capacidade para o domínio do outro;³⁰ nessa forma cultural que se viu realizada entre os séculos II a.C a III d. C. o que se deve observar é que a relação entre os cônjuges significa uma nova experiência subjetiva e uma nova forma de se fazer presente nas relações sociais.³¹

Essa “arte de estar junto” revela-se em outros ambientes da vida do casal, se a dupla exclusividade sexual é o estandarte da problematização do prazer conjugal, é através da conversação que se estabelece a continuidade do vínculo conjugal. É através dela que a relação pode ser cultivada. Na Grécia clássica como nos mostra *A Econômica* de Xenofontes, citado por Foucault, a conversação entre cônjuges limita-se à administração

²⁹ Segundo Foucault “o marido ‘fiel’ (*pistos*) não é aquele que ligaria o estado de casamento à renúncia a qualquer prazer sexual obtido com uma outra: é aquele que sustenta até o fim os privilégios reconhecidos à mulher pelo casamento” (FOUCAULT, 1984, p.146-7).

³⁰ Sobre as relações entre o poder, a vida doméstica, a àgora e o domínio de si Foucault afirma que “a arte doméstica é da mesma natureza que a arte política ou a arte militar, pelo menos na medida em que se trata, lá como aqui, de governar os outros” (FOUCAULT, 1984, p.139).

³¹ Para Foucault “esse compartilhar não se faz em nome do respeito que é devido à família da qual cada um dos cônjuges é, de certa forma, o representante no estado de casamento, mas em vista do casal, de sua estabilidade e de sua regulação interna” (FOUCAULT, 1985, p.83).

da “vida privada”, ela assume na relação homem/mulher caráter pedagógico e instrumental. A relação de Isômaco com sua esposa é exemplar nesse sentido. Ele casa-se com uma mulher muito mais jovem; além de sua inexperiência sexual essa jovem desposada é, também, virgem no domínio do *oikos*, daí o caráter pedagógico do casamento: cabe ao homem ensinar a esposa cuidar e administrar os bens da casa. Pouco interessados ao cotidiano do lar e imersos na vida política, os homens possuíam pouco tempo para o convívio doméstico; administravam suas propriedades (o que inclui a esposa) com olhos no sucesso da vida pública; deduz-se, assim, que o cotidiano do lar era pouco apto à produção de diálogos. Prova disso, encontramos na pergunta de Sócrates: “existe alguém entre teus conhecidos com quem tenhas tido menos conversa do que com a tua mulher”?³²

Por outro lado, na sociedade helênica a relação entre os cônjuges é uma relação fundada no desejo de conversação. Isso acontece porque o casamento necessita duma convivência face-a-face; como nos deixa entender Plínio, a presença, a rotina e o cotidiano conjugal são requeridos como grande intensidade. O homem, mesmo com sua superioridade moral, deseja saber da vida de sua amada, o mesmo ocorre no sentido contrário. Foucault fazendo uso de Hierócles, afirma que os esposos devem relatar um ao outro aquilo que fazem: “a mulher dirá ao marido o que se passa na casa, mas deverá, também, informar-se junto a ele daquilo que se passa fora” (FOUCAULT, 1985, p.162). O que se valoriza é a cumplicidade entre os esposos.

“Plínio gosta que Calpúrnia se mantenha a par de suas atividade pública, que o encoraje e se alegre com seus sucessos – o que era desde já muito tempo tradicional

³² Embora aquele que convive com o cotidiano do lar é a esposa, qualquer erro que essa venha a cometer e que ponha em risco os alicerces da casa é o marido quem deve sofrer reprovação pública, pois o lar é o *locus* de sua vontade.

nas grandes famílias romanas. Mas ele a associa diretamente a seu trabalho e, em retorno, o gosto que ela tem pelas belas-letas lhe é inspirado pela ternura que ela experimenta por seu marido. Ele faz dela testemunha e o juiz de seus trabalhos literários: ela lê suas obras, escuta seus discursos e recolhe com prazer os cumprimentos que ela puder ouvir. Assim, e é o que Plínio espera, a afeição recíproca, a concórdia, será perpétua e tornar-se-á, dia após dia, mais forte”.

Mesmo que mantenha o espaço público, como local próprio aos homens, é possível observar a organização duma nova coesão na vida doméstica. O lar não é apenas alicerce da vida pública e guardião de uma reprodução legítima, ele, é um espaço de afeto, de presença e de uma experiência compartilhada da vida.

2.5 A QUESTÃO DO MONOPÓLIO

“A conjugalidade é para atividade sexual a condição de seu exercício legítimo”. (FOUCAULT, 1985)

“Essa fidelidade se define menos por uma lei do que por um estilo de relação com a esposa, por uma maneira de ser e de se comportar a seu respeito”. (FOUCAULT, 1985)

A segunda mudança nesse período é que o sexo e os prazeres a ele relacionados vão de forma crescente penetrando o ambiente próprio aos casados e nele ficando legitimamente confinado:

“a segunda novidade residiria no fato de que o princípio de moderação da conduta num homem casado se situa nos deveres de reciprocidade mais do que no domínio sobre os outros; ou melhor, no fato de que a soberania de si sobre si manifesta-se cada vez mais na prática dos deveres com relação aos outros e, sobretudo, de um certo respeito com relação à esposa; a intensificação do cuidado de si vai depor, aqui, com a valorização do

outro; a nova maneira pela qual a questão da ‘fidelidade’ sexual é às vezes formulada testemunha dessa mudança” (FOUCAULT, 1985, p.150).

Nas problematizações a respeito das condutas na atividade sexual, o caráter central do vínculo conjugal acaba por modificar os jogos de acesso ao prazer. A reciprocidade que se espera dos casados não é apenas de afeto e diálogo, mas o reconhecimento de que nessa relação legítima o sexo é parte de sua legitimidade. No cotidiano grego clássico a forma matrimonial consagrava o *status* da esposa a partir da condição de parturiente legítima, para a efetivação de outros sentidos da prática sexual os homens estavam “livres” para a procura não conjugal. Confinadas ao lar, aos filhos e a poucas atividades públicas, as mulheres conheciam através dos seus maridos o sexo para a manutenção da cidade; enquanto eles, “livres” da combinação sexo-matrimônio, poderiam encontrar fora do casamento prazeres referentes ao sexo. Nas problematizações que se desenvolvem no período helênico a reprodução da espécie coabita com o campo das relações sexuais não reprodutivas. Os cônjuges estabelecem jogos de acesso ao sexo e ao prazer sexual que podem ter ou não na reprodução de uma descendência legítima, seu objetivo único.

Antes da pastoral cristã pouca atenção se dedicou às práticas sexuais dos casais. Como? O quê? Como fazem, ou como devem fazer sexo os casados? A preocupação com o encontro das almas e dos corpos dos casados, ao que tudo indica perde o encontro das genitálias. É como se estabelecessem duas áreas na relação conjugal: uma constantemente problematizada - a relação entre os cônjuges, o comportamento com os rapazes e os jogos do poder que daí se desdobra para a vida social; e outra que está adormecida - a das relações sexuais. É evidente a distância desse período com aquele

organizado pela pastoral cristã que fará “com que tudo seja regulado, posições, frequências, gestos, estado da alma de cada um, conhecimento por um, das intenções do outro, signos do desejo por um lado, marcas de aceitação por outro, etc” (FOUCAULT, 1985, p.166). E com a ciência moderna que discutirá, exaustivamente, os padrões de normalidade sexual, a partir da investigação dos comportamentos. Comparativamente, a nascente ciência dos séculos XVIII e XIX diminuiu a atenção dada pela pastoral cristã aos casados. Essa menor atenção, porém, só pode ocorrer para o casal legítimo, com sexualidade regular. Aqueles que estão em desacordo com a normalidade desejada são colocados em discurso (FOUCAULT, 1988). Mesmo com a pouca reflexão sistemática sobre os problemas relacionados à prática sexual dentro do casamento, importantes questões vão ser observadas no período helênico.

Se no período clássico a relação entre o matrimônio e a prática do sexo era vista com os olhos na ordem pública, na filosofia estoica é possível observá-la como parte pertencente de uma forma ética nova que Foucault (1985) vai chamar de “conjugalização das relações sexuais”. Ou seja, através do himeneu realiza-se a vontade racional/natural de contrair casamento, como também, se instaura o vínculo sexual como parte da performance conjugal. O cuidado de si exige uma reflexão sobre o cotidiano sexual dentro da vida heterossexual a dois. Isto é, ao fazer-se presente na relação com finalidades outras que não sejam apenas reprodutivas a experiência sexual assume condição de um problema para aqueles que fazem uso dela: como oferecer-se? quando renunciar? quando aceitar? Dessa forma, ao falar-se da conjugalização das relações sexuais, estamos falando da organização de uma certa prática de austeridade, que diz respeito a uma nova forma de relacionar-se consigo próprio e com o outro. Essa

conjugalização das relações sexuais é ao mesmo tempo direta e recíproca: direta, porque na natureza da relação sexual encontra-se excluído a busca do prazer sexual fora da relação matrimonial. Recíproca, porque é a natureza do vínculo conjugal formulado entre os cônjuges que impede que os mesmos possam ir fora da relação buscar a satisfação da vontade sexual. O estado de casamento e a atividade sexual “devem chegar a coincidir: e isso de pleno direito, mais do que somente pelo objetivo da descendência legítima”, afirma Foucault (1985, p.167).

É interessante observar que não estamos falando de um período de ascensão das liberdades sexuais dentro do casamento como as que conhecemos na modernidade tardia (LEAL, 2004), mas apenas da reorganização dos princípios de austeridade. O ardor sexual, é nessa confluência com a relação matrimonial legitimado apenas dentro dele, esperando-se que o celibatário tenha uma história de respeito a essa ordem natural.³³ Por outro lado, essa confluência traz consigo a possibilidade do estabelecimento do prazer dentro da própria relação conjugal. Aqueles que se encontram nesta relação desejam que a felicidade do outro seja completa dentro da relação. A condição de casado deve estabelecer uma relação entre seus convivas que os faça desconhecer os encantos e as seduções expressos em outros ambientes. A ambiência conjugal organiza de tal forma o vínculo conjugal entre homens e mulheres que “a esposa corre o risco de ferir-se, não simplesmente pela perda de seu *status*, mas sim pelo fato de que seu marido possa obter prazer com outras e não com ela”, conclui Foucault (1985, p.167). Não se pode deixar de observar que essa fidelidade conjugal a que estão igualmente submetidos mulheres e homens possui importante relação com a

³³ Simmel ao falar da prostituição a concebe como parte de controle do ardor sexual dos celibatários. Ver SIMMEL, Georg. “Algumas considerações sobre a prostituição no presente e no futuro”. Em SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos).

liberdade de escolha do parceiro, como também pela crescente simetria entre maridos e esposas. *Portanto, se assim for, porque um dos cônjuges precisa procurar acesso ao prazer sexual com outro que não seja aquele que livremente escolheu?* A lógica da reciprocidade conjugal, neste caso, incita para que o contrato de exclusividade sexual seja reafirmado constantemente. A obrigação de dar e receber circunscreve os limites físicos da relação, que, conseqüentemente, reafirma a usura do retribuir. Quebrar esse círculo significa não só o fim da relação, mas, também, o fim de si mesmo. Em termos do que Mauss (2001) propôs em sua reflexão sobre a dádiva, a elisão da reciprocidade significa a quebra da lógica que estabelece a unidade – no nosso caso a unidade conjugal.³⁴

A execução do sexo apenas em contextos conjugais é, todavia, capaz de ser contrastada aos desejos por sexo que celibatários de toda a sorte podem ter. O desejo é que todos se dediquem a esse costume, mas, não há certeza de que todos vão se abster, temporariamente, da busca do prazer sexual. Epicteto, por exemplo, afirma que mesmo sendo a vida celibatária preferencialmente assexuada, “se o sujeito se entrega a esses prazeres [antes do casamento], que tome parte daquilo que é permitido” (FOUCAULT, 1985, p.168). Pode-se observar que a vida sexual pretendida é adquirida pelo casamento, mas ele parece reconhecer o caráter natural desse desejo por sexo antes dele, ressaltando apenas que aquele que não consegue esperar o casamento para ter da prática

³⁴ Mas quais os motivos que levam isso a ocorrer? Pois como afirma Foucault, “é raro ver formular o princípio de que toda relação sexual é repreensível se não encontra numa relação de casamento que a torne legítima” (FOUCAULT, 1985, p.168). Essa reflexão antropológica chama a atenção para o arranjo próprio que a sociedade helênica deram aos dilemas que afetavam o seu cotidiano e que, de alguma forma, marca a história da sociedade ocidental. Por outro lado, essa afirmação chama nossa atenção para a prática antropológica que ao longo de muito tempo viu-se chocada com a vida sexual dos não ocidentais, propondo, a partir da observação, separar os sexualmente monogâmicos e aqueles que são promíscuos em conceitos como civilizados e primitivos (LEACH, 1983).

sexual legítima – está se falando de homens -, deve se comportar segundo as regras próprias para a manutenção de seu eu integral. “A lembrança do que se é, mais do que a consciência dos vínculos com outrem, deve servir de princípio permanente para a austeridade” (FOUCAULT, 1985, p. 169). A prática sexual fora do casamento não é desejada, porém, acaba sendo aceita para os homens à medida que responsabiliza o “indivíduo” por sua conduta. É como se ele pudesse manter-se puro apesar de sua vontade impura.

Se Epicteto, é capaz de compreender a prática sexual fora do casamento mantendo as concepções básicas da cultura de si, outros autores como Musonius Rufo tem o sexo unicamente como possibilidade na vida conjugal. Para ele uma vida que, não sendo capaz de exercer sobre si mesma o domínio necessário é arrebatada pela perseguição infinita a raros e requintados prazeres e as relações vergonhosas. Isso significa que as relações sexuais estabelecidas fora do casamento são preteridas porque os que dela fazem participam são incapazes de desenvolver uma prática de si regular e na recíproca do prazer conjugal. Os prazeres ilegítimos trazem como problema o desvirtuamento de uma natureza conjugal que cada “indivíduo” precisa cultivar. O sexo consagra-se ao casamento como forma de realização de um cuidado consigo mesmo. Musonius Rufo acredita que a prática do sexo fora do casamento, é em si uma ação que leva o sujeito a sua própria negação. Seu argumento é de que toda e qualquer prática sexual fora do casamento corrompe a natureza do sujeito. Pode-se não lesar outros, mas é inevitável o embotamento de si. É nesse sentido que a “conjugalidade é para a atividade sexual a condição de seu exercício legítimo” (FOUCAULT, 1985, p.169). Aqui, é possível observar a distância entre uma problematização que visa o domínio de si e outra que

persegue o cuidado de si. Parece que Musonius Rufo está falando de um domínio de si, como quiseram os moralistas de outros períodos. Entretanto, não é disso que se trata. A problemática da relação sexual fora de contextos conjugais não tem relação com o poder a ser exercido sobre outros e que precisa ser expresso no domínio de si. A relação sexual fora do casamento pretere o indivíduo de sua forma naturalmente constituída.

A conjugalidade encontra na experiência sexual uma relação naturalmente desenvolvida, que o indivíduo que adota os processos de cuidado de si pode desenvolver. “A partir dessa pertinência das relações e do prazer sexuais à conjugalidade legítima, pode-se compreender a nova problematização do adultério e o esboço de uma exigência de dupla fidelidade sexual”, afirma Foucault (1985, p. 171) Dentro da percepção cotidiana em que a *comunidade dos homens livres* ainda prevalece nas relações de gênero, o adultério é definido a partir das relações estabelecidas entre homens; uma relação adúltera pode ocorrer quando um homem executa sobre uma determinada mulher casada um investimento sexual. Contudo, mesmo que essa esposa sofra sanções, o problema estava estabelecido na relação entre os homens livres. Na Grécia Clássica, nas relações com os efebos, os homens livres deviam saber se comportar de forma exemplar, nunca de modo exaltado, evitando excessos e distanciando-se do sexo livre de fácil conquista, no caso do adultério, o infrator quebra a relação de autonomia que possui, pois é incapaz de observar como a fraternidade masculina organiza seu cotidiano. O domínio de si não se estabelece apenas nas relações com os jovens, mas, também, com todas as propriedades – da qual as mulheres fazem parte –, que os homens –pais e maridos –, possuem.

Mesmo na moral estóica, é possível observar, essa leitura masculina do adultério; além de desestabilizar os “indivíduos” ele quebra a fraternidade formada entre homens. A diferença com a moral anterior é que “o adultério causa dano ao próprio sujeito e aos outros homens enquanto seres humanos” (FOUCAULT, 1985, p.172). A fidelidade, para Epicteto, surge como um princípio para o qual nascemos; é natural que os homens procurem manterem-se fiéis a essa predestinação. O que nos chama a atenção nesse caso, é que esse princípio não é apenas conjugal, mas uns fatos totais, presentes em todas as relações com outros homens, bem como, si próprio. Ele caracteriza o adultério a partir dos

“vínculos que unem um homem com sua vizinhança, com seus amigos, com sua cidade; e o que constitui a seus olhos o adultério como falta é o rompimento que ele acarreta nesse tecido de relações entre homens, onde cada um é chamado não somente a respeitar os outros mas a se reconhecer a si próprio” (FOUCAULT, 1985, p.172).

É na desestabilização de sua humanidade que aquele que não opera segundo o princípio da fidelidade pode incorrer, conseqüentemente aqueles que convivem neste ambiente também são expostos a uma desestruturação de si. Isso porque, no caso do adultério, por exemplo, o adúltero atormenta o lar do outro – “ao homem fiel, digno e religioso” -, suspende as relações de vizinhança e coloca em risco a vida da cidade. Todavia, o que se deve também observar nas problematizações do casamento estóico é o cuidado com o seu *eu* de forma a organizá-lo de acordo com as demandas provenientes da natureza dos “indivíduos”. Nesse sentido, organiza-se um discurso sobre a simetria da relação de gênero. Enquanto no discurso anterior, a mulher serve como mercadoria de significação do *status* entre aqueles que a trocam; nessa nova problematização ela assume a condição de elemento *recíproco* da ação conjugal.

Vale ressaltar, porém, como essa simetria surge. Embora recíproca, ressalta Foucault (1985), a relação entre marido e mulher não é vista em termos morais como produto de uma natural igualdade. Nesse caso, o homem é ainda visto como superior. A igualdade só é observada porque primeiro se nega o direito da mulher, em decorrência disso, o homem vê sua superioridade testada. Observando a reflexão mantida de Musonius Rufo,

“essa simetria dos direitos se completa pela necessidade de marcar, na ordem do domínio moral, a superioridade do homem. Se, de fato, fosse permitido ao marido fazer com um serviçal o que se pede à mulher para não fazer com um escravo, equivaleria a supor que a mulher é mais capaz do que o homem de se dominar e de governar seus desejos; aquela que na casa deve ser dirigida seria, portanto, mais forte do que aquele que a dirige. Para que o homem seja, de fato, aquele que prevalece, é preciso que ele renuncie a fazer aquilo que se interdita a uma mulher” (FOUCAULT, 1985, p.173).

A moral da relação simétrica entre os cônjuges é produto de uma dimensão prática da vida: aquilo que o mais fraco é proibido deve o superior, na demonstração de sua superioridade também se sentir interdito. Portanto, afirma Foucault (1985, p.174),

“nessa arte estoica do casamento, para a qual Musonius propôs um modelo tão estrito, requer-se uma forma de fidelidade: ela obriga do mesmo modo o homem e a mulher; ela não se contenta em interditar tudo o que poderia comprometer o direito dos outros homens; ela nem mesmo se contenta em proteger a esposa contra as ameaças que poderiam comprometer seu *status* privilegiando como dona-de-casa e como mãe; ela faz aparecer o vínculo conjugal como um sistema que equilibra com exatidão as obrigações no uso dos prazeres”.

O indivíduo conjugal organiza também a ação de respeito mútuo entre os cônjuges. Essa reciprocidade deve ser feita segundo todo um *script* socialmente válido de questionamento do que é aceitável na relação dos homens com as mulheres e vice versa.

Mais uma vez, retoma-se o debate sobre o amor que se deve ter a esposa. Um homem honrado, conhecedor de seus impulsos deve saber comportar-se com sua esposa, com a dignidade que lhe é merecida. Deseja-se o comportamento que não avilte o sentimento natural da relação. Mesmo que não se defina de forma estrita – dando nome, sentido e atribuições às práticas sexuais -, recomenda-se ao homem “só se aproximar de sua esposa com maneiras honestas, com muito comedimento e respeito”; deseja-se “que o marido não seja negligente nem rigoroso”, porque se aproxima das esposas sem comedimento e respeito próprio das relações que se tem com as amantes; com a esposa “o bom marido deverá demonstrar atenção, mas também comedimento, ao que a esposa responderá com pudor e delicadeza, demonstrando em partes iguais afeição e temor” (FOUCAULT, 1985, p.174-5) É prescrito ao marido que ele deve “dar todos os cuidados que for preciso a uma esposa que torna-se a mãe dos filhos que ele espera ter; prescreverá também não privar a mulher que esposou da honra que lhe é devida” (FOUCAULT, 1985, p.174). Viver uma relação conjugal representa, portanto, saber estabelecer a intensidade exata da ação recíproca; mas ela não está prescrita por nenhum código, possibilitando aos cônjuges a ordenação dos significados dos atos sexuais dentro das relações conjugais. Ao mesmo tempo em que os “indivíduos” parecem tão abertos, aos jogos de acesso ao prazer sexual, no que tange a conjugalidade fecha-se a um único princípio, qual seja, o do comedimento. Assim, não se mostrar demais, ter sempre dúvidas da real intenção do parceiro ordena a atmosfera do prazer entre o marido e mulher. Comportar-se de maneira honesta com a esposa e com temor de afeição controlada pelo marido é exatamente estabelecer uma coqueteria em que se mostra e esconde os corpos, os desejos e o prazer adquirido com o parceiro. Comer do doce sem lambuzar-se dele requer de ambos o desenvolvimento do tato.

