

ROSA MARIA RODRIGUES DE OLIVEIRA

**PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA:
GÊNERO, HOMOEROTISMO E EXCLUSÃO DA CIÊNCIA
JURÍDICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre.

Curso de Pós-Graduação em Direito,

Centro de Ciências Jurídicas,

Universidade Federal de Santa Catarina

Orientadora: Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi

Florianópolis

2002

ROSA MARIA RODRIGUES DE OLIVEIRA

PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA:
GÊNERO, HOMOEROTISMO E EXCLUSÃO DA CIÊNCIA JURÍDICA

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra
no Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa
Catarina, pela Banca Examinadora formada pelos professores:

Orientadora: Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi
Universidade Federal de Santa Catarina

Membro: Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi
Universidade Federal de Santa Catarina

Membro: Prof. Dr. Rui Portanova
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Olga Maria Boschi Aguiar de Oliveira
Coordenadora do Curso de Pós-Graduação em Direito da UFSC

“E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras.”

(Michel Foucault, *História da Sexualidade* – vol. I)

Dedico este trabalho à Gisele.

AGRADECIMENTOS

São inúmeras as pessoas que me auxiliaram e as formas com que me senti estimulada na elaboração deste trabalho. Entre elas, devo citar em primeiro lugar minha professora orientadora, Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi, a quem agradeço não só pela competente orientação técnica e estímulo profissional, sem os quais não teria alcançado meus objetivos, mas também pelo apoio emocional e respaldo político com que contei nos momentos mais difíceis. Sou grata, ainda, à Profa. Dra. Vera Regina Andrade, pelo apoio e atenção, bem como ao Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, pela honra concedida na confiança em meu trabalho a ponto de publicá-lo, no que devo agradecer igualmente ao Prof. Dr. Edmundo Lima de Arruda Jr. e ao Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues. Aos colegas do mestrado, com quem dividi momentos importantes de minha vida acadêmica e particular: Aline Kipper, Caroline Proner, Daniel Aragão, Douglas Leite, Eduardo Capellari, Felipe Prando, Leonardo Carvalho, Rachelle Balbi, William S. Kaku, e minha querida amiga dos anos de graduação em Porto Alegre, Carli Moreira Couto, com carinho e admiração, meu muito obrigado. Aos caros funcionários: Carla, Gilvana, Rose e Walmor, do CCJ e CPGD, bem como ao Éder e à Marilda, do LINJUR, pela sensibilidade, paciência e fino trato, agradeço imensamente! Agradeço às amigas feministas, Alinne Bonetti, Miriam Vieira e Samantha Buglione, que gentilmente me facilitaram o acesso a seus trabalhos e à farta bibliografia, bem como a toda equipe da ONG Themis, de Porto Alegre, em especial Cristina dos Santos, Vera Lúcia Pereira e Rúbia Abs da Cruz Chiot, pelo carinho e atenção. Betânia Alfonsín, Eliana Menegat, José Arcelino Paixão, Luis Henrique da Silveira, Maria da Glória Kopp, Rualdo Menegat, Rodrigo Azevedo e Sílvia Moura, pelos gratos momentos de alegre convivência e profícua troca de idéias, obrigada. Aos companheiros de militância, Alexandre Böer, Célio Golin, Glademir Lorenzi, Marcos Benedetti, Paulo Cogo Leivas e Roger Raupp Rios, que me franquearam seu tempo e suas elaborações teóricas, agradeço muito. Sou grata, finalmente, à Maria Saturnina Rodrigues de Oliveira, minha mãe, e Ulisses Gonçalves de Oliveira, meu pai, pessoas em quem, apesar das diferenças, sempre pude encontrar confiáveis interlocutores de minhas angústias e idéias, e à Gisele Dulesko, por tudo.

SUMÁRIO

<u>LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS</u>	<u>VI</u>
<u>RESUMO</u>	<u>VII</u>
<u>ABSTRACT</u>	<u>VIII</u>
<u>INTRODUÇÃO</u>	<u>1</u>
<u>1 PRINCÍPIO DA IGUALDADE E RAÍZES DA CULTURA ANDROCÊNTRICA</u>	<u>5</u>
<u>1.1 O TEMA DA IGUALDADE E O OLHAR SOBRE A DIFERENÇA NA TRADIÇÃO ÉTICA OCIDENTAL</u>	<u>5</u>
<u>1.2 IGUALDADE NO MUNDO FEUDAL E TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE</u>	<u>34</u>
<u>2 ANDROCENTRISMO NA CIÊNCIA JURÍDICA E CRÍTICA FEMINISTA</u>	<u>56</u>
<u>2.1 O SENTIDO DE IGUALDADE E SUJEITO DE DIREITO NO SÉCULO XIX</u>	<u>56</u>
<u>2.1.1 REIVINDICAÇÕES PELA IGUALDADE: ESBOÇO HISTÓRICO</u>	<u>59</u>
<u>2.2 GÊNERO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE</u>	<u>68</u>
<u>2.2.1 CONTROVÉRSIAS ACERCA DA CONCEITUAÇÃO DE GÊNERO</u>	<u>71</u>
<u>2.2.1.1 Igualdade, semelhança, desigualdade, diferença</u>	<u>75</u>
<u>2.2.2 A CRÍTICA FEMINISTA AO ANDROCENTRISMO E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A CIÊNCIA JURÍDICA</u>	<u>92</u>
<u>3 HOMOEROTISMO E EXCLUSÃO DA ESFERA JURÍDICA</u>	<u>108</u>
<u>3.1 A FORMAÇÃO DOS SABERES SOBRE O SEXO E A INVENÇÃO DO <i>HOMOSSEXUAL</i></u>	<u>108</u>

<u>3.1.1 O CONTROLE SOCIAL DOS CORPOS</u>	131
<u>3.2 HOMOEROTISMO E SEGREGAÇÃO DA CIÊNCIA JURÍDICA</u>	139
<u>3.2.1 SEXISMO, HOMOFOBIA E EXCLUSÃO – REFLEXÕES ACERCA DA SEXUALIDADE, MORAL E DIREITO</u>	139
<u>3.2.2. O DISCURSO JURÍDICO SOBRE A IGUALDADE E O HOMOEROTISMO</u>	155
<u>3.2.2.1 Igualdade diante da Lei e Igualdade Material</u>	155
<u>3.2.2.2 Breve análise de Acórdãos do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul</u>	164
<u>CONCLUSÃO - UM RETORNO À QUESTÃO DA IGUALDADE: PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA</u>	180
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	187

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEDAW	Convention of the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women
CIPD	Conferencia Internacional sobre População e Desenvolvimento
CLADEM	Comitê Latino-Americano pelos Direitos da Mulher
COJE	Código de Organização Judiciária do Estado
FUNCEF	Fundação dos Economiários Federais
HERA	Health, Empowerment, Rights & Accountability
IFCS/UFRJ	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro
ILANUD	Instituto Latino Americano das Nações Unidas para Prevenção do Delito e Tratamento do Delinqüente
PAMS	Plano de Assistência Médica Supletiva
TJRJ	Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
TJRS	Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul
TJSP	Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo

RESUMO

Este trabalho foi desenvolvido durante os anos 2000 e 2002, valendo-se da metodologia de pesquisa bibliográfica e documental, a partir de dados coletados junto ao Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul e a grupos informais, pessoas e instituições que trabalham com o tema do homoerotismo em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Partindo da contribuição teórica trazida pela epistemologia feminista, tomamos como marco teórico principal a formulação de Michel Foucault - sobre os saberes, a busca da verdade em torno da sexualidade humana, e o exercício de poder e controle sociais aí implicados - bem como a metodologia proposta por Alda Facio para análise do fenômeno jurídico. Procuramos desvendar, a partir daí, nos marcos da filosofia do direito, os reflexos produzidos pela postura androcêntrica sobre a ciência jurídica, que historicamente conduziram à segregação não apenas das mulheres como sujeitos de direito, mas excluíram a expressão homoerótica da esfera protetiva que o moderno estado de direito propôs. Destacamos, para tanto, o questionamento que a jurisprudência obtida no Rio Grande do Sul atualmente tem provocado a esta impostura excludente, à luz do princípio de igualdade, bem como a mobilização social que tem sido catalisadora deste processo de renovação, também em nível legislativo.

ABSTRACT

This dissertation have been developed through by bibliographic and documentary research methodology from data collected from the Court of Rio Grande do Sul, informal groups, people and institutions that have been working with homoeroticism in Porto Alegre, Rio Grande do Sul. To analyze law, court sentences, it has used feminist epistemological theory from the theories of Michel Foucault. And equally important it has used Alda Facio methodology. We have tried to disclose, through law philosophy, the resulting effects of scientific law which historically has not only segregated the subjects of women's rights but also the protective rights for homoeroticism expression which the modern State propones.

We will highlight the attitude of the jurisprudence system in Rio Grande do Sul and how it has excluded the tendency against the principles of equality and social organization that has been fundamental in the renovation of thought about homoeroticism at the legislative level.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação toma como ponto de partida a influência do *androcentrismo na ciência jurídica*, e procura avançar para as suas implicações sobre a origem das exclusões produzidas sobre a figura do *homossexual*¹. Procuramos demonstrar, em primeiro lugar, qual fundamentação permitiu que esta particular forma de ver o mundo exclusivamente a partir de valores masculinos estendesse seus efeitos à ciência do direito, proporcionando um caráter naturalizado e com pretensão científica a uma opção ideológica que redundou na exclusão das pessoas homossexuais perante o ordenamento jurídico.

A formulação da ciência jurídica foi historicamente presidida, entre outros determinantes, pelo androcentrismo, a partir de diversas estratégias de legitimação do universo masculino em detrimento do feminino. Assim, a versão liberal do Estado, sedimentado sobre os princípios de *cidadania universal e igualdade*, revela a lógica de um discurso que, segundo a eleição arbitrária do masculino como parâmetro, propõe a extensão mecânica dos direitos “*do homem e do cidadão*” às mulheres. Tais pressupostos resultaram não só na invisibilização do feminino, neutralizando as diferenças em nome de uma pretensa universalidade, mas também num isolamento ideológico do discurso feminista, com o propósito de manutenção da razão androcêntrica. As raízes destes princípios atravessaram a tradição ética ocidental, e serão estudadas no primeiro capítulo desta dissertação.

1 Utilizamos os termos homossexualidade e pessoas homossexuais, em certos momentos do trabalho, ora respeitando as citações de autores que empregaram estas denominações, ora para melhor compreensão do tema que abordamos, e em outros, empregaremos a palavra homoerotismo, por encontrarmos maior adequação à referência aos diversos sujeitos implicados. A elocução foi escolhida para figurar no título do trabalho por razões que serão mais bem explicitadas no tópico correspondente em torno da polêmica, essencialmente política, sobre os usos destas expressões.

A ligação existente entre o androcentrismo na ciência jurídica e a exclusão das pessoas homossexuais demonstrou-se clara na pesquisa que deu origem a este trabalho. Relação concretizada na conferência de legitimidade ao discurso moral que justificou historicamente a homofobia e a exclusão social dos homossexuais, condenando moralmente as práticas homoeróticas e obrigando-as a uma espécie de “ostracismo social vigiado”. Para comprovação desta hipótese, estudaremos o enfoque androcêntrico sobre a ciência do direito e a utilização da categoria gênero como instrumento de análise do fenômeno jurídico, tarefa a que dedicamos o segundo capítulo. Esta discussão implicou a convocação de uma multiplicidade de variáveis: os conceitos fundamentais ligados à idéia de gênero e patriarcado e a crítica ao discurso jurídico dominante; a averiguação e desmistificação dos limites entre o público e o privado; a investigação sobre a falácia do discurso universalizante quanto aos direitos humanos; a necessidade de reconceitualização dos direitos humanos de um ponto de vista de gênero, bem como a verificação da forma como atua o sexismo, o machismo, a misoginia e a homofobia, a partir do pressuposto androcêntrico, sobre a questão da liberdade dos sujeitos, culminando no exame da metodologia para análise do fenômeno legal de um ponto de vista de gênero apresentada por Alda Facio.

A pesquisa mostra, a seguir, no terceiro capítulo, a influência dos preconceitos morais e religiosos incidentes sobre o homoerotismo e seus reflexos na elaboração científica geral e do direito, sob a égide da ideologia patriarcal. Segue-se daí a necessidade de uma definição de *sociedade patriarcal* levando em conta o cruzamento com os conceitos de *sociedade disciplinar* e *panoptismo* traduzidos por Michel Foucault sobre a elaboração de Jeremy Bentham. Conforme veremos com Foucault, para além de uma repressão que impôs o silêncio à sexualidade, foi necessária a extração de uma confissão detalhada dos sujeitos, com o objetivo de ampliação do controle social e de formulação de um saber-poder-prazer determinado a constituir o *sujeito de um corpo dócil*. Neste contexto, poderíamos ainda considerar a violência física e simbólica contra os homossexuais como uma espécie de *sanção² moral*, levando ao estudo das relações entre direito e moral e de uma noção de ética prática daí resultante, partindo principalmente de Carmen Posada Gonzáles, acompanhada de Ronald Dworkin, e Peter Singer.

² O sentido deste termo não é aqui empregado no sentido jurídico-penal, mas propositalmente como recurso de

Outra preocupação desta pesquisa, a ser abordada ao final, será constatarmos a crescente consideração pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul³ dos temas ligados às relações homoeróticas e todas as implicações jurídicas e sociais daí advindas como um dos efeitos concretos do enfrentamento à segregação do homoerotismo perante o direito. As ações judiciais no âmbito do direito de família e no campo do direito previdenciário, propostas por casais formados por pessoas do mesmo sexo, ou companheiros/as sobreviventes, e pelo movimento homossexual⁴, demandam muito mais do que o reconhecimento de direitos em casos individuais, uma reformulação do conceito de família no interior da doutrina jurídica diverso da *acepção patriarcal* deste termo.

O exame da igual consideração de interesses como princípio mínimo de igualdade, como exposto por Peter Singer, da mesma forma, confere mérito à discussão que o tema provoca, pela relação que possibilita travar com a defesa da liberdade de expressão e da democratização das relações sociais, postulando o fim da segregação, num momento em que o respeito à pluralidade e às diferenças despontam como saída possível à multiplicidade de intolerâncias que caracterizam,

linguagem para compreensão.

³ A escolha do TJRS foi feita a partir da necessidade de limitação geográfica para possibilitar o estudo realizado, bem como pelo fato do tribunal gaúcho ter sido um dos primeiros no Brasil a apreciar a questão do homoerotismo de forma includente. A advertência torna-se importante a fim de esclarecer nosso propósito a quem venha acessar este estudo, pois intencionalmente não tratamos aqui da dogmática jurídica *stricto sensu*, para abrir espaço à investigação dos fundamentos da exclusão do tema homoerotismo no campo teórico da filosofia e sociologia do direito, e de forma interdisciplinar, da epistemologia e antropologia feministas.

⁴ Não abordaremos diretamente a evidente influência do movimento homossexual no Brasil, por termos consciência que qualquer exame sério desta natureza demandaria um estudo etnográfico, nos marcos que a antropologia propõe, ou no mínimo uma extensa pesquisa histórica específica, coisa que escapa aos limites desta investigação. A mesma ressalva deve ser feita quanto ao homoerotismo feminino, aqui abordado no contexto do recorte proposto ao tema das influências do androcentrismo sobre a ciência jurídica e o

Continua...

paradoxalmente, os tempos em que vivemos. As direções a que esta polêmica possa ser conduzida, com certeza terão reflexos nas esferas privada e pública, o que converte em fundamental à postulação pela democracia a inclusão do respeito à diversidade sexual na denominada *pauta ética mínima*.

cruzamento entre a opressão de gênero e em virtude de expressão sexual.

1 PRINCÍPIO DA IGUALDADE E RAÍZES DA CULTURA ANDROCÊNTRICA

1.1 O TEMA DA IGUALDADE E O OLHAR SOBRE A DIFERENÇA NA TRADIÇÃO ÉTICA OCIDENTAL

Em uma auto-intitulada “reflexão provocadora”, Alda Facio e Rosalia Camacho conceituam o *androcentrismo* como

uma das características da **sociedade patriarcal**, que consiste em tomar o homem como medida de todas as coisas e, portanto, tomá-lo como modelo, como protótipo ou paradigma de ser humano. [...] Em virtude do androcentrismo, todos os estudos, análises, investigações, narrações e propostas são enfocadas a partir de uma perspectiva unicamente masculina. Em virtude do androcentrismo, os resultados dessas investigações, observações e experiências, são tomados como válidos para a generalidade dos seres humanos, tanto homens como mulheres.⁵

Ina Praetorius, definindo o termo, dirá:

Por **androcentrismo** devemos entender a estrutura preconceituosa que caracteriza as sociedades de organização patriarcal, pela qual – de maneira ingênua ou propositada – a condição humana é identificada com a condição de vida do homem adulto. Às afirmações sobre ‘**o homem**’, (= ser humano), derivadas dos contextos da vida e da experiência masculinas os pensadores androcêntricos atribuem uma validade universal: o homem (= ser humano) é a medida de **todo o humano**.⁶

⁵ FACIO, Alda; CAMACHO, Rosalia. *Del Derecho Androcentrico Hacia una Propuesta para un Nuevo Derecho de Familia*. [199-?]. (mimeo).

⁶ PRAETORIUS, Ina. Androcentrismo, apud GÖSMANN, Elisabeth et al. *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. p.21-22.

O patriarcado⁷ é um dos pilares centrais do sistema de dominação fundado na razão androcêntrica, atuando esta como uma verdadeira “*cosmovisão [...], mentalidade ou ideologia*”⁸ que o legitima.

A noção de patriarcado serve como um conceito de *entendimento*, e abrange “tanto formas de organização social pré-estatais [...], além das formas estatais como o Império Romano⁹ à época do aparecimento do cristianismo ou as atuais estruturas de Estado e de poder. Em todos os casos a subordinação das mulheres aos homens relaciona-se com estruturas extrafamiliares de domínio (como por ex. a jurisprudência e o poder político exercidos unicamente por homens).”¹⁰

Elisabeth Schüssler Fiorenza, teóloga feminista alemã, entende que o patriarcado transcende a dominação sexista, levando em consideração o modelo de família patriarcal aristotélico para defini-lo como o *domínio do pai*. A autora leva ainda em conta conceitos como *sexismo, racismo, dominação de classe, militarismo, imperialismo e domínio da natureza* como componentes *estruturais* do patriarcado, que se sustentam e se reforçam mutuamente.¹¹

⁷ “O patriarcado não é, em absoluto, entendido pelas feministas de uma maneira única. Elas foram buscar o conceito em Max Weber, mas no e pelo movimento feminista ‘patriarcado’ munuiu-se de múltiplos significados diferentes. Kate Millett teve grande influência na maneira de entender o conceito. Para ela o patriarcado como instituição é ‘uma constante social que perpassa todas as outras formas políticas, sociais ou econômicas’, embora reconheça existirem diferenças históricas e geográficas”. SCHOTTROFF, Luise, *Patriarcado*, apud GÖSMANN, Elisabeth et al., op.cit., p.369-374.