2.6 OS PRAZERES DO CASAMENTO

Por fim, a terceira mudança, que segundo Foucault (1985) é a mais importante delas: trata-se da formação de uma “estética dos prazeres compartilhados”. Essa estética vem colocar no debate, a necessidade duma relação de cumplicidade entre os cônjuges e duma qualidade na arte erótica que beneficia em alguma medida a disposição dos “indivíduos” para a relação; “o interesse pela procriação aí se combina com outras significações e outros valores que concernem ao amor, à afeição, ao bom entendimento e a simpatia mútua”, afirma Foucault (1985, p.151) Como vimos, o casamento assume a condição legítima para que os “indivíduos” possam acessar o sexo, mas, o que a moral estóica chama a atenção é que o acesso ao casamento possibilita, também, o acesso ao prazer sexual, que não deve ser experimentado de qualquer forma, mas, segundo um modelo específico fundado no cuidado de si. Esperar o matrimônio para ascender ao mundo do prazer sexual é simultaneamente, a eleição de uma individualidade comedida, como também, a eleição de uma relação social legítima para o exercício do prazer. É nessa linha de raciocínio que Foucault (1985, p.177) pode afirmar que a

“definição do casamento enquanto vínculo tão exclusivo quanto possível para o exercício dos *aphrodisia* abre-se (ou poderia abrir-se) para um conjunto de questões que dizem respeito à integração, ao papel, à forma e à finalidade dos atos de prazer no jogo das relações afetiva ou estatutárias entre o homem e a mulher”.

Observa-se que o vínculo conjugal é um problema para os moralistas desse período. Estabelece-se uma indagação sobre as formas como se deve estabelecer a relação entre homens e mulheres; depois sobre a intensidade da relação entre eles e agora sobre os prazeres que derivam dessa forma de intensidade. O caráter da reciprocidade e da

fidelidade conjugal entre os casados implica uma condição ética nova na organização dos prazeres sexuais. Não se fala aqui de uma regulação externa da vida dos casados – como acontecia no período clássico –, mas de processos de reconhecimento de si e do outro dentro do contexto conjugal, racional e natural. A natureza conjugal dos indivíduos encarrega-se de levá-los a experiência matrimonial e a regulamentação das práticas do prazer. Essa vida ordenada segundo um cuidado de si revela um “indivíduo” conhecedor de seus limites mesmo que estes não estejam inscritos na lei, ou não sirvam para respaldar sua ação nas práticas de poder. O cuidado de si revela uma individualidade condizente a sua humanidade.

Segundo Foucault (1985), a reflexão sobre como devem os casados viver o cotidiano dos prazeres do sexo não é um tema de grande interesse entre os moralistas. A conduta sexual distingue-se, da prática sexual. A primeira refere-se ao princípio da fidelidade conjugal, ao ordenamento da igualdade dos cônjuges e da reciprocidade entre eles; a segunda nos remete a reflexão sobre a convergência de corpos e desejos dentro da vivência do sexo. Assim, afirma Foucault (1985, p.177), “o casamento, nessa moral rigorosa que é professada por alguns, demanda monopólio do prazer; mas nada se diz sobre quais prazeres serão admitidos e quais outros serão excluídos”. Essa é uma questão relevante na demarcação de diferenças entre o dispositivo sexualidade e a moral sexual do princípio de nossa era. Nessa perspectiva, encontra-se a oscilação de elementos, pois se numa vigora o silêncio noutra está estabelecida à rigorosa ordenação discursiva das vontades e dos atos sexuais. O cotidiano do casal é colocado em discurso.

Embora não se preocupe com as práticas sexuais que devem ou não participar do *menu* do casal, um elemento que não estava presente na reflexão grega clássica sobre o casamento “heterossexual”, na moral estóica assume papel central: a necessidade de Eros. No livro dois da *História da Sexualidade* (1984), Foucault chama a atenção para o fato de entre os gregos das Cidades-estado não ser necessário na relação entre marido e mulher, à presença do erotismo. Ele era preferencialmente praticado entre homens, e é fundamentalmente nessa interação que surge uma problematização da erótica. Isso ocorre porque

“entre dois cônjuges, o *status* ligado ao estado de casamento, a gestão do *oikos*, a manutenção da descendência podem fundamentar os princípios de conduta, definir suas regras e fixar as formas da temperança exigida. Em compensação, entre um homem e um rapaz, que estão em posição de independência recíproca, e entre os quais não existe constrição institucional, mas um jogo aberto - com preferências, escolha, liberdade de movimento, desfecho incerto -, o princípio de regulação das condutas deve ser buscado na própria relação, na natureza do movimento que os leva um para o outro, e da afeição que os liga reciprocamente. A problematização, portanto, se fará na forma de uma reflexão sobre a própria relação: interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar” (FOUCAULT, 1985, p.179).

Isso significa dizer que aquele objeto que já é, por natureza, a personificação da propriedade, no caso a esposa, não necessita ser disputada, seduzida ou conquistada; ela é produto de uma conexão direta entre um homem proprietário (o pai) que quer dispor de seu bem e um homem consumidor (o futuro marido) ávido por garantir seu acesso ao universo masculino adulto. À mulher/esposa são atribuídos dois papéis: a) gestora do *oikos* – sempre sob orientação do marido; b) reprodutora de uma descendência legítima para a cidade. No período clássico pouca atenção se dedicou ao cotidiano das relações

marido-mulher quando comparada a relação entre homens. Nele, essa relação está subentendida dentro do contexto das relações de produção do *oikos*. A mulher é nesse caso parte integrante da propriedade do marido, que, concede a ela o *status* de gestora do lar e mãe dos filhos legítimos, que não exige entre seus membros afetos obrigatório, mas apenas a manutenção da dignidade do *status*. No caso da relação com os outros homens mais jovens, a questão que está colocada é de outra natureza. Como ambos são proprietários de si – ao menos se espera isso –, o jogo dos desejos deve ser rigorosamente organizado segundo um eixo geral das condutas. A liberdade – produto do fato de ser proprietário de si –, dos homens traz para o debate uma indagação: como conquistar aquele que é igual e que por isso não deve ser tratado como uma propriedade? O homem adulto que se envolve com um jovem homem – que se tornará um dia um homem livre – deve incorporar dentro dos jogos de controle dos corpos e da vontade que não é de qualquer forma que se envolve com outro homem. O efeminamento, a condição passiva, a facilidade com que si entrega ao amante são temas debatidos com muita recorrência.

No caso da moral estóica essa discussão torna-se aberta ao convívio “heterossexual”. É necessário que o vínculo sexual legitimado dentro das condições nupciais e seja aberto a Eros. Essa abertura legitima-se pelo desenvolvimento de uma arte erótica que permite aos casados a confirmação do vínculo conjugal. O erotismo não é *convidado* para entrar no lar da legítima família com o intuito de transformá-lo num espaço de profanação da natureza de cada “indivíduo” e da unidade conjugal ali estabelecida; Eros é chamado a uma nova condição dos casados; ele é um prêmio para aqueles que foram castos enquanto celibatários. Ao homem e a mulher cabe a reflexão sobre como viver de forma

salutar a experiência sexual. Lembremos que trazer o debate sobre a erótica conjugal não significa vivê-la de forma livre, liberta de qualquer coação externa, viver a erótica é estabelecer um padrão de austeridade sexual, é acima de tudo, representar uma vida conjugal dentro de princípios do cuidado de si.

Sendo assim, a moral estóica mantém seus princípios ordenados de forma inequívoca: primeiramente unir homens e mulheres de forma “livre” da coerção externa a relação, dando ao casal a primazia de “ligar duas existências”. Segundo, encontra-se também a formação de uma descendência legítima que estabelece a continuidade das relações sociais da cidade e conseqüentemente garantia da formação integral do “gênero humano”. Portanto, “buscar no casamento, prioritariamente, sensações de prazer, seria infringir a lei e reverter à ordem dos fins e transgredir o princípio que deve unir, num casal, um homem e uma mulher” (FOUCAULT, 1985, p.179). Não se trata de expulsar o prazer da convivência conjugal, mas, dar-lhe forças para a convivência do prazer sexual e reprodutivo dentro de princípios de comedimento. Este é o caminho natural da sexualidade dos casados; não é possível deixar de lado as obrigações do sexo, como também, perder-se na vivência desregrada dele; neste último caso, um homem que observa junto de sua esposa uma vida de luxúria, concebe a própria esposa como uma adúltera e pode, futuramente, arrepender-se daquilo que ensinou a ela. Não se pretende dizer com isso que a experiência do sexo confinada ao casamento traga consigo o afastamento dos prazeres sexuais fora da relação oficial. O que Foucault chama nossa atenção é que os moralistas desse período não ordenam de forma clara o que se pode e aquilo que não se pode; o que se problematiza ao contrário é que a experiência dos prazeres da carne leve em conta sua contextualização na vida conjugal - ele irá por em

risco a estrutura reprodutiva do casamento? ele irá colocar em risco a comunidade de vida? - podendo ou não desenvolver aspectos positivos para a vida matrimonial. Assim, constitui-se um “espiral da austeridade necessária e da intensidade almejada” que mantêm a experiência da conjugalidade submersa num contexto em que não existe superação definitiva.

As problematizações presentes no domínio de si e no cuidado de si devem ser entendidas como formas de questionamento ético-moral das condutas sociais. Não significam uma necessária aplicação de seus valores, isto é, funcionam como questionamentos sobre o fim pretendido para a existência humana e não sobre aquilo que os indivíduos fazem. Isso faz como afirma Foucault (1984), que se desloque de uma história dos comportamentos para uma história do pensamento. Neste contexto, é possível observar o espaço ocupado pela mulher nas representações daquele período: ela é inferior ao homem (Laqueur, 2001). Sua história e suas condições de existência são secundárias, elas são narradas na voz masculina (Beauvoir, 2000). Sua ontologia é a reprodução, seu espírito cativo da vontade masculina e sua morada o lar. Procura-se no próximo capítulo compreender como essas representações são alicerçadas.

CAPÍTULO 03

REPRESENTAÇÕES DA
DUALIDADE FEMININA:
a santificação e a perdição

O objetivo deste capítulo é pesquisar as representações atribuídas a homens e mulheres. Nosso olhar está orientado as definições da mulher na sua relação com homens, segundo a representação destes.

A contemporaneidade parece não deixar dúvida quanto à profundidade das mudanças ocorridas no século XX. A ascensão e queda do Estado de Bem-Estar Social, a formação da cultura de massas, as transformações da indústria farmacêutica, as mudanças no comportamento sexual, a definitiva entrada da mulher no mercado de trabalho e nos processos de escolarização e as novas etapas da organização etária são algumas destas mudanças. Nesse “novo mundo as mulheres foram cruciais [para] essa revolução cultural, que girou em torno das mudanças na família tradicional e nas atividades domésticas – e nelas encontraram expressão – de que as mulheres sempre tinham sido o elemento central” (HOBBSAWM, 1995, p. 313). A nova percepção da experiência social da diferença sexual foi, portanto, um dos processos centrais para a organização de uma nova modernidade. Essas mudanças, por sua vez, afetaram o foro privilegiado das relações entre os sexos: a família. Em decorrência disso, ela também se transforma e adquire novas funções, estruturas e objetivos. A mulher casada que se encontrava, até então, orientada por uma vida doméstica, pôde sair e observar que a vida doméstica não é, necessariamente, o seu destino.

Nada excepcional, quando se pensa a modernidade como um período em que a tradição é continuamente desafiada pela novidade.³⁵ Da mesma forma, não se pode esquecer que

35 Sobre a relação entre tradição e mudança ver GIDDENS, Anthony. As conseqüências da modernidade. 1991. São Paulo: Editora Unesp. MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. CAMPBELL, Collin. A ética protestante e o espírito do consumismo moderno. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

a organização do poder no dispositivo sexualidade não é homoganeamente distribuída. Todos são *convidados* a fazer parte desse discurso. Para Foucault (1988, p.96), é necessário lembrar, “o discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também, o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo”. Se por um lado, a modernidade traz consigo a imperiosa lógica da mudança, de outro lado, os discursos de poder trouxeram consigo a difusão dos discursos do saber, permitindo o domínio das técnicas do discurso e o seu proveito por aqueles que se encontravam sob o *status* de inferioridade. Assim, as minorias contemporâneas exigem novas regulamentações das práticas sociais como forma de questionar a organização do poder.

Todavia, mesmo com todas as transformações ocorridas podemos observar ainda a presença de discursos que legitimam a desigualdade nas condições de existência entre homens e mulheres. É sobre as representações que orientam esta visão que agora nos dedicamos.

3.1 O DISCURSO OFICIAL DA IGREJA

É possível observar que os manuais religiosos demonstram uma profunda desconfiança com a vida sexual (FLANDRIN, 1986). O motivo que leva a essa desconfiança decorre dos prazeres carnis manterem o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus. Ou seja, a prática sexual – um mal necessário para a reprodução da espécie -, deve ser controlada pelo indivíduo a fim de que ele não se perca nas tentações mundanas. Reproduzir sim, ter prazer com a experiência sexual deve ser problematizado.

Nesse sentido, a família assume condição central na formação de uma relação legítima com o sexo. Não apenas porque dela provem a estrutura legítima para a procriação e educação das crianças legítimas, - que como afirma Flandrin, “estão aptas a nos sucederem” -; mas também, porque nela encontra-se legitimado o ato sexual reprodutor. Nesse contexto, toda ação sexual externa ao casamento é condenada. Se a família é veículo valorizado de socialização dos neófitos, ela também, é o meio e o fim da organização das práticas sexuais.

Junto dessas duas motivações – família e controle do prazer – os homens encontram razão suficiente para consumir o casamento; a partir do século XIII, os teólogos cristãos organizaram outro elemento para consolidar a relação entre homens e mulheres, a saber, a luta contra os desejos culposos.³⁶ Assim, “quando um dos esposos se sente tentado a cometer adultério, ou cair em poluição voluntária, pode, se não encontrar meio melhor, utilizar o remédio do casamento para não sucumbir a essa tentação”, observa Flandrin (FLANDRIN, 1986, p. 136). Pode-se observar que nesse contexto, o casamento é uma instituição secundária, de pouco valor, a boa vida, diz Paulo Apóstolo, é uma vida de recusa aos desejos da carne, mas uma vez que esse infortúnio persegue o indivíduo de forma obsessiva e ele não consegue mais manter a castidade, o mal menor é contrair casamento. Assim Paulo (BIBLIA SAGRADA, 1982) afirma: “digo, pois, aos não casados e às viúvas que é bom para eles ficarem assim como eu [celibatário], se, porem, não conseguem dominar-se, casem-se, pois é melhor casar que arder em desejo”.

36 Os desejos culposos seriam, sobretudo, aqueles desejos de exercitar a prática sexual, que acomete o homem, até mesmo nas primeiras fases de sua vida. Segundo Simmel (2001) é esse desejo que acaba por estabelecer um sentido para a prostituição, uma vez que jovens, já sedentos de vontade de exercitar o prazer sexual, não podem, por maturidade financeira e psicológica contrair casamento – segundo Flandrin (1986), os teólogos desse período, observam o casamento como uma saída às dinâmicas de tentação que o corpo sofre.

Situação que não deve ser observada apenas como forma de alívio da tentação, mas de um novo *status* que associa castidade a valores reprodutivos.

No século XV, já se observa mudança significativa nas reflexões sobre as normas da sexualidade do casal; mas é apenas na passagem do século XVI para XVII que vamos poder observar a reelaboração, que parece persistir até hoje, da relação sexual.³⁷ O casal continua sendo a instância privilegiada para o sexo, a diferença é que nesse período se formula em relação ao período anterior uma nova concepção sobre o significado do prazer. “Não é mais a busca do prazer que é condenada: é a busca “apenas do prazer”; em outras palavras, relações sexuais amputadas de sua virtude procriadora” (FLANDRIN, 1986, p.137). Ou seja, o que se coloca a partir daqui como questão relevante é a finalidade última do ato sexual entre o casal, a procriação, e não os meios, o prazer.³⁸

Outra compreensão da relação sexual entre marido e mulher surge no século XVI, com uma interpretação muito próxima da literalidade da carta de Paulo, o apóstolo, aos

37 Para acompanhar a trajetória do discurso católico ver RIBEIRO, Ivete “Amor dos cônjuges: uma análise do discurso católico (século XX)”. Em D’INCAO, M. A. (Organização). Amor e família no Brasil. São Paulo: Contexto, 1989.

38 O contexto, que irrompe nesse debate, revela-se dentro de uma valorização da família numerosa. Flandrin afirma – impondo a necessidade de uma pesquisa mais apurada – que desde o século XVI observa-se um crescente discurso, por parte de teólogos e padres, de incentivo a organização da procriação. Incentiva-se o casal a organizar, de forma exemplar, o aumento do número de “adoradores do verdadeiro Deus” (FLANDRIN, 1986, p.138). Simultaneamente a esse discurso religioso, no século XVII pode-se observar, afirma Flandrin e pode-se observar discurso semelhante em Áries, o declínio da taxa de natalidade. ÁRIES, Phillipe. *Historia social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. Um elemento interessante para pensarmos refere-se à observação de Flandrin sobre as práticas de coito interrompido como método contraceptivo. A pergunta que me parece interessante nesse caso é observar o nível de culpabilidade que essas mulheres podem assumir. Nesse caso, algo muito diferente acontece na sociedade contemporânea em que mulheres religiosas assumem livremente o uso de anticoncepcionais, chegando algumas a defender práticas abortivas. Essa diferença talvez seja produto da organização das sociedades complexas. Ver site das “católicas pelo livre direito de decidir” www.catolicasonline.org.br.

Coríntios.³⁹ Essa interpretação sugere o conceito de *debitum* entre os casados. Em outras palavras, a relação sexual não era observada pelos teólogos, a partir da espontaneidade dos casados, mas de uma dívida por eles contraída no ato matrimonial. “Nunca se pensava que marido e mulher poderiam se aproximar um do outro espontaneamente e num mesmo movimento” (FLANDRIN, 1986, p.139). Entretanto, ambos, por princípio, podem se tornar requerentes do pagamento dessa dívida. Nesse sentido, os dois possuem as mesmas propriedades, e, portanto, estão simetricamente organizados.⁴⁰

Essa percepção teológica está em desacordo com as práticas sociais rotineiras do período. Uma vez que homens e mulheres são observados como constituídos de igual direito, a teologia subverte a vida prática, pois eleva o *status* da mulher, a igualando ao homem. Para dar validade a seu pensamento, teólogos procuraram organizar discursos variados a respeito da dignidade feminina e não hesitavam em privilegiar a mulher para contrabalançar sua fraqueza e a timidez natural do sexo feminino. Com isso, acabou-se por criar um argumento paradoxal sobre a existência da igualdade de sexo e sua conduta na cobrança do *debitum*. Pode-se observar essa situação na produção de atos que proporcionam a cobrança dessa dívida contraída no matrimônio: a mulher terá que ceder à cobrança masculina desde que ela seja feita em alto e bom som, de modo que o marido faça a requisição daquilo que ele de fato deseja. De outro lado, a mulher não pode

39 Assim escreve ele: “Passo agora a tratar dos assuntos sobre os quais me escrevestes: ‘É bom para o homem abster-se de mulher’. Entretanto, para não cair em imoralidade sexual, tenha cada qual a sua mulher e cada mulher, o seu marido. Cumpra o marido o seu dever conjugal para com a esposa, e a esposa, do mesmo modo, para com o marido. Não é a mulher que dispõe de seu corpo, mas o seu marido. Do mesmo modo, não é o marido que dispõe de seu corpo, mas a sua mulher. Não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum acordo e por algum tempo, para vos entregardes a oração. Voltai depois à convivência normal, para que Satanás não vos tente, por vossa falta de domínio próprio. O que acabo de dizer é uma concessão, não uma ordem. Aliás, gostaria que todos fossem como eu. Mas cada um receba de Deus um dom particular, um este, outro aquele” (ICor. 7, 1-7).

40 Não se deve extrapolar essa simetria do *debitum* para o cotidiano das relações, nela o homem encontra-se em situação necessariamente superior.

cobrar, explicitamente, de seu marido sua parte na dívida matrimonial. Flandrin (1986) expõe, assim, a situação incômoda da mulher que não pode explicitar em “alto e bom som” o desejo de que a dívida contraída pelo marido seja paga. A mulher deve contar com a sensibilidade dele para que esse desejo seja percebido através de sua expressão fisionômica. Ela pode até querer, mas não pode explicitar sua vontade. Uma ação não compreendida nesse complicado jogo de dar e receber, cobrar e ser pago pode significar o seu declínio moral.

3.1.1 A dimensão coquete da sexualidade feminina

Aqui se pode introduzir a reflexão de Simmel (2001) sobre o coquetismo. O coquete é uma sofisticada organização das relações entre homens e mulheres e que estão estabelecidas a partir do feminino, mas que necessitam da correspondência masculina para encontrar seu estado puro. Ao contrário do que se pode pensar, uma atitude coquete não é própria aos grupos de “mulheres levianas”. Ao contrário, a coqueteria é própria da evolução das relações entre homens e mulheres, em que esta última desenvolve condições espirituais específicas que as permitem dar-se sem entregar-se completamente. A coquete retira, com a concordância do homem, o caráter final do prazer erótico de sua instância do prazer fisiológico. Para Simmel (2001, p.100), com esse deslocamento do objetivo das condutas sexuais de sua externalidade biológica, é

“bem provável que, de fato, estejamos diante de uma evolução histórica, na medida em que permaneçamos no plano psicológico, pois a importância do prazer se estende a momentos mais afastados, alusivos, simbólicos, do domínio erótico, quanto mais refinada e culta for sua personalidade”.

O coquete, exige um nível de preocupação feminina que se refere a não se entregar. O coquete é assim, um jogo que substitui as finalidades fisiológicas do erótico, transformando a própria condição de desenvolvimento da relação entre os sexos seu objetivo último.⁴¹ A coqueteria

“é despertar o prazer e o desejo por meio de uma síntese/antítese original, através da alternância ou da concomitância de atenções ou ausências de atenções, sugerindo simbolicamente ao mesmo tempo o dizer-sim e o dizer-não, que atuam como que “à distância”, pela entrega ou a recusa – ou, para falar em termos platônicos, pelo ter e o não-ter -, que ela opõe uma à outra, ao mesmo tempo em que as faz experimentar como que a uma só vez” (SIMMEL, 2001, p.95).

No que diz respeito ao argumento desenvolvido por Flandrin (1986) sobre a condição da mulher como credora do *debitum*, pode-se aproximar sua condição a da coqueteria - embora a mulher descrita pelos manuais teológicos ainda tenha como objetivo a reprodução -, à medida que sua conduta de cobrança da dívida matrimonial é produto de um jogo de sim e de não, uma vez que ela, ao contrário de seu esposo, não pode reivindicar de forma clara seu desejo pela “satisfação sexual”. Essa mulher deve constituir algumas evidências externas de sua vontade, sem que sua reputação seja questionada.

Os elementos fisiológicos que Flandrin (1986) afirma ter o homem que perceber não são inflamantes ou auto-evidente. Ele exige cumplicidade na relação, reciprocidade de

⁴¹ Nesse sentido, pensar a coqueteria é abrir espaço para a compreensão dos processos de organização social já que podemos encontrar em vários locais na relação entre os sexos como seu modelo normativo. Assim, o destaque dado por Simmel à psicologia do coquete não tem um fim na própria coqueteria, mas, na articulação desse fenômeno com outras instâncias da vida social. O cotidiano de outras esferas da vida social – trabalho, lazer, religião, família -, são parte de um contexto que reafirma os modelos gerais de vínculo social – entregar-se e recusar.

sentidos e a convergência de vontades. Como afirma Simmel (2001, p.97), várias partes do corpo fazem parte desse jogo:

“no mesmo registro superior dos efeitos do coquetismo, há o movimento do requebrado, o andar balanceado. Não só porque este último, remexendo as partes do corpo sexualmente excitantes, as coloca nitidamente em evidência, enquanto, ao mesmo tempo, distância e reserva são afetivamente mantidas – mas também, porque esse andar simboliza o gesto de se voltar para e se esquivar, na ritmicidade lúdica de uma alternância contínua. E quando o coquetismo vai buscar além dos movimentos e expressões do próprio sujeito não se trata mais que de uma variante técnica dessa concomitância do sim e do não que a coquete sugere”.

A coqueteria é, assim, uma ação ao mesmo tempo cuidadosa, zelosa de seu sujeito, que lhe guarda o devido respeito, como também, uma ação que pede uma conduta resposta capaz de significá-la corretamente. Abrir mão de sua condição coquete pode significar para a mulher e em especial para a mulher casada o declínio de sua estrutura moral.

Se a mulher casada dos manuais teológicos do século XVI ao início do XX tem finalidades outras que a coquete refletida por Simmel (2001), na forma da conduta ambas se assemelham. Elas constroem um clima que exige, em ambos os casos, a constituição sinérgica com o masculino e, conseqüentemente, a participação deles para cada oferecimento e distanciamento. Dessa mulher, exige-se uma sofisticação *sui generis* e do homem o desenvolvimento da perspicácia para que a forma atinja seu fim. Em suma, a condição do feminino exige a construção exata de uma representação de seu desejo e da possibilidade de encontrar em seu parceiro a correspondência para ele. Nessa situação, pode-se inferir que o sucesso da ação feminina é produto de uma probabilidade e não de uma certeza. Como veremos mais à frente com a definição dos

conceitos de “mulher de fora” e “mulher de casa”, este contexto traz consigo um grande risco para a unidade representacional do *self* feminino. Pragmaticamente, a mulher pode encontrar nesse quadro a repulsa de sua reputação.

3.1.2 A Dívida

Flandrin (1986) observa que a relação entre homens e mulheres, uma vez que produto de um mal necessário organiza-se no desenvolvimento de uma dívida entre os cônjuges; seria então, a relação entre homens e mulheres produto de uma experiência religiosa que observando a necessidade de cometer um pecado justificado produz um modelo de relação organizado segundo o eixo dos objetos. Isso significa que “o corpo da mulher pertence ao marido e ele pode dispor dele à sua vontade, com a condição de não transgredir uma proibição grave. O mesmo acontece com o corpo do marido para a mulher” (FLANDRIN, 1986, p.144). Com esse argumento objetificador da união carnal retira-se o prazer do lugar privilegiado. A relação sexual nada mais é do que o pagamento da dívida centrada no matrimônio. Dívida que ameniza os pecados da vontade.

Esse debate só pode encontrar sentido num entendimento singular para o que seja amor. Na perspectiva dos teólogos o amor é tido não como uma necessidade da relação conjugal, mas, de uma licença perigosa que coloca em risco o sentido e o entendimento daquilo que seja a conduta correta dos casados. Observe-se o seguinte texto citado por Flandrin (1986, p.144, grifo nosso):

“no que tange à esposa de outrem, todo amor é vergonhoso; no que tange à sua própria, vergonhoso é o

amor excessivo. O homem sábio deve amar sua mulher com discernimento, não com paixão. Que ele domine o impulso da volúpia e não se deixe levar com precipitação à copulação. *Nada é mais infame do que amar uma esposa como uma amante... que eles não se apresentem às suas esposas como amantes, mas como maridos*".

Podem-se observar aqui alguns elementos importantes para a compreensão da relação amorosa entre homens e mulheres num período da história não tão distante de nós. O primeiro dele é a consolidação da "sexualidade" estóica, que diz respeito ao confinamento do sexo às relações legítimas. Isso significa que o pensamento cristão de fato apropriou-se de alguns elementos desta moral, e o organizou segundo processos significativos do cristianismo, como o controle da carne. Pode-se também, chamar a atenção para os possíveis tipos de intimidade entre os casados que estavam descritos em boa parte dos manuais teológicos. Uma minuciosa descrição das condutas é organizada como tentativa de não permitir que os indivíduos se descolem das práticas sociais. O amor apaixonado é um risco para o convívio social, à medida que desenvolve o embotamento dos indivíduos envolvidos. Assim, uma vida sexual regrada ocorre como expressão do entendimento do que seja a vida e que produz um sentido santificador de seu espírito. É significativo observar que Foucault (1985), ao tratar do cuidado de si, afirma que no início de nossa era um argumento utilizado para desestimular a prática sexual desenfreada entre os casados é, exatamente, compreender que uma vez que se ensinam tais práticas às mulheres, em outros momentos estas poderão tornar-se um elemento perigoso na organização do vínculo conjugal (FLANDRIN, 1986).

A sabedoria do homem que ama corretamente sua esposa acaba por ser reificada com a manutenção de sua posição na relação conjugal. Outro elemento que justifica o temor

dos teólogos com a liberação das práticas amorosas entre os cônjuges está no medo de que esse vínculo dissolva o elo entre o homem e Deus. Como afirma Flandrin (1986, p.145), observa-se “uma rivalidade possível entre o amor conjugal e o amor de Deus”. Fica assim, claro o motivo que levam os escritos teológicos desde o século XVI a observar com certo ar de desaprovação as relações tidas como ardentes, as relações conjugais que transpiram erotismo. Um motivo decorre de um possível estado de isolamento do homem de suas obrigações sociais, o outro a ausência de disponibilidade dos cônjuges para viverem no tempo sagrado.

Como se pode observar são as mulheres os atores sociais que representam um papel significativo. Nessas relações, é sua reputação que está em questão nas relações sexuais. Assim, se o homem sábio não deve amar sua esposa como uma prostituta, do mesmo modo, ela, a esposa, não deve deixar dúvida de sua integridade moral e seu distanciamento da ordem dos prazeres. Se o desejo da mulher casada deve ser interpretado pelo marido e dele decorre o restante da ação, parece ser bastante tensa a compreensão do limite que separa a sexualidade da mulher do poder do homem. Ela é compreendida como objeto que sofre a ação, o seu sujeito, e, portanto, produtor de discursos de poder, encontra-se no masculino. Esse limite da divergência e convergência entre os dois papéis, *puta* e *santa*, é claramente expresso no filme de Buñuel, *O alucinado*.⁴²

O filme se passa na primeira metade do século XX, dentro de um modelo cultural mediterrâneo. Sua história é a seguinte: *uma mulher* é envolvida sentimentalmente por

42 Título Original: El (Tradução: O alucinado) México, 1952. Direção: Luis Buñuel

um *homem* católico, mais velho, de posses e amigo de seu atual *namorado*. Esse homem, arrebatado pela paixão proporciona diversos acontecimentos para que *ela* desista de seu namorado e venha com ele se envolver. Todas as estratégias são válidas para realizar sua vontade. Ao arrebatá-la a jovem moça para uma relação honrosa e socialmente desejada – tanto em termos econômicos como religiosos -, uma relação possessiva e, como diz o título do filme, alucinada é desenvolvida pelo marido no sentido de reforçar seu lugar de domínio sobre sua esposa e ao mesmo tempo colocá-la no lugar de um potencial risco para o convívio familiar. Ele um homem honrado, reconhecido publicamente pela caridade, pela educação aristocrática, por sua riqueza e serviços prestados à igreja. Ela uma mulher jovem, bonita, que pertence a uma geração diferente a de seu marido. Não se deve esquecer de um elemento importante, ela casou-se com esse *homem* em imediata substituição de seu antigo namorado. Rapidamente, o marido caridoso, preocupado com as vontades e desejos honestos de sua esposa é tomado pela incerteza do comprometimento dela com os votos – fundamentalmente de recato, pudor e fidelidade -, proferidos no altar. Inicia-se aí uma série de desencontros de expectativas desencadeando, cada vez mais, a estigmatização da esposa. Seus olhares, sua educação, suas roupas, seu cheiro são a partir desse momento compreendidos como estratégias de luxúria e, conseqüentemente, de uma mulher leviana.⁴³ Lentamente, o descontentamento com o comportamento dessa esposa foi se alargando para esferas menos privadas, como a mãe da noiva, os amigos e o padre. O marido, certo do perigo da esposa, instalou um consenso público sobre as atitudes de

43 Parece que nesse ponto pode-se construir uma crítica semelhante a que Schwarz (1997) produziu sobre a percepção preponderantemente masculina das ações de Capitu, em *Dom Casmurro*. Segundo ele, um processo histórico de compreensão do romance foi elaborado ao assumir a narrativa de Bentinho como a única presente no texto. Assim, é o olhar masculino de Bentinho que observa a lascividade de Capitu. Todavia, o que Schwarz observa é a necessidade de se olhar para esta história com outros olhos, novas indagações e que levem em consideração a dimensão de gênero na construção da narrativa de bentinho.

sua esposa. Violência psicológica e física são os resultados dessa interpretação. A mulher, como objeto do homem, é qualificada como dissimulada e produtora de desregramentos dos mais diversos. Nesse filme, pode-se observar a difícil situação da mulher, o sentido de seu *self* pode ser completamente alterado com a interpretação masculina. As esposas sempre estão na tênue linha que separa a santidade da perdição. Tudo parece não passar da condição dos humores masculinos.

Pode-se observar que a condição de casado – e fundamentalmente, das mulheres casadas -, é vista com zelo pelo pensamento católico. Como vimos, o perigo do sexo consiste exatamente na possibilidade da corrupção da carne e, por conseguinte, na dissolução da relação com o tempo sagrado. Quanto às mulheres, afirma Flandrin (1986), possuem na relação matrimonial o mesmo *status* do marido, são tanto credoras como devedoras do *debitum* instaurado na relação conjugal; todavia, essa simetria é dissolvida no cotidiano das relações sociais: o homem, “era sempre o cabeça da mulher. E no próprio ato sexual ele era supostamente ativo, portanto superior à mulher, que, supunha-se, devia se submeter aos seus assaltos com passividade” (FLANDRIN, 1986, p.140).

O que se quer observar é a formação das práticas sexuais entre casais, e a percepção que se faz dessas na efetivação da relação entre homens e mulheres. Para observar essa questão é necessário que estabeleçamos um entendimento, quanto à condução do ato sexual com relação à mulher que se ama e as demais mulheres. Trata-se do “amor” *no* casamento e do “amor” *fora* do casamento.

A esposa não deve conceder ao marido, ou a quem quer que seja a sua dignidade. A esposa é observada como vetor de dignidade de um nome que se honra. Como pode ela, portanto, conhecer as licenças que as amantes ou messalinas concedem aos homens? Uma esposa honrosa deve ser virgem até o casamento e, mesmo que tenha perdido essa condição moral através da cobrança do *debitum*, deve manter sua castidade em termos espirituais – Áries (1986, p.156) chamou isso de “vontade de pudor da mulher”. Assim,

“fecundidade, reserva da esposa e da mãe, dignidade de dona de casa são características permanentes que, até o século XVIII, opuseram o amor dentro do casamento e o amor fora do casamento. Essa importância relativa tem variado no decorrer do tempo, mas dentro de estreitos limites, quer nos fatos, quer nas idéias e no imaginário”.

3.1.3 Papel Social, reprodução/paixão e socialização.

Mas como homens e mulheres separam uma parcela da sociedade destinada ao amor-paixão e outra ao amor-reprodução? Acredita-se que a resposta possa vir em três direções: a) estabelecendo papéis sociais diferentes para homens e mulheres - autonomia e independência para eles e dependência para elas; b) distinção do conjunto de mulheres entre aquelas com as quais se tem prazer e aquelas com quem se reproduz; c) a socialização dos homens e das mulheres é observada distintivamente.

No primeiro caso a mulher é percebida como um objeto. Desde os primeiros momentos da história ocidental pode-se observar uma constante reificação dessa condição. Mesmo que *juridicamente*, são em alguma medida observados como iguais, pode-se dizer de modo geral que as representações instituídas sobre cada sexo se fazem no sentido de

reforçar a condição superior dos homens. Para Lacqueur (2001, p.17) essa assimetria organizou-se de duas formas distintas, antes e depois do século XVIII:

“antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem”.

Isso significa que num primeiro momento, homens e mulheres eram observados hierarquicamente a partir da noção de que existe um “calor vital”, maior no homem e menor na mulher. A mulher seria, assim, uma cópia imperfeita do homem (LAQUEUR, 2001, p.16). A distribuição desigual dessa “grande perfeição metafísica” é no período moderno substituída por uma reflexão “científica” da diferença sexual. Os sexos são observados como desiguais numa precisa descrição anatômica, estabelecendo, não só, uma hierarquia entre os sexos, como também, uma necessária complementaridade. Nesse caso, observam-se os fundamentos de um discurso biológico da heterossexualidade.

O segundo caso ocorre na medida em que se tem a consolidação da sexualidade dos homens antes do casamento e o confinamento das “mulheres de sociedade” para o casamento. Assim, estabelece-se, a organização de mulheres – deserdadas socialmente – para servir como receptáculos do orgasmo masculino, este é o sentido da prostituição.

Em 1892, Simmel publicou artigo intitulado *Algumas considerações sobre a prostituição no presente e no futuro* em que pretendia explicar: a) a indignação moral da

“boa sociedade” manifesta em relação à prostituta; b) o significado da prostituição ao longo da história e, por conseguinte, c) a especificidade da prostituição na sociedade contemporânea.

Para entender como a reflexão de Simmel se desenvolve observaremos a separação das mulheres a partir de um livro clássico da literatura brasileira *Amar, verbo intransitivo* de Mário de Andrade. O que nos interessa é estabelecer o entendimento do papel ocupado por Fräulein na educação de Carlos, personagens centrais do idílio. Ela não ensina apenas as coisas da cultura letrada, ela é, também, uma educadora sentimental. Para efeito deste entendimento, o escrito simmeliano é de fundamental importância, pois ajuda-nos a esclarecer a relevância profissional de Fräulein na sociedade vigente na obra de Mário de Andrade. Fräulein não está, intrinsecamente, exposta nas duas formas de prostituição descritas por Simmel – a prostituta de rua e a prostituta de salão -, mas, sua função de “educadora sexual” está fundamentada na mesma ordem social de necessidades das prostitutas: a diferença entre maturidade sexual e maturidade nupcial entre os homens.

Em *Amar, verbo intransitivo*, a dedicação de Fräulein à educação de jovens justifica-se, à medida que estes ainda são objetos frágeis e suficientemente “plásticos” para o ensinamento do verdadeiro amor. Segundo Lopez (1995), o interesse de Fräulein “pelo homem jovem, transformado em sua profissão, pode talvez ser entendido dentro de sua ânsia de amor devotado, intenso, interessado em sua pedagogia”. Através dessa idéia “vê-se que, para Fräulein, os jovens não são ainda, Sousa Costas [pai de Carlos] consolidados, embora, brevemente venham a ser. Por quanto” conclui ela

“apaixonam-se, são delicados, podem mesmo ser vistos por Fräulein como o jovem Siegfried... de costas, afastando-se. Amor intenso, determinadamente efêmero, sob o controle da professora, mas, de qualquer maneira, existindo enquanto duram as lições de amar” (ANDRADE, 1995, p.22).

Neste cenário, Fräulein se afasta da mera prostituição ao acreditar e, organizar de forma consciente, uma finalidade maior do amor para ensinar aos seus alunos, mesmo sabendo que o aprendizado é efêmero e que Sousa Costa prevalecerá; mais que um personagem no idílio, ele é representante de uma instituição da sociedade: o homem.

Pode-se assim, observar que existe um público próprio para os prostíbulos, a saber, os jovens. Estes vão ao encontro das meretrizes para satisfazer seus impulsos “naturais”, já que, não se encontram, suficientemente, maduros para contrair casamento e, por conseqüência, constituírem uma família. A preservação da saúde social e familiar é constituinte da dinâmica da prostituição; já o dinheiro é, por sua vez, ordenador da decadência das mulheres-de-vida-fácil. Ao retornarmos a Simmel (2001, p.11) encontramos a idéia de que “se de um lado, não se pode autorizar [o jovem] a ligar-se a uma mulher para o resto da vida, de outro não poderia, recusar-lhe a expressão de seus instintos naturais”. Natureza e sociedade encontram assim, um caminho para a resolução de um conflito.

Embora a prostituição deva pertencer ao universo preferencial das vontades juvenis, o olhar da sociedade sobre o jovem freqüentador é orientado por uma conduta de ação: o jovem pode participar de fornicções com meretrizes, mas nunca se “atolar” na luxúria. Perder-se na vida boêmia pode acarretar para o jovem uma reação social não

premeditada. A prostituição veio ao mundo para servir a vontade da sociedade e não para transformar os jovens em bestializados e desprovidos de um saber moral determinado. Perder-se neste ambiente pode significar ser confundido a ele nos momentos em que uma “onda conservadora” toma a sociedade (ROSSIAUD, 1991). Aqui encontramos mais uma das diferenças entre a prostituição propriamente dita, e o trabalho de Fräulein: ela ao mesmo tempo em que satisfaz os desejos sexuais dos seus jovens alunos também os educa.⁴⁴

A jogatina não é o problema, tornar-se um jogador compulsivo sim. O problema não é ter amante, mas dispensar-lhe dinheiro além do necessário, mas, as doenças, as drogas e os vícios que se pode contrair e aprender a utilizar nestes lugares; esses também são problemas a serem mediados por Fräulein. Carlos certamente aprenderia coisas da vida - como já de fato o sabia, já havia estado com outra mulher -, mas é com Fräulein que este aprendizado é, socialmente, realizado e legitimado. É só com a educação fornecida por “Fräulein” que “Carlos” aprenderá a se livrar das armadilhas do mundo (- Laura ... “a gente não pode mais proceder como no nosso tempo, o mundo está perdido...”). Carlos, “carece de aprender e aprende”, mas ao modo brasileiro (ANDRADE, 1995, p.130). Da mesma forma que Carlos precisa ser iniciado e educado sexualmente, outros jovens também precisam: Luis, Alfredo, José e Antoninho e outros que Mário de Andrade nos nega o conhecimento, fazem o uso da sabedoria dessa(s) Fräulein(s), uso indispensável para a burguesia. Enquanto Carlos aprende o que é o Amor e sacia sua

44 Em *Amar, verbo intransitivo* há um diálogo entre d. Laura - mãe de Carlos -, e Sousa Costa – pai de Carlos -, em que o medo de que Carlos caia em perdição, na luxúria, na jogatina e nos seus “derivados” é argumento suficiente para se justificar a presença de Fräulein naquela casa. Podemos observar que o problema a ser resolvido pela educação sexual que Fräulein imprime a Carlos, é para que este, mesmo ao transitar em ambientes sociais insalubres saiba distinguir a passagem por aquele ambiente e a perdição no mesmo. Carlos precisa ser educado para poder tornar-se um homem saudável e seguidor dos bons costumes: “o sangue deve ser puro”.

vontade natural, alguma jovem burguesa espera por ele em sua casa incólume aos jogos masculinos do mundo.