⁸ SCHOTTROFF, apud GÖSMANN, op.cit., p.373.

⁹ Sobre as diversas acepções do *pater* ao longo da história, Cláudio de Cicco expõe: “Se não foi a Cidade-Estado que criou o pátrio poder, mas apenas reconheceu algo já existente, temos de buscar sua origem em épocas mais remotas. Émile Benveniste nos esclarece sobre a origem etimológica do termo latino ‘Pater’: ‘De todos os termos de parentesco, a forma mais genuína é o nome de ‘Pai’, ‘Pater’, do sânscrito ‘Pitar’. O termo ‘Pater’ está plenamente justificado no seu emprego mitológico, pois é a qualificação permanente do Deus Supremo dos indo-europeus. Figura no vocativo do nome divino de ‘Júpiter’. A forma latina se originou de uma fórmula de invocação: ‘Dyen Pater’ = ‘Pai Celeste’, como no vocativo grego: ‘Zeû Páter’. Neste sentido originário, a relação de paternidade física, é de se excluir, pois estamos longe do parentesco estritamente físico e ‘Pater’ não designa o pai no sentido pessoal. ‘Atta’ é o pai nutrício, o que educa a criança. Daí a diferença entre ‘Atta’ e ‘Pater’. A ‘Pátria Potestas’ é o poder que se liga à idéia de pai em geral, que ele detém por sua qualidade de pai. Patrius’ se refere não ao pai físico, mas ao pai enquanto classificação de parentesco. ‘Paternus’ é o adjetivo derivado de ‘Pater’ que exprime o pai físico e pessoal. Temos um terceiro adjetivo derivado de Pater, ‘Patricius’, o que descende de pais livres, nobres, exprimindo uma hierarquia social” Cf. CICCO, Cláudio de. *Direito: tradição e modernidade*. São Paulo: Ícone, 1993, p.22-23.

¹⁰ SCHOTTROFF, apud GÖSMANN, op.cit., p.369-374.

¹¹ *Ibid.*, p.373.

Joan Scott, por outro lado, avalia que as “teóricas do patriarcado”, em que pese tenham questionado a desigualdade entre os sexos de *diversas maneiras importantes*, não o fizeram sem legar certos problemas teóricos às (aos) historiadoras(es):

Primeiro, enquanto elas propõem uma análise interna ao sistema de gênero, elas afirmam igualmente a prioridade deste sistema em relação à organização social em seu conjunto. Mas as teorias do patriarcado não mostram como a desigualdade de gênero estrutura todas as outras desigualdades ou como o gênero afeta estes domínios da vida que não parecem ser a ele ligados. Em segundo lugar, a análise permanece baseada sobre a diferença física, que a dominação toma na forma de apropriação do trabalho reprodutivo da mulher pelo homem ou da reificação sexual das mulheres pelos homens. [...] Uma teoria que repousa sobre a variável única da diferença física é problemática para as(os) historiadoras(es): ela pressupõe um sentido permanente ou inerente ao corpo humano – fora de uma construção social ou cultural – e em consequência a não historicidade do gênero em si mesmo.¹²

Partindo-se, contudo, do entendimento consensual quanto à *razão androcêntrica*, é necessário ao presente estudo investigar qual o debate filosófico travado ao longo da história sobre o tema da *igualdade*, a fim de proporcionar o substrato para a compreensão da influência do androcentrismo sobre os *valores* e *idéias*¹³ vinculados à distribuição e ao exercício de *poder* na sociedade.

¹² Este tema será objeto de análise específica no item correspondente. Cf. SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Tradução Guacira Lopes Louro. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.16, n.2, p.9, jul/dez. 1990.

¹³ a) O conceito de valor é tratado por Ferrater Mora “num sentido filosófico geral, como conceito capital na chamada ‘teoria dos valores’ [...]. Característico desta teoria é que não somente se usa o conceito de valor, mas que se procede a reflectir sobre o mesmo e a determinar a natureza e o carácter do valor e dos chamados ‘juízos de valor’”. Cf. FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1978. p.409-410.

b) Hanna Harendt, por sua vez, ensina que “Valores são bens sociais que não têm significado autônomo, mas, como outras mercadorias, existem somente na sempre fluida relatividade das relações sociais e do comércio.[...] O termo ‘valor’ deve sua origem à tendência sociológica que, mesmo antes de Marx, estava inteiramente explícita na ciência relativamente nova da Economia clássica. Marx era ainda cômico do fato, esquecido desde então pelas Ciências Sociais, de que ‘ninguém visto em isolamento produz valores’, de que os produtos ‘tornam-se valores somente em seu relacionamento social’. Sua distinção entre ‘valor de uso’ e ‘valor de troca’ reflete a distinção entre coisas tais como os homens as utilizam e as produzem e seu valor na sociedade, e sua [...] freqüente descrição do surgimento do valor de troca como uma espécie de pecado original no princípio da produção mercantil reflete seu próprio reconhecimento [...] da inevitabilidade de uma iminente ‘desvalorização de todos os valores’”. Cf. HARENDT, Hanna. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.60-61.

c) “Platão usou o termo ‘idéia’ para designar a forma de uma realidade, a sua imagem ou perfil ‘eternos’ e ‘imutáveis’. [...] Admitidas as idéias, é preciso saber de que coisas pode havê-las. [...] Platão tende cada vez mais a reduzir as idéias a idéias de objectos matemáticos e de certas qualidades que hoje em dia consideramos

Alda Facio comenta o entendimento do feminismo com relação ao androcentrismo – *não se trata da necessidade de comprovar sua existência ou não, mas de uma constatação histórica: parte-se da condição de vida das mulheres pobres, das vítimas de maus-tratos, da violência e assédio sexuais, da excessiva carga de trabalho, da impossibilidade que a maioria das mulheres ainda têm de participar efetivamente na tomada de decisões políticas, da falta de acesso a modernas tecnologias, como realidades comprovadas em inúmeros estudos feitos pelas Nações Unidas, governos, universidades e grupos de mulheres. Esta constatação é importante, pois permite que não se caia no *embuste patriarcal* segundo o qual cada vez que as mulheres procuram aprofundar e teorizar sobre sua condição de gênero e posição nesta sociedade, “pede-se que iniciemos pela *demonstração* de que realmente existe esta discriminação, opressão e subordinação de todas as mulheres, seja a que classe, etnia, habilidade, preferência sexual, idade, nacionalidade pertença – exigência com a qual muitas de nós tratam de cumprir constantemente – para logo acusar-nos de não ‘entender’ ou não ‘teorizar’ sobre as causas desta opressão.”¹⁴*

Norberto Bobbio relaciona o conceito de *poder* com a definição de *política*, “entendida como forma de atividade ou de práxis humana”. Para este autor, o *poder*¹⁵

como valores [...] Por outras palavras, Aristóteles nega que as idéias existam num mundo inteligível separado das coisas sensíveis; as idéias são ‘imanescentes’ às coisas sensíveis. [...] Nos filósofos modernos parece haver predominado cada vez mais o sentido de ‘idéia’ como ‘representação mental’ de alguma coisa.” Cf. FERRATER MORA, op. cit., p.186-187.

d) Prossegue Hanna Arendt: “A desvalorização dos valores de Nietzsche, como a teoria do valor-trabalho de Marx, surge da incompatibilidade entre as ‘idéias’ tradicionais, que haviam sido utilizadas como unidades transcendentais para identificar e medir pensamentos e ações humanas, e a sociedade moderna, que dissolvera todas essas normas em relacionamentos entre seus membros, estabelecendo-as como ‘valores’ funcionais. [...] As idéias no sentido de unidades absolutas se haviam identificado com valores sociais a tal ponto que simplesmente deixaram de existir uma vez contestado seu caráter de valor, sua posição social.” Cf. HARENDT, op.cit., p.60 e 62.

¹⁴ Fizemos uma citação indireta de boa parte do texto, no original em espanhol. Cf. FACIO MONTEJO, Alda. *Cuando el Género Suena, Cambios Trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*. 2.ed., San José, Costa Rica: ILANUD, 1996, p.8-9.

¹⁵ O conceito de poder e suas implicações segundo Norberto Bobbio fazem parte do arcabouço clássico do pensamento jurídico e serão aqui abordados por reunirem maiores condições de demonstrar a influência do androcentrismo sobre o discurso jurídico. O conceito de poder adotado neste trabalho, porém, refere-se à definição que Michel Foucault assume na última fase de seu pensamento, em que integra os eixos *saber-poder-sujeito*, e “que aponta para a elaboração de uma relação não normatizada (nem normatizável) [do sujeito] consigo como alternativa às estratégias de subjetivação do *poder disciplinar moderno* e do *biopoder* – subjetividade como decisão ético-estética, como cuidado de si, e não como objeto de um poder ‘des-cuidante’.[...] Ou seja, a [...]“relação consigo oferece uma alternativa a Foucault, uma forma de resistência diante do poder moderno.[...] A política, entendida nestes termos, é uma *política espiritual, uma revolução da alma*”. Cf. ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p.23. (Grifamos).

tem sido tradicionalmente definido como ‘consistente nos meios adequados à obtenção de qualquer vantagem’ (Hobbes) ou, analogamente, como ‘conjunto dos meios que permitem alcançar os efeitos desejados’ (Russell). Sendo um destes meios, além do domínio da natureza, o domínio sobre os outros homens, o poder é definido por vezes como uma relação entre dois sujeitos, dos quais um impõe ao outro a própria vontade e determina, malgrado seu, o comportamento. Mas [...] a definição de poder como tipo de relação entre sujeitos tem de ser completada com a definição do poder como posse dos meios (entre os quais se contam como principais o domínio sobre os outros e sobre a natureza) que permitem alcançar justamente uma ‘vantagem qualquer’ ou os ‘efeitos desejados’.¹⁶

O fato de admitir-se o aspecto relacional para tal definição de *poder* resulta num raciocínio que deveria ser acompanhado pelo conceito de *igualdade*, sob pena de seu esvaziamento, pelo fato de haver múltiplas variáveis que compõem a condição humana, entre elas justamente o gênero e a expressão sexual, e que interferem nesta relação.¹⁷

O autor salienta a importância de conceituarmos, em primeiro lugar, a expressão *igualdade*. Tal termo pode ser utilizado para “afirmação de iguais características pessoais”, para definir a “distribuição feita por alguém pelo menos entre outros dois”, ou ainda para designar “as normas que estabelecem como tal distribuição será feita”. Importa, nesta altura, apreciar a última acepção do termo, que nos leva a ver a igualdade como *propriedade das regras de distribuição*. De fato, do ponto de vista das características pessoais, “igualdade e desigualdade são, sem dúvida, conceitos descritivos” – que podem ser empiricamente verificados – e “essas asserções, descritivas e não normativas, têm sido chamadas *juízos distintivos de valor*.”¹⁸

¹⁶ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco *Dicionário de Política*. 7.ed. Brasília: UnB, 1995. p.954-955. (Coord. Trad. João Ferreira).

¹⁷ Sobre a relação das mulheres e homens com o poder, Michele Perrot escreve: “No que se refere ao poder das mulheres, existem vários traços interessantes, perfeitamente enquadrados nas idéias dominantes do séc. XIX. Primeiramente, a potência civilizatória atribuída à mãe: Briffault, particularmente, desenvolve o tema do sedentarismo e da agricultura. A seguir, o predomínio da figura do pai, fim último desse encaminhamento teleológico, cujas vitórias nesse final de século são incontáveis e se justificam pelo interesse geral público e privado. Por fim, a inscrição na história das relações entre os sexos; elas não se radicam numa ordem natural fixa; são produtos de uma evolução; a subordinação das mulheres é resultado de um processo que se poderia imaginar reversível.... **Na história e no presente, a questão do poder está no centro das relações entre homens e mulheres.** Cf. PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p.167-184. (grifei).

Empírica é também a *igualdade de tratamento*. Ao fato de “A” e “B”, sendo diferentes, serem tratados da mesma forma, implica não que sejam alvos ambos da mesma concessão, mas que tenham de receber uma *distribuição igual*, a partir de uma regra aplicável de modo *imparcial*.¹⁹

Norberto Bobbio irá preocupar-se com o *caráter igualitário* da regra de distribuição, visto que distingue o tratamento igualitário ‘*em relação à*’ daquele “*em virtude da*” própria regra. Considerando-se que qualquer norma de distribuição *pode ser aplicada de modo parcial ou imparcial*, o tratamento segundo as regras predominantes será tão igualitário quanto puder vir a ser revestido de *imparcialidade*.²⁰

Nesta linha, os valores da *liberdade* e da *igualdade* são correlacionados ao longo da história e sedimentados na *consideração do homem como pessoa*.

Ambos pertencem à determinação do conceito de pessoa humana, como ser que se distingue ou pretende se distinguir de todos os outros seres vivos. *Liberdade* indica um estado; *igualdade*, uma relação. O homem como *pessoa* - ou para ser considerado como pessoa - deve ser, enquanto indivíduo em sua singularidade, livre; enquanto ser social, deve estar com os demais indivíduos numa *relação de igualdade*.²¹

A expressão “igualdade estendida a todos” possui um conteúdo axiológico dependente “da qualidade com relação à qual se exige que os homens, todos os homens, sejam considerados iguais”. Segundo Norberto Bobbio, todavia,

em nenhuma das acepções historicamente importantes, a máxima pode ser interpretada como uma exigência de que **todos** os homens sejam iguais **em tudo**. A idéia que a máxima expressa é que os homens devem ser considerados iguais e tratados como iguais em relação àquelas qualidades que, segundo as diversas concepções do homem e da sociedade, constituem a essência do homem, ou a natureza humana enquanto distinta da natureza de outros seres, tais como o *uso livre da razão*, *a capacidade jurídica*, *a*

¹⁸ BOBBIO et. al., op.cit., 1995, p.597-604.

¹⁹ BOBBIO et. al., op.cit., 1995, p. 597-604

²⁰ Ibid.

²¹ BOBBIO, Norberto. *Igualdade e Liberdade*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p.7-10.

*capacidade de possuir, a dignidade social [...], ou, mais sucintamente, a dignidade (como reza o art. 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem)[...].*²²

Nas considerações quanto à idéia de “*igualdade estendida a todos*”, observa-se o ponto de vista androcêntrico sobre a ciência jurídica assimilado pelo autor, na medida em que Bobbio não observa que existe uma razão androcêntrica que *preside a eleição dos critérios ou qualidades* utilizados para consideração da igualdade entre os seres humanos. Desse modo, no que concerne à capacidade jurídica, condição que remete à consideração dos indivíduos enquanto *sujeitos de direito*, os efeitos de tal escolha sobre a existência feminina e homoerótica são conhecidos e estão ligados à origem da exclusão destes entes.

O direito, portanto, sutilmente integra e marginaliza seus sujeitos. A classificação das pessoas em categorias distintas de exercício das prerrogativas legais traduz, enfim, o paradoxo do princípio formal da igualdade jurídica; pois, na mesma medida em que o ordenamento jurídico reconhece a todos os seres humanos uma personalidade genérica que os iguala frente à lei, especifica, da mesma forma, a capacidade de ação que distingue os sujeitos a partir de determinados ‘predicados legais’, o que, por sua vez, acaba abrindo espaço para que o legislador crie discriminações em relação a determinados grupos de indivíduos que, em virtude de interesses políticos, econômicos ou preconceitos morais, o direito insiste em não proteger.²³

Da leitura do texto do mestre italiano, vê-se como ressurge, além da tentativa (frustrada historicamente) de garantir certa segurança jurídica aos sujeitos centrada na idéia de uma *igualdade formal*,²⁴ a exclusão e a subsunção do *feminino* ao *masculino* no discurso científico, marca

²² BOBBIO, op.cit, 1996, p.24-25. (grifo nosso).

²³ PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. *Gêneros excêntricos: uma abordagem a partir da categoria de sujeito do direito.* apud PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.) *Masculino, Feminino, Plural – gênero na interdisciplinaridade.* Florianópolis: Mulheres, 1998. p.156.

²⁴ Sobre a forma como esta questão atinge a existência homoerótica, afirma Roger Raupp Rios: “Tendo presente a natureza principiológica do direito de igualdade, impende sublinhar a necessidade de concretização deste princípio diante das diversas situações fáticas e jurídicas [...]. A igualdade formal estabelece uma interdição para a diferenciação de tratamento: as desigualdades só poderão ser toleradas se fundadas em motivos racionais, em indagação que, por ser pertinente à dimensão material do princípio de igualdade, ultrapassa o âmbito da igualdade formal [...]. A fidelidade ao princípio da igualdade formal exige que se reconheça em todos, independentemente da orientação homo ou heterossexual – a qualidade de **sujeito de direito**; isto significa, na prática, **não identificá-lo com a pessoa heterossexual.** Cf. RIOS, Roger Raupp. *Discriminação por Orientação Sexual e Acesso à Justiça: a homossexualidade e a concretização dos princípios processuais.* apud *Cadernos Themis – Gênero e Direito*, Porto Alegre: Themis, v.2, n.2, p.46-65, set. 2001.

profunda das imposições androcêntricas. Bobbio satisfaz-se, assim, com o uso do termo *homem* para representação do sujeito humano *em seu próprio discurso*.