Um terceiro elemento que explica a separação entre os tipos de mulheres e as diferenças entre elas e os homens, decorre de um longo processo de socialização que, por um lado, separa homens e mulheres e, do outro, determinadas mulheres das demais. A socialização deve ser compreendida como o processo em que as formas sociais são revestidas sobre as estruturas individuais. É através dela que se aprende quem somos, em que sociedade se vive e como viver nela. Assim, a socialização informa o indivíduo de sua humanidade e organiza, conseqüentemente, as relações entre homens e mulheres. Émile Zola (1999), no conto *Como se casa* descreve como homens se tornam homens e mulheres se tornam mulheres, mais ainda, ele chama nossa atenção para o abismo que se instala entre estes em decorrência de sua socialização. Zola descreve três modelos de casamento ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX. Uma seqüência de modelos em que se perde, gradativamente, os verdadeiros princípios do laço matrimonial. A socialização dos indivíduos seria para ele um dos elementos centrais dessa mudança.⁴⁵

⁴⁵ “Há uma outra causa para os casamentos deploráveis de hoje [século XIX], sobre a qual quero insistir (...). Esta causa é o fosso profundo que a educação e a instrução escavam entre nós, desde a infância, entre rapazes e moças. Vejam a pequena Marie e o pequeno Pierre. Até os seis ou sete anos, deixam-nos brincar juntos. Suas mães são amigas; eles se tratam com intimidade, trocam palmadas fraternais entre si, rolam pelos cantos, sem qualquer vergonha. Mas, aos sete anos, a sociedade separa-os e toma conta deles. Pierre é internado num colégio onde se esforçam para encher-lhe o crânio com o resumo de todos os conhecimentos humanos; mais tarde, ingressa em escolas especiais, escolhe uma carreira, torna-se um homem. Entregue a si mesmo, largado entre o bem e o mal durante esse longo aprendizado da existência, ele bordejou as vilezas, provou dores e alegrias, teve sua experiência das coisas e dos homens. Marie, ao contrário, passou todo esse tempo enclausurada no apartamento de sua mãe; ensinaram-lhe o que uma moça bem educada deve saber: a literatura e a história expurgadas, a geografia, a aritmética, o catecismo; além disso, ela sabe tocar piano, dançar, desenhar paisagens com dois lápis. Assim, Marie ignora o mundo, que viu somente pela janela, e mesmo assim fecharam-lhe a janela quando a vida passava barulhenta demais pela rua. Jamais se arriscou sozinha pela calçada. Guardaram-na cuidadosamente, qual uma planta de estufa, administrando-lhe o ar e o dia, desenvolvendo-a num meio artificial, longe de todo contato. E agora, imagino que, uns dez ou doze anos mais tarde, Pierre e Marie voltam a se encontrar. Tornaram-se estranhos, o reencontro é fatalmente cheio de constrangimentos. Já não se tratam mais com intimidade, não se empurram mais nos cantos para rir. Ela, ruborizada, permanece inquieta, diante do

Homens e mulheres são seres diversos que expressam valores diferentes, tudo produto, primeiramente, da nova percepção do casamento - “o amor positivo é tratado como uma ação na bolsa” – e do processo de socialização a partir da diferença sexual. Eles habitam mundos diferentes e aparentemente nada tem em comum. São duas almas divergentes que são por diversos motivos levadas a convergir. Na diferença de socialização entre as amantes–prostitutas e as esposas encontra-se expresso a organização da diferença das classes. Mulheres pobres, da mesma forma que o trabalhador no capitalismo, não tem mais nada a perder, ela já se encontra fora dos mercados de símbolos produzidos pelas classes dominantes. Sua honra já se encontra manchada pela própria condição de classe que detêm. É possível que isso possa ser encontrado numa certa fórmula antropológica de pensar os povos “primitivos”. Eles são compreendidos como povos que trazem consigo uma ordem pouco elaborada e que, conseqüentemente, organiza uma ação sexual promíscua (LEACH, 1983). Isso pode ser reforçado à medida que a ordem de saber instaurada pela burguesia nascente nos séculos XVIII e XIX busca, primeiramente, se distanciar das demais classes sociais (FOUCAULT, 1988) e, depois instaurar um regime civilizacional que reflete nas demais classes sociais (CARVALHO, 1987).

Pensar a diferença entre homens e mulheres a partir de processos de socialização que se organizam sobre a diferença sexual é buscar nas redes de significado, de Geertz (1989) e nas “províncias de significados” de Velho (2003), como também, nos mapas sociais de Berger (1988) os elementos que organizam a prática dos sexos. É acima de tudo,

desconhecido que ele traz consigo. Ele, entre os dois, sente a torrente da vida, as verdades cruéis, das quais não ousa falar alto. Que poderiam dizer um ao outro? Possuem uma língua diferente, não são mais criaturas semelhantes. Estão reduzidos à banalidade das conversas comuns, cada um se mantendo na defensiva, quase inimigos, já mentindo um para o outro” (ZOLA, 1999, p.11-15).

reconhecer que aquilo que somos em nossa humanidade e identidade individual é consequência das práticas sociais atualizadas. Chegamos aqui a uma inflexão: como se encontra organizada a representação dos homens sobre as mulheres na contemporaneidade?

3.2 REORGANIZANDO DEBATES

Afirmamos páginas atrás que a modernidade se organiza num processo contínuo de reorganização das estruturas e valores sociais. Áries (1986, p.161) chega a afirmar que “a permanência não é moderna”. Isso significa dizer que se está diante de um modo de vida em constante processo de análise e que, por conseguinte, acaba por produzir um sentido positivo frente ao novo. É o desterramento das práticas tradicionais e a consolidação de um modelo em ruptura. É nesse sentido que se deve compreender a dualidade na contemporaneidade. A forma que separa alguns objetos se mantém, mas seus conteúdos e, portanto, seu sentido prático, encontra-se alterado. Exemplo significativo ocorre na divisão de gênero.

Rezende (2001), em um interessante livro sobre os significados da amizade e seus efeitos sobre as noções de pessoa e sociedade, discute como é organizada a relação de amizade intergêneros na cidade de Londres e Rio de Janeiro.⁴⁶ Primeiramente, observa-se que homens e mulheres muitas vezes executam ações que correspondem a uma expressão da amizade, mas que na maior parte das vezes tanto eles como elas descrevem que existem elementos significativos que dificultam a relação entre si. Um dos elementos centrais dessa dificuldade constitui-se, exatamente, na *natureza* diferente

46 Restringiremos-nos apenas ao debate sobre as amigadas intergêneros entre os entrevistados londrinos.

dos sexos. Mas não se trata de uma ordem biológica que separa homens e mulheres. A *natureza* refere-se a diferenças na compreensão do mundo que são produto do processo de socialização de homens e mulheres. Portanto, a diferença entre os sexos seria produto da forma como organizam a expressão dos sentimentos e não na natureza dele. Os pesquisados de Rezende (2001) que já haviam em alguma medida, sofrido as incursões do pensamento feminista compreendiam a diferença sexual como expressão de formas de gradação entre os sexos e não sua oposição. Nesse sentido, quando comparados homens e mulheres seriam diferentes porque determinada característica estaria mais presente num que no outro. Além do questionamento dessa natureza que separa os sexos, observa-se a presença de dúvidas sobre a fixação do gênero na diferença sexual. Susan, uma informante, afirma que no atual estágio das relações e da socialização pode-se dizer que

“às vezes há vários tipos de homens e mulheres bem estereotipados, mas geralmente eu acho que o gênero é uma coisa muito frouxa (*wishy washy*). Não é dividido entre os sexos de uma maneira óbvia. A maioria das pessoas agora pensa que você pode encontrar um homem que é incrivelmente feminino e uma mulher que é incrivelmente masculina. (...) Quando eu digo ‘esse é um jeito muito feminino de ser, esse é um jeito muito masculino de agir’, eu acho que é uma reação que vem do meu condicionamento” (REZENDE, 2002, p.61-2).

O discurso de Susan talvez seja sintomático de um determinado momento da história, em que os papéis sociais não estão organizados de modo óbvio pela divisão sexual do trabalho, mas pela disposição de cada indivíduo na divisão do trabalho social e as novas elaborações da sexualidade. Nesse caso, pode-se observar a organização de novas distribuições de *status* não significadas apenas pelo sexo biológico.

3.3 A ENCARNAÇÃO DA SANTA E DA PUTA

Sustenta-se até aqui a idéia de que ao longo da vida aprende-se a conviver com a nossa biologia e com os demais indivíduos. Somos apresentados no mundo social através da socialização de suas convenções. Convenções estas, muito bem explicitadas por Luiz Fernando Veríssimo (1996), no conto “Convenções”.

Trata-se dos desdobramentos de uma ida ao motel de nome *discretissimu's* do casal Lurdes e Carlos Alberto. O fato é que este convidou sua esposa para ir motel. O problema é que pelas convenções, marido e esposa não precisam desse tipo de aparelho comercial, pois o lugar legítimo da sexualidade do casal está encerrado em casa, no quarto do casal.⁴⁷ A situação é agravada, ainda mais, quando uma amiga de Lurdes liga para ela avisando que o carro de seu marido foi visto entrando no motel. Lurdes, que não pode revelar a sua amiga a condição de freqüentadora desse lugar impróprio para o casal verdadeiramente casado, pede a separação de Carlos Alberto.⁴⁸

Enquanto Lurdes arruma suas malas para sair de casa, Carlos Alberto recebe o telefonema de um amigo dizendo que havia visto Lurdes saindo do referido motel “com um homem”. O problema – ou solução -, é que mais uma vez os amigos do casal não sabiam dizer quem era o acompanhante. Lurdes, ao ser indagada sobre a situação,

47 Ver DIBIE, Pascal. O quarto de dormir: um estudo etnológico. Rio de Janeiro :Globo,1988

48 VERISSIMO, Luis Fernando. “Convenções”. Em VERISSIMO, Luis Fernando. Comédias da vida privada: 101 crônicas escolhidas. Porto Alegre: L&PM, 1996. “pois é. Maldita hora em que aceitei ir ao Discretissimu's! Toda a cidade ficou sabendo. Ainda bem que não me identificaram”, afirma Lurdes. Carlos Alberto pergunta o sentido dela pedir separação já que não havia sido reconhecida; ao que ela afirma que não dirá a suas amigas que era ela quem estava no motel com o marido; uma vez que esse fato não pode ser revelado; a única expectativa por elas observada como digna é a separação. Ao que Carlos Alberto indaga: - “Eu não acredito, Lurdes. Você vai desmanchar nosso casamento por isso? Por uma convenção?”

alegou que Carlos Alberto sabia muito bem quem o acompanhava. Mas não adiantou. Como ele, um homem íntegro e casado poderia assumir para seus amigos que freqüentava motel com sua esposa. O fim do diálogo sintetiza a gravidade da situação:

- Então?

- Desculpe, Lurdes, mas...

- O quê?

- Vou ter que te dar um tiro” (VERISSIMO, 1996, p.28).

Esse conto de Veríssimo chama a atenção para duas situações diferentes, mas que de alguma forma estão conectadas: a primeira delas é a organização diferente das práticas sexuais entre os casais de hoje, uma vez que eles procuram um lugar distinto para a efetivação do sexo, que não o quarto nupcial. Pode-se aqui sugerir a existência do reordenamento das relações entre prazer e reprodução no ambiente conjugal. Segundo, essa mudança é realizada sem que de forma objetiva as condições gerais de produção dos papéis sexuais sejam modificadas. Ambivalência de valores que convivem, estabelecendo, ainda que de forma pouco fixa, a distinção entre prazer, sexo e vida matrimonial.⁴⁹

3.3.1 Uma nova/velha definição de mulher

Chama-se a atenção de nosso leitor para um elemento chave: as mudanças que ocorreram no significado social de mulher nos últimos 40 anos. Mais que entre os

49 Sobre a distribuição desigual das mudanças nas relações entre homens e mulheres nos últimos 50 anos, entre o mundo subjetivo e objetivo ver FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. “O ‘moderno’ e o ‘arcaico’ na nova família brasileira: notas sobre a disseminação invisível da mudança social”. Em FIGUEIRA, Sérvulo Augusto.(org.) Uma nova família: o moderno e o arcaico na família de classe média brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

homens, a posição das mulheres nos últimos tempos têm sido reordenada, a partir das novas configurações da divisão do trabalho social e, sobretudo, na percepção da experiência sexual. Pode-se chamar esses acontecimentos de modernização dos costumes sexuais. Essa modernização refere-se, segundo Heilborn (2004, p.10) a “perda de valor da virgindade feminina; o alongamento da vida sexual, a ampliação do leque de práticas sexuais aceitáveis”. As transformações sobre os homens foram, por sua vez, menos impactantes do que aquelas que sofreram as mulheres. Nesse sentido, como afirma Giddens (1993, p.11), a modernização dos papéis sociais e sexuais entre homens e mulheres proporcionou a abertura de “um abismo emocional entre os sexos”. Em boa medida, este abismo é, conseqüência, direta da manutenção de algumas características que ainda são descritas como definição do que se entende dos significados dos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres. Para entender como ocorrem essas mudanças e reificações das concepções de gênero e, conseqüentemente, de seus desdobramentos em vista da experiência sexual vamos seguir algumas pistas lançadas por Salem em seu texto *“Homem... já viu, né?”: representações sobre a sexualidade e gênero entre homens de classe popular*, que visa à compreensão das representações de gênero e sexualidade entre homens de classe popular.⁵⁰

Uma questão parece ser fundamental na organização desse debate sobre a representação de gênero e sexualidade: a adesão das classes populares do sexo masculino a distinções radicais sobre o significado de homens e mulheres. Assim, Salem (2004, p.16) afirma que o discurso das classes populares “é, em primeiro lugar, o mais explícito e enfático quanto ao consentimento de que há uma diferença radical entre as sexualidades

50 Os dados coletados por Tânia Salem têm como origem a pesquisa GRAVAD (Gravidez na Adolescência: Estudo Multicêntrico sobre Jovens, Sexualidade e Reprodução no Brasil, 2002), realizada nas cidades de Porto Alegre, Rio de Janeiro e Salvador.

masculina e feminina, e de que ela se arma na natureza de cada sexo”. Por outro lado, é importante observar que uma vez que a diferença entre homens e mulheres está na radical oposição de sua natureza, ela é vista na organização da sexualidade por gênero da mesma forma.

3.3.2 Gênero e sexualidade

Categorias antagônicas como controle/descontrole são afirmadas sobre as diferenças que compõem os gêneros. Nesse caso, os homens, na interpretação de homens das classes populares, são vistos como sedentos de atividade sexual e incapazes de controlá-la. O regime pulsional da sexualidade masculina é marcado pela eterna prontidão para o sexo, como também, pela vontade em si de que ocorra relação sexual. Salem (2004, p.19) afirma que “um dos corolários da teoria pulsional é a representação de uma proeminência, naturalmente fundada, do corpo sobre a cabeça no domínio da sexualidade”. De outro lado, as mulheres são percebidas dentro de regimes de controle pulsional que são capazes de exercer controle sobre suas vontades. Aquilo que está fervilhando no homem encontra-se em *banho-maria* no caso das mulheres. Elas não precisam e muito menos desejam o sexo como forma de realização.

Como consequência dessa percepção pode-se observar a constituição de uma dissonância na organização das percepções de contato sexual e relacionamento afetivo. Essa separação ocorre, exatamente, porque homens e mulheres organizam de forma diferente sua vida com o sexo. A pulsão sexual leva os homens a estruturar a ação prioritariamente sexual e uma reação negativa ao vínculo afetivo. No caso das mulheres,

estariam acima de tudo interessadas na importância do afetivo sobre o sexual. Enquanto eles conseguem organizar uma fala em que o sexo é o fim último, em decorrência da latência sexual observada, elas organizam o sexo como meio para desenvolver mecanismos de aprisionamento dos homens numa relação estável:

“o fato de a mulher ter mais domínio sobre sua sexualidade, pondera Tânia [entrevistada], explica o seu estilo peculiar de lidar com a esfera afetivo-sexual. Os qualificativos “apegada” e “agarrada” são condensadores do modo como os homens de classe popular entendem o ser feminino, e expressam também sua convicção de que a sexualidade da mulher está imbuída de sentidos que transbordam amplamente a satisfação de uma ‘vontade’ sexual” (SALEM, 2004, p.22).

As representações do feminino encontram respaldo quando comparadas a outras bibliografias mas, não são ajustadas a essa situação quanto aos motivos de sua existência (HEILBORN, 2001, 2004). Mais uma vez o estudo sobre representações de amizade nos ajudam a estabelecer os limites dessa idéia do feminino.

Essa condição emocional é atribuída a um maior cuidado, por parte das mulheres, com aquilo que é próprio ao *self*. Os homens são menos cuidadosos com sua existência interior, pouco interessados em organizar um discurso emocional sobre si. Para Rezende (2002, p. 59), “devido a esse interesse no *self* as mulheres se acham melhores observadoras do que os homens, mais atentas a gestos e gostos dos outros”. Nesses termos, as mulheres proporcionam uma condição própria do falar sobre os sentimentos, como também, o desenvolvimento de relações afetivas. O fato dela, a mulher, cultivar de modo mais dedicado sua “integridade reflexiva” permite a ela a condição de “cultivadoras dos relacionamentos”. Essa condição assumida pela identidade feminina

traz consigo problemas na efetivação dos sentimentos amorosos. Se nas fases iniciais de sua vida, juventude universitária, as entrevistadas de Rezende (2002) não tinham problemas com a organização do sexo casual, quando se tornam adultas, isso passa a ser problemático à medida que a esperança de que a relação possa se desenvolver mais longamente, com traços de afeto e amor mais prolongados, não encontra ressonância no real. Logo, afirma Rezende (2002, p. 60), “ter relações com um homem fora desse contexto emotivo provoca sentimentos de culpa e degradação”. Essa percepção nos leva a dois problemas opostos: a) de que as mulheres são indivíduos com maior grau de desenvolvimento de vínculos sociais estruturados emocionalmente e com tendências a estabilidade;⁵¹ e b) ao estabelecerem um tipo de problema quanto ao futuro relacional, às mulheres estão constituindo processos de segregação do presente; o tempo futuro toma conta do presente e demonstra como as emoções destas devem estar orientadas.

Rezende (2002) chama também nossa atenção para as confluências e divergências no discurso masculino sobre si. No caso dos homens entrevistados, parece que realmente confirma-se a percepção de que eles são menos atentos a discursos emocionais do que elas. Os homens, embora abordem esse tema, o fazem de forma *sucinta*. Por outro lado, eles negam as condições de desprovidos de projetos sentimentais a dois. A justificativa

51 Dados da “Pesquisa de Conhecimento, Atitudes e Práticas Relacionadas às Infecções Sexualmente Transmissíveis na População Brasileira, 2004”, desenvolvida pelo Ministério da Saúde pelo Programa Nacional de DST e AIDS, podem levar à confirmação dessa percepção. Nela pode-se observar os seguintes dados quanto a testagem para HIV/AIDS entre homens e mulheres de 15 a 54 anos. Em todos os estratos de idade – 15-24, 25 – 39, 40 – 54 -, exceto no terceiro estrato, por uma diferença percentual de 1,5%, as mulheres estão com maior percentual quanto a testagem para HIV/AIDS. O crescente processo de escolarização entre mulheres e sua preocupação com a organização do self podem ser possibilidades de resposta para esses dados. Por outro lado, quanto problema é o uso de preservativo entre a população sexualmente ativa por sexo, às mulheres são em todas as situações analisadas as que têm o menor percentual de uso de preservativo. Uma perspectiva para responder essa situação pode ser a necessidade de ceder ao parceiro tendo em vista a necessidade de estabelecer uma união duradoura. Essa pesquisa foi publicada no BOLETIM EPIDEMIOLÓGICO – AIDS E DST, Ano 01, Nº 01, 1ª - 26ª de 2004 semanas epidemiológicas, janeiro a junho de 2004 (pp. 18-24).

de Rezende (2002, p. 61) para essa percepção dos homens sobre si, provem da reelaboração da identidade masculina depois dos movimentos de igualdade de gênero, da reordenação das relações sexuais e afetivas e após o início do vírus da AIDS. Mais uma vez, ela chama nossa atenção para a não oposição dos sexos, mas de uma diferença em termos de gradação. Essa gradação como se observa anteriormente, é produto de percepções atribuídas sem muita precisão. O que é da mulher e do homem parece existir sem que se encontre um fundamento suficientemente válido para separar essa condição. Retomemos a valiosa fala de Susan, entrevistada formada em Sociologia já citada e que tenta teorizar a diferença de gênero.