Sobre a *exclusão do feminino na linguagem*, Alda Facio e Rosalia Camacho comentam:

[...] até a linguagem com a qual transmitimos nossas idéias e sensações, é uma linguagem que parte de que o homem é um paradigma do ser humano. Recordemos que o termo “homem” serve tanto para definir o varão da espécie como a espécie toda, e pior ainda, a gramática exige que se fale em masculino ainda que se esteja fazendo referência a um grupo composto por um milhão de mulheres e um recém-nascido varão.²⁵

María Angeles Duran relaciona a linguagem, em seu *caráter político*, com a possibilidade do encontro com um *conhecimento não sexista*, enfocando especificamente a língua espanhola, muito próxima do português:

A obrigação de se explicitar os hábitos da linguagem em regras conscientes exige precisamente sua submissão a estas regras e eleva a categoria de norma ao que em sua origem foi prática social. Uma vez aceita a linguagem, as normas de expressão se impõem ao processo de pensamento: se inicialmente são as palavras – as palavras eleitas – as que se impõem aos conceitos, mais tarde é a gramática a que acaba impondo-se à lógica. A aceitação de uma linguagem supõe a aceitação de certas regras (de classificação, de relação, etc.) e alguns conceitos que não são unânimes a todas as linguagens: cada linguagem é compatível com uma forma específica de ver o mundo e é resultado de uma história social [...]. Como negar, então, o caráter político da linguagem? [...] Nas linguagens que formam parte da cultura ocidental, a marca da subordinação da mulher segue-se em três ordens distintas: nos **conceitos** (construídos em grande parte sobre experiências que não são as suas), na **estrutura** (as regras referentes às relações) e no **uso** (a aparição de linguagens específicas de cada sexo e a conotação valorativa das palavras associadas à mulher).²⁶

²⁵ FACIO MONTEJO, Alda; CAMACHO, Rosalia. *Del Derecho Androcentrico Hacia una Propuesta para un Nuevo Derecho de Familia*, [199-?]. (mimeo) Um dado interessante é que tramita no Congresso Nacional Projeto de Lei, de autoria da Deputada Iara Bernardi (PT/SP), que dispõe sobre a linguagem inclusiva na legislação e documentos oficiais. (PL 4.610/01). Segundo o projeto, leis e atos normativos da União, Estados, DF e Municípios deverão observar a regra de que os vocábulos no masculino sejam utilizados apenas para referir-se ao homem, bem como que todas as referências dirigidas à mulher sejam feitas expressamente no feminino. (Fonte: CFEMEA – Centro Feminista de Estudos e Assessoria - Jornal Fêmea – Ano X, nº 116, Brasília/DF. Set/2002, p. 04)

²⁶ DURAN, María Angeles. *Liberacion y Utopia: la mujer ante la ciencia*. Disponível em: <www.creatividadfeminista.org/articulos/ante_ciencia.html>. Acesso em: 15 maio 2002. Original em espanhol,

Com efeito, a investigação das fontes materiais das normas positivas, que remete ao pensamento greco-romano e hebraico-cristão, leva-nos a refletir sobre seu caráter *androcêntrico e patriarcal*. “Basta dar uma olhada em qualquer livro que trate sobre a história da cultura ocidental para percebermos que mais de 95% dos seus expoentes são varões.[...] Em outras palavras, a mulher fez história mas não lhe foi permitido conhecer sua história nem interpretar outras histórias.”²⁷

A análise do discurso dos filósofos da Antiga Grécia sobre a igualdade e a diferença, temas ligados não só à democracia e à formação do Estado - domínio do *público* - mas também à organização familiar, às relações interpessoais, ao processo de subjetivação - terreno do *privado* - da mesma forma revela a influência do *primado androcêntrico* sobre a justificação das desigualdades fundadas nas diferenças *naturais*, e permite a compreensão da origem dessa forma de racionalidade e das suas implicações nas relações sociais.

Werner Jaeger toma como objeto de análise a obra de Homero para ilustrar este fato, baseando-se na importância atribuída à *arete* para o pensamento helênico, ao analisar as epopeias *Iliada* e *Odisséia*. Na leitura dos dois textos, o pesquisador alemão vê como

o conceito de *arete* é freqüentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. Ao contrário, o homem comum não tem *arete*, e, *se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe a arete e ele deixa de ser quem era antes. A arete é o atributo próprio de nobreza. Os Gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e arete estavam inseparavelmente unidos.*²⁸

Quanto aos privilégios que a nobreza experimenta em sua educação e formação cultural, W. Jaeger assenta-os em três pressupostos: *a vida sedentária, a posse de bens e a tradição*. Estes três elementos estariam na base da *transmissão das formas de vida de pais para filhos*, e

tradução livre

²⁷ FACIO MONTEJO, Alda. *Sexismo no Direito dos Direitos Humanos. apud PIMENTEL, Sílvia. (Org.) Mulher e Direitos Humanos na América Latina*. São Paulo: CLADEM/CECFSP/CEM-PMSP/NEV- USP, 1992. p.27.

²⁸ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. Tradução Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.26 (grifo nosso).

segundo os imperativos dos costumes da nobreza, a finalidade do jovem consciente do seu padrão deve ser aderir a esse ‘adestramento’ distinto. E, apesar de na *Odisséia* existir um sentimento de humanidade para com as pessoas comuns e até para com os mendigos, apesar de faltar a orgulhosa e aguda separação entre os nobres e os homens do povo, e existir a patriarcal proximidade de senhores e servos, não se pode imaginar uma educação e formação consciente fora da classe privilegiada. ... Só esta classe pode aspirar à formação da personalidade humana na sua totalidade, o que não se pode conseguir sem o cultivo consciente de determinadas qualidades fundamentais [...]. A educação converte-se aqui, pela primeira vez, em formação, isto é, na modelação do homem integral e acordo com um tipo fixo.²⁹

A condição das mulheres perante o conceito de *arete* é inserida por Jaeger no contexto do *culto à beleza feminina*, correspondente ao “*tipo de formação cortesã de todas as idades cavaleirescas*”.³⁰

O autor sugere que este atributo não é isolado a ponto de reduzir a figura da mulher à “objeto da solicitação erótica do homem, como Helena ou Penélope, mas também na sua firme posição social e jurídica de **dona de casa**. As suas virtudes são a este respeito, o sentido da modéstia e o desembaraço no governo do lar.” A restrição do sexo feminino às coisas do lar traça-lhe um melancólico destino, se observarmos as palavras do mesmo autor, a seguir: “A posição social da mulher nunca mais voltou a ser tão elevada como no período da cavalaria homérica.” O fuso e a roca, instrumentos sem os quais não se concebe a dona de casa, caracterizarão a vivência feminina na Antigüidade, ainda que confeccionados no mais puro ouro e mais fina prata, como eram aqueles pertencentes à Helena de Tróia. Simbolicamente, estes artefatos representam à suas contemporâneas a redução criticada pela teoria feminista ao mundo privado.³¹

Platão trabalhará o tema da igualdade de forma difusa em toda sua obra, e em suas manifestações sobre a condição genérica das mulheres, destoará do ideário da época, muito embora estabelecendo diretamente a relação entre a *cidadania*, a *igualdade* e a condição de *homem nascido livre*. Algumas passagens de sua obra demonstram-no claramente, remetendo novamente às origens da exclusão de gênero como estofa da discriminação em virtude da expressão sexual.

²⁹ JAEGER, op. cit., p.44 -55.

³⁰ Ibid., p.46.

Na obra *A República*, através da narrativa onde a figura de Sócrates³² desponta, a questão de gênero será apresentada de forma inusitada para a época, quando aborda a necessidade de igualar a educação entre homens e determinadas mulheres em seu modelo da *polis* governada pela figura ideal do “rei filósofo”³³:

[...]depois de ter delimitado até o fim o papel dos homens, passemos agora ao papel das mulheres.[...] Se, portanto, utilizamos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instrução.[...] A eles foi-lhes atribuída sem dúvida a música e a ginástica.[...] Portanto, teremos de ministrar às mulheres estas duas artes, e também a da guerra, e de nos servir disso para os mesmos propósitos.[...] Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem.[...]
A educação para a mulher, para ser guardiã, não será uma para preparar os homens, e outra para as mulheres, sobretudo porque toma a seu cargo uma natureza idêntica.³⁴

A partir daí, Platão desenvolve a polêmica proposta de uma comunidade onde “estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos, os pais.”³⁵

Tal comunidade é apresentada como desafio aos governantes. Nesta ordem legal, os homens e mulheres responsáveis pela guarda da cidade são aqueles eleitos entre os melhores de

³¹ Ibid.

³² Sócrates é o personagem que fala em muitos dos diálogos platônicos, transmitindo sua filosofia neste estilo. Este filósofo grego, grande fonte inspiradora para toda filosofia platônica, que retomará e desenvolverá seu caminho de busca do conhecimento como reminiscência e doutrina das idéias, será alvo de ódio por ter se recusado a conspirar contra Leon de Salamina, cujos bens os governantes da oligarquia dos Trinta queriam apropriar-se. Mais tarde, já reinstaurado o regime democrático em Atenas, Sócrates será acusado de corromper a juventude, difundindo idéias contrárias à religião tradicional, e levado ao suicídio na prisão.

³³ PLATÃO. *A República*. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002, p.170, onde se lê: “Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Glauco, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos.”

³⁴ PLATÃO, op. cit., 2002, p.145-151.

seus pares, e na visão do filósofo, terão “*em comum as habitações e as refeições, sem que tenham qualquer propriedade privada, estarão juntos, e, ficando misturados, quer nos ginásios, quer no resto de sua educação, creio que por uma necessidade natural serão compelidos a unirem-se entre si.*”³⁶ Seu objetivo reside na possibilidade de ampliar e manter a coesão interna a partir de uma identidade grupal, e não individual. No entanto, o caráter aristocrático da *paidéia* grega³⁷ não é descartado. Seguindo o diálogo platônico, Sócrates afirmará que

é preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, exceto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões [...]. Portanto, a causa maior do bem da cidade afigura-se-nos ser a comunidade, entre os auxiliares, de filhos e mulheres.³⁸

Platão, através de Sócrates, crê que as qualidades naturais e diferenças entre os sexos *não são* obstáculos para a consecução de tarefas como o combate, caça, ou vigilância da cidade, devendo as mulheres “participar em tudo, até onde for exequível, e, que, se assim fizerem, procederão da melhor maneira possível, e não contra a natureza do sexo feminino em relação à do masculino, pois **ela os criou para viverem em comunidade.**”³⁹ Tal concepção revela em parte o

³⁵ Ibid., p.152.

³⁶ PLATÃO, op. cit., 2002, p.153.

³⁷ a) Para Werner Jaeger, “o pensamento ético dos grandes filósofos atenienses permanece fiel à sua origem aristocrática, ao reconhecimento que a **arete** só pode atingir a perfeição em almas de escol. O reconhecimento da grandeza de alma como a mais elevada expressão da personalidade espiritual e ética fundamenta-se, tanto para Aristóteles como para Homero, na dignidade da **arete**. A honra é o troféu da **arete**; mas daí resulta igualmente que a altivez e a magnanimidade são o que há de mais difícil para o Homem.[...] Neste conceito de **arete** se fundamenta o caráter aristocrático do ideal de formação dos Gregos.” Cf. JAEGER, op.cit., p.34.

b) Ainda, sobre o conceito de **arete**, Jaeger afirma: “O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de **arete**, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra ‘virtude’, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isso para concluirmos onde devemos procurar a origem dela. É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito de **arete** que se concentra o ideal de educação dessa época.” Ibid., p.25.

³⁸ PLATÃO, op.cit., 2002, p.154 e 159.

³⁹ Ibid.

ponto de vista platônico na elaboração *idealista*⁴⁰ de sua ética, ao contrário de Aristóteles, cuja visão ética é *naturalista*.⁴¹

A ética naturalista fala da ordem harmônica de uma natureza eterna e imutável – o próprio “motor do mundo”. Para Ferrater Mora, Aristóteles distinguiu “vários sentidos de ‘natureza’: a geração daquilo que cresce; o elemento primeiro donde emerge aquilo que cresce; o princípio do primeiro movimento imanente a cada um dos seres naturais em virtude da sua própria índole; o elemento primeiro de que é feito um objeto ou do qual ele provém; a realidade primeira das coisas (Metafísica).” A natureza ‘é a essência dos seres que possuem em si mesmos e enquanto tais o princípio do seu movimento’”.⁴²

Importante ainda pontuar a elaboração de Jurandir Freire Costa em torno do que define como *ética naturalista*, que entende como aquela que retira “*da natureza os fundamentos da vida moral*”. O naturalismo, segundo Freire Costa, deriva do fundacionalismo ético, ou seja, “do pensamento segundo o qual nossas convicções morais, para serem verdadeiras, devem partir de ‘proposições básicas, epistemicamente privilegiadas, que conferem justificação a todas as proposições empíricas, aceitas pelo sujeito moral’.”⁴³

⁴⁰ “A teoria platônica das idéias deu o nome àquele ‘idealismo’ que na esfera do ‘ideal’ vê o domínio duma realidade mais elevada e ainda o sentido profundo de toda existência real. Diante deste idealismo e neste sentido, Aristóteles se mostra como um ‘realista’, guardando-se [...] as devidas proporções quanto à significação das palavras.” Cf. ARISTÓTELES. *A Ética de Nicômaco*. Tradução Cássio M. Fonseca. São Paulo: Atena, 1944. p.12. Sobre o mesmo tema, ver também FERRATER MORA, José., op. cit., p.184-190, onde se lê: “Idealismo – É bastante comum empregar este termo com referência ao neoplatonismo e a doutrinas filosóficas análogas. [...] Este vocábulo usa-se também em relação com os ideais. Chama-se então ‘idealismo’ a toda doutrina – e a toda atitude – segundo a qual o mais fundamental, e aquilo pelo qual se supõe que devem reger-se as acções humanas, são os ideais – realizáveis ou não, mas quase sempre imaginados como realizáveis. Então o idealismo contrapõe-se ao realismo, compreendido este como a doutrina – ou simplesmente a atitude – segundo a qual o mais fundamental, e aquilo pelo qual se supõe que devem reger-se as acções humanas, são as ‘realidades’, os ‘factos que contam e que soam’. Este sentido de ‘idealismo’ costuma ser ético ou político, ou ambas as coisas ao mesmo tempo.”

⁴¹ O quadro de Rafael, no Vaticano, representando a Escola de Atenas, mostra Platão com os olhos erguidos para o céu, como um idealista, enquanto Aristóteles olha para a terra como um arquiteto que examina o terreno onde irá levantar uma construção. Esta interpretação é dada por Goethe. Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. 15.ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1988. p.09.

⁴² FERRATER MORA, op. cit., p.277.

⁴³ COSTA, Jurandir Freire. *A Inocência e o Vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992. p.59. Neste trecho da obra, o autor fez referência a TRIPLET, T. Rorty’s critique of foundationalism. *Philosophical Studies*, n.52, p.115, 1987.

Portanto, no *naturalismo*, as decisões éticas devem ser fundamentadas e demonstradas a partir de “imperativos da vida biológica ou, de modo mais geral, na natureza. A boa vida, nessa concepção, é a resultante da adequação das regras éticas às leis naturais. O imoral ou amoral é o antinatural.”⁴⁴

Aristóteles fornece as condições históricas – com base na observação dos fenômenos naturais e na utilização do método analítico – ao desenvolvimento de um discurso de exclusão em virtude do gênero, incluindo aí as suas derivadas relações de poder com relação à *liberdade de expressão sexual*.

O filósofo estagirita pertenceu a uma sociedade cujo modo de produção valia-se do trabalho escravo e que, ao mesmo tempo, é celebrada ao longo dos séculos como fundadora da idéia de *democracia*.⁴⁵ A lógica de uma sociedade escravista como aquela exigia, portanto, para que fosse preservada, uma fundamentação irrefutável, da qual não pudessem homens ou mulheres escapar: a sua própria *natureza*.

⁴⁴ FREIRE COSTA, op.cit., 1992, p.59.

⁴⁵ Para os historiadores e filósofos helênicos, a Grécia Antiga foi berço não só da idéia de *democracia*, um dos fundamentos da civilização ocidental, mas também da *tragédia*, da *política* e da *filosofia*, tornando aquela civilização o mundo de onde viemos, nas palavras do historiador Jean-Pierre Vernant: “A história do Ocidente começa com eles. E mais, eles transmitiram seus métodos e seu conteúdo de pensamento, na época helenística, ao Oriente Médio e à Índia. [...] A partir do século 7º a.C., vemos surgir na Grécia um comportamento social, práticas institucionais que constituem, na verdade, o que podemos chamar o nascimento da política. Em todas as grandes civilizações que precederam a civilização grega, e de que ela foi tributária (assírio-babilônica, egípcia, fenícia, cretense), não se tinha visto nada comparável” (Cf. Folha de São Paulo, Caderno mais! de 31/10/99, fls. 4, entrevista com Jean-Pierre Vernant.). **Há controvérsias quanto a esta originalidade, lançadas a partir do estudo de filósofos latino-americanos, no entanto:** Enrique Dussel, em sua obra “*Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*”, para quem é necessário buscar autonomia perante a visão eurocêntrica da história e da filosofia, sob pena de desprezar-se a contribuição do contra-discurso não hegemônico produzido pela periferia do sistema, afirma: “A filosofia, e a ética em especial, portanto, precisa-se libertar-se do ‘eurocentrismo’ para devir, empírica e faticamente, mundial a partir da afirmação de sua alteridade excluída, para analisar agora desconstructivamente seu ‘ser-periférico’. A filosofia hegemônica foi fruto do pensamento do mundo como dominação. Não tentou ser a expressão de uma experiência mundial, e muito menos dos excluídos do ‘sistema-mundo’, mas exclusivamente regional, porém com pretensão de universalidade (quer dizer, negar a particularidade de outras culturas). Por isso, nas histórias da filosofia em uso, só se recorda, no estágio II do sistema inter-regional, o mundo greco-romano; no terceiro estágio, muito pouco do mundo muçulmano (e nada da sabedoria do Oriente); e na modernidade, só a Europa. Até o presente, a ‘comunidade hegemônica filosófica’ (europeu-norte-americana) não outorgou nenhum reconhecimento aos discursos filosóficos dos mundos que hoje se situam na periferia do sistema-mundo. E esse reconhecimento da dignidade de outros discursos da modernidade fora de Europa é um fato prático que a ética da libertação tenta tornar inevitável, visível, peremptório. Esse reconhecimento do discurso do outro, das vítimas oprimidas e excluídas, já é o primeiro momento do processo ético de libertação ‘da filosofia’”. (Cf. DUSSEL, Enrique.

Continua...

A noção de igualdade em Aristóteles remete à idéia de isonomia dentro das categorias essenciais determinadas a partir *da lei natural*. Para Aristóteles, “[...] *a condição do homem livre por natureza difere da do escravo por natureza.*[...]”⁴⁶

A autoridade senhorial dependia da existência do escravo, e seu interesse era considerado secundariamente, como forma de manutenção do poder: “Embora aquele que a natureza fez escravo e o que ela fez senhor tenham o mesmo interesse, não é menos verdade que a autoridade do senhor tem por primeiro objeto o interesse do senhor, e por objeto secundário o interesse do escravo; porque, sem escravo, é impossível que a autoridade do senhor continue existindo.”⁴⁷ Com isso,

O princípio fundamental do governo democrático é a **liberdade**; a liberdade, diz-se, é o objeto da democracia. Ora, um dos característicos essenciais da liberdade é que **os cidadãos** obedeçam e mandem alternativamente; porque o direito ou a justiça, em um Estado popular, consiste em observar a igualdade em relação ao número, e não a que se regula pelo mérito. Segundo essa idéia do justo, é preciso forçosamente que a soberania resida na massa do povo, [...] pois se pretende **que todos os cidadãos têm direitos iguais**. [...]Um outro característico é o de viver como se deseja, pois é, diz-se, o resultado da liberdade, **se é verdade que a marca distintiva do escravo é não poder viver como bem lhe parece**. Tal é o segundo característico da democracia; daí o fato dela nunca se consentir em obedecer a quem quer que seja, a não ser alternativamente, o que contribui para estabelecer a liberdade fundada na igualdade.⁴⁸

Iguais e cidadãos, portanto, eram os *homens livres*.