Susan produz é um embaralhamento dos significados produzidos pela socialização de gênero. Parece surgir nos últimos 40 anos uma forma nova de produzir um discurso sobre si, através de um processo de identificação com os contextos de organização do *eu* que estão presentes no mapa social de cada indivíduo, é nesse sentido que o conceito de gênero parece estar encoberto de práticas não generificantes. Os repertórios que se possui para identificar as ações sociais parecem não encontrar estabilidade na conduta dos indivíduos; masculino e feminino parecem cada dia mais servir apenas para contextualizar percepções práticas e não ontológicas. Nesse sentido, portanto, os entrevistados

“sentiam-se ambivalentes quanto a serem os papéis de gênero fixos e essencializados ou poderem ser modificados em função de crenças e princípios feministas. O fato de serem educados como mulher ou como homem, com idéias claras a respeito de como deveriam ser as identidades de gênero, era visto como algo que inculcava formas de pensar e agir que não podiam ser facilmente modificadas. A percepção de que era difícil mudar essas formas de pensar e agir adquiridas pela educação familiar não dizia respeito

unicamente às noções de gênero, mas também a visões de mundo mais amplas” (REZENDE, 2002, p. 62).

Ao lado dessa fixação da identidade familiar, da identidade de sexo como aprendida, surge à crescente ênfase na sociedade, de que os indivíduos produzem uma noção de liberdade que permite a cada um, a seu modo, contextualizar as ações sociais em que participam.⁵² A percepção de que existe um *self* que produz escolhas sobre os papéis que deseja representar, confronta-se com as demandas estruturais próprias ao processo de socialização. No caso das relações de amizade, um dos elementos problemáticos na constituição da sexualidade entre os gêneros está exatamente na formação de uma dúvida sobre a natureza da relação constituída entre dois *selves*, produzindo, especificamente modificações no modo de lidar com os limites entre as individualidades para a relação entre o *self* e a marcação da sexualidade. Uma vez que a natureza da amizade está fundada na exclusão da sexualidade, uma vez que ambas se encontrem, pode-se observar a organização de uma dúvida sobre a posição que cada indivíduo ocupa na relação. Nesse caso, fala-se da necessidade de incorporarem-se novos sentidos à relação e aos *selves* nela envolvidos: qual o futuro dessa relação?

3.3.3 Tensões da contemporaneidade

Rezende (2002) conclui seu debate sobre as possíveis convergências entre amizade-sexo e gênero discutindo as marcas que a condição moderna deixa sobre a individualidade.

52 Judith Butler afirma que o sexo é um ideal regulatório que está efetivado através de performances que fixam determinados conjuntos de valores nas práticas entre os gêneros. Segundo ela, “a performatividade deve ser compreendida não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas ao invés disso, como prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia”. Essas práticas reiterativas e citacionais estariam a seu ver funcionando a serviço da “consolidação do imperativo heterossexual”. BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo”. Em LOURO, Guacira (org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. 2ª Ed. – Belo Horizonte, 2001.

Antes de tudo, a sexualidade assume na modernidade a condição de formar o movimento de constituição do indivíduo. É através da subjetividade sexual que nos abrimos para a experiência social. Homens e mulheres não observaram isso de modo oposto, mas como forma de gradação entre os gêneros. As mulheres seriam na percepção dos entrevistados, mais sensível do que o homem ao fazer-se sentimental, constituído, a partir de um longo processo de socialização e de uma percepção de desenvolvimento do *self* como projeto de futuro. Para Rezende (2002, p.71), “esse espaço pessoal, enquanto domínio físico e afetivo de si é forçosamente alterado nas relações pessoais, onde não só se revela mais para o outro como também, se espera mais dele”.

Como se pode observar, a percepção dos indivíduos das classes populares pesquisadas por Salem (2004), no Brasil, não tem o mesmo sentido que os estabelecidos pelos pesquisados por Rezende (2002) em Londres.⁵³ Todavia, essa oposição marca de forma clara a tensão presente na contemporaneidade entre os argumentos naturalista/construcionistas, conservadores/reformistas. Ao contrário do discurso encontrado por Salem que separa homens e mulheres como naturezas opostas, os grupos ingleses vão observar essa diferenciação como atribuída à socialização.

53 Os grupos pesquisados por Rezende e Salem são sociologicamente diferentes. Entretanto, pode-se afirmar que existe uma constante na constituição da diferença sexual entre os grupos diversos, fundamentalmente a idéia de que as mulheres encontram-se nas escalas inferiores da estratificação sexual e social. Podemos observar isso no estudo produzido por Goldenberg (1997) sobre “a outra”. Ao final da primeira parte do livro ela demonstra que categorias como “mulher de casa” e “mulher da rua” operam, também, nas classes médias intelectualizada e psicologizada da sociedade.

É nesse sentido que se pode compreender a mudança do ambiente sexual da mulher e, o quase atrofiamento, do desenvolvimento do homem.⁵⁴ A condição de objeto de saber pelo dispositivo sexualidade trouxe para a mulher, primeiramente seu controle e esquadramento, mas, evoluiu com o tempo para uma evolução de si em termos espirituais. A condição primeiramente subjugada pela vontade de saber como potencial perigo para as práticas públicas e privadas vem crescentemente sendo substituída pela qualificação do discurso de si. Elas não são mais apenas objeto do conhecimento, elas são também sujeito do mesmo.

Não se quer produzir aqui um discurso que substitua o homem pela mulher na formação do conhecimento científico. Muito pelo contrário, acredita-se que uma discussão sobre as diferenças sexuais na sociedade contemporânea, encontra-se organizada numa compreensão de como ela acontece dentro de contextos sociais pré-figurados, que produzem *prejuízos* sobre aquilo que se acredita ser o papel social do homem e da mulher.

3.4 CONFIGURANDO AS DISPOSIÇÕES MASCULINAS SOBRE AS MULHERES

O que queremos chamar a atenção neste momento é para as formas como são operacionalizadas as categorias representadas pelos homens entrevistados por Salem (2004) e seus os eventuais desdobramentos na sexualidade da mulher. O fundamental desdobramento do entendimento masculino é entre “mulheres de rua” e “mulheres de casa”.

⁵⁴ Heilborn afirma que as mudanças no self e nas práticas masculinas pouco encontram um desenvolvimento efetivo na sociedade contemporânea. Como mostra disso, pode-se falar do pequeno desenvolvimento da moda masculina ao longo do século XX ver DUTRA, 2002.

Os homens entrevistados por Salem (2004) alegam que a dificuldade em observar a fidelidade conjugal é própria da rotina sexual *enfrentada* por eles. Sua vida, marcada por numerosas parceiras acaba por reforçar sua percepção de pouca capacidade de controle das vontades sexuais, que são naturais.⁵⁵ Portanto, ao contrário das mulheres que narram com mais frequência trajetórias afetivo-sexuais que revelam uma inclinação para relações seqüenciais, encontra-se entre os homens a presença de uma multiplicidade de relatos de experiências sexuais, afetivas e afetivo-sexuais simultaneamente. A cena que representa este relato se organiza no envolvimento de duas, ou mais parceiras, igualmente, reputadas como ocasionais, ou, ao contrário, o homem estabelece entre elas uma hierarquia: uma detém o papel de preferencial ou fixa - namoradas, noivas ou esposas -, ao passo que as demais são tidas como eventuais. São estabelecidos dois discursos diferentes relacionados a homens e mulheres: no caso delas os relatos sobre experiências sexuais, afetivas ou afetivo-sexuais são estabelecidos a partir de modelos lineares de relação entre homens e mulheres; cada situação social de “namoro” ocorre num contexto regular e, precisa ser exaurido para que ocorra outro engendramento. Para os homens, a narrativa é construída a partir da constante efervescência, uma vida de variados espaços e experiências afetivo-sexuais múltiplas. Os homens produzem estratificações de mulheres, cada uma assumindo uma condição específica; todavia, várias são vivenciadas ao mesmo tempo, sem que, necessariamente, possa-se observar o desenvolvimento da relação. As mulheres encontram-se organizadas muitas vezes num *continuum* que permite entender qual o papel de cada uma na relação

55 Pode-se observar essa latência sexual masculina na “Pesquisa de Conhecimento, Atitudes e Práticas Relacionadas às Infecções Sexualmente Transmissíveis na População Brasileira, 2004,” desenvolvida pelo Ministério da Saúde pelo Programa Nacional de DST e AIDS. Observa-se os seguintes dados quanto à atividade sexual entre homens e mulheres de 15 a 54 anos. Em todos os critérios levantados – Atividade sexual Na vida e No ano, Percentual de indivíduos com início de atividade sexual com menos de 15 anos, Percentual de indivíduos com mais de 10 parceiros na vida e, por fim, percentual de indivíduos com mais de 5 parceiros eventuais no ano -, os homens são os que mais respondem positivamente.

com os homens e, também, na caracterização das diversas formas de interação entre os indivíduos.

A narrativa própria aos homens justifica-se de duas formas: a primeira delas, da constante prontidão do masculino para o exercício sexual. Isso é demonstrado, claramente, na fala de um entrevistado por Salem (2004, p.29):

“o homem não pode ver um rabo de saia. Não vou dizer que ele vai largar a esposa, mas ele vai dar umas fugidas, porque ele tem mais necessidade. Ele quer transar e a mulher às vezes tá cansada e não quer. Então, ele tem que satisfazer o desejo dele, nem que seja dar uma gozadinha e ir dormir, mas ele precisa disso”.

Esta fala é esclarecedora, ela se organiza na possibilidade de perceber como a natureza encontra-se presente na reflexão masculina. Ela também representa a segunda justificativa da ação sexual múltipla masculina: o fato de que a companheira fixa estar indisposta para a atividade sexual, abrindo assim, a possibilidade para outras práticas sexuais com outras mulheres. A traição é justificada como consequência direta da natureza oposta de homens e mulheres, eles sempre prontos para a atividade sexual e elas referenciando-se na reserva de si. Sendo assim, dentro da perspectiva performática organizada pelo masculino, não importa quem seja a parceira, a questão é saciar a natureza: “mulher, pra mim, é tudo a mesma coisa. É um buraco pra você fazer sexo. A única coisa que muda é o corpo”, afirma um entrevistado (SALEM, 2002, p. 21).

Se homens e mulheres são opostos em sua natureza à compreensão da traição também o é. Recorde-se, que os diálogos observados por Rezende (2002) e Salem (2004) reforçam a idéia de que as mulheres conseguem desenvolver um alto grau de controle sobre sua

conduta não mais porque elas se descolaram de sua natureza mas, porque acima de tudo, elas têm como objetivo o desenvolvimento de uma relação duradoura. Se assim é o entendimento que as mulheres produzem de si e que encontra ressonância no significado atribuído pelos homens, produz-se o entendimento da traição feminina como produto de uma ação refletida e, portanto, de um querer intencional: “o homem trai a mulher direto, porque a carne dele é mais fraca. Mas se a mulher trai o homem *é porque ela quer*” (SALEM, 2004, p. 30, grifo da autora). A percepção de gênero sobre a conduta sexual acaba por determinar a ação. De um lado, um prisioneiro da natureza, do outro a construção de um controle interno que afirma recorrentemente as dualidades sobre as quais as relações são constituídas. Um duplo discurso moral, “permissivo”, de um lado, regulador de outro.

3.4.1 Estabelecendo limites para a representação do sexo

A partir desse ponto, pode-se dedicar a compreensão dos tipos de mulheres que homens, elegem como modelos de orientação de sua conduta. Essa compreensão já está organizada por Flandrin (1986) e Áries (1986), e que retoma aqui significado central: as “mulheres da rua” e as “mulheres de casa”.

Há certo tempo, conversava com um amigo sobre algumas salas de bate-papo abertas pelo provedor UOL para públicos interessados em práticas sexuais diversas. O que nos interessava era, especificamente, um conjunto de salas para casais – ou praticantes de *swing*. Animado com a possibilidade de arrumar uma transa com alguma mulher, participar de um *ménage à trois*, ao menos virtual, ele tornou-se freqüentador das salas.

O problema é que ao contrário do que imaginou meses se passaram e pouco do que ele havia conseguido, era dar um beijo virtual. Frustrado, ele veio conversar comigo, sabendo de minha curiosidade pelas interações *on line*, e me contou como foi sua experiência. Ao fim ele desabafou: “não entendo esse povo!!! Eles são muito “caretas”! Querem estabelecer um nível alto de procedimentos ritualísticos para que as relações possam ser efetivadas, o que inviabiliza a ação sexual”. Ele terminou seu raciocínio com a seguinte questão: “Não é dionísíaco aquele espaço? Por que colocar Apolo no meio?” O que parece que esse meu amigo não entendeu é que festas a Dionísio são rituais, a final de contas ele é um deus, e como ritual existem etapas muito bem descritas para que se chegue ao objetivo último.⁵⁶

De que serve esse exemplo? Ele é uma ponte que permite dizer que as práticas sexuais não estão anarquicamente distribuídas entre os indivíduos, mas reguladas por campos de possibilidade. Assim, ao contrário da ficção pornográfica em que todos os desejos são elaborados segundo modelos técnicos de maximização do prazer, produzindo uma sensação de que toda prática sexual pode ser realizada; nas relações cotidianas, não são fundamentalmente as limitações técnicas que impedem esse ou aquele repertório sexual, mas a própria distribuição da diferença sexual e, conseqüentemente, o significado que cada indivíduo possui nela. Antes de tudo, o campo das práticas sexuais é um campo relacional e não relativista.

Dentro das considerações precedentes, pode-se observar a diferença na conduta de homens e mulheres: de um lado o rompante, a pulsão e do outro o controle, a gerência

⁵⁶ Os grupos de swing formam listas de anúncio de seus interesses. Na maior parte dos anúncios encontra-se primeiramente, a idéia de que é necessário o estabelecimento de uma relação de amizade que pode ou não acabar encontrando seu referencial em práticas sexuais de casais.

do cotidiano. Mais uma vez, pode-se afirmar essa distribuição desigual de cada natureza em sua relação com as práticas sexuais. A princípio, o universo masculino é marcado pela busca da satisfação de sua natureza insaciável. Já as mulheres, de natureza oposta, são mecanismos de concessão ou impedimento do sexo desenfreado. A elas cabe a possibilidade de administrar os estímulos do homem. Todavia, a concessão ou impedimento das práticas sexuais pelas mulheres não ocorrem de forma aleatória, mas pelo lugar ocupado por ela na estratificação organizada pelo homem, ou seja, “o modo como o homem classifica a parceira” diz como operacionalizar o desejo. À esposa, é dado um conjunto de possibilidades e a mulher da rua outras tantas.

Diante da imensa profusão de discursos, em imagens e textos sobre sexo presente na contemporaneidade somos levados a acreditar que a hipótese de Foucault (1998) sobre a colocação do sexo em discurso em oposição à hipótese repressiva tem de fato se consolidado. Organiza-se em alguma medida uma “vontade de saber”. A mídia aborda como regularidade o tema, nada parece lhe escapar, tudo é descrito, conformado em diagnósticos e inscritos em alguma medida na prática corriqueira. A relação com os objetos apresentados é estabelecida por critérios de antipatia e empatia, identificação ou incapacidade de significar. A questão chave é que parcela significativa da população contemporânea tem acesso, aos debates sobre sexualidade.

O que parece interessante salientar é que, de alguma forma, observa-se a organização de práticas sexuais cada vez mais segmentadas entre os grupos sociais. Cada elemento presente na sexualidade encontra conexão em escolhas dentro do mapa social de cada indivíduo. Ou seja, não é o fato de ser exposto a uma determinada mensagem que se vai

produzir uma conduta específica, ao contrário, a mensagem sofre uma triagem, e é *empacotada* em níveis diferentes a partir dos modos de vida de cada indivíduo.

O encontro das ciências sociais com o real é marcado pelos elementos culturais que orientam o mundo do sujeito, e do objeto. Nesse caso, o pesquisador se envolve em técnicas que tentam permitir a apreensão das categorias nativas. Quando o assunto é a sexualidade, homens e mulheres observam discursos diferentes, possivelmente em decorrência da organização das expectativas sociais que se tem. Nesse sentido, pode-se observar que o homem, visto como o *guerreiro*, o *pegador* e *espada*, precisa corresponder a essa situação afirmando uma sexualidade ativa e marcadamente aberta a todas as práticas sexuais, é o jogo do vale tudo. Para as mulheres, o que se espera é o desenvolvimento de um argumento elaborado a partir de sua passividade e da necessária conexão entre o *self* e o sexo.

Todavia, é necessário um duplo exercício para a compreensão dessa situação: o primeiro deles é a “imaginação sociológica”, ou seja, a conexão de cenários imediatos a relações gerais da sociedade pesquisada e, conseqüentemente b) a compreensão das apresentações de si mesmo que cada indivíduo produz a partir do contexto em que está submetido. É por isso que, segundo Salem (2004, p. 18),

“relativiza-se a importância da tão provalada tese de que ‘mente-se muito ao falar de sexo’: mais significativo do que saber se o entrevistador foi capaz de alcançar o âmago dos sujeitos, desvelando sua mais profunda intimidade, é considerar as falas e a auto-apresentação masculinas como expressão de preceitos normativos e valorativos que presidem sua identidade de gênero e sua relação com o feminino”.

Assim, um primeiro entendimento das práticas sexuais organizadas pelos homens entrevistados por Salem (2004), que se prontificam em dizer prontos para o vale-tudo sexual, é o lugar que ocupam as mulheres no funcionamento desse vale-tudo, uma vez que são observadas como reguladoras do ambiente sexual.

3.4.2 Relativizando o vale-tudo sexual

No período grego clássico, sabe-se que as atividades sexuais entre homens são observadas sem uma crítica a existência “homossexual”. Entretanto, duas situações eram observadas com repugnância: a primeira delas referia-se aos homens que não eram capazes de controlar seus impulsos, tornando-se escravos do desejo sexual; no segundo caso a percepção pejorativa era fundada no par ativo/passivo. Existia uma percepção ética que um homem mais velho nunca deveria ser observado em situação passiva frente a seus amantes. Estes como jovens deveriam compreender a sua posição inferior - porém, não menos desejada -, na relação, como receptáculos do amor, dos conhecimentos de seu amado e amigo e, condição passiva na relação sexual. A passividade é nesse contexto, a condição temporária do amante-aprendiz; qualquer outro que esteja nessa posição é observado com suspeitas. Sendo assim, a posição do homem livre e sábio é a posição da ação, da atividade.

Se a questão da passividade/atividade encontra-se neste período fundada em limites regulares, hoje, a questão permanece válida para o universo masculino, contudo, com suas dinâmicas próprias.

Na contemporaneidade das classes populares ser passivo ou ativo pode envolver dimensões morais do próprio entendimento da masculinidade, possibilitando, um maior controle das vontades pulsionais do homem. Assim, de um quase uníssono vale-tudo sexual, é possível observar o surgimento de certo conjunto de regras. Entre elas, ser o homem da relação, isso significa ser ativo: “tudo que a mulher tá topando fazer eu faço, *desde que ela queira dar pra mim e não queira me comer*” (SALEM, 2004, p. 40, grifo da autora). Dar e comer são, respectivamente, os sinônimos populares da dualidade ativo/passivo. No contexto da fala do entrevistado, *dar* significa que a mulher encontra-se submissa ao homem na conduta sexual, pois ela se oferece a ele. Por outro lado, *comer* significa a posição masculina/ativa. Portanto, ela nunca deve ser executada pela mulher. É ele que deve tomar a ação e se ver satisfeito.⁵⁷

Pode-se observar que o jogo de vale-tudo sexual esta submetido, também, a outra ordem de controle. Aquela imposta pela mulher, ou melhor, pelo tipo de mulher. É, a partir delas, que muitas vezes as idéias presentes no vale-tudo sexual masculino são objetivadas ou colocadas de lado. Elas são um importante elemento na composição da relação entre desejo e práticas atuadas do sexo. É interessante observar, nesse caso, que um dos elementos centrais para a formulação desse controle da prática sexual pelas mulheres ocorre a partir da hierarquização delas pelos homens. A cada nível da hierarquia é dado o privilégio de um *status* maior ou menor no controle das práticas

57 Nesse contexto podemos observar que o desenvolvimento de uma relação sexual com outro homem não caracteriza em si uma experiência homossexual. Este é necessariamente o passivo e sempre observado de modo pejorativo; ele é a mulher da relação. Segundo Sabino (2002), esta dualidade passivo/ativo na cultura dos homens esta presente de forma esclarecedora entre praticantes do fisiculturismo. Inicialmente, uma prática esportiva das classes populares, o custo alto dos alimentos, energéticos, roupas entre outros, impulsiona alguns praticantes para a prostituição viril. Nesse caso, a condição ativa não desmoraliza o “miche” de sua masculinidade frente aos amigos; todavia, a permanência no ramo pode colocar em cheque esta condição. A longa permanência na prostituição viril pode significar a dúvida sobre aquilo que o profissional é.

sexuais. É aqui que encontramos o enraizamento dos conceitos de “mulher de rua” e “mulher de casa”.

3.5 CLASSIFICAÇÃO DE MULHERES

No jogo dos sexos, pode-se observar um maior poder de decisão por parte dos homens. São eles que em última instância, decidem o que se pode e o que não se deve ter no repertório sexual do casal ou das relações fortuitas. Porém as mulheres participam dos jogos dos prazeres – no caso das esposas, namoradas e noivas, sempre com o cuidado para não produzir o esfacelamento de sua condição moral -, com os homens, sendo, um marco regulatório da conduta masculina. Assim, a dimensão do vínculo estabelecido na relação entre homens e mulheres corrobora na definição dos limites das práticas sexuais, além do poder de decidir os sentidos específicos do ato sexual de acordo com o *status* que lhe é assegurado, esta mulher é designada pelos homens como alguém que *perturba* o cotidiano masculino. Esse elemento varia também com o *status* concedido à parceira, quanto mais se aproxima de um modelo de mulher respeitável, mais essa condição assume correspondência.

A idéia de que os homens estão organizados através de sua circulação entre mulheres diferentes ao longo de sua vida sexual – a é atravessada por questões como quantidade e frequência -, é que permite a percepção de que existem lugares diferentes para mulheres diferentes dentro de um quadro de valores corroborados, por vezes de modo tácito, por vezes declaradamente, entre os homens. Essa hierarquização das mulheres em grupos determinados de valores se inscreve dentro de campos de possibilidade que proporcionam sua organização complementar. Portanto, “o entendimento da

complementaridade entre os gêneros na esfera sexual impõe considerar a *relação* que, explícita ou implicitamente, se estabelece entre essas mulheres” (SALEM, 2004, p.42).

Um primeiro elemento dessa situação pode-se observar na configuração do par *vínculo e sexo*. A relação entre os dois termos pode ser de uma relativa correspondência, como também, de ausência. Ao pensar a relação centrada na idéia do vínculo está se afirmando a possibilidade de *relativizar* a importância da relação sexual e significar de forma afetiva as práticas entre gêneros, ou seja, a possibilidade de um grupo de mulheres negar a vontade masculina. É por isso que Salem (2004, p. 42-3) pode afirmar que

“esse sentimento é afirmado pelos homens como o principal ingrediente de uma relação mais duradoura ou comprometida, a qual é entendida como atendendo também a outras necessidades irredutíveis ao sexo: nas palavras de um entrevistado, as do *coração*”.

Como se pode observar, as relações que têm no vínculo sua orientação surgem para os homens como formas de colonização do futuro à medida que obriga seu participante a um envolvimento *afetivo* que produz uma possível resignificação de sua vida e uma forma de lidar com o presente que leva em consideração o outro. São essas relações que se tem com a esposa e, conseqüentemente, com os filhos legítimos, que levam a organização da prosperidade do núcleo familiar a partir da aquisição da casa, dos passeios e dos demais bens materiais.

A efetividade do vínculo pode permitir que o homem não exija de sua *companheira* uma reciprocidade sexual obrigatória. Ao contrário, a forma pura das relações fundadas no vínculo permite que o casal tenha por algum motivo a prática intermitente do sexo.

Neste contexto, ela pode negar as investidas dos homens; requerer mais atenção, cuidado, zelo do parceiro com suas vontades, desejos e prazeres. O vínculo com sexo entre um homem e uma mulher pode permitir à segunda problematização a problematização das investidas dele e, mesmo, sua negação. Isso não significa que a mulher com a qual se tem o vínculo tenha controlado a pulsão-sexual masculina; muito pelo contrário, os homens podem encontrar sua satisfação pulsional na organização do sexo sem vínculo.

Para se compreender o sexo sem vínculo é necessário que relembremos um elemento anteriormente escrito, qual seja, a separação praticada pelos homens entre sexo e afeto. O sexo refere-se a um momento da vida masculina que revela sua natureza incapaz de produzir a saciedade. Trata-se de uma operação mecânica que tem como objetivo realizar a *vontade de sexo*. Ele não exige, da perspectiva masculina, sentimentos compartilhados, ou da entrega completa de si na relação. Ao contrário, o fetiche sem vínculo do sexo por parte dos homens representa uma estante sobre a qual se colocam os troféus, ou seja, as mulheres que já se *comeu*. A relação não se estabelece com o outro, mas, consigo próprio, como vitorioso e como treinamento de uma sexualidade viril desenvolvida. Observa-se, assim, a organização de relações em que o vínculo é renegado ao segundo plano e, portanto, a continuidade e o tempo futuro são percebidos como formas vazias. Essas formas de organizar a relação estabelecem uma primeira cisão na classificação das mulheres: “*as parceiras com as quais ele estabelece vínculo, e as parceiras [só] para o sexo*” (SALEM, 2004, p. 43, grifo da autora).

De toda forma, um contingente específico de mulheres é percebido como quem se entrega o *coração* e a outro como “mecanismos de ejaculação”. Em outras palavras, umas podem ser apresentadas à família e se andar de mãos dadas, outras, contudo, fazem parte do universo apenas do sexo. Encontram-se nas noites das relações ilegítimas e sofrem, em alguns casos, da alcunha da outra (GOLDENBERG, 1997). Aquela a quem se dedica o amor é nomeada como mulheres de casa, as outras, marcadas pela experiência apenas sexual, sem envolvimento, sem vínculo, como “mulheres de fora”. A situação destas últimas é destacada das primeiras uma vez que não se estabelece com elas um elo legítimo e fins reprodutivos.

Entre as “mulheres de fora” encontramos a pluralidade de modelos de experimentação do prazer. Elas podem ser tanto prostitutas, mulheres com quem se “fica”, como aquelas com as quais se tem uma vida sexual mais freqüente, mas com quem não se tem um vínculo definido. Uma pluralidade, que, no entanto, não expressa uma singularidade. Ou seja, prostitutas, ficantes e amantes possuem estatuto próprio na representação dos homens. Umas seriam mais respeitáveis que outras.

As primeiras são aquelas com que o ideal do vale tudo pode, sob certas regras da profissional do sexo, encontrar existência.⁵⁸ As ficantes e as amantes são reconhecidas como relações que correm fora do contexto das relações oficiais, mas que não conduz a um vale-tudo sexual. Neste sentido, as relações encontram sua ordenação dentro de um propósito de vínculo com sexo remete-se a posição das esposas, noivas ou namoradas e porque possui na estratificação do respeito o mais alto ponto (SALEM, 2004, p. 46). Por

58 O blog da ex-garota-de-programa, Bruna Surfistinha é bastante significativo do sentido que o vale tudo sexual pode assumir com prostitutas. <http://www.brunasurfistinha.com.br/>

outro lado, as mulheres que vivem como amantes, podem ser observadas como potenciais relacionamentos com vínculo, porém, sua não concretização permite um menor poder de negociação. Todavia o fato delas serem potenciais relacionamentos com vínculo fornece-lhes a condição de respeitáveis, não como as que possuem a relação centrada no vínculo, mas, diferenciado das mulheres do meretrício. Sua vinculação cambiante no engendramento sexual lhe permite a objeção de determinadas práticas sexuais.

Se as possíveis conexões entre vínculo e sexo permitem a separações entre os tipos femininos, a representação do respeito confirma a tipificação e organiza uma gradação de sentidos entre elas. Os tipos de mulheres são pontos determinados dentro de uma mesma escala. Nesta, teríamos o ponto menos valorizado – o que não significa que não seja usado -, e o nível mais elevado – o que não significa que não seja percebido como objeto de uso sexual. A categoria respeito como mecanismo de controle do vale-tudo-sexual masculino observa a correspondência entre o controle da prática sexual e a legitimidade do requerente do controle. Quanto mais respeitável mais perturbadora da ordem masculina. Ela confere a partir da significação masculina a efetiva percepção do que seja a mulher. Não apenas a esposa, namorada ou noiva, é atribuída esse sentido; “as outras” e as fíccantes também tem acesso a esse *status*; enquanto as “mulheres da rua” se atribuem o menor significado.⁵⁹

59 A prática do sexo anal é, por exemplo, paradigmática. Sobre o assunto é possível encontrar a seguinte fala de um entrevistado de Salem: “Sexo anal é bom. Já fiz, mas é uma coisa arriscada. Geralmente sangra. Só dá pra fazer quando a mulher é da vida mesmo, já esta acostumada; já esta arrombada”. Embora aparentemente consolidado como repertório sexual dos indivíduos, Salem chama a atenção para o precário estabelecimento do sexo oral entre referenciada. Da mesma forma que as práticas de penetração anal por um homem em uma mulher, ele, é observado como conduta a um pequeno número de mulheres, sobre isso vejamos o que outro entrevistado de Salem nos diz: “As garotas que eu pego não fazem sexo oral. Eu gosto, mas isso aí é com prostitutas mesmo”. Sobre práticas sexuais no contexto da conjugalidade

O debate sobre o respeito que o homem atribui à mulher vem com o próprio reconhecimento daquilo que ele próprio pode oferecer a sua *companheira*. Isso significa, então, que o respeito não estabelece apenas o sentido da conduta da mulher, mas também, o que o próprio homem pode sugerir. Nesse sentido, afirma Salem (2004, p. 41), “os próprios homens estipulam restrições quanto a certas práticas sexuais com parceiras fixas, afirmando que elas ‘não cabem na relação’ ou é ‘falta de respeito’”.

Como se pode observar, a condição da mulher ainda oscila entre condições diferentes nas relações entre os sexos. O perigo da perda da reputação ainda se encontra estabelecido. Por outro lado, encontramos desestabilização destas distinções na contemporaneidade.

3.6 DEMANDA ERÓTICA NO VÍNCULO AMOROSO CONTEMPORÂNEO



ver LEAL, Andréa Fachel. “Práticas sexuais no contexto da conjugalidade: em que implica a intimidade” (mimeo.).

O quadrinho ilustra muito bem o “espírito do tempo” que alegra contemporaneamente algumas relações de gênero.⁶⁰ A mulher pede ao seu *amor* - e a ilustração não permite dizer o grau da relação entre ela e o homem envolvido: se marido, noivo, namorado, “ficante”, “rolo”, amigo – que vá com ela a um clube de swing. Seu objetivo é bastante explícito: “ficar olhando os caras me **comendo**”; ou seja, transar com outros homens – e o plural aqui é bastante significativo -, que não necessariamente o seu *amor*. Seu linguajar é bastante direto e revela a posição que cada indivíduo ocupa dentro da oposição passivo/ativo. Como já observamos historicamente a mulher é observada como receptáculo da ação masculina; seu desejo é produto da interpretação que o homem formula e não de sua manifestação objetiva; sua condição moral depende da interpretação masculina. Todavia, o quadrinho do cartunista Adão Iturrusgarai chama nossa atenção para novas configurações do vínculo sexual entre homens e mulheres. A ação feminina é elaborada pela expressão do desejo de forma pública e explícita. Sua ação não é apenas uma reação passiva ao universo do homem, mas da conduta pessoal. Acima de tudo, o quadrinho permite uma idéia de expressão dos sentidos e dos desejos sexuais de forma mais igualitária. A *natureza* sensível e apegada ao desenvolvimento do *self* permitiu a uma parcela importante de mulheres contemporâneas a organização de um vínculo que pode ou não associar sexo e afeto.

3.7 O QUE CONSISTE A NOVA EXPERIÊNCIA AFETIVO-SEXUAL FEMININA

Ao longo dos séculos, a história da relação entre homens e mulheres foi marcada pela reprodução compulsória. O descontrole da natureza reprodutiva condenava a *natureza*

⁶⁰ Quadrinho capturado no site “O mundo maravilhoso de Adão Iturrusgarai”, no link *What's popup* do dia 22/04/2005. www.uol.com.br/adaonline. Outro conjunto de quadrinhos que representam de forma clara as mudanças do comportamento feminino está nas histórias de Aline do mesmo chargista.

erótica a um espaço perigoso da sexualidade, fundamentalmente à feminina. O prazer observava no perigo da fecundação o seu limite. Nesse sentido, a reprodução da espécie pôde ser observada como um elemento importante na sociabilidade de homens e mulheres. Como bem mostra a doutrina da Igreja Católica, à reprodução foi o aspecto central da sociabilidade do casal. O amor é objeto secundário e o prazer desnecessário (RIBEIRO, 1989).

No século XX uma mudança na relação entre o sexo e a reprodução é observada. É possível que uma das últimas fronteiras da natureza que o *modus operandi* da modernidade socializou foi a reprodução, permitindo à mulher o reordenamento de suas expectativas de si e de sua interação com outros. A emancipação do sexo da natureza reprodutiva trouxe conseqüências avassaladoras para a vida social; para nós, a fundamental mudança é exatamente a reorganização da subjetividade sexual feminina e seu lugar no laço sexual: a possibilidade de se retirar da autoridade reprodutiva masculina e a confecção de novos jogos de acesso ao sexo. A coqueteria que afastava a consumação sexual do convívio dos salões, pode, então, ser reordenada e a precedência sexual masculina questionada. O que o desenvolvimento das técnicas de controle reprodutivo permite é o acesso aos discursos de prazer. Não mais naturais aos homens, mas como jogos de poder, subjetivação e compreensão dos saberes ocidentais, de uma nova existência da mulher liberta de sua antiga ontologia reprodutiva (BEAUVOIR, 2000). Mas como ocorre essa transformação? Como ‘substituímos’ uma ética reprodutiva por uma própria à sexualidade?

3.7.1 Da reprodução à sexualidade

No regime dos prazeres, que Foucault (1985) chama de “cuidado de si”, a austeridade não se refere apenas a um domínio da impulsividade, mas, sobretudo, de uma relação com a alteridade. O cuidado consigo remete imediatamente a reciprocidade conjugal. Todavia, o amor conjugal era observado com ressalvas. Tratar a esposa com o respeito devido e não como amante, é um cuidado que o homem deve trazer consigo a fim de não prejudicar a unidade moral que constitui sua casa.⁶¹ Para Áries (1986, p.156)

a “fecundidade, [a] reserva da esposa e da mãe, [a] dignidade da dona-de-casa são características permanentes que até o século XVIII, opuseram o amor dentro do casamento e amor fora do casamento. Essas características e sua importância relativa tem variado com o decorrer do tempo, mas dentro de estreitos limites, quer nos fatos, quer nas idéias e no imaginário”.

Apenas no século XVIII, o amor deixa de ser próprio ao universo extraconjugal; a escolha, o desejo, à vontade de estar com um outro determinado se torna elemento importante das novas configurações matrimoniais. Neste contexto

“constituiu-se pouco a pouco na história do Ocidente um ideal do casamento que impõe aos esposos que se amem, ou que façam de conta que se amam, como dois amantes. O erotismo entrou no casamento expulsando a reserva tradicional em proveito do patético, pondo a prova à duração” (ÁRIES, 1986, p.160-1).

⁶¹ Bozon, (2004a) afirma que uma das primeiras tentativas de articular o amor entre homens e mulheres ainda encontra expressão nos laços extraconjugais, no fim do século XII, com o surgimento do amor-cortes. Para ele, antes deste período a relação ‘afetiva’ entre homens e mulheres “tratava-se de um jogo aristocrático e literário, ainda que não se reduzisse apenas à literatura por ele suscitada”.

O que se discute aqui é o surgimento do amor romântico como forma de constituir a relação afetivo-sexual entre homens e mulheres.⁶² Na forma mais radical que assume o vínculo amoroso na contemporaneidade

“[...] a parceria se percebe como composta de duas unidades fundadas antes em elos subjetivos do que em injunções sociais ou laços sociológicos. Tal qualidade manifesta-se, primeiramente na crença de que o casal não deriva a sua realidade dos grupos a que cada cônjuge pertence sendo, ao invés, instituído pelo ‘desejo’ dos sujeitos” (SALEM, 1989, p.28 a-b).

A virada sentimental que se pode observar nos ideais do amor a partir do século XVIII é, de tal forma significativa que foi capaz de duzentos anos depois configurar uma nova condição para o amor e a conjugalidade dentro da tradição católica que persistia desde Santo Agostinho (RIBEIRO, 1989); os “fins primários e secundários do matrimônio” foram alterados, colocando como central à vinculação por amor e como secundário a procriação. Este último é observado como o coroamento do amor.

A liberação feminina de ciclos reprodutivos que se estende por todo período fértil é também fundamental para a compreensão das mudanças que afetam a relação entre homens e mulheres e a organização da vida sexual. A partir do século XIII na Europa, o coito interrompido é um mecanismo importante para redução da natalidade (BOZON, 2004a). Mas apenas nos anos 60 do século XX, com o desenvolvimento farmacêutico do controle da natalidade foi possível libertar o prazer do medo e da obrigatoriedade reprodutiva⁶³; a socialização da reprodução possibilitou a organização de novas técnicas

⁶² Assim, o amor conjugal é uma marca de entrada do ocidente num modelo social moderno, em que a autonomia individual assume condição hegemônica, substituindo assim, os interesses externos as relações por motivações próprias a cada um dos enamorados.

⁶³ Em 1960, a Administração de Comidas e Drogas (FDA) dos Estados Unidos liberou para o ano seguinte a comercialização dos dois primeiros anticoncepcionais orais: o Enovid e Nortutin.

corporais. Se já no século XIII, pode-se observar os primeiros movimentos que levam a uma desobrigatoriedade reprodutiva, é apenas no século XX que esse processo encontra seu termo.

A reorganização da natureza reprodutiva junto aos valores próprios à modernização é o que permite a autonomia do campo da sexualidade. A liberação da primeira reestrutura a ordem dos discursos que a retiram do saber transcendente, e reafirma a reprodução como prática social a ser desvendada pela ciência (LAQUEUR, 2001). No momento inicial de constituição de uma sexualidade técnica “as novas disciplinas [pedagogia, psiquiatria, psicologia, higiene, medicina e a sexologia] são criadoras, ao mesmo tempo, de corpos de conhecimento, corpos de especialistas e novas atitudes entre os sujeitos” (BOZON, 2004, p. 40). É com a formação de uma vontade de saber que de fato, a sexualidade pôde se liberar das demandas reprodutivas e se tornar infecunda para a natureza, mas, fértil para as relações entre os sexos e para a identidade sexual. Foi a colocação do sexo em discurso que permitiu a reformulação das práticas de poder entre os gêneros; da mesma forma foi à constituição do indivíduo como entidade moral que estruturou o amor moderno heterossexual.

“[...] de agora em diante, o próprio da sexualidade em geral é ser infecunda” (BOZON, 2004, p.45).⁶⁴ Parece ser este o conteúdo programático das relações sexuais contemporâneas, em que a maternidade e a paternidade não são os únicos elementos de

⁶⁴ Pode-se observar este desenvolvimento na dilatação do período com atividade sexual para ambos os sexos, como também, a vertiginosa queda na taxa de fecundidade por mulher. Segundo dados do IBGE no ano de 1940, a taxa de fecundidade no Brasil era de 6,2 filhos, no ano de 1960 atingiu o seu ápice com 6,3 filhos por mulher. A partir dos anos 70 observa-se uma queda vertiginosa nas taxas de fecundidade: 1970 – 5,8, 1980 -4,4, 1990 – 2,9 e nos em 2000 2,3. Fonte: Censo Demográfico 2000, Resultados Preliminares das Amostras. IBGE, 2002.

gratificação familiar, podendo funcionar como um mecanismo que consolida o *status* individual, ou relação afetiva. Uma moral cristã foi paulatinamente rivalizada por uma moral secularizada e esta aberta pela divisão do trabalho social. Assim, um campo tenso de disputas morais vem monopolizando a arena social; todavia, uma vez que a divisão do trabalho social não pára de crescer, formas *especiais* de moralidade são apresentadas, relativizando a formação de dualidades universais no comportamento social.

Prova da mudança no cenário das condutas sexuais se refere às biografias sexuais e conjugais. Cada vez mais os indivíduos constituem casamento – formais ou não - e cada vez é maior o número de indivíduos que se separam (BERQUÓ, 1997).

Tabela 01

Pessoas de 15 anos ou mais de idade segundo o estado conjugal Brasil, 1940-91.

Anos	Solteiro	Casado	Viúvo	Divorciado ou separado	Total
1940	40,8	51,6	7,3	0,9	100,0
1950	39,0	54,2	6,6	0,2	100,0
1960	34,0	57,7	5,7	2,4	100,0
1970	36,6	55,5	5,4	2,5	100,0
1980	34,6	57,9	5,0	2,5	100,0
1991	31,8	59,0	4,9	4,4	100,0

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), censos de 1940 a 1991.