A leitura da obra *A Política*, especialmente na parte destinada aos *elementos constituintes da cidade* seu *fundamento na família* e na *sociedade doméstica*, demonstra com clareza de que forma a idéia de igualdade em Aristóteles convivia tranqüilamente e sem contradição com a existência da escravidão ou com a afirmação da inferioridade feminina e do homoerotismo – muito embora o conceito de *sexualidade* seja uma invenção moderna.⁴⁹

Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.76-77).

⁴⁶ ARISTÓTELES, op.cit., 1988, p.79, § 2º.

⁴⁷ Ibid, p.58, § 4º.

⁴⁸ Ibid., p.136-7, §§ 6º e 7º.

⁴⁹ a) Michel Foucault busca “*a origem do discurso da sexualidade no cristianismo (uma arqueologia da psicanálise)*”, identificando “*uma técnica de si, onde esperava encontrar uma forma de vida codificada em*

Vejamos o que Aristóteles afirma quanto à natureza das relações entre homens, mulheres e escravos na obra *A Política*:

Deve-se, antes de tudo, unir dois a dois os seres que, como o homem e a mulher, não podem deixar de existir um sem o outro, **devido à reprodução**. Isso não é neles o efeito de uma idéia preconcebida; **inspira-lhes a natureza, [...]. Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e outro que obedece**. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão **tem naturalmente autoridade e poder de chefe**; o que nada mais possui além da força física para executar, **deve, forçosamente, obedecer e servir** – e, pois, o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo. Deste modo impôs a natureza uma essencial diferença entre a mulher e o escravo [...]. Entre os bárbaros a mulher e o escravo se confundem na mesma classe. Isso acontece pelo fato de não lhes ter dado a natureza **o instinto do mando, e de ser a união conjugal a de uma escrava com um senhor**. Esta dupla união do homem com a mulher, do senhor com o escravo, constitui, antes de tudo, a família.⁵⁰

detalhe. Esta descoberta obriga-lhe a [...] buscar a origem das técnicas do eu na Antigüidade pagã.” A constatação caracteriza a última fase do pensamento de Foucault, e é focalizada na temática da *“amizade como meio institucional de conceber um modo de vida no qual o Bem e o Bom não se contradigam”*. Cf. ORTEGA, op. cit., p.42.

- b) A *amizade* seria um conceito básico para abordagem ética que Foucault propunha, na forma de um rompimento com as fronteiras morais vigentes, em busca de uma transformação do sujeito, caracterizada pela *estilização de sua existência na presença do outro*. Este potencial deverá ser moderado historicamente por duas estratégias tendentes a “controlar seus riscos”: *“a sua codificação social, como na prática da philia grega, e sua desafetivação, como na estratégia cristã que converteu a philia na ágape, forma de amor pelo próximo, espiritual, desencarnado e sublimado.”* Foucault parte de uma convicção absoluta acerca do poder presente nas relações humanas. Recusa-se igualmente a admitir a existência de uma lei transcendental *que diga o que somos e o que devemos ser*. Quer, assim, recuperar o poder subversivo da *amizade*, considerando as relações daí derivadas como “um jogo agonístico e estratégico”, no qual os indivíduos agiriam uns sobre os outros com a “mínima quantidade de domínio”. Importante destacar que para Foucault, *“a amizade seria o quadro relacional da constante recriação de si”*, possuindo um caráter verdadeiramente subversivo, no sentido de redefinição do sujeito como consciência de si, capaz de descolá-lo *“de suas atuais identidades, congeladas nas categorias do público e do privado”*. Cf. ORTEGA, op.cit., p.11-12.
- c) Assim, parte Foucault da consideração da *sexualidade como experiência*, reunindo os elementos necessários à sua análise das formas como se reconhecem os indivíduos enquanto sujeitos de uma sexualidade, o que lhe permitiu *relacionar o sujeito e a sexualidade*. No final de 1978, num diálogo travado com Duccio Trombadori, *“Foucault destaca sua noção de experiência proveniente de Nietzsche, Bataille e Blanchot, considerada como atividade des-subjetivante, idéia já presente nos escritos literários dos anos 60 sob a forma de crítica ao sujeito universal, epistêmico[...]*. *A experiência constitui algo do qual se sai transformado. [...] A experiência constitui uma práxis espiritual ou ascética, ou seja, as transformações que deve experimentar o sujeito para alcançar outra forma de ser.”* Cf. ORTEGA, op.cit., p.41 e 43.
- d) Ortega destaca, ainda, que “não faz sentido falar de um **regresso** no pensamento foucaultiano, que reintroduziria ‘pela porta dos fundos’ um sujeito previamente recusado de uma maneira tão pomposa. Se em seus últimos trabalhos Foucault fala do sujeito, não se trata do sujeito epistêmico ou genealógico, mas de um sujeito ético, constituído através de práticas de si.” Cf. ORTEGA, op.cit., p.44-45.

⁵⁰ ARISTÓTELES, op.cit., 1988, p.12, §§ 4º, 5º e 6º.

Aristóteles denomina *economia doméstica* a parte destinada à família, cuja importância é conferida na medida em que *o Estado é uma reunião de famílias*.⁵¹ Este tema trata, sobretudo, das relações de poder *privadas* e seus reflexos na criação da cidade. Aristóteles descreve os elementos da economia doméstica no Capítulo 02 do Livro Primeiro da *Política*, equivalendo-os *exatamente aos da família, a qual, para ser completa, deve compreender escravos e indivíduos livres*. Divide, para tanto, as pessoas em três classes, a fim de delimitar os papéis de cada uma delas: “de um lado, a autoridade do senhor, depois a autoridade marital (não encontramos um termo especial para exprimir a relação do homem para com a mulher), em terceiro lugar a procriação de filhos (para a qual tampouco encontramos uma denominação própria). Comumente só se contam estes três elementos da família.”⁵²

Assim, a delimitação de papéis sexuais (relações de gênero) e sociais (relação geracional e de servidão) não ofende a noção aristotélica de igualdade, posto que é sustentada na *lei natural* – as coisas e as pessoas *são o que são*, e apenas no contexto de um destino imutável ditado pela natureza:

alguns seres, ao nascer, se vêem destinados a obedecer; outros, a mandar. E formam, uns e outros, numerosas espécies. A autoridade é tanto mais alta quanto mais perfeitos são os que a ela se submetem.[...] Em primeiro lugar, todo ser vivo se compõe de alma e corpo, destinados pela natureza, um a ordenar, o outro a obedecer [...]. A alma dirige o corpo, como o senhor ao escravo [...]. É claro, pois, que a obediência do corpo ao espírito, da parte afetiva à inteligência e à razão, é coisa útil e conforme a natureza. A igualdade ou direito de governar cada um por sua vez seria funesta a ambos.⁵³

É desta forma que as relações de *desequilíbrio de poder entre os sexos* no interior da família são reconhecidas por Aristóteles como legitimadas na *lei natural*, o que possibilita a admissão do exercício da autoridade do ser humano do gênero masculino enquanto não apenas *senhor* (dos escravos), mas sobre seres humanos considerados *livres* (as mulheres e as crianças).

Reconhecemos três partes na administração da família: a autoridade do senhor, da qual já falamos, a do pai e a do esposo. Esta última autoridade se

⁵¹ Ibid.

⁵² ARISTÓTELES, op.cit., 1988, p.14, §§ 1º, 2º.

⁵³ Ibid., p. 15, §§ 8º, 10º.

impõe sobre a mulher e os filhos, porém aquela e estes considerados como livres. E não se exerce de modo único. Para a mulher é um poder político ou civil, e para os filhos um poder real. *Naturalmente o homem é mais destinado a mandar do que a mulher (excluído, é claro, as exceções contra a natureza)*, como o ser mais velho e mais perfeito deve ter autoridade sobre o ser incompleto e jovem.[...] Aliás, a relação de superioridade *existe constantemente da espécie macho para espécie fêmea.*⁵⁴

O trecho acima mostra como a *igualdade entre todos* seria considerada prejudicial à organização do Estado antigo, se fosse estendida a todo tecido social: caberia, portanto, às mulheres, às meninas e aos homens escravos, o silêncio, o esforço físico e o trabalho doméstico, sendo-lhes vedado o exercício da palavra em público – requisito básico para a disputa pelo “*cratos*”, o *poder*, no interior da assembléia dos *cidadãos* – para a qual seriam preparados *os meninos*.

Também a cidade faz parte da natureza. O fato de ser o homem um *animal político* é relacionado com a formação do Estado e com a necessidade da vida em sociedade, e o discernimento do justo e do injusto implica em distinguir o homem de um modo específico, de forma a conceder-lhe papel especial perante os demais seres vivos na formação da polis.⁵⁵

Aristóteles se empenhará, ainda, na refutação do que diz Platão sobre a “*comunidade de mulheres*” de sua *República*. Dedicar a primeira parte do Livro Segundo de *A Política*, à contestação desta tipologia de comunidade – à qual, em si, não faz ressalvas – considerando que “*a sociedade política é uma espécie de comunidade.*”⁵⁶ Para tanto, elenca como principais dificuldades na constituição do Estado platônico, a indefinição da posse ou propriedade dos bens materiais, o exercício da autoridade por *todos*, bem como a superioridade de *todos* também sobre as mulheres e crianças.

Mas, em primeiro lugar, quanto às coisas que se podem ter em comum, será melhor, para que bem se organize o Estado, que esta comunidade se estenda

⁵⁴ ARISTÓTELES, op.cit., 1988, p.23, § 7º.

⁵⁵ Ibid., §20, p.17.

⁵⁶ Ibid., p.28.

a todos os objetos, ou que ela se aplique a certas coisas e não a outras? Assim os filhos, as mulheres, os bens materiais devem ser comuns? [...] A comunidade das mulheres entre os cidadãos acarreta muitas outras dificuldades, e o motivo alegado por Sócrates para justificar esta instituição não parece ser uma conclusão rigorosamente deduzida de seu raciocínio. Demais, é incompatível com o fim que ele atribui ao Estado, [a unidade]. [...]Esta lei conduziria fatalmente a um resultado oposto àquele que se deve esperar de leis justas e sábias, e isso justamente devido à razão pela qual Sócrates julga dever regular, como o fez, o que se refere às mulheres e aos filhos.⁵⁷

Outro tema significativo para a investigação proposta é o discurso de Aristóteles sobre a *cidadania*, encontrado no Livro Terceiro de *A Política*. Para o filósofo, mais uma vez, o que confere a condição de cidadania plena ou parcial não é a cultura, mas a natureza uma vez que esta é “a reunião das condições de existência, das faculdades e dos meios, é o objetivo dos seres, e *determina o modo e o último grau de desenvolvimento que eles estão destinados a atingir.*”⁵⁸

É preciso repisar com cuidado a ênfase sobre o papel da virtude⁵⁹ – ou *arete* – para compreender o conceito de *cidadão*, qualidade que conferia a este sujeito estatuto diferenciado em relação aos outros membros da sociedade antiga. Por isso, sendo a cidade “algo de complexo [...] assim como qualquer outro sistema composto de elementos ou de partes, é preciso, evidentemente, procurar antes de tudo o que é um cidadão” [...]. Em uma palavra, cidadão é aquele cuja especial característica é poder participar da administração da justiça e de cargos públicos.”⁶⁰

Segundo o historiador francês Jean-Pierre Vernant, com as reformas de Sólon e sobretudo as de Clístenes, a partir do século 6º a.C., em Atenas, amplia-se o até então restrito grupo de

⁵⁷ ARISTÓTELES, op.cit., 1988, p.28-30.

⁵⁸ Ibid., 3 p.172, nota 7. Grifamos.

⁵⁹ A grande virtude política é saber obedecer e mandar, característica ligada ao uso da palavra, à participação nos espaços públicos e privados de decisão, à administração da política e da justiça. Aristóteles dirá que é preciso que a virtude do cidadão esteja em relação com a forma política. Interessa, portanto, que o cidadão seja um ‘homem de bem’, mas esta condição não necessariamente acompanha a definição de cidadão. Pois, uma vez que a cidade se compõe de partes dissemelhantes, [...] é forçosamente preciso que a virtude não seja a mesma em todos os cidadãos, [sendo] [...] absolutamente impossível que a virtude do cidadão seja a mesma que a do homem em geral. Porque a virtude daquele que manda não é a mesma que a do simples cidadão. Cf. *ibid.*, p.55.

⁶⁰ *Ibid.*, p.52.

eleitos que têm o direito à palavra na assembléia. “Vemos surgir então a idéia de que todos os que nasceram atenienses, os cidadãos, têm direitos iguais de participar na coisa política.”⁶¹

No entanto, o autor alerta para o risco de incorrer-se em uma idealização dos fatos, no sentido de que o regime democrático na Antigüidade ameaçava o controle social, constituindo-se num “perigo permanente da guerra civil. Some-se a isso que as mulheres se acham excluídas da vida comunitária, mais que antes: o status da mulher permanece parece, na epopéia homérica ou na poesia arcaica, mais favorável que na Atenas democrática. **A maior virtude de uma mulher, diz Péricles, é saber se calar.** Numa civilização da palavra, isso não é lá muito gratificante.”⁶²

Pode se afirmar, a partir daí, que a *visão androcêntrica*⁶³ evidencia o que até o momento definiu-se como *ética naturalista*, convertendo-se num fundamento estratégico para a divisão sexual do trabalho (no mundo público e privado) desde a sociedade antiga, contribuindo ainda para a manutenção do poder do Estado nas mãos da categoria dominante de então e para a sua perpetuação na história. Esta visão do passado predomina até a atualidade, implicando na dinâmica das relações de poder balizadas pelo gênero, independentemente do modo de produção econômico ou de organização social, o que revela seu caráter de *arbitrário cultural*.⁶⁴

As práticas homoeróticas nem ao menos possuem denominação na Grécia Antiga: serão assim entendidas a partir das ideologias jurídico-médico-psiquiátricas do século XIX, quando, “inicialmente, [a homossexualidade é] definida como uma perversão do instinto sexual causada pela

⁶¹ Folha de São Paulo, Caderno mais! de 31/10/99, p. 5, entrevista com Jean-Pierre Vernant.

⁶² Folha de São Paulo, Caderno mais! de 31/10/99, p. 5, entrevista com Jean-Pierre Vernant.

⁶³ “A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la..” Cf. BOURDIEU, Pierre; *A Dominação Masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p.18. Grifamos.

⁶⁴ Aqui, toma-se o conceito presente em P. Bourdieu e J-C. Passeron, que afirmam: “todo poder que chega a impor significações como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua força simbólica a estas.” Isto implica em afirmar-se que toda ação pedagógica objetiva-se em violência simbólica. A relação de força entre as classes sociais aí subjacentes fundamentam o poder arbitrário, sendo esta uma condição necessária para instalação e imposição de um arbitrário cultural conformado segundo o modelo de imposição e de inculcação resultantes no processo educacional tradicional. Assim, segundo BOURDIEU, “toda ação pedagógica é objetivamente **violência simbólica** enquanto imposição, por um **poder arbitrário**, de um **arbitrário cultural**.” (Grifamos) Cf. BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. p.19.

degenerescência de seus portadores e, depois, como um atraso evolutivo ou retardamento psíquico, manifestos no funcionamento mental feminino do homem.”⁶⁵

Note-se que as práticas sexuais entre homens na Antigüidade eram admissíveis aos jovens cidadãos adolescentes em iniciação na vida sexual e política, desprovidas da mesma carga ideológica que atualmente oblitera sua livre expressão.

Nas obras *Lísis* e *O Banquete*, percebe-se como esta concepção permeia a filosofia ética platônica, uma vez que o autor aborda, a partir do *Eros*, o mundo do *Belo Supremo* e a *idéia do Bem* como virtudes éticas ligadas ao ideal de conhecimento. Nas palavras de Werner Jaeger, a idéia central do *Banquete* de Platão prende-se justamente à “*união do Eros e da paidéia*.”⁶⁶

Eros desempenha em relação aos sentimentos e às emoções o mesmo papel de intermediário que as entidades matemáticas representam para a vida intelectual. Ele comanda a subida por via da atração que a beleza dos corpos exerce sobre os sentidos e remete, afinal, à contemplação do Belo supremo, o Belo em si. A construção do conhecimento constitui, assim, no platonismo, uma conjugação de intelecto e emoção, de razão e vontade: a **episteme** é fruto de inteligência e de amor.⁶⁷

A *essência da amizade*, examinada anteriormente no *Lísis*, como um dos temas fundamentais da filosofia platônica, será desenvolvida plenamente no *Banquete* e também no *Fedro*, convertendo-se, segundo W. Jaeger, num ponto nevrálgico de sua forma de encarar o Estado, no qual Platão vê, primordialmente, *uma força educadora*. O sentido de amizade para o filósofo reside, então, numa *forma fundamental de toda comunidade humana que não seja puramente natural, mas sim uma comunidade espiritual e ética*. Jaeger explica que a idéia da *philia* grega deve ser compreendida no contexto do desenvolvimento do *conceito de amizade*, de onde surgiu todo o movimento ético proclamado como uma contribuição fundamental para solução dos problemas do Estado.⁶⁸

⁶⁵ FREIRE COSTA, Jurandir. *O Referente da Identidade Sexual*, apud PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (Org.). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA:IMS/UERJ, 1996. p.86-87.

⁶⁶ JAEGER, op.cit., p.724.

⁶⁷ PLATÃO – *Diálogos*. Tradução e notas José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.XXI. (Coleção Os Pensadores).

Assim é que no *Lísis*, conforme Jaeger, Platão define o *primeiro amado* como fonte e origem de toda amizade entre os homens. “É mercê deste ‘amado’ universal, que em última instância é o que desejamos, que o homem ama tudo o que ama em particular. É o que ansiamos obter ou realizar, quando nos unimos a outros homens, seja qual for o caráter desta união. Em outras palavras, é o princípio que dá a razão de ser e aponta a meta a toda comunidade humana; é isto que Platão se propõe investigar.” O que está por trás da idéia de um *primeiro amado*, em virtude do qual amamos tudo o mais, será, então, o supremo valor que o Bem encerra em si.⁶⁹

E no *Banquete*, tanto no discurso de Aristófanes, abordando o mito do *andrógino* –⁷⁰ onde se pode observar um toque de jocoso preconceito para com os *efeminados* –, quanto no discurso apaixonado de Alcibíades, as relações entre os mestres e os seus discípulos são ilustradas sem rodeios. Vejamos alguns trechos:

Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirigem muito sua atenção aos homens, mas antes estão voltadas para as mulheres e as amiguinhas provêm deste tipo. E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais coragem. Dizem alguns, é verdade, que eles são despuados, mas estão mentindo; pois não é por despuado que fazem isso, mas por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhe é semelhante [...]. E quando se tornam homens, são os jovens que eles amam, e a casamento e procriação eles não lhes dão atenção, embora por lei a isso sejam forçados, mas se contentam em passar a vida um com o outro, solteiros.⁷¹

Alcibíades chega ao final do banquete, e, dirigindo-se a Sócrates, irá tornar público todo seu amor rejeitado e ciúme que sente pelo jovem e belo pretendente Agatão, que se encontra recostado junto ao mestre:

⁶⁸ JAEGER, op.cit., p.718.

⁶⁹ JAEGER, op.cit., p.719-720.

⁷⁰ Mito que remete à origem da humanidade, segundo o qual no princípio “três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; *andrógino* era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é do que um nome posto em desonra.” Ainda segundo este mito tais criaturas, possuidoras de terrível força e vigor, desafiaram os deuses, tendo por isso sido separadas por Zeus, buscando-se eternamente as duas metades gêmeas. Cf. PLATÃO, op.cit., 1991, p.24.

⁷¹ PLATÃO, op.cit., 1991, p.24.

E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria haver em mim, o envergonhar-me de quem quer que seja; ora, eu, é diante deste homem somente que me envergonho [...]. De seus flauteios, então, tais foram as reações que eu e muitos outros tivemos deste sátiro; mas ouvi-me como ele é semelhante àqueles a quem o comparei, que poder maravilhoso ele tem. Pois ficai sabendo que ninguém o conhece; mas eu o revelarei, já que comecei. Estais vendo, com efeito, como Sócrates amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e como também ignora tudo e nada sabe. [...] Sabei que nem a quem é belo tem ele a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer outro título de honra, dos que são enaltecidos pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, e que nós nada somos – é o que vos digo – e é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida.⁷²

W. Jaeger comenta este discurso apaixonado de Alcibíades, que fora recusado como discípulo, reconhecendo aí que Sócrates, colocado no lugar do *bem amado*, encarnaria o próprio sentido que Platão quis dar ao *Eros* – o de convertê-lo na própria *Filosofia*.⁷³

O tratamento dado pelos historiadores à questão das práticas homoeróticas entre os gregos, entretanto, é comentado por Maurice Sartre em outra passagem de seu artigo *Ritos e Prazeres Gregos*,⁷⁴ denotando o centralismo da visão androcêntrica sobre a ciência, que claramente interfere na postura acadêmica dos pesquisadores perante a constatação destes fatos históricos, causando ora embaraço, ora difamação ou elogio para eles, quando não cumula na distorção daqueles:

Por muito tempo prevaleceu sobre o tema uma abordagem prudente e embaraçosa. Ao mesmo tempo em que os documentos que ilustram os costumes gregos abasteciam uma literatura mais ou menos científica rapidamente destinada ao inferno das bibliotecas, alguns estudiosos, cuja notoriedade e reputação irrepreensível autorizavam abordar o tema, atinha-se a explicações superficiais que consistiam basicamente em minimizar o fenômeno.[...] Essas concepções, que não são radicalmente falsas, mas muito parciais, recolheram uma larga aprovação, por não haver quem ousasse enfrentar a documentação. Todo aquele que se arriscasse a ir mais longe na análise, ou mesmo se interessar atentamente pelo “corpus”

⁷² PLATÃO, op.cit., 1991, p.47.

⁷³ JAEGER, op.cit., p.747.

⁷⁴ SARTRE, Maurice, artigo publicado no periódico francês *L'Historie*, reproduzido no Jornal Folha de São Paulo, Caderno mais! de 31/10/99, fls. 6-7.

documental, podia ser suspeito de simpatias duvidosas, como se buscasse no comportamento dos gregos uma justificação para o fim das interdições que ainda pesavam sobre os homossexuais na Europa no século 20 [...].⁷⁵

Jurandir Freire Costa, abordando *Eros na Grécia Antiga*, situa no contexto dos ritos iniciáticos a relação sexual entre o homem mais velho, ou “*erastès*” (termo que designa igualmente o parceiro que toma a iniciativa da conquista amorosa, e que desempenha o papel ativo na relação sexual) e o “*eròmenos*” (o mais jovem, que se submete). Tal relação, portanto, era vista como verdadeiro *modelo de ética amorosa*. Mas adverte: “A relação ‘pederástica’ não coincide com a moderna relação ‘homossexual’. Na Grécia não existiam palavras para designar o que chamamos de ‘homossexualidade’ e ‘heterossexualidade’ porque simplesmente não existia idéia de ‘sexualidade’. A sexualidade é uma construção cultural recente, como mostrou Foucault.” A cautela de Freire Costa justifica-se pelo fato de haver no mundo helênico, “*um Eros múltiplo, heterogêneo, sem contrapartida no imaginário de hoje*”, voltado ao desenvolvimento da *virtude*. O exercício da sexualidade entre os homens, assim, seria *draconianamente regulado*. “O que estava em jogo era a educação do cidadão, portanto, toda conduta que evocasse passividade e excesso era considerada indigna. [...] Os amantes deviam ser comedidos, evitando exageros lúbricos ou apaixonados. **A boa vida era a vida política**. Em conseqüência, o uso dos prazeres devia estar a serviço da honra do cidadão. A liberdade sexual privada, como a concebemos, era impensável na Grécia.”⁷⁶

Reduzir as relações sexuais entre homens na Antigüidade Clássica a meras celebrações de ritos iniciáticos, porém, resultaria em igual equívoco na opinião de Maurice Sartre, que alerta para o fato dessa tentativa de demonstração ter obtido grande adesão entre os historiadores, na busca de uma explicação que os liberasse de qualquer posicionamento moral perante a “um comportamento que continuava a surpreender e até a chocar muitos estudiosos.”⁷⁷

Assim, eximindo-se do equívoco de subsumir o comportamento sexual dos gregos à norma sexual contemporânea dominante, lançou-se mão de “uma interpretação que excluía o desejo

⁷⁵ SARTRE, op.cit., fls. 6-7.

⁷⁶ FREIRE COSTA, Jurandir. “*A Ética e o Espelho da Cultura*”. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.134.

⁷⁷ SARTRE, op.cit., fls. 6-7.

individual e lavava os antigos da acusação de perversidade, com o risco de lançá-los na categoria dos povos primitivos: [...] Sem dúvida, isso era reduzir abusivamente o fenômeno e considerar só uma de suas facetas [...] seria imprudente reduzir a homossexualidade grega a um rito iniciático.” O historiador francês explica que a redução das relações sexuais entre os homens gregos à mera ritualística não deve ser admitida porque tal aspecto surge apenas em dado período histórico, que pela análise dos mitos foi observado, restrito a algumas cidades gregas, deixando-se revelar precariamente em outras cidades. Para Maurice Sartre, a polis grega, ao menos nas classes dirigentes, vivia “efetivamente uma atmosfera de erotismo masculino que por certo ajuda a compreender os aspectos sexuais dos ritos iniciáticos, mas os ultrapassa.” Os textos e as imagens que ilustram a atração entre o “erastés” e seus “eromènos” confirmam sem ambigüidade a existência do desejo e do prazer na prática do rito, ainda que as cenas estivessem localizadas no quadro da pedagogia pederástica honrada na cidade grega.”⁷⁸

Não existe, assim, uma norma sexual dominante a ser respeitada na Grécia, embora os amores homossexuais (ou homoeróticos) masculinos possuam toda evidência que apresentam os registros históricos. A relação homoerótica, ainda, não é exclusiva na vivência sexual dos antigos, pois a procriação como dever também se fazia presente nos costumes. Resta identificar, contudo, qual lugar ocuparia o feminino (representado pela figura da mulher ou do efeminado) nessa relação.

Sobre esse aspecto da tradição helênica, Maurice Sartre salienta que o fato de ser a homoeroticidade grega uma prática reconhecida (embora os efeminados e prostitutas fossem desprezados) e mais valorizada do que as conquistas femininas, ela implica, igualmente, a exclusão das mulheres “nas cidades gregas: nenhum lugar lhes é reservado nas manifestações da vida social, das quais estão ausentes mesmo quando pertencem a um meio favorecido. O ideal da mulher grega de boa família, aos olhos dos homens, é o de uma reclusa, confinada às tarefas domésticas e mostrando-se o menos possível em público.”⁷⁹

Tamanha exclusão, com efeito, pode ser bem ilustrada pelos fragmentados registros históricos acerca da vida da poetisa Safo. Seu nome identificou o homoerotismo feminino – *amores*

⁷⁸ SARTRE, op.cit., fls. 6-7

sáficos – e a ilha de Lesbos, onde nasceu, firmou a denominação *lésbica*, que contemporaneamente identificaria as mulheres homossexuais.

Sabe-se que Safo viveu na cidade de Mitilene, cerca de 625-580 a.C, onde “teria criado um círculo de discípulas em torno do culto dos mistérios religiosos de Afrodite e de atividades pedagógicas ligadas à poesia, à música, à dança e aos exercícios físicos. Poderia ser uma escola para mulheres como fora a Academia de Platão em Atenas, baseada não no ensino da filosofia, mas da poesia.”⁸⁰

De toda sua produção literária, resistiram *ao tempo, ao fogo e ao catolicismo* cerca de 200 fragmentos, onde figuram constantemente personagens femininas, descritas com paixão em muitas passagens, como *moças graciosas* que deixavam a proteção do lar materno sob os cuidados “de uma mulher solteira, cuja vida está voltada, como a de uma sacerdotisa, ao serviço das musas, recebendo a consagração da beleza por meio de danças, cânticos e jogos”. A *mulher mãe, amante ou esposa da poesia tradicional* não é destacada em seus textos, e o homem é representado à margem, “como personagem secundária, como rival que leva embora uma de suas pequenas discípulas para casar-se.”⁸¹

A condição daquele que exerce práticas homoeróticas (os homens, uma vez que o homoerotismo feminino é tratado de forma marginal nos registros históricos)⁸² será assim, desde a Antigüidade clássica, comparada à posição sexual assumida pela mulher, ou à postura submissa do escravo. E, ainda que literalmente gozando, o maior prazer do homem livre *não pode ser igual* ao prazer alcançado adotando-se uma posição passiva no ato sexual – postura de subserviência simbólica, destinada pela *natureza* às fêmeas e aos escravos.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ TORRÃO FILHO, Amílcar. *Tribades Galantes, Fanchonos Militantes* – homossexuais que fizeram história. São Paulo: Summus, 2000. p.38-39.

⁸¹ Ibid., p.38-39. Conferir, ainda sobre o tema, a obra: ANTUNES, Álvaro A. *Safo: tudo que restou*. Além Paraíba-MG: Interior, 1987.

⁸² PORTINARI, Denise B. *O Discurso da Homossexualidade Feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.43, onde a autora confirma a peculiar relação do androcentrismo na ciência com a invisibilidade lésbica: “A relativa ausência de registros históricos, de estatutos legais, de relatos e de pesquisas no tocante à homossexualidade feminina é, portanto, vista como parte de um processo mais amplo: a ausência de participação feminina no processo histórico e na produção cultural. Deduz-se daí que o silêncio do lesbianismo faz parte de um silêncio maior, que recobre o universo feminino como um todo.”

A arbitrariedade desta diferenciação possui raízes na visão paradigmática segundo a qual é o ser humano livre e do sexo masculino aquele que reúne condições para a construção da democracia na *polis* – concepção mediada pelo androcentrismo. Gustave Glotz afirma, quanto ao exercício do *poder dos magistrados na democracia* e sua relação com a *liberdade* e a *igualdade* na cidade grega:

Pelo simples motivo de que o poder dos magistrados emanava da soberania popular, o princípio democrático exigia que esse poder estivesse ao alcance de todo e qualquer cidadão. Não se deve, no entanto, dar a esse preceito o sentido corriqueiro a que nos inclinaria a vida da atualidade. Não significava apenas que cada um tem o direito de atingir as funções públicas mais altas; estipulava que, na medida do possível, cada um deve atingir tais funções. [...] É essa também a primeira condição da igualdade [...]. Disso resulta que, na democracia, ‘ninguém é obrigado a obedecer, a menos que possa comandar, por sua vez: combinam-se assim a liberdade e a igualdade’⁸³

Nenhum cidadão, de fato, será excluído dos postos de honra, *sejam quais forem o seu nascimento e os seus bens*. A única ascendência possível entre eles é *a do mérito e a da capacidade intelectual*, para que a república seja governada por uma aristocracia com o consentimento do povo: é esse o ideal.⁸⁴ O diferencial de gênero, porém, aí também ressurgiu, pois como visto, a condição de cidadania era conferida apenas aos *homens livres*.

Philippe Julien ressalta o tema do *preparo devido ao cidadão para o governo da cidade* no contexto da origem da *psykhé*, relacionando-o com o *domínio da alma*:

Temos em nossa *psykhé* a razão, a coragem, a sabedoria (a querida *sophia*!) - princípio de mestria e dominação sobre as duas ‘partes’ inferiores: onde há conflito entre elas, introduzir a harmonia; onde há distúrbio, instaurar a paz, para agir com toda a sua alma. O mesmo acontece para Aristóteles. Assim, Lacan pode dizer: ‘A alma – há que ler Aristóteles – é evidentemente no que desemboca o pensamento do *manche*.’ Assim é o pensamento do *manche* do piloto, naquele que governa a Cidade, que educa seus filhos, porque sua alma pilota seu corpo e suas circunstâncias.[...] Crer que a *psykhé* existe é crer na possibilidade de um saber sobre o domínio de si...e dos outros. Com efeito, diz Michel Foucault, ‘a temperança é muito regularmente entre as qualidades

⁸³ GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. Tradução Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1988. p.168-169.

⁸⁴ *Ibid.*

que pertencem – ou pelo menos, deveriam pertencer – não a qualquer um, mas, privilegiadamente, aos que têm categoria, posição e responsabilidade na Cidade’. Portanto, àquele que está destinado a governar deve-se ensinar como ser senhor de seus desejos amorosos: ‘Não se pode praticar a temperança sem uma certa forma de saber que é, pelo menos, uma de suas condições essenciais. Não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se, ao mesmo tempo, como sujeito do conhecimento’.⁸⁵

Esta “ética do senhor” será constituída pela *razão que ordena*: a *psykhé* do senhor tem seus reflexos na cidade, portanto ele deve dominar por intermédio do *logos* as paixões de sua alma, para só então saber dominar sua mulher, seus filhos, seus concidadãos, seus escravos. “A *psicologia conduz à ciência política*”, diz Julien. O bom uso dos prazeres será uma verdadeira arte, onde será reunida certa *estética da existência a uma ética*, graças a certo *saber sobre o poder interno e externo*, saber exercido pela ponderação e moderação, obtidas pelos exercícios de paciência contra a ignorância que leva ao gasto irrefletido e à violência. Tal é a virtude exigida do *bom cidadão*.⁸⁶

Na esfera privada,⁸⁷ a desigualdade entre os filhos e as filhas dá o tom à noção de direitos sucessórios no interior da família antiga, profundamente enraizada nas crenças referentes aos mortos que, juntamente com o seu culto, constituíram aquela e legaram-lhe a maioria de suas regras. Fustel de Coulanges relata que o “nascimento de uma menina não satisfazia o objetivo do casamento. Com efeito, a filha não podia dar seqüência ao culto porque, no dia em que se casasse, renunciaria à família e ao culto de seu pai, passando a pertencer à família e à religião do marido. A família, como o culto, só tinha seqüência com os varões [...]”⁸⁸

⁸⁵ JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo*: ética e psicanálise. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p.34.

⁸⁶ JULIEN, op. cit., p.34.

⁸⁷ Não se pode deixar de registrar o que salienta Cláudio de Cicco, acerca do conceito de pátrio poder e sua relação com a idéia de autoridade na Antigüidade Greco-Romana: “No entanto, em matéria de pátrio poder, pouco ou nada se poderá conhecer do instituto sem apelar para uma antiqüíssima tradição indo-européia. Eis o motivo pelo qual um Fustel de Coulanges [...] salienta a importância do culto dos antepassados na sociedade tanto latina quanto helênica, em seus primórdios para mostrar que o poder paterno é uma das peças fundamentais para se entender a antiga concepção de família, da propriedade, da herança, da autoridade, de que permaneceram traços mesmo em institutos romanos da época clássica.[...] O pai é o chefe supremo da religião doméstica, dirige todas as cerimônias do culto, e, por consequência, é o responsável pela perpetuidade do culto e da família.” Cf. CICCO, op.cit., p.21 e 24.

⁸⁸ Talvez seja escusado lembrar que toda linha sucessória foi patrilinear na cidade antiga – “o filho herda, a filha não”. Cf. COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. Tradução Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p.37 e 53.

Também Serge André, na obra “*A Impostura Perversa*”, reflete sobre a *exclusão* do feminino, destacando a proximidade entre a condição de submissão da mulher e daquele que exerce práticas homoeróticas na Antiguidade, pela forma como a diferença sexual foi concebida, a partir da visão dualista.⁸⁹ Deste modo, *o modelo senhor/escravo* era aplicado na consideração *do contrário à natureza*. Não é o fato em si de manter relações sexuais com um parceiro do mesmo sexo que será afetado pela interdição, mas *aceitar uma posição passiva quando se é um homem livre*. Importante é preservar *o ideal viril do cidadão e a liberdade do senhor*, ou seja, *não ser escravo, não ser passivo*, na medida em que a escolha sexual tem um caráter secundário em relação a essa preocupação essencial:

Assim, a homossexualidade, desde que fosse ativa, era considerada exatamente no mesmo pé que a heterossexualidade: o homem nela consumava seu destino e sua “virtude”, obtendo seu prazer virilmente. Ao contrário, a homossexualidade passiva era rejeitada com horror, da mesma forma que a posição passiva nas relações sexuais com as mulheres: para um homem romano livre, deixar-se penetrar por um homem ou deixar-se cavalgar por uma mulher eram duas condutas igualmente ignóbeis e indignas.⁹⁰

No terceiro e no segundo séculos antes da era cristã, de todas as cidades que existiam na Itália e na Grécia, Roma era a cidade governada com mais influência pela aristocracia, que finalmente aliou-se ao Imperador em 199 a.C., quando Grécia é dominada. “O espírito municipal desaparecera pouco a pouco. O amor pela independência tornou-se sentimento muito raro, e todos se devotavam inteiramente aos interesses e paixões dos partidos. Insensivelmente esquecia-se a cidade.[...] Em toda Itália e em toda Grécia, só se viam dois grupos de homens: de um lado, a classe aristocrática: de outro, o partido popular [...]. Venceu a aristocracia, e Roma adquiriu o Império.”⁹¹

⁸⁹ “Os autores que formularam teorias sobre as diferenças dos sexos freqüentemente apelaram para concepções dualistas originalmente desenvolvidas em outros contextos para caracterizar a diferença entre os dois sexos. Em muitos casos a dupla de conceitos natureza/espírito constitui o ponto de partida para caracterizar o homem e a mulher. Aristóteles estabeleceu as formas precursoras... [desta visão de mundo], embora apenas a partir de meados do século XVIII a metafísica dualista dos sexos tenha dominado o pensamento ocidental.” Cf. NAGL-DOCEKAL, Herta. *Dualismo*, apud GÖSMANN et al., op.cit., p.136.

⁹⁰ ANDRÉ, Serge. “*A Impostura Perversa*”. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p.117.

⁹¹ COULANGES, op.cit., p.236.

Com o estabelecimento do Império Romano, as instituições municipais anteriores são aniquiladas paulatinamente e aquele que possuísse o título de cidadão romano, não pertencia mais à sua cidade natal, nem política nem civilmente. A desigualdade entre cidadãos e súditos vai sendo em parte enfraquecida, e tal título vai caindo em desuso, mantendo-se, porém, na designação de *homem livre*. A cidade converte-se, assim, no agrupamento de povos regidos pelo Imperador.⁹²

A ordem jurídica romana foi criada entre o século V a.C. e o séc. II d. C. Objetivando envolver em mistério suas origens e revesti-lo de tradição, os juristas romanos sustentavam que o direito derivava das XII Tábuas, que guardariam todos os seus princípios fundamentais. No séc. VI d. C., Justiniano irá compilar o *Corpus Jûris Civilis*, selecionando entre milhares de éditos imperiais e tratados jurídicos os principais temas correspondentes às esferas do direito: propriedade, família, direito processual, criminal. O comércio romano originou leis utilizadas por negociantes medievais, e o direito romano, posteriormente, será investido do poder temporal e espiritual do Papado.⁹³

O Império Romano do Ocidente entra em decadência em 476 d.C. Os imperadores romanos já haviam se convertido ao catolicismo, à época. Cidades episcopais e arcebispos foram suas únicas remanescentes, todavia, grandes regiões ocupadas por latifundiários, **coloni e federati**, “tornaram-se autônomas, professando apenas uma lealdade nominal ao distante imperador oriental, que governava de Constantinopla. A necessidade de sobrevivência e defesa militar e a ausência do governo e das legiões romanas tornaram possível a instituição de um sistema senhorial, no qual encontramos as origens do que mais tarde veio a ser chamado de feudalismo.”⁹⁴

1.2 IGUALDADE NO MUNDO FEUDAL E TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE

⁹² “Com a fundação da ‘Polis’ e da ‘Civitas’, paulatinamente vai se impondo um outro critério, as relações do indivíduo com o Estado. É por esta razão, como se viu, que o pai vai perdendo seus poderes discricionários, vai sendo incumbido pelo Estado de um dever, o de educar, o de guardar, o de cuidar dos bens do futuro cidadão de Atenas ou de Roma. Tais relações são reguladas por um sistema que procura, na terminologia de Niklas Luhmann, reduzir a complexidade crescente na sociedade, o direito, o ‘jus’, ‘jus civile’.[...] Vemos, então, que o Direito apareceu, na Antiguidade romana, para exercer a função de redução da complexidade originada pelo próprio desenvolvimento da Urbe, facilitando as interações entre os cidadãos romanos de estirpe patrícia, entre si e com os plebeus.” Cf. CICCIO, op.cit., p 37-38, e COULANGES, op.cit., p.241-244

⁹³ TIGAR, Michael E.; LEVY, Madeleine R. *O Direito e a Ascensão do Capitalismo*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.25-26, 35.

⁹⁴ TIGAR e LEVY, op.cit., p.37.

O princípio de igualdade no sistema feudal era mediado pela relação de suserania e vassalagem, expressa num juramento de *fidelidade* que há muito permeava o *ethos* da classe dominante feudal. A relação suserano-vassalo, expressa pelo feudo enquanto modalidade de propriedade e uso da terra, é determinante tanto ao modo medieval quanto à forma moderna de perceber a sociedade feudal. Ela caracterizou um laço significativo, tornando-se ainda mais importante onde e quando o poder imperial se fragmentou. A malha dessas relações na sociedade feudal era base da coesão no interior do ducado, do condado ou da região controlada por um castelão, que devido às más comunicações e ao caráter localizado da economia, só podia dispor de um poder a ser efetivamente exercido sobre pequenas áreas.⁹⁵

As instituições religiosas, por sua vez, reforçavam ideologicamente as relações no interior da sociedade medieval. Bispos e abades eram muitas vezes senhores feudais, o que colocava o poder eclesiástico como centro de uma força onipresente no desenvolvimento financeiro e jurídico da época. Detentora de grande parte dos latifúndios, a Igreja estava comprometida com a manutenção do regime, “e com toda sua autoridade auxiliou na repressão das revoltas dos camponeses que varreram o continente [europeu]. Denunciava como hereges ou trancafiava em mosteiros todos aqueles que desejavam restabelecer a imagem de uma igreja comunal, apostólica.”⁹⁶

Do ponto de vista da influência da ideologia católica sobre o próprio conceito de *mulher*, da forma como foi forjado nos primeiros séculos do cristianismo, conforme anota R. Howard Bloch, é inseparável

de uma metafísica que abominava a corporificação; e que a natureza superveniente é, de acordo com este modo de pensamento, indistinguível da forte suspeita dos signos corporificados – das representações.⁹⁷ Como

⁹⁵ HILTON, R.H. *Sociedade Feudal*. apud BOTTOMORE, Tom (Ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p.353.

⁹⁶ TIGAR e LEVY, op.cit., p.53.

⁹⁷ O autor cita Sharon Farmer, neste ponto, afirmando que “devido ao fato de as sociedades antiga e medieval serem predominantemente da cultura oral, os filósofos e teólogos nessas sociedades percebiam o pleno impacto do discurso como um fenômeno sensório e físico, e o associavam portanto à esfera física e às mulheres. Além disso, na Idade Média, a tendência de associar as mulheres ao poder da fala foi favorecida pelo fato de que havia uma nítida divisão entre o mundo oral das mulheres e homens leigos analfabetos, e o mundo textualizado dos clérigos”. O autor, porém, recomenda cautela na avaliação sob este ponto de vista, pois esta redução pode implicar na armadilha do “arquétipo da mulher faladeira, que é [...] uma das bases do discurso misógino desde os tempos greco-romanos até o presente.” . Cf. BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental*. Tradução Cláudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34,

sustenta Filon Judeu, o surgimento da mulher é sinônimo não só da nomeação das coisas, mas também da perda – dentro da linguagem – do literal: ‘*Mandou, pois, o Senhor Deus um profundo sono a Adão; e, enquanto ele estava dormindo, tirou uma de suas costelas*’ (Gen.2,21), e o que se segue. Essas palavras em seu sentido literal são da natureza do mito. Pois como poderia alguém admitir que uma mulher, ou qualquer ser humano, viesse a existir a partir da costela de um homem?’⁹⁸

Sobre as experiências e definições acerca do corpo feminino na história do cristianismo, Elisabeth Moltmann-Wendel e Ina Praetorius explicam que a visão teológica daquele *como sede da alma* implicou extrema ambivalência ao tratamento a ele conferido pelo cristianismo, pois “a ideologia cristã professa a fé num Deus que se tornou carne – algo inaudito na cultura hostil ao corpo de então, onde a salvação do mundo seria de esperar muito mais da superação da corporalidade -, e nas narrativas de cura do Novo Testamento são especialmente os corpos discriminados de mulheres que são curados. Por outro lado evoluiu no cristianismo uma prática e uma ascese de hostilidade ao corpo, como também em suas fronteiras a perseguição às bruxas.”⁹⁹

A *ética sexual estoica* responde, então, à necessidade de legitimação social à qual a cristandade foi exposta, perante a escolha em ver o corpo *como boa criatura de Deus*. A sexualidade, para tanto, foi encarada *no sentido da reprodução e não do prazer*, e este aspecto combinava com os traços ascéticos passíveis de dedução da interpretação paulina. O Novo Testamento, marcado pelo pensamento hebraico segundo o qual *não existiria separação estrita entre corpo e alma*, viu tal concepção ser paulatinamente substituída por idéias dualistas *de corpo/alma, corpo/espírito, de cunho aristotélico, provenientes do mundo greco-romano*. A idéia da “*vergonha de estar no corpo*” será assimilada na forma de uma desvalorização de um corpo que refletiu principalmente sobre o feminino, fazendo com que o crescimento do asco pelos processos corporais femininos incidisse num desprezo pela mulher, em detrimento do homem, com conseqüências de âmbito social:¹⁰⁰

Sobre o corpo da mulher se projetava o pecado, a labilidade e a própria fraqueza, o ódio represado terminando por descarregar-se na caça às bruxas.

1995. p.80.

⁹⁸ BLOCH, op. cit., p.55.

⁹⁹ MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth e PRAETORIUS, Ina, Corpo da Mulher/Corporalidade, apud GÖSMANN et al., op.cit., p.62.

¹⁰⁰ Ibid., p.63-64.

Para a auto-imagem masculina Agostinho formulou o princípio que se tornou clássico: “Reta é a casa onde o homem ordena e a mulher obedece. Reto é o homem no qual o espírito domina e a carne se submete.” (*Corpus Christianorum*, vol. 36, p. 18,23-26) Penitência e ascese na Igreja correspondiam à disciplina imposta ao corpo pela sociedade, e foi este corpo disciplinado que veio a ser o ideal [...]. Ao corpo disciplinado do homem correspondia o corpo tutelado da mulher e o corpo oprimido da criança. [...] Às mulheres que quisessem libertar-se de sua tutela ou de seu papel tradicional de mulher restavam os ideais masculinos – como nos escritos gnósticos, onde a mulher primeiro tinha que se tornar homem para entrar no reino dos céus – e o ideal da virgindade.¹⁰¹

“O dilema da mulher, dividida entre corpo e espírito, se reflete no ideal de Maria, que foi sexualmente pura, virgem e mãe a um só tempo.”¹⁰² Mito fundamental a ser considerado no presente estudo, Maria terá sua imagem relacionada diretamente à devoção devida do cavaleiro medieval às mulheres. Esta devoção e este romantismo não tratam apenas do respeito, mas de uma atitude de *adoração* e de *idealização*. Robert Nisbet enfatiza, porém, que tal atitude não alcança o matrimônio, pois “sabemos, pelas fontes mais autorizadas, que espancar as esposas estava longe de ser raro entre cavaleiros, como entre outros. O romance era algo que advinha do amor extramatrimonial ou não-matrimonial do cavaleiro por uma dama.”¹⁰³

R. Howard Bloch situa a obsessão pela virgindade das mulheres como um dos “*paradoxos (...) que estão no centro da definição cristã dos sexos.*” O autor vê a castidade feminina como contraditória no contexto da moral ascética, pois em decorrência da “inversão da hierarquia entre os sexos [...] o preço da libertação do clã patriarcal para as mulheres é a própria feminilidade. Somente enquanto se dispusesse a renunciar à sexualidade – ou seja, permanecer solteira se fosse virgem, e não voltar a casar se viúva, [...] é que uma mulher era capaz de escapar da tutela de pais e maridos e se tornar de fato uma igual ao homem.”¹⁰⁴

¹⁰¹ MOLTSMANN-WENDEL e PRAETORIUS, *apud* GÖSMANN, et. al., op.cit., p.64.

¹⁰² *Ibid.*, p.65.

¹⁰³ NISBET, Robert. *Os Filósofos Sociais – Pensamento Político*. Tradução Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: UnB, 1973. p.63.

¹⁰⁴ Para o autor, assim, se “a castidade implica uma transcendência do corpóreo, e se o corpóreo se liga inextricavelmente ao feminino, então as exortações insistentes dos Padres à castidade feminina só podem ser vistas como uma incitação autocontraditória ao feminino **para que seja algo que ele não é** Conclamar uma mulher à castidade é conclama-la, num sentido profundo, a **negar sua feminilidade**, uma vez que transcender ao corpo é fugir daquilo que é sexizado como feminino. [...] **A pressão deste paradoxo explica a frequência do tema do travestismo entre os primeiros Padres – de mulheres disfarçadas de monges para esconder sua identidade, e também para ultrapassar os limites observados dos gêneros sexuais.** [...] A saber, se o feminino

Na seqüência da mitificação da imagem da mulher, segue-se a brutal perseguição às denominadas *bruxas*, cuja essência foi predominantemente uma *operação judicial*.¹⁰⁵

Robert Mandrou¹⁰⁶ explica de que forma foi constituído todo um *sistema mental* que legitimou a caça às feiticeiras. Em primeiro lugar, o fundamento da *crença cristã* na infalibilidade da *tradição eclesiástica* e sobre os “inumeráveis exemplos de uma *jurisprudência sem falhas*.” Depois, a visibilidade da experiência judiciária, “implicando num consenso fácil de todos os participantes, juízes, testemunhos e acusados;” e, finalmente, a existência das “sentenças e confissões, fogueiras e confiscos, representando o julgamento de Deus e dos homens, a apresentar o melhor testemunho em favor do crime.” Para Mandrou, esses três elementos buscavam assegurar a solidez da tradição judiciária eclesiástica, cooperando para a fundamentação da *verdade*¹⁰⁷ que se buscava obter.

Erika Wisselinck localiza três fatores principais responsáveis tanto pela ideologia persecutória¹⁰⁸ quanto pela caça propriamente dita das bruxas, a saber: *a(s) Igreja(s), a autoridade secular, e a jovem ciência da medicina*. A autora demonstra que a crença *na existência real de um antimundo dominado por uma pessoa real, o diabo*, era admitida, senão estimulada pela Igreja da época. Mas o importante para a análise que a autora faz é que as

é elidido para o lado da carne de modo que a mulher é o corpo do homem, e se a renúncia da carne é o único meio para atingir a igualdade, então a mulher é colocada numa posição tal que o único modo pelo qual ela pode ser igual é renunciando ao feminino ou sendo um homem.” Cf. BLOCH, R. Howard, op.cit., p.122 e 135-136.

¹⁰⁵ LEVACK, Brian P. *A Caça às Bruxas na Europa Moderna*. Tradução Ivo Korytowski. 2.ed., Rio de Janeiro: Campus, 1988. p.65.

¹⁰⁶ MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII – uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p.63.

¹⁰⁷ Para Michel Foucault, “O inquérito na Europa Medieval é sobretudo um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma determinada maneira do poder se exercer [...]. Ele se introduz no Direito a partir da Igreja e, conseqüentemente, é impregnado de categorias religiosas [...]. o inquérito não é absolutamente um conteúdo, mas a forma de saber [...]. O inquérito é uma forma de saber-poder. Cf. FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2001. p 73-78.

¹⁰⁸ “Apesar da cristianização, velhas idéias permaneceram vivas entre o povo: a natureza é imaginada como sendo viva, animada, as forças naturais são personificadas, o ser humano pode dominá-las através de procedimentos mágicos. A Igreja medieval procedeu com moderação contra as velhas crenças populares, considerando a ‘superstição’ como uma ‘lamentável loucura’ (João de Salisbury), a que o cristão se sobrepõe. A existência [porém] de ‘demônios’ (o nome cristão para os espíritos naturais, que não eram em absoluto considerados ‘maus’ pelo povo) passou a não ser mais considerada como uma fantasia pagã e sim como uma realidade [...]. O pano de fundo da perseguição às bruxas é, portanto, uma situação de fé (igrejas) em mutação, o ‘disciplinamento social’ dos súditos pela autoridade secular e o início de uma ciência que deixara de trabalhar com a natureza para passar a trabalhar contra a natureza” Cf. WISSELINCK, Erika. Bruxas,

“perseguições aos hereges, para as quais havia sido criado o instrumental da inquisição papal (denúncia, processo sem acusação pública – ao contrário do método até então usual da acusação -, tortura para obter confissões, morte na fogueira), haviam entrado em declínio e pouco a pouco foram se transformando em perseguição às mulheres.”¹⁰⁹

O *Malleus Maleficarum*¹¹⁰ (martelo das feiticeiras) foi uma obra emblemática deste período, escrita por Jacobus Sprenger e Henricus Institoris em 1487, que face à resistência secular no empreendimento persecutório das mulheres como *maleficae* (feiticeira) serviria para legitimar a prática inicialmente vedada. Para tanto, foram anexados à obra uma bula do Papa Inocêncio VIII, de 1484 (onde o Sumo Pontífice ordenava, sob pena de excomunhão, que “*seus diletos filhos*” não encontrassem obstáculos em suas perseguições), e um parecer falso da Universidade de Colônia, conferindo ao livro caráter oficioso, dando início então a caça às bruxas.¹¹¹

No campo do homoerotismo feminino, um estudo realizado pela historiadora Lígia Bellini mostra de que forma a Inquisição portuguesa perseguiu as mulheres então denominadas *sodomitas*¹¹² no Brasil colonial. Segundo a pesquisadora, “*diversos estudos [...] fazem referência à associação entre feitiçaria e práticas sexuais desviantes,*” mas encontra-se material suficiente para uma investigação específica quanto à “*sodomia cometida entre mulheres,*” o que motivou a autora a concentrar-se sob este aspecto da repressão inquisitorial.. Outro fato que desperta interesse é o tratamento historicamente dispensado à figura feminina no ocidente cristão, como um

apud GÖSMANN, et al., op.cit., p.53 e 56.

¹⁰⁹ WISSELINCK, *apud* GÖSMANN et al., op.cit., p.52-58.

¹¹⁰ “O *Malleus Maleficarum* (pela primeira vez traduzido para o alemão como ‘Hexenhammer’, ‘martelo das bruxas’, em 1906) descreve em sua primeira parte, com numerosas citações antifeministas (em parte falsas) da Bíblia e da literatura cristã e da antiguidade clássica, por que exatamente **as mulheres seriam particularmente predispostas à bruxaria.**[...] O livro, de certo sobretudo por causa deste código criminal, veio a ser uma das obras mais impressas no início da Idade Moderna, pois o delito da bruxaria era novo no direito criminal e penal. As principais características deste delito (pacto diabólico, namoro com o diabo, relações sexuais com demônios) eram alheias às idéias sobre magia predominantes entre o povo, elas procedem da fantasia dos perseguidores eclesiásticos, fortemente fixada no sexual.” Cf. WISSELINCK, Erika. *Bruxas*. *apud* GÖSMANN et al., op.cit., p.54.