Tabela 02

Proporção de pessoas de 10 anos ou mais de idade, por estado conjugal Brasil,

2000

Ano	Solteiro	Casado	Viúvo	Divorciado ou separado	Total
2000	38,5 (1)	49,5	4,1	4,1	96,2

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

(1) Em 2000, considerou-se como solteiros, os que nunca viveram em união para comparar conceitualmente com 1991. Os solteiros que já viveram uma união representam o 4,8 restante da amostra total.

Isso acontece à medida que a secularização das relações sociais tornou possível a decadência institucional do casamento. Torres (1999), mostra para a sociedade portuguesa, um declínio acentuado do casamento em instituições religiosas, como também, nas organizações do Estado, o mesmo parece acontecer no Brasil.

Tabela 03

Proporção de uniões de pessoas de 10 anos ou mais de idade, por natureza da união Brasil - 1980/2000

Anos	Casamento Civil e Religioso	Só casamento Civil	Só casamento religioso	União Consensual
1980	63,9	16,3	8,1	11,7
1990	58,3	18,4	5,2	18,5
2000	49,4	17,5	4,4	28,6

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) - Censo Demográfico 2000 –

Com a experiência da sociedade complexa, permite-se à reorientação da ação pelo grupo imediato, pulverizando as cristalizações gerais próprias aos períodos anteriores.

De acordo com Bozon (2004 b, p.132),

“a norma comunitária, social e religiosa destinada a proteger a instituição matrimonial como base do funcionamento social foi substituída, nesse contexto de ampliação da autonomia dos parceiros, por uma norma privada e interna, que os atores utilizam para interpretar seus comportamentos. Menos homogênea do que a precedente, a nova norma pode ser invocada ou ignorada em função das situações e, igualmente, em função das orientações íntimas; sua colocação, em caso de crise conjugal, implica uma negociação que leva em conta inúmeros elementos contextuais”.

Pode-se, também, atribuir o aumento das uniões de fato e do divórcio a autonomização das escolhas de parceiros, da profusão de objetos de desejo e da centralidade assumida pela performance sexual; uma vez que a escolha realizada não preenche mais os significados ordenados, é necessária a busca desse preenchimento com outros parceiros.

Por outro lado, é possível destacar a importância assumida pela extensão, para os mais jovens e entre os mais velhos, das práticas sexuais (ATTIAS-DONFUT, 2004).

A sexualização da sociedade pelos meios de comunicação atinge a parcela juvenil da sociedade, marcada, sobretudo, pela experiência pré-conjugal.⁶⁵ Esta sexualidade não é mais uma liberdade do aprendizado masculino, mas, uma possibilidade de vivência e escolhas para ambos os sexos. Os idosos, ou longevos, são marcados pelo prolongamento da atividade sexual - conquista garantida pelo desenvolvimento do controle médico dos hormônios, do higienismo, do exercício físico e da indústria farmacêutica, que através das noticiadas “pílulas azuis” possibilitaram ao homem o desenvolvimento *permanente* da atividade sexual peniana.⁶⁶ A pluralidade de valores surge como confirmação das mudanças que atingem a sexualidade. Nem a moral religiosa, nem o Estado-legal, nem a vigilância familiar ou a cobrança dos grupos de amizade conseguem totalizar a biografia dos indivíduos. O mundo secularizado permite a consumação da pluralidade ética da sexualidade (BOZON, 2004a).

Acima de tudo, na contemporaneidade foi possível a organização de vários sistemas de operação da vida através da criação de pontos de acesso aos sistemas de peritos (GIDDENS, 1991) - possibilitando aos indivíduos o reconhecimento de vocabulários, até então, próprios ao mundo acadêmico -, como também, ao conhecimento de experiências de outros grupos sociais e suas práticas que permitem a relativização do

⁶⁵ Aconselhamentos com médicos e psicólogos são crescentemente objeto das mídias atentas ao público juvenil. Jairo Bauer e Rosely Sayão são possivelmente os grandes representantes deste grupo. Eles fazem parte de uma indústria da sexualidade juvenil, que envolve livros, palestras, aconselhamentos, Chats, artigos em jornais, programas televisivos etc.

⁶⁶ Sobre o estímulo a sexualidade masculina segundo a representação peniana pela indústria farmacêutica ver AZIZE, Rogério Lopes e ARAÚJO, Emanuelle Silva. “A pílula azul: uma análise de representações sobre a masculinidade em face do Viagra”. Em *REVISTA ANTROPOLÍTICA*. N.14, 1º semestre de 2003.

aqui e agora individual e social: o número de variáveis disponíveis a qualquer indivíduo é cada vez maior.

3.7.2 Individualização e pluralidade de condutas

Os centros urbanos estão marcados pela possibilidade de se encontrar formas variadas de organização da vida. Daí a necessidade de estruturas como o relógio para que a vida possa ocorrer com regularidade.⁶⁷ Em alguns espaços marcados pelo entretenimento a justaposição de valores sociais e culturais é bastante significativa. Executivos, homens e mulheres e profissionais liberais podem encontrar nesses lugares a organização de variados estilos de vida. Na cidade de São Paulo, uma casa noturna (*boate*) é significativa do ponto de encontro comum das diversas tribos (MAFFESOLI, 1990): trata-se do *Love story*.⁶⁸

Sociologicamente falando, esse espaço social de entretenimento congrega os vários mundos sociais que buscam nele a expressão das fantasias eróticas ou dos encontros com amigos.⁶⁹ O que parece relevante é a flexibilização das expectativas de gênero. Não se trata da ausência de conjuntos normativos, mas, de formas de vida justificadas em normas sociais orientadas pela ação individual, pela reciprocidade sexual e de gênero. Na reportagem em questão, sobressalta-nos aos olhos o seguinte período: “Tio João [proprietário da casa] criou o lugar há 11 anos e meio, é inventor desse modelo inédito

⁶⁷ Sobre os aspectos sociais da vida na metrópole ver SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: VELHO, O.G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 11-25. (Original publicado em 1902)

⁶⁸ Todas as informações sobre a Boate *Love Story* foram retiradas de REVISTA MARIE CLAIRE, Janeiro de 2004. n° 154. pp. 48-52. O site da boate é <http://www.danceterialovestory.com.br/>.

⁶⁹ Segundo a revista, o público freqüentador da boate é composto “de craques de futebol a anônimos gerentes de outras boates que largaram o serviço às 4h, foram encontrar os amigos para uma *happy hour* fora de hora. De atrizes famosas à mais discreta enfermeira que concluiu o plantão”.

de *boate* que junta na mesma pista garotas de programas e garotas superpoderosas, independentes, que levam a diversão a sério e caem na balada dionisicamente. A elas se juntam as belas afilhadas de Balzac” (MARIE CLARIE, 2004, p.49). Como bem mostra o período à *boate* é freqüentada por tipos de mulheres: as profissionais do sexo e mulheres financeiramente independentes e subjetivamente autônomas.

As mulheres financeiramente independentes e subjetivamente autônomas são as que nos interessam. Soraya é estudante universitária e freqüenta a *boate* pelo menos uma vez por mês. Como um grande número de freqüentadores vai ao local com os amigos após um evento qualquer – a casa começa o expediente à 01:30h e funciona normalmente até as 09:00h, de segunda a sábado. Seu intuito inicial era divertir-se. A questão é que “Soraya passou a alimentar a *irresistível fantasia de se fazer passar por garota de programa*” (MARIE CLARIE, 2004, p.50, grifo nosso). A fantasia depois de algumas tentativas frustradas foi realizada, tornou-se, então, um papel que de vez em quando encarna.

O caso narrado é fundamental para que possamos estabelecer um entendimento sobre o quadro das relações afetivos-sexuais contemporâneas. Soraya encontra-se marcada pela possibilidade de acesso ao sexo fora do ambiente conjugal, sem que seu futuro sexual e conjugal esteja comprometido. Ela é uma mulher com vida escolar e relações de trabalho demarcadas.⁷⁰ A atenção está orientada para uma nova experiência sexual do

⁷⁰ Esse, aliás, foi o eixo não sexual que possibilitou o desenvolvimento da mulher no mercado sexual. O período pós-guerras do século XX é marcado pela organização de um “sólido” mercado de trabalho feminino e um expressivo crescimento na escolaridade delas. Hobsbawn afirma que esses fatos foram importantes para as novas condutas femininas; antes disso, as mulheres encontravam-se “enclausuradas” no lar e com responsabilidades maternas que as impediam distinguir-se de seu marido tanto como indivíduo como também um *self* próprio. Ver: HOBBSAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 598p. ITABORAÍ, Nathalie Reis. “Trabalho feminino e mudança na família no Brasil (1984-1996): explorando relações”. Em *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, V20, n°2, p. 157-176, jul/dez. 2003.

feminino na sociedade contemporânea. O leitor da revista pode até se assustar com o fato de Soraya se interessar pela conduta sexual escolhida, mas não por ser ela, uma mulher com vida sexual ativa antes do casamento. Imersa na possibilidade dada pelo anonimato dos centros urbanos a sexualidade da santa e da puta pôde encontrar momentos de convergências em situações regulares sem que isso signifique a decadência moral das mulheres. Acima de tudo, a experiência da fragmentação nos faz interrogar sobre as teias de significado fazemos parte; a cada situação social a apresentação de um papel social adequado; neste sentido, a sexualidade da mulher encontrou uma experiência anteriormente masculina, por isso “o fato de não viver mais com alguém não impede a existência de uma vida sexual, tanto para homens quanto para as mulheres” (BOZON a, 2004, p. 81-2). Não é possível afirmar que as percepções tradicionais do feminino e da mulher tenham sido abandonadas; ainda encontra-se vestígios desta moral hoje; o que se observa contudo, é que estas percepções tradicionais não estão homogeneamente distribuídas na sociedade e que não são mais hegemônicas. A fragmentação social proporcionou o deslocamento dos fundamentos das formas morais. Por outro lado, as mudanças que afetaram a sexualidade e o sexo nestas últimas décadas impuseram novos valores sobre aquilo que os indivíduos podem ser.

Nesse contexto, as referências sexuais foram redefinidas. Não só o período das relações sexuais se estende por mais tempo, pode-se observar também um número maior de atividades sexuais antes do período conjugal.

Tabela 04

Indicadores de comportamento sexual segundo sexo. Brasil, 2004

Indicadores	Sexo		Total
	M	F	
Atividade Sexual			
Na vida	92,3	86,7	89,5
No ano	85,4	77,7	81,4
Percentual de indivíduos com início de at sexual < 15 anos	36,3	14,4	25,2
Percentual de indivíduos com mais de 10 parceiros na vida	34,2	4,2	19,3
Percentual de indivíduos com mais de 5 parceiros eventuais no ano	7,0	0,9	4,0

Fonte: Pesquisa de Conhecimento, Atitudes e Práticas Relacionadas às Infecções Sexualmente Transmissíveis na População Brasileira, 2004

Se o número de atividades sexuais aumenta no período pré-marital, observa-se que tanto mulheres como homens estão cada vez mais próximos na organização da primeira relação sexual.⁷¹ O que é importante observar é que cada vez mais se reconhece a igualdade de acesso ao sexo por/para homens e mulheres. Fato já conhecido entre homens, mas recente entre as mulheres; o impacto dessa nova conduta da mulher frente ao sexo repercute tanto na reorganização da sexualidade dos homens - que não precisam mais fazer uso de prostitutas para ter acesso ao sexo antes do casamento (GOLDENBERG , 1991) -, como na conduta sexual das mulheres, permitindo a real escolha de parceiros, como também, a melhor organização do *self*. Um *self* mais reflexivo é o que se espera nesse contexto, à medida que a socialização feminina ainda se organiza sobre o sentido futuro da relação, a cada novo parceiro uma elaboração de si mais acabada, pode surgir.

⁷¹ Segundo a PESQUISA JUVENTUDES E SEXUALIDADE – realizada pela Unesco entre jovens estudantes brasileiros de 14 cidades no segundo semestre de 2000 a idade média da primeira relação sexual é mais baixa entre os alunos do sexo masculino – variando de 13,9 a 14,5 anos – enquanto que entre as estudantes do sexo feminino, as idades médias da primeira relação sexual são 15,2 a 16 anos. Para maiores informações ver http://www.ucb.br/observatorio/juventude_e_sexualidade.doc (em 15/02/2005) UNESCO [et al]. *Juventudes e sexualidade*. Brasília, DF.: UNESCO, 2004

Essencialmente, o que se observa é a crescente participação da mulher nas decisões relativas ao sexo. Sua participação, contudo, não se caracteriza mais, apenas pela forma passiva que atende ao universo tradicional da identidade masculina, elas negociam, crescentemente com os parceiros as condições das relações. O aumento de ações preliminares é significativo neste contexto, uma vez que leva em consideração os tempos de excitação de homens e mulheres a existência do outro na relação (LEAL, 2004, BOZON, 2004 b).⁷²

Assim, pode-se observar a instauração de um politeísmo de valores e da formulação de um projeto sexual de subjetividade – organizado simultaneamente em relações afetivo-sexuais regulares e casuais. Várias são as possibilidades de se viver a contemporaneidade, se não pela fragmentação espacial, pela possibilidade de acesso a processos de democratização da vida.

7.7.3 Possibilidades da sexualidade contemporânea

Páginas atrás, afirmou-se que a condição da mulher estava condicionada pela interpretação que o homem produz de sua moral: a santa ou a puta.⁷³ Todavia, como bem mostra Salem (2004), nas relações contemporâneas a santa e a puta surgem como passamento numa mesma mulher. A maior liberdade de acesso ao sexo trouxe a probabilidade na configuração de engendramentos sexuais. Para uns santa, para outros

⁷² Essa situação não condiz apenas aos países desenvolvidos mas, sobretudo, a uma parcela significativa da população que teve acesso às benesses do capitalismo e da modernização das relações sociais nos países em desenvolvimento (HEILBORN, 1999).

⁷³ Faço aqui o uso dos termos santa e puta, como correlativos de mulher de casa e mulher de rua.

puta, para outros ainda a sobreposição das duas: é a situação social da relação que diz como devem os indivíduos se comportar, se afirmar e nomear.

Mesmo que uma parcela significativa da população feminina ainda inicie sua vida sexual sem o uso de preservativo, ou mesmo sem os cuidados ginecológicos, pode-se reconhecer o crescimento de um discurso oficial de qualidade de vida sexual, que pressupõe a liberdade sobre o corpo e escolhas que se produz.⁷⁴ Programas relacionados ao público adolescente incluem crescentemente o sexo seguro como parte de seu debate. O discurso da sexualidade desligada da maternidade também ganha força à medida que a responsabilidade do discurso sexual vem se centrando na mulher. Ou seja, à medida que o discurso médico ganha campo de atuação na saúde reprodutiva, a mulher passa a não mais depender do homem para controle reprodutivo. Adesivos, pílulas e injeções permitem a ela um maior controle de seu mundo sexual.

Assim, pode-se observar uma crescente presença da atividade sexual antes do período matrimonial (BOZON, 2004b, p. 127). Um cotidiano já presente na sexualidade masculina que agora também faz parte da sexualidade feminina. A formação da sexualidade torna-se uma premissa importante para o início de um relacionamento. Outrora, o eixo fundamental de um relacionamento sexual era a reserva feminina e o *controle* masculino de suas pulsões com as mulheres respeitáveis e que se pretendia vínculo. Um relacionamento vitorioso e virtuoso era “premiado” por núpcias com

⁷⁴ O atendimento ginecológico universalizado pelas redes de assistência pública de saúde e a distribuição gratuita de preservativos, anticoncepcionais e pílulas do dia seguinte são mostra do interesse do Estado com a execução de uma efetiva modernização das relações sexuais e os cuidados com a autonomia feminina. Do mesmo modo, a portaria do Ministério da Saúde que autoriza aborto por alegação de estupro sem boletim de ocorrência policial demonstra a tendência de aceitar a vontade feminina sobre o próprio corpo no ambiente estatal. Podemos observar esta concepção estatal sobre a saúde da mulher a norma técnica Atenção Humanizada ao Abortamento, de 22/03/2005.

atividade sexual. Para muitas mulheres a descoberta do sexo ocorria pouco antes do casamento através da apresentação por parte da mãe da noiva; já para o homem, significava a concretização da demarcação de uma propriedade e a afirmação de seu *status* na fraternidade dos homens. Por outro lado, o que parece importante frisar, sobre as relações contemporâneas é que o exercício da atividade sexual “é o lance inicial de um casal informal: é a experiência da sexualidade – e não mais a reserva sexual -, que é considerada produtora de vínculo e de conhecimento do outro e de si” (BOZON, 2004b, p. 127). O sexo libertou-se da exclusividade reprodutiva o que possibilitou o encontro do prazer e da autonomia individual.

CONCLUSÃO

“Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade - em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de sabe se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir” (FOUCAULT, 1985).

A leitura deste trabalho deve se orientar por dois elementos: primeiramente, ele é a tentativa de compreensão de um conjunto de fenômenos relativos à sexualidade na contemporaneidade. Neste caso chama-se a atenção para as mulheres oriundas das classes médias contemporâneas que tiveram acesso ao processo de escolarização e possuem trabalho qualificado, tendo a possibilidade de conhecer o sexo antes do casamento e o controle da reprodução. Nestes termos, o sexo pode encontrar o amor sem preocupações outras que não o afeto, o prazer e as múltiplas experiências de parceiros, possibilidades até então restritas aos homens. Por outro lado, este trabalho é o princípio de um campo de estudos que pretendo desenvolver. Neste sentido, ele pode ser visto como um laboratório, onde mais perguntas do que respostas são fornecidas.

As mudanças descritas nesse contexto devem ser observadas com singular atenção, à medida que não é possível o apagamento dos modelos de relacionamento heterossexual do passado. Isto porque, tanto a memória coletiva quanto as práticas individuais ainda trazem consigo lembranças do que foi o estatuto destas relações. Assim, termos como “mulher para casar”, “mulher de rua”, “mulher da rua”, santa e puta, Maria e Madalena

ainda encontram sobrevivida nas práticas sociais. A questão é que *os centros de patrulhamento* destas dualidades não são mais capazes de sistematizar todas as experiências. Vários novos atores sociais surgem no cenário e, conseqüentemente, novas moralidades podem ser encenadas, sem que seu completo controle seja possível.

Esta convivência entre o passado e o presente, entre a tradição e a mudança lançam novos desafios aos pesquisadores contemporâneos: o desafio que reside sobremaneira na identificação dos fenômenos. Termos como namoro, noivado, casamento, fidelidade e reserva da mulher, *santificados* como o processo normal das relações afetivo sexuais entre homens e mulheres, podem hoje não dizer muito sobre os fenômenos analisados. Portanto, qual a taxonomia dos objetos? Como relacioná-los? Como conhecê-los?

No campo da moralidade esta convivência das práticas passadistas e contemporâneas oportuniza o conflito de valores, as atitudes exageradas e a difícil tarefa de constituição de um discurso fixo sobre o *eu*. Ao mesmo tempo em que se requer a extrema fluidez com o objeto do desejo erótico, refunda-se o matrimônio monogâmico como possibilidade – se não fosse assim, qual o sentido poderíamos encontrar na troca de alianças de compromisso, ou mesmo na tatuagem do nome do amado, entre os jovens contemporâneos?

Sendo assim, a relação entre homens e mulheres de hoje não encontram existência se não nesta tensão. Por isso, a paradoxal presença no mundo contemporâneo da mulher independente. Pois, ao mesmo tempo em que está livre para a realização de projetos amorosos e sexuais pretendidos pelo desejo, projetos de ideal feminino, como os da

esposa/dona-de-casa/mãe, podem se tornar limitador de sua vontade. As dualidades que historicamente foram atribuídas à mulher e ao feminino encontram, portanto, o sexo livre e o amor livre proporcionando novas tensões. Uma *essência* feminina ainda paira sobre a desconstrução social.

Por fim, espera-se na contemporaneidade que o amor e o sexo sejam leves e que permitam, a cada indivíduo, na sua intimidade, construir para si um discurso sobre o *eu*. Esta leveza que ancora a existência erótica e amorosa, não ocorre com suavidade, mas na fricção de valores.

BIBLIOGRAFIA

ABOIM, Sofia. e FERREIRA, Pedro Moura. Modernidade, laços conjugais e fecundidade: a evolução recente dos nascimentos fora do casamento. *Revista de Análise Social*, Lisboa: Portugal, v.37, n°. 163, 2002.

ABOIM, Sofia. e, WALL, Karin. “Tipos de família em Portugal: interações, valores, contextos”. *Revista de Análise Social*, Lisboa: Portugal, v.37, n°. 163, 2002.

ALVES, Andréa Moraes. *A dama e o cavalheiro: um estudo antropológico sobre envelhecimento, gênero e sociabilidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ANDRADE, Mário de. *Amar, verbo intransitivo: idílio*. 16ª edição. Ed. Villa Rica. Belo Horizonte – Rio de Janeiro: 1995.

ARÁN, Márcia. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 11 [2], jul./dez. 2003.

ARIÉS, Philippe e BÉJIN, André. (Orgs). *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ARIÉS, Philippe e DUBY, Georg. *História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1991

ARIÉS, Philippe. A família e a cidade. In VELHO, Gilberto. et al. *Família, Psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

ARIÉS, Philippe. “Amor no casamento”. ARIÉS, Philippe. e BÉJIN, André. (Orgs). *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ÁRIES, Phillipe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: 1978.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. NBR 6022. *Informação e documentação: referências: elaboração*. Rio de Janeiro: 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – *Normas ABNT sobre documentação: coletânea de normas*. Rio de Janeiro: 1989.