¹¹¹ “A perseguição – dependendo do momento político, como Contra-Reforma e Guerra dos 30 Anos – ocorria em surtos, conforme a época e o lugar, a participação dos protestantes não se distinguindo da dos católicos; ela durou ao todo três séculos. A última bruxa a ser executada em território da República Federal da Alemanha foi Anna Schwägelin em 1775, em Kempten. [...] Por falta de fontes suficientes não pode ser estimado o número total das vítimas. Nos processos documentados as vítimas eram 85% a 90% mulheres [...] O alvo mais importante das perseguições eram as parteiras e as curandeiras, por serem as primeiras a quem eram atribuídos ‘conhecimentos secretos’, que em tese só podiam provir do diabo.” Cf. WISSELINCK, *apud* GÖSMANN, et al., op.cit., p.55.

¹¹² O conceito jurídico de *sodomia* será abordado no terceiro capítulo, quando estudaremos a forma como a figura

objeto ambíguo, ao mesmo tempo angelical e especialmente lascivo, [...] tema enigmático que confundiu quem procurou entender seus vícios; dos doutores da teologia moral ao mais modesto confessor e aos legisladores laicos. Particularmente em relação à sodomia, o uso de critérios que tinham a anatomia masculina como referência e a falta de um vocabulário e conceitos precisos obscureceram as tentativas de compreender o modo como podia ser cometida entre mulheres.¹¹³

A influência da cultura androcêntrica sobre a ciência está bem representada nesta passagem sobre as dificuldades relatadas pela autora, em primeiro lugar, quanto ao conhecimento em si de um corpo humano para o qual o paradigma é o masculino e, em decorrência disso, caracterizar ou incluir naquela taxionomia inquisitorial as relações sexuais entre mulheres, uma vez que o modelo anatômico da cópula fora baseado na presença masculina.

Jeanine Philippi comenta o momento histórico vivido entre os séculos XIV e XVI, quando, ao lado das crenças androcêntricas sobre o bem e o mal adotadas como *verdades irrefutáveis* e da condenação à morte das “mulheres ‘possuídas’ acusadas de praticar feitiçaria”, se observou um “renascimento das discussões eruditas em torno das artes e das ciências”, o que contribuiu para intensificar a disputa com as “forças reacionárias comprometidas com a unificação ideológica de um poder político fortemente pautado na intolerância para com os signos de um novo mundo que se descortinava.”¹¹⁴

A autora explica que este *universo mágico* a partir do séc. XVII será atravessado [...] por um lento processo de desencantamento,¹¹⁵ apreendido através de um imaginário racionalista e

do *homossexual* será engendrada pela nascente ciência médica do século XIX, segundo Michel Foucault.

¹¹³ BELLINI, Lúcia. *A Coisa Obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p.39.

¹¹⁴ PHILIPPI, op.cit., 1998, p.153.

¹¹⁵ Também Enrique Dussel situa a secularização da ciência do Renascimento como um processo que pode ser situado “artificialmente[...] em 1440 com la **De docta ignorantia** de Nicolas de Cusa y terminar em 1781 com la **Kritik der reinen Vernunft** de Emmanuel Kant, que es ya un puente entre la Ilustración y el romanticismo. La secularización moderna, que había comenzado por ser un movimiento político, logró ya sus primeros triunfos en el imperio de Carlos VI con la **Bula de oro** (1356) [...] Con **Das Wesen des Christentums** (1841) de Feuerbach o el **Also sprach Zarathustra** (1833) de Nietzsche, la secularización alcanzará su remate.” Cf. DUSSEL, Enrique. *Desintegración de la Cristiandad colonial y Liberación – perspectiva latinoamericana*; Salamanca: Sígueme, 1977. p.191.

cientificista, que ditava as coordenadas de uma possível ressignificação das heteronomias que subjogavam os seres humanos em nome de uma lei transcendente, eterna e imutável.¹¹⁶

O renascimento da discussão política em torno da idéia de *igualdade*, é situado por Norberto Bobbio justamente na transição para a modernidade, ao evocar a máxima que a proclama – “*todos os homens são (ou nascem) iguais.*” Para o autor, tal expressão é recorrente na história do pensamento político ocidental, mas em si não carregaria o significado *emotivo* que possui, não fosse o fato de aí estar implícita a *extensão da igualdade a todos*:

Com efeito, não pode escapar o significado polêmico e revolucionário deste *todos*, que é contraposto a situações ou ordenamentos nos quais nem todos, ou melhor, só poucos ou pouquíssimos, desfrutam de bens e direitos dos quais os demais são privados. Em outras palavras, o valor da máxima não está no fato de que evoque o fantasma da igualdade, [...] mas no fato de que a igualdade evocada, qualquer que seja a sua natureza, deveria valer para todos (e por ‘todos’ não está dito que se deva entender a totalidade dos homens, já que basta que se entenda a totalidade dos pertencentes a um determinado grupo social no qual, até então, o poder permaneceu nas mãos de poucos). Por outro lado, já que uma máxima qualquer de justiça [...] deve responder às perguntas sobre a *igualdade entre quem* e a *igualdade em quê*, deve-se observar que a máxima da igualdade de todos responderia, quando a interpretamos literalmente, apenas à primeira pergunta.¹¹⁷

Jeanine Philippi reflete sobre o período¹¹⁸ que deu origem à questão da *igualdade e diferença* no direito moderno, que muito embora guarde diferentes visões acerca de seu advento,¹¹⁹

¹¹⁶ PHILIPPI, op.cit., 1998, p.153-154.

¹¹⁷ BOBBIO, op.cit, 1996, p.23-24.

¹¹⁸ PHILIPPI, Jeanine N. *Igualdade e Diferença - breves anotações acerca do estatuto ético do direito moderno*. Apud DORA, Denise D. Dora (Org.). *Feminino Masculino – Igualdade e Diferença na Justiça*. Porto Alegre: Sulina, 1997. p.31.

¹¹⁹ Para E. Dussel, importa identificar o que denomina falácia reducionista na visão sobre os acontecimentos históricos que levam à modernidade: “o conceito que se tiver de modernidade determina [...] a pretensão de sua realização (como a de Habermas), ou o tipo das críticas (como a dos pós-modernos). [...] Quer dizer, a visão eurocêntrica reflete no problema da modernidade somente os momentos europeu-norte-americanos (ou hoje também os japoneses), mas minimiza os da periferia. [...] Se a modernidade entra em crise no final do século XX, depois de cinco séculos de desenvolvimento, não é só pelos movimentos detectados por Weber ou Habermas, por Lyotard ou Welsh, mas será preciso acrescentar o próprio de uma descrição ‘mundial’ do fenômeno da modernidade. Então, [...] podem-se distinguir pelos menos as duas seguintes posições diante da problemática apresentada [...]: a) uma primeira atitude, que se manifesta em alguns pela afirmação substancialista ‘desenvolvimentista’ [...] que concebe a modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu que se teria expandido desde o século XVII sobre as outras culturas ‘atrasadas’[...] b)[...] uma segunda posição, a partir da periferia, que considera o processo da

é o momento responsável pela “produção de novos projetos sociais, edificados a partir dos signos de uma emancipação possível do ser humano.” Esta produção é proporcionada, no dizer da autora, pela “secularização dos mercados simbólicos,” que passa pela “ressignificação da compreensão do sujeito, acerca de como deveria ser o mundo,” o que levou a sociedade a buscar na *razão*¹²⁰ a base necessária para o questionamento de suas instituições.

A invenção da modernidade, assim, vem com a promessa do engendramento de uma nova ordem,¹²¹ fundada no desenvolvimento de uma *ciência objetiva*, na *moralidade* e nas *artes*, expurgando *a irracionalidade e o arbítrio do poder*. Para Jeanine Philippi, esta proposta buscava, “em síntese, a emancipação de uma humanidade razoável, capaz de fundar uma organização social liberta do jugo das práticas obscurantistas e pautada na razão. Quando o mundo se desencanta, o direito surge, então, como expressão máxima de uma ordem erigida em torno de normas gerais e abstratas, destinadas a reger os destinos tanto daqueles que mandam como dos que obedecem.”¹²²

modernidade como a indicada ‘gestão’ racional do sistema-mundo. Esta posição tenta recuperar o recuperável da modernidade, e negar a dominação e exclusão no sistema-mundo. [...] O problema que se descobre é o esgotamento de um sistema civilizatório que chega a seu fim.” Cf. DUSSEL, Enrique. op.cit., 2000, p.64-65.

¹²⁰ Jeanine Philippi considera que em relação ao conceito de razão “é importante destacar a mutação que o mesmo sofreu ao longo dos séculos XVII e XVIII. Como observa Cassirer, ‘...o século XVII está impregnado da fé na imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda nação, toda época, toda cultura. De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas convicções morais, das idéias e dos julgamentos teóricos, destaca-se o conteúdo firme e imutável, consistente, e sua unidade e consistência são justamente a essência da própria razão...O século XVIII confere à razão um sentido diferente, mais modesto. Deixou de ser a soma das idéias inatas, anteriores a toda experiência que nos revela a essência absoluta da coisas. A razão define-se muito menos como uma possessão do que como uma forma de aquisição. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a esclarecer e a consolidar a verdade. Essa operação de assegurar-se da verdade constitui o germe e a condição necessária de toda certeza verificável. É nesse sentido que todo o século XVIII concebe a razão.’” [...] Cf. PHILIPPI, op.cit., 1998, p.163.

¹²¹ Eduardo N. Monreal observa, no entanto, que uma vez “triumfante a nova burguesia, seu ‘velho espírito revolucionário se converte em serenidade conservadora’, e implanta, juridicamente, todos os mecanismos necessários para estabelecer e fazer perdurar o individualismo. Os revolucionários tomaram o individualismo como um dogma intangível e definitivo, ‘sendo que não era, senão, um momento na história eternamente mutável das instituições e das idéias’. E a verdade é que tanto se chegou a pensar que se havia alcançado o desiderato, em matéria de desenvolvimento político e social, que foram adotadas todas as medidas necessárias para que o Direito emergente, destinado a consolidá-lo, não pudesse ficar afetado por alterações posteriores. É o que se percebe, particularmente, na esfera do Direito Privado, o mais importante para a configuração sócio-econômica do individualismo.[...]” Cf. MONREAL, Eduardo Nova. *O Direito como Obstáculo à Transformação Social*. Tradução Gerson Pereira dos Santos, Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1988. p.131.

¹²² PHILIPPI, op.cit., 1998, p.154.

O mundo moderno, sob a égide da razão instrumental, rompe com a “*idéia de uma ordem universal, sustentada na hierarquia ‘natural’ dos seres.*” Esta ruptura implica em recolocar, no entender de Jeanine Philippi, “o problema da legitimidade da obediência às leis em termos dos fins e valores que norteiam a convivência humana. O ocaso dos argumentos divinos justificadores do poder do homem sobre o homem acabou por transportar para o campo da ética¹²³ a discussão – anteriormente remetida à religião ou à natureza – acerca da fundamentação dos sistemas jurídicos estatais.”¹²⁴

Este questionamento remete a outros temas igualmente importantes, como a questão trazida por Jeanine Philippi quanto “*ao sentido das normas ditadas pelo Estado,*” ou às “*razões que levam os homens a submeterem-se às leis,*” indagações que “revelam, em suma, a complexidade de um mundo habitado por indivíduos livres e iguais, regidos não mais por leis transcendentais às suas vontades, mas por normas elaboradas racionalmente.”¹²⁵

Dos autores clássicos do contratualismo¹²⁶ moderno, Hobbes inaugura a discussão sobre o tema da igualdade. Segundo Jeanine Philippi, Hobbes parte da premissa da “suspensão das vontades particulares em favor do poder soberano, a partir do contrato, [que] estabeleceu os limites racionais da sociabilidade, impondo, indistintamente, para cada ser humano, as regras elementares

¹²³ O texto original traz ainda outra nota cujo conteúdo merece ser parcialmente reproduzido, acerca do conceito de ética: “O termo ética deriva da palavra grega *ethos* que comumente é traduzida como caráter ou costume. E, em função dessa tradução, tem-se definido, com freqüência, a ética como a doutrina dos costumes, sobretudo das orientações empiristas. ‘A distinção aristotélica entre as virtudes éticas indica que o termo ético é tomado primitivamente apenas em um sentido adjetivo: trata-se de saber se uma ação, uma qualidade, uma virtude ou um modo de ser são ou não éticos. [...] Na evolução posterior do sentido do vocábulo, o ético se identificou cada vez mais com a moral e a ética chegou a significar a ciência que se ocupa dos objetos morais em todas as suas formas, a filosofia moral.’ FERRATER MORA. *Dicionário de Filosofia*. Barcelona: Ariel, 1994. Vol. I, p.1141-1142 *apud* PHILIPPI, op.cit., 1997, p.38-39.

¹²⁴ PHILIPPI, op.cit., 1997, p.31.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Em sentido muito amplo, Nicola Matteucci define o contratualismo como uma corrente que compreende “todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político [...] potestas, imperium, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do Estado natural e o início do Estado social e político. [...]“Os contratualistas [...] querendo legitimar o Estado de sociedade (a civilisation) ou modificá-lo com base nos princípios racionais onde o poder não assenta no consenso [...] vêm no contrato a única forma de progresso.[...] Todos os contratualistas vêm, assim, no contrato um instrumento de emancipação do homem, emancipação política apenas, que deixa inalterada e até garante a estrutura social, baseada precisamente na família e na propriedade privada, mantendo uma clara distinção entre o poder político e o poder social, entre o Governo e a sociedade civil”. Cf. BOBBIO et. al., op.cit., 1995, p.272-274.

do convívio social. Nessa via, o pacto originário que igualou os indivíduos em direitos e deveres estabeleceu, simultaneamente, o conteúdo e fundamento da lei civil.”¹²⁷

O estado de natureza em Hobbes, assim, é definido *negativamente* pela ausência de um poder legal, constituído por contrato, capaz de controlar e obrigar os membros da sociedade, caracterizado, portanto, pela falta de monopólio legal da força. É, então, um *estado de igualdade* no qual a superioridade física ou intelectual não confere especial direito ao poder, podendo ser contrabalançadas no plano fático. E é também um *estado de liberdade*,¹²⁸ onde liberdade equivale a uma condição de independência, ao domínio de si próprio. Este contexto guarda uma força eternamente potencial e encontra-se em estado difuso.¹²⁹

Observa-se que a natureza fez os homens tão iguais, no que se refere às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem visivelmente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com razão nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele.¹³⁰

A decorrência disto é a inevitabilidade da efetuação de uma troca, com base na razão, entre a independência e liberdade originais do estado de natureza, transitória e insegura, pela instauração

¹²⁷ PHILIPPI, op.cit., 1997, p.31.

¹²⁸ Hobbes define a liberdade como a ausência de impedimentos externos, que muitas vezes tiram da parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem proibir a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. Cf. HOBBS, Thomas. “*Leviatã – ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*”. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001. p.101.

¹²⁹ Interessante notar o que observa Rosalba Durán Forero, procurando demonstrar em Hobbes - nas obras *Elements of Law* e *De Cive*, de 1640 – um aporte à idéia da igualdade entre homens e mulheres, quando o autor questiona a autoridade patriarcal e a desigualdade como *expressão de uma lei da natureza*. A saída que Hobbes encontra é “*falar do caráter convencional da sujeição das mulheres, expondo que a família funciona conforme a mesma regra de operação dos Estados, mediante o pacto. Esta contribuição hobbesiana parece ter encontrado pouca ressonância entre os filósofos posteriores, pois o único que a levou em conta como controversa foi B. Spinoza. Spinoza combateu o ponto de partida hobbesiano de que a desigualdade existente entre homens e mulheres é produto de uma convenção ou acordo. Contudo, concordou que são a educação e a cultura os agentes de tal diferenciação.[...]*”. Para a autora, tanto a contraposição de dois autores do porte de Hobbes e Spinoza, quanto a posição solitária e quase desconhecida de Hobbes a respeito do tema demonstram “*como os ideais de liberdade e igualdade proclamados posteriormente pelo Iluminismo expressaram eles mesmos as contradições históricas, sociais e políticas, ainda não superadas totalmente na atualidade*” (Cf. DURÁN FORERO, Rosalba. *Mujer y Igualdad en Hobbes y Spinoza*. Disponível em <www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendFore.htm>. Acesso em: 22 mar. 2002. Original em espanhol.

legal de um poder irresistível, mais forte que o indivíduo – a origem do poder político concretizada, assim, no *contrato*.¹³¹

Tal troca é crucial para o estabelecimento da segurança social, noção que remete à idéia de *direito natural*,¹³² que Hobbes define como “a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida. Conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.” A *lex naturalis*, por sua vez, é definida pelo autor como “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida, privá-lo dos meios necessários para preservá-la ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.” Hobbes explica ainda ser necessário que se faça uma diferenciação entre o direito e a lei, vez que o “direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De sorte que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.”¹³³

Coube ao autor estabelecer, assim, os parâmetros de racionalidade necessários à legitimação do pacto, definindo os signos principais do projeto moderno – o *antropocentrismo* e o *domínio da razão*, a *liberdade*, a *igualdade* – como fundamento das regras estatuídas pelo

¹³⁰ HOBBS, op.cit., 2001, p.96.

¹³¹ Diz Thomas Hobbes: “Ao se fazer um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens, a menor suspeita razoável torna nulo este pacto. Se houver, entretanto, um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, caso não haja o medo de algum poder coercitivo. Que, na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais e juizes de seus próprios temores, é impossível de supor. [...] Num Estado Civil, que tem estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo.” Cf. HOBBS, op.cit., 2001, p.106.

¹³² “O direito natural, na forma como essa expressão veio a ser usada pela burguesia, significava sanção divina para o uso, de certa maneira, da força e da violência. A idéia de que o direito natural poderia significar algo diferente da reivindicação da Igreja Católica Romana à sanção divina para suas próprias leis retroagia aos levantes comunais urbanos dos séculos XI e XII, quando certo número de revolucionários, em grande número de cidades em toda a Europa, uniu-se para estabelecer o direito de negociar dentro de certa área, ocasião em que se vincularam entre si por um juramento comum. Invocando o nome de Deus, prometeram que permaneceriam juntos, como um único corpo. Essa elementar reivindicação à sanção divina constituiu o início da burguesia, a ‘burgens’, o ideal burguês de direito natural, em oposição àquele das hierarquias eclesiástica e feudal.” Cf. TIGAR e LEVY, op.cit., p.61-62.

¹³³ HOBBS, op.cit., 2001, p.101-102.

Estado, já que, conforme Jeanine Philippi, ao menos teoricamente, “o ordenamento legal derivou de um contrato celebrado entre indivíduos livres e iguais, cujas aspirações materializavam-se, normativamente, na expressão concreta da vontade da maioria. [...] Desse modo, a norma jurídica converteu, a partir da ficção da igualdade formal, o indivíduo em sujeito do direito, conclamando-o, igualmente, como seu autor.”¹³⁴

A autora, no entanto, observa que embora o enunciado igualitário tenha sido consagrado por toda a tradição moderna que se seguirá, a contradição interna do projeto de modernidade é claramente demonstrada no descumprimento de suas promessas, bastando observar os elevados índices de miséria, violência e discriminação que caracterizam o atual estágio de desenvolvimento da modernidade, onde os indivíduos, identificados como sujeitos do direito, não são autores de suas histórias e nem tampouco comungam o estatuto de seres livres e iguais.¹³⁵

Esta indagação remete novamente ao questionamento da insuficiência do ideal de *igualdade formal*, fundamental para uma análise de gênero, posto que a incursão histórica sobre as origens deste conceito comprova que o paradigma androcêntrico foi sua referência constante. A partir desta visão crítica, torna-se possível compreender a exclusão de gênero como componente importante para a manutenção de uma cosmovisão que implica na naturalização das diferenças a ponto de legitimar a discriminação. Assim,

a noção de igualdade formal, veiculada pelo sistema normativo estatal, evoca uma concepção de pessoa forjada a partir de elementos comuns a todos os seres humanos – nem sempre nomeados ou admitidos – que acabam por conformar um arquétipo do qual decorre o gênero e a humanidade jurídica de referência. Tal uniformização dos humanos face à lei sofre, todavia, especificações, ou seja, é decodificada em subcategorias aglutinadoras de sujeitos que possuem idênticos atributos, como sexo, idade, capacidade física e psíquica, situação profissional etc. Nesse sentido, a lei é genérica apenas em relação aos indivíduos identificados como portadores de caracteres específicos que os distinguem enquanto beneficiários, ou não, de certas regras jurídicas. Em outros termos, pode-se dizer que o sujeito/autor do direito foi convertido em ator de um sistema normativo que não apenas descreve,

¹³⁴ PHILIPPI, op.cit., 1998, p.154.

¹³⁵ Ibid., p 155.

mas prescreve, normaliza comportamentos e dita medidas de valores sociais com o objetivo de moldar os indivíduos segundo o espírito das leis.¹³⁶

Rosalba Durán Forero observa ainda que na origem, do ponto de vista conceitual, os temas da liberdade e igualdade aparentemente não eram contraditórios, devido, em primeiro lugar, à necessidade de construir ao redor do conceito das liberdades individuais, novos direitos que o antigo regime não reconhecia, em oposição ao manejo abstrato do conceito de igualdade. Com o propósito de insurgir-se contra o absolutismo monárquico, ergueu-se a flâmula das liberdades individuais e políticas, o que restou por constituir-se no primeiro legado da Ilustração e da democracia liberal. “Liberdade entendida como sujeita e limitada à lei civil, produto de um pacto entre os iguais.”¹³⁷

É neste ponto que autora vê a contradição, senão a aporia, entre os conceitos de *liberdade* e *igualdade*, quando Norberto Bobbio afirma a necessidade de pelo menos *dois elementos* para o estabelecimento do caráter relacional da igualdade, ao passo que, quanto à noção de liberdade, pode-se afirmar simplesmente que “*x é livre*.”¹³⁸ No mesmo sentido, a autora questiona a pretensa universalidade dos ideais de liberdade e igualdade. O Iluminismo, a despeito dessa promessa, demonstrou na prática o quanto nem todos os seres humanos eram totalmente livres, nem “‘igualmente iguais’, [revelando que ela] não foi capaz de pensar por si mesma os mecanismos e processos possíveis para superar tal contradição.”¹³⁹

A introdução ao discurso de J.-J. Rousseau sobre a *origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, é bastante ilustrativa a esse respeito. No início da obra o autor, após afirmar a humanidade a partir do paradigma do *homem como centro*, define e diferencia *desigualdade natural ou física e desigualdade moral ou política*:

¹³⁶ PHILIPPI, op.cit., 1998, p.155-156.

¹³⁷ FORERO, Rosalba Durán. *Mujer e igualdad en Hobbes y Spinoza*. Disponível em: <www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendFore.htm>. Acesso em: 22 mar. 2002.

¹³⁸ Sobre esta questão em Norberto Bobbio, veja páginas 08-11 do presente trabalho.

¹³⁹ FORERO, op. cit., on line. O original em espanhol traz a expressão “*igualmente igualitários*”, que traduzimos como consta no texto, na acepção de *igualdade estendida a todos*.

Concebo, na espécie humana, duas espécies de desigualdade: uma a que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar desigualdade moral ou política, por depender de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais reverenciados e mais poderosos do que eles, ou mesmo em se fazerem obedecer por eles. Não se pode perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra.¹⁴⁰

Com efeito, os ideais de *igualdade, liberdade e dignidade* não resistiram ao impacto da cultura androcêntrica sobre a ciência jurídica, o que se pode observar na leitura de um dos maiores teóricos contratualistas: Emmanuel Kant, ao abordar, na obra *Doutrina do Direito, a maneira de ter alguma coisa exterior como sua*, irá afirmar a possibilidade da *posse jurídica de uma pessoa*, enquanto parte dos bens de alguém, por exemplo: a posse de uma *mulher, de uma criança, ou de um escravo*. Kant diz “*que os une um laço de direito, e o ‘Meu e o Teu exterior’ se funda unicamente na suposição da possibilidade de uma posse racional sem ocupação.*”¹⁴¹

Para justificar tal assertiva, ao abordar a questão *do direito misto ou do direito real pessoal*, Kant naturaliza a dominação, definindo este direito como “*o da posse de um objeto exterior como de uma coisa e de seu uso como de uma pessoa.*” Nesse momento da obra, Kant relaciona o *Meu e o Teu exterior* a tudo que concerne à família. Para o autor, a relação familiar é definida como uma comunidade de seres livres que pela influência mútua produzem, segundo o princípio da liberdade exterior – causalidade –, uma sociedade de membros de um todo – entre pessoas que vivem em comunidade. A forma de chegar a tal estado – a família – é dada mediante a lei – e pelo fato de não ser somente um direito contra uma pessoa, como também e, ao mesmo tempo, uma posse desta pessoa, deve ser um *direito superior a todo direito real e pessoal*, a saber: o direito da humanidade em nossa própria pessoa; direito cuja conseqüência é uma lei natural facultativa em cujo favor é possível semelhante aquisição.¹⁴²

¹⁴⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p.143.

¹⁴¹ KANT, Emmanuel. *A Doutrina do Direito*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993. p.75.

Segundo esta lei, a *posse* é da ordem de três espécies, quanto ao objeto: o *homem* adquire uma *mulher*, o *casal* adquire *filhos* e a *família* adquire *servos*. Todas estas coisas suscetíveis de aquisição não o são de alienação, e o direito do possuidor desses objetos [masculino, adulto, branco, rico] lhe é eminentemente pessoal.¹⁴³

Eis um dos pressupostos androcêntricos mais claros presentes na ciência jurídica, particularmente na área do *direito de família*, sustentáculo do modelo de família da moderna sociedade patriarcal.¹⁴⁴ O destino dado por Kant ao *direito matrimonial* não será diferente e reproduz com clareza a idéia de família nuclear. O autor afirma textualmente, sobre o conceito de *comunidade sexual*, que tal núcleo consiste no

uso mútuo dos órgãos e das faculdades sexuais de um indivíduo de sexo diferente (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*). Este uso é *natural* (aquele pelo qual se pode procriar com o semelhante), ou *contra a natureza*. Este último ocorre *ou com uma pessoa do mesmo sexo, ou com um animal estranho à espécie humana.* [...]“Estas transgressões das leis,

¹⁴² Ibid., p.104.

¹⁴³ Ibid., p 105.

¹⁴⁴ a) Maria Berenice Dias fala sobre a concepção tradicional de família: “O casamento é uma das instituições mais antigas do mundo civilizado, e sua celebração conserva as mesmas características há mais de dois mil anos. Os padrões conservadores, pela larga influência judaico-cristã, concebem o exercício da sexualidade unicamente dentro dos sagrados laços do matrimônio, com nítido interesse social na possibilidade procriativa. Assim, é mais ou menos intuitivo identificar a família com a noção de casamento entre um homem e uma mulher.” Cf. DIAS, Maria Berenice. *União Homossexual: o preconceito & a justiça*; 2. ed rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p.60-1. b) Também Jurandir F. Costa, abordando o tema da anatomia familiar, afirmando a importância do modelo familiar dos coronéis e senhores de engenho para a formação do poder sobre o espaço urbano colonial no Brasil: “A gênese familiar do espaço urbano foi o ponto de partida do absolutismo patriarcal sobre a cidade. Os primeiros núcleos de povoamento do Brasil foram criados pelos senhores rurais. Essa paternidade pioneira converteu-se em apropriação. A família colonial imprimiu as marcas de sua ascendência nas vilas e cidades que construiu. A anatomia urbana da colônia mostra como a casa, ocupando todo o lote, delimitava a rua. [...] A rua era considerada o confim da casa, como a senzala era o quarto de despejo da casa grande. Os senhores rurais modelavam a cidade seguindo o exemplo do engenho ou da fazenda. [...] O monopólio das famílias rurais sobre o governo das municipalidades é uma afirmação consensual entre os historiadores.” Cf. FREIRE COSTA, Jurandir. *Ordem Médica e Norma Familiar*. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p.37-41. c) Michel Foucault, ainda, sobre a família burguesa vitoriana e o exercício de sua sexualidade afirmará: “A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar da sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais.[...] E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este status e deverá pagar as sanções.” Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A.Guilhon Albuquerque. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p.09-10.

estes *vícios contra a natureza* chamados também de *sem-nome*, não podem ser justificados, como lesão da humanidade em nossa própria pessoa, por nenhuma restrição ou exceção, contra a reprobção universal. Agora, a relação sexual natural ocorre, ou segundo a natureza animal pura (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*), ou segundo a lei. Esta última espécie de relação é o casamento (*matri-monium*), isto é, a união de duas pessoas de sexo diferente para a posse mútua, durante toda a vida, de suas faculdades sexuais”¹⁴⁵

Kant ligará a potencialidade reprodutiva ao uso dos órgãos genitais, naturalizando a dominação patriarcal e heterossexista. O autor considera, com base na mesma *ética naturalista* observada em Aristóteles, apenas a relação matrimonial heterossexual como “pura”, e mesmo esta relação deve ser formalizada para que seja considerada um “*verdadeiro casamento*”, enquadrando as práticas homoeróticas e a zoerastia num mesmo grupo, denominado *antinatural*. A relação marido-mulher, desta forma, é de *igualdade de posse*, somente admissível a partir da monogamia, pois na “poligamia a pessoa que se entrega adquire apenas uma parte daquele que a recebe inteira e se faz por conseguinte pura e simplesmente coisa sua.”¹⁴⁶

A seguir, Kant acentua que a lei matrimonial, que diz do homem em relação à mulher: “*Ele será teu senhor (ele mandará, ela obedecerá)*” não pode ser considerada contrária à igualdade de um casal humano, pois o domínio de que se trata tem por única razão a superioridade das faculdades do homem em relação às da mulher na realização do bem comum da família, e a superioridade do direito ao mando ou à autoridade. O direito a que o autor se refere, nesse caso, sendo *eminentemente pessoal*, funda-se na superioridade do homem em relação à mulher (tornada natural com base na concepção androcêntrica) e no *bom uso* que se deva fazer dela, mas é também *real* – “porque se um dos esposos se afasta, ou se põe à disposição de uma pessoa estranha, o outro tem sempre o direito incontestável de fazê-lo retornar ao seu poder, como uma coisa.” Dessa maneira, a autoridade pode ser derivada do dever da unidade e da igualdade com relação ao fim. Kant reafirma que a prevalência da autoridade masculina não pode ofender a *igualdade*, pois é

¹⁴⁵ KANT, op.cit., p.105-106.

¹⁴⁶ Neste sentido o concubinato é também negado como suscetível de gerar conseqüências jurídicas semelhantes ao matrimônio. Cf. KANT, op.cit., p.107.

derivada da superioridade de gênero, por sua vez admitida como natural em relação ao gênero feminino.¹⁴⁷

Esta formulação será utilizada, mais tarde, quando Kant examina, na parte destinada ao Direito Público, a *cidadania*, para justificar a exclusão das mulheres o ao voto (chamado por Kant de sufrágio *universal*) nas assembléias e a participação política na República, reduzindo-as à condição de não-cidadãs. Para o autor,

a faculdade do sufrágio por si só constitui o cidadão. Essa faculdade supõe no povo a independência daquele que quer não somente fazer parte da república, mas também ser membro ativo, isto é, tomar parte na comunidade, dependendo tão-somente de sua própria vontade. Esta última qualidade torna necessária a distinção entre o cidadão ativo e o cidadão passivo, ainda que a noção deste último pareça contradizer a definição da noção do cidadão em geral.¹⁴⁸

Kant considera a *independência civil* como um dos atributos jurídicos inseparáveis da natureza do cidadão, juntamente à liberdade e à igualdade, e consiste em ser (o cidadão) “devedor de sua existência e de sua conservação, como membro da república, não ao arbítrio de outro no povo mas sim aos seus próprios direitos e faculdades, e por conseguinte em que a personalidade civil não possa ser representada por nenhum outro nos assuntos de direito.” Ele exemplifica o que diz, citando os exemplos do jovem empregado, do serviçal, do pupilo, e de “todas as mulheres, e em geral qualquer um que se encontre compelido a prover sua existência, não por meio de uma direção pessoal mas segundo as ordens de outro (exceto do Estado), carece de personalidade civil e sua existência não é de maneira alguma senão um acessório da de outro.”¹⁴⁹

Uma vez que o direito ao voto definiu a condição básica para consideração do ser humano masculino como *cidadão* na fundação do Estado Moderno, pode-se afirmar que o princípio de igualdade comporta um paradoxo em sua origem, com base nas justificações vinculadas fundamentalmente à noção de *natureza*, segundo a qual *nem todos(as) podem gozar igualmente* do sufrágio, isto é, gozar da condição de cidadãos(ãs) e não apenas *associados(as) civis*. Esta contradição só foi possível a partir de uma visão androcêntrica sobre a ciência, e terá reflexos –

¹⁴⁷ Ibid., p.108.

¹⁴⁸ KANT, op.cit., p.153.

ainda presentes – sobre a concepção de *cidadania*, implicando a necessidade de uma redefinição do conceito de *direitos humanos*.

Ina Praetorius, ao conceituar o termo androcentrismo e sua influência sobre a condição feminina na modernidade, observa que somente numa sociedade cujo pensamento jurídico-social foi atravessado pela onipresença do postulado androcêntrico é que a promessa moderna de acesso aos *direitos humanos universais* representou uma conquista lenta e gradual por parte das mulheres, não obtida sem o enfrentamento de muita resistência.¹⁵⁰

Para a autora, a partir do *preconceito androcêntrico*, a vida feminina é invisibilizada¹⁵¹ tanto do ponto de vista *lingüístico* quanto de uma compreensão *conceitual*, uma vez que a imagem da mulher é marginalizada pela antropologia geral. “A crítica lingüística, ideológica e científica feminista tem, pois, como meta desvendar, no discurso dominante, estruturas preconceituosas androcêntricas, e desta forma desmascarar a objetividade aparente como uma retórica do partidarismo masculino.”¹⁵²

Note-se, no texto da Declaração Francesa, a linguagem excludente típica da razão androcêntrica, tragicamente ilustrada pela morte na guilhotina de uma das ocultas personagens femininas da época, Olympe de Gouges, cuja história de vida¹⁵³ é comentada por Alda Facio:

¹⁴⁹ Ibid., p.154.

¹⁵⁰ PRAETORIUS, *apud* GÖSMANN et al., op.cit., p.21-22.

¹⁵¹ Sobre a invisibilidade das mulheres na história do Brasil, fala Schuma Schumaheer: “Nessa incursão foi preciso levantar incansavelmente o véu do sistemático esquecimento que paira sobre a vida e o cotidiano das brasileiras ao longo da história. [...] Deparamo-nos freqüentemente com informações contraditórias e fragmentadas pela parcialidade, a vulnerabilidade do tempo, os condicionamentos culturais e especialmente as distorções dos testemunhos, oficiais ou não, daqueles que registraram os fatos. [...] Constatamos, enfim, que a história das mulheres é uma história recente e que se ressentem de um passado mal contado.” Cf. SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (Org.). *Dicionário Mulheres do Brasil – de 1500 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p.10.

¹⁵² O conceito de partidarismo faz parte do patrimônio básico da definição do feminismo, e está ligado a um projeto de ética feminista que nos anos mais recentes foi trazido à luz sobretudo por filósofas feministas (Brigitte Weisshaupt, Elisabeth List). Sempre é inerente ao partidarismo um elemento de *identificação consciente* que se manifesta na empatia e na solidariedade. Cf. PRAETORIUS, *apud* GÖSMANN, et al., op.cit., p.21-22.

¹⁵³ “Marie Olympe de Gouges nasceu no interior da França, em 1748. Aos 16 anos, já viúva e com um filho, foi morar em Paris. Atriz, poetisa, teatrológica, foi uma das mulheres marcantes da Revolução Francesa. Fundou vários ‘clubes femininos’, defendeu a participação das mulheres e, igualdade de condições com os homens, o acesso à educação, o direito ao divórcio. [...] Foi perseguida, julgada pelo tribunal revolucionário e guilhotinada em novembro de 1793.” Cf. PIMENTEL, Sílvia; DORA, Denise Dourado. (Coord). *As Mulheres e a Construção dos Direitos Humanos - 200 anos da morte de Olympe de Gouges*. Publicação pelo

Só o nome ou título da Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão nos dá uma idéia de a quem estavam pensando outorgar os direitos aí formulados. E para as mulheres e homens que ingenuamente acreditam que os franceses incluíam a mulher na palavra Homem e a cidadã na palavra Cidadão, remeto-os à morte de Olímpia de Gouges, a quem os revolucionários cortaram a cabeça por haver ousado crer e exigir que os direitos que a revolução francesa havia conquistado para os homens livres e cidadãos também tinham sido pensados para as mulheres que, certamente, na época, não eram cidadãs. [...] Olímpia de Gouges, que, [...] além de ter redigido a Declaração Francesa dos Direitos da Mulher e Cidadã, foi relegada ao olvido apesar de ter sido guilhotinada a 7 de novembro de 1793, pelo delito de ter *'esquecido as virtudes de seu sexo para imiscuir-se nos assuntos da república'*, como disse o procurador Chaumette ao anunciar contra ela a pena de morte, por indicação de Robespierre.”¹⁵⁴

Marcela Lagarde também ressalta que desde a Revolução Francesa de 1789 os *Direitos do Homem* foram estabelecidos como símbolo da moderna democracia e da construção da cidadania como qualidade universal em potência. Todavia, cento e cinquenta anos após, já haviam falido neste sentido e Eleanor Roosevelt, no processo de reelaboração da Declaração de Direitos