ATTIAS-DONFUT, Claudine. Sexo e envelhecimento. PEIXOTO, Clarice Ehlers. *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

AVRITZER, Leonardo e DOMINGUES, José Mauricio (org.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

AZEVEDO, Thales. As regras do namoro à antiga: tradição e mudança. In VELHO, Gilberto. *et al. Família, Psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

AZIZE, Rogério Lopes e ARAÚJO, Emanuelle Silva. A pílula azul: uma análise de representações sobre a masculinidade em face do Viagra. *Revista Antropológica*. n.14, 1º sem. 2003.

BARROS, Myriam Moraes Lins de. Velhice na contemporaneidade. PEIXOTO, Clarice Ehlers. *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. 2.v.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.

BÉJIN, André e ARIÉS, Philippe. *Sexualidades Ocidentais*. 2ª Edição - São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BÉJIN, André. O casamento extraconjugal dos dias de hoje. Em BÉJIN, André e ARIÉS, Philippe. *Sexualidades Ocidentais*. 2ª Edição - São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BENJAMIN, Walter. *O narrador*. São Paulo: Abril Cultural. 1975. (Coleção Os Pensadores)

BERGER, Peter e BERGER, Brigitte. Socialização: como ser um membro da sociedade. Em FORACCHI, Marialice M. e MARTINS, José de Souza. *Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1977. p. 200-214.

BERGER, Peter L. *Perspectiva Sociológica: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 1988.

BERQUÓ, Elza. A família no século XXI: um enfoque demográfico. *Revista Brasileira de estudos populacionais*, São Paulo, v.06, n.2, jul./dez., 1989.

BERQUÓ, Elza. Arranjos familiares no Brasil: uma visão demográfica. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v.4.

BERQUÓ, Elza. Perfil demográfico das chefias femininas no Brasil. Em BRUSCHINI, Cristina. *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC, 2002.

BERQUÓ, Elza. e OLIVEIRA, Maria Coleta F.A. Casamento em tempo de crise. *Revista Brasileira de estudos populacionais*, v 09, nº2, jul./dez. 1992.

BIBLIA SAGRADA. NT. ICor. 34 ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1982.

BOLETIM EPIDEMIOLÓGICO: AIDS E DST, Brasília: Ministério da Saúde, Ano 01, Nº 01, 1ª - 26ª de 2004 semanas epidemiológicas, janeiro a junho de 2004

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002.

BOZON, Michel. A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas. In HEILBORN, Maria Luiza (Org). *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004. (Família, geração e cultura).

BOZON, Michel. Sexualidade, conjugalidade e relações de gênero na época contemporânea. In *INTERSEÇÕES*: Revista de estudos interdisciplinares. - Ano 01, nº1 (1999) -. – Rio de Janeiro: UERJ, NAPE. (p. 133-145).

BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. (Família, geração e cultura).

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. “Pesquisa de Conhecimento, Atitudes e Práticas Relacionadas às Infecções Sexualmente Transmissíveis na População Brasileira, 2004”. Disponível em <http://www.aids.gov.br/final/prevencao/dst.htm>. Acesso em Julho de 2005.

BRUSCHINI, Cristina. Uma abordagem sociológica de família. *Revista Brasileira de estudos populacionais*, São Paulo, v.06, n.1, jan/jun. 1989.

BRUSCHINI, Cristina. e PINTO, Céli Regina (orgs.). *Tempos e lugares de gênero*. São Paulo: FCC: Ed. 34, 2001.

BRUSCHINI, Cristina. *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC: Editora 34, 2002.

BUARQUE, Chico. *Essa moça tá diferente*. Disponível em <http://www.chicobuarque/construcao/index.html> acesso em fevereiro de 2005.

BUARQUE, Chico. *Umas e outras*. Disponível em <http://www.chicobuarque/construcao/index.html> acesso em fevereiro de 2005.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In LOURO, Guacira (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª Ed. – Belo Horizonte, 2001.

CABRAL, Juçara Teresinha. *A sexualidade no mundo ocidental*. 2ª edição – São Paulo: Papyrus, 1995.

CAMPBELL, Collin. *A ética protestante e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

COLLOMP, Allain. Famílias. Habitações e coabitações. Em ARIÉS, Philippe e DUBY, Georges. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1991.

CORRÊA, Mariza. *Colcha de retalhos: estudos sobre a família na Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

CORRÊA, Mariza. Sexo da dominação. *Novos Estudos CEBRAP*, nº.54, julho 1999.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, [1986?] 266p. *apud* GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia: Antiguidade clássica I*. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1992.

D'INCAO, M. A. et. Al. *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

DAUSTER, Tania. A Invenção do Amor: Amor, Sexo e Família em Camadas Médias Urbanas. Em FIGUEIRA, Sérvulo Augusto.(Org.) *Uma nova família: o moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

DAY, Sophie. "What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views as rape among London sex worker". In HARVEY, Penelope GOW, Peter (Eds). *Sex and violence: issues of representation and experience*. London: Routledge, 1994.

DIBIE, Pascal. *O quarto de dormir: um estudo etnológico*. Rio de Janeiro :Globo,1988.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. Em HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

DUMONT, Louis. *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUTRA, José Luiz. "Onde você comprou essa roupa tem pra homem"?: A construção de masculinidades nos mercados alternativos de moda. In GOLDENBERG, Mirian. (Org.). *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record. 2002.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. 9ª Edição – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ETIZIONI, Amitai. *Organizações Complexas: estudo das organizações em face dos problemas sociais*. São Paulo: Atlas, 1973.

FARIA, Vilmar E. e POTTER, Joseph E. Televisão, telenovelas e queda da fecundidade no nordeste. *Novos Estudos Cebrap*, nº 62, março de 2002.

FERES-CARNEIRO, Terezinha. Casamento contemporâneo: o difícil convívio da individualidade com a conjugalidade. *Psicologia Reflexão Crítica*. V.11, nº.2, 1998. p.379-394.

FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERRERIRA, Pedro Moura & ABOIM, Sofia. Modernidade, laços conjugais e fecundidade: a evolução recente nos nascimentos fora do casamento. *Análise Social*, v. 37, 2002.

FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. O ‘moderno’ e o ‘arcaico’ na nova família brasileira: notas sobre a disseminação invisível da mudança social. Em FIGUEIRA, Sérvulo Augusto.(org.) *Uma nova família: o moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

FIGUEIRA, Sérvulo Augusto.(org.) *Uma nova família: o moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

FILHO, Evaristo de Moraes. *Simmel: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1983.

FLANDRIN, Jean-Jacques. A distinção pelo gosto. Em ARIÉS, Philippe e DUBY, Georges. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1991.

FLANDRIN, Jean-Jacques. A vida sexual dos casados na sociedade antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. Em ARIÉS, Philippe. e BÉJIN, André (Orgs.). *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FOUCAULT, Michel *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. 10ª ed.

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. Em FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. v.1. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 10ª Ed.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o cuidado de si*. v. 3. 3ª edição – Rio de Janeiro: Graal. 1985.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. v. 2. 7ª edição - São Paulo: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo: Nietzsche, Freud e Marx*. 2ª Edição – São Paulo: Landy, 2005.

FRANÇA, Júnia Lessa et al. *Manual para a normalização de publicações técnico-científicas*. 7.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2004. (Coleção Aprender).

FRANCO JUNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

FUKUI, Lia F.G. Estudos e Pesquisas sobre família no Brasil. *BIB (10)*: 13-23, 1980.

GAGNON, John & SIMON, William, *Sexual conduct: the social sources of human sexuality*. Chicago: Aldine, 1973.

GARCIA, Maria Lúcia Teixeira e TASSARA, Eda Terezinha de Oliveira. “Problemas no casamento: uma análise qualitativa”. *Estudos de psicologia*, Natal, jan./abr. 2003, vol.8, no.1, p.127-133.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. Da transformação da intimidade à política vital. In GIDDENS, Anthony. *Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 6ª Edição – Porto Alegre: ArtMed, 2005.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia: Antiguidade clássica I*. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1992.

GIRARD, Françoise. *O Kamasutra de Bush: muitas posições sobre o sexo - implicações globais das políticas sobre sexualidade implementadas pelo Governo dos Estados Unidos*. Disponível em www.abiaids.org.br . Acesso em fevereiro de 2005.

GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

- GOFFMAN, Erving. As características das instituições totais. In: ETIZIONI, Amitai. *Organizações Complexas: estudo das organizações em face dos problemas sociais*. São Paulo, Atlas, 1973.
- GOLDENBERG, Mirian. *De perto ninguém é normal: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira*. 2ª Edição - São Paulo: Record, 2005
- GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- GOLDENBERG, Mirian. *A outra: estudos antropológicos sobre a identidade da amante do homem casado*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- GOLDENBERG, Mirian. *Como ser homem dentro e fora do casamento: estudos antropológicos*. Rio de Janeiro: Revan, 1991.
- GREENE, Margaret E. e RAO, Vijayendra. “A compreensão do mercado matrimonial e o aumento das uniões consensuais no Brasil”. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*. Campinas, v.9, nº.2, jul./dez. 1992.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4ªEd. – Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HEILBORN, Maria Luiza (Org). *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. 172p. – (Família, geração e cultura).
- HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- HEILBORN, Maria Luiza e BOZON, Michel. As carícias e as palavras: iniciação sexual no Rio de Janeiro e em Paris. *Novos Estudos Cebrap*, nº 59, mar 2001.
- HEILBORN, Maria Luiza e BRANDÃO, Elaine Reis. Introdução: Ciências sociais e sexualidade. Em HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. Estudo de gênero no Brasil: 1975-1995. In MICELI, Sérgio (Org.). *As ciências sociais no Brasil*. São Paulo, ANPOCS, 2002.
- HEILBORN, Maria Luiza et all. *Perspectivas antropológicas da mulher 01*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- HEILBORN, Maria Luiza, FRANCHETTO, Bruna e CAVALCANTTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Antropologia e feminismo. In HEILBORN, Maria Luiza et all. *Perspectivas antropológicas da mulher 01*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade. In HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004 .

HELD, David. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Paidéia. 1987.

HERITIER, Françoise. Família. In *Enciclopédia Einaudi - Parentesco*, vol. 20, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989. p. 81-94.

HERITIER, Françoise. Masculino/feminino. In *Enciclopédia Einaudi - Parentesco*, vol. 20, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989.

HERITIER, Françoise. “Parentesco”. In *Enciclopédia Einaudi - Parentesco*, vol. 20, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989.

HOBBSAWM, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octavio. A sociologia e o mundo moderno. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, 1(1): 1º semestre 1999.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Normas de apresentação tabular*. 3.ed. Rio de Janeiro: 1993.

ITABORAÍ, Nathalie Reis. Trabalho feminino e mudanças na família no Brasil (1984-1996): explorando relações. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*. Campinas, V.20, n.2, p.157-176, jul./dez. 2003.

KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da homossexualidade*. São Paulo: Ediouro, 1996.

KAUFMANN, Jean-Claude. Construção dos hábitos conjugais e sexualidade. In *INTERSEÇÕES: Revista de estudos interdisciplinares*. - Ano 01, nº1 (1999) -. – Rio de Janeiro: UERJ, NAPE.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LASH, Scott. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética e comunidade. In BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.

LEACH, Edmund Ronald. Nascimento Virgem, In. DA MATTA, Roberto.(Org) *Edmund Ronald Leach: antropologia*. São Paula: Ática, 1983.

LEAL, Andréa Fachel. Práticas sexuais no contexto da conjugalidade: em que implica a intimidade. (mimeo.)

LEIS, Héctor e COSTA, Sérgio. Dormindo com uma desconhecida: teoria social contemporânea visita à intimidade. Em AVRITZER, Leonardo e DOMINGUES, José Mauricio (org.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

LEVY, Pierre. *O que é virtual?* São Paulo : Ed. 34, 1996.

LOPEZ, Telê. Introdução. In ANDRADE, Mário de. *Amar, verbo intransitivo: idílio*. 16ª edição. Belo Horizonte – Rio de Janeiro: Ed. Villa Rica, 1995.

LOURO, Guacira (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª Ed. – Belo Horizonte, 2001.

LOYOLA, Maria Andréa (Org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

LOYOLA, Maria Andréa. Sexo e sexualidade em antropologia. In LOYOLA, Maria Andréa (Org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

MACEDO, Carmem Cinira. “Catolicismo e sexualidade”. Em SANCHIS, Pierre, *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, v. 02, 1992.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo na sociedade de massas*. São Paulo: Editora Forense Universitária, 1990.

MAGALHÃES, Andréa & FERES-CARNEIRO, Terezinha. Conjugalidade e subjetividades contemporâneas: o parceiro como instrumento de legitimação do eu. In ENCONTRO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 2., *Estudos Gerais de Psicanálise...* Rio de Janeiro: [s.n], 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. Crenças e costumes nativos sobre a procriação e a gravidez. Em MALINOWSKI, Bronislaw. *Antropologia*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A vida sexual dos selvagens*. 2a ed.- Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

MATOS, Marlise. *A reinvenção do vínculo amoroso: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

MEAD, Margaret. *Macho e fêmea: um estudo dos sexos num mundo em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1969.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971: (Coleção Debates)

MICELI, Sérgio (Org.). *As ciências sociais no Brasil*. São Paulo, ANPOCS, 2002.

MILLET, Catherine. *A vida sexual de Catherine M*. Rio de Janeiro: Ediouro; 2001.

MORAES FILHO, Evaristo de. *Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

MORAES, Vinícios de. *Antologia poética*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1992. 253p.

ORSINI, Elisabeth (Org.) *Cartas do coração: uma antologia do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

PARKER, Richard. Cultura, Economia política e construção social da sexualidade. In LOURO, Guacira (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª Ed. – Belo Horizonte: Autentica, 2001.

PARKER, Richard. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.

PASINI, Elisiane. Fronteiras da intimidade: uso de preservativo entre prostitutas de rua. Em BRUSCHINI, Cristina. e PINTO, Céli Regina (Orgs.). *Tempos e lugares de gênero*. São Paulo: FCC: Ed. 34, 2001.

PAQUET, Marcel. *René Magritte: o pensamento tornado visível*. Taschen, 2000.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PEIXOTO, Clarice Ehlers, SINGLY, François de, e CICCHELLI, Vincenzo. (Orgs) *Família e individualização*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.

PEIXOTO, Clarisse Ehlers, SINGLY, François de. e CICCHELLI, Vincenzo (Orgs.). *Família e individualização*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

PIERRET, Janine. Elementos para a reflexão sobre o lugar e o sentido da Sexualidade na Sociologia. In LOYOLA, Maria Andréa (Org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

REVISTA DA FOLHA: *Mães dissidentes: elas contrariam a imagem maternal dominante e assumem que o marido vem em primeiro lugar*. 08 de Maio de 2005. Acessível também por <http://www1.folha.uol.com.br/revista/inde08052005.shl>

REZENDE, Claudia Barcellos. ‘Amigos como irmãos’ e ‘pais amigos’: a interseção de categorias e valores em um discurso carioca”. *INTERSEÇÕES: Revista de estudos interdisciplinares*. - Ano 01, nº1 (1999) -. – Rio de Janeiro: UERJ, NAPE.

REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. *Mana*, out. 2002, vol.8, nº.2, p.69-89.

REZENDE, Claudia Barcellos. *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

RHEINGOLD, Howard: *A comunidade virtual*. Portugal: Ciência Aberta – Gradiva, 1996

RIBEIRO, Ivete. Amor dos cônjuges: uma análise do discurso católico (século XX). In D’INCAO, M. A. et. Al. *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

RIETH, Flávia. Ficar e namorar. Em BRUSCHINI, Cristina. e HOLANDA, Heloísa Buarque. *Horizontes Plurais: novos Estudos de Gênero no Brasil*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Editora 34, 1998.

ROSEMBERG, Fúlvia. Educação formal, mulheres e relações de gênero: balanço preliminar da década de 90. In BRUSCHINI, Cristina. *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC: Editora 34, 2002.

ROSSIAUD, Jacques. Prostituição e sociedade. In ROSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1991.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the “political Economy” of Sex. In. REITER, Rayna. *Towards an Anthropology os Women*. New York, Columbia, 1979. (Tradução portuguesa por SOS CORPO – Gênero e Cidadania.)

SABINO, César. “Anabolizantes: drogas de Apolo”. Em GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SALEM, Tânia. “Homem... já viu, né?”: representações sobre a sexualidade e gênero entre homens de classe popular. Em HEILBORN, Maria Luiza. (Org) *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

SALEM, Tânia. O casal igualitário: princípios e impasses. Em *RBCS*. Vol.03 Nº 09, fevereiro de 1989.

SANCHIS, Pierre, *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Rio de Janeiro: Editora Loyola, v. 02, 1992.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCHWARZ, Roberto. A poesia envenenada de Dom Casmurro. Em SCHWARZ, Roberto. *Duas meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCHWARZ, Roberto. *Duas meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SEGALEN, Martine. *Sociologia da família*. Lisboa: Terramar, 1999.

SILVA, Maria Carneira. O Islão plástico: transformações da intimidade em contexto popular marroquino. *Etnográfica*, Vol. I (01), 1997.

SIMMEL, Georg. Algumas considerações sobre a prostituição no presente e no futuro. Em SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos).

SIMMEL, Georg. El secreto y la sociedad secreta. Em SIMMEL, Georg. *Sociologia: estudios sobre las formas de socializacion*. Madrid: Alianza, 1986. 2v

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. Em SOUZA, Jéssé e ÖELZE, Berthold (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 1998.

SIMMEL, Georg. Psicologia do coquetismo. Em SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos).

SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos).

SOUZA, Jéssé e ÖELZE, Berthold (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 1998.

SOUZA, José Carlos Aguiar. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005, 143p.

STRAUSS, Anselm L. *Espelhos e máscaras*. São Paulo: Edusp, 1999. (Clássicos; 17).

TEIXEIRA, Inês Assunção de Castro e LOPES, José de Sousa Miguel. *A mulher vai ao cinema*. Belo Horizonte: Autentica, 2005.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. 2. ed. - Petrópolis: Vozes, 1999.

TORRES, Anália Cardoso. A individualização no feminino, o casamento e o amor. In PEIXOTO, Clarice Ehlers, SINGLY, François de, e CICCHELLI, Vincenzo. (Orgs) *Família e individualização*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

TORRES, Anália Cardoso. Casamento: conversa a duas vozes e em três andamentos. *Revista de Análise Social*, Lisboa: Portugal, v.37, n°. 163, 2002.

TORRES, Anália. Casamento e gênero: mudança na família a partir do caso português. *INTERSEÇÕES: Revista de estudos interdisciplinares*. - Ano 01, nº1 (1999) -. – Rio de Janeiro: UERJ, NAPE.

TRIGO, Maria Helena Bueno. Amor e casamento no século XX. In D'INCAO, M. A. et. al. *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

TURKLE, Sherry: *A vida no Ecrã: a identidade na Era da Internet*. Lisboa – Portugal: Relógio D'Água Editores, 1995.

UNESCO [et al]. *Juventudes e sexualidade*. Brasília, DF.: UNESCO, 2004.

UZIEL, Ana Paula. Homossexualidade e parentalidade: ecos de uma conjugação. In HEILBORN, Maria Luiza (Org). *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004. 172p. – (Família, geração e cultura).

VANCE, Carole. “A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico”. *Physis: revista de saúde coletiva*. Vol. 05. nº 01. 1995. pp. 07-32.

VELHO, Gilberto. Família e parentesco no Brasil contemporâneo: individualismo e projetos no universo das classes médias. *INTERSEÇÕES: Revista de estudos interdisciplinares*. - Ano 01, nº1 (1999) -. – Rio de Janeiro: UERJ, NAPE.

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. Em VELHO, Gilberto. *Projeto metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 3ª Edição - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. 6ª Edição – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VELHO, Gilberto. *Cultura e individualismo: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VELHO, Gilberto. *Projeto metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 3ª Edição - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

VERISSIMO, Luis Fernando. *Comédias da vida privada: 101 crônicas escolhidas*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

VERNANT, J.P. O indivíduo e a cidade. Em VEYNE, Paul. *Indivíduo e sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1988.

WEBER, Max. As rejeições religiosas do mundo e suas direções. Em WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

WEBER, Max. Conceitos sociológicos fundamentais. Em WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1994.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 7ª Edição - São Paulo: Pioneira Editora, 1992.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. Em LOURO, Guacira (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª Ed. – Belo Horizonte: Autentica, 2001.

YALOM, Marilyn. *A história da esposa: da Virgem a Madonna – o papel da mulher casada dos tempos bíblicos até hoje*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

ZALUAR, Alba. As mulheres e a direção do consumo doméstico (estudo de papéis familiares nas classes populares urbanas). Em CORRÊA, Mariza (et al). *Colcha de retalho: estudos sobre a família na Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

ZOLA, Émile. Como se casa. Em ZOLA, Émile. *Como se casa, como se morre*. São Paulo: Editora 34, 1999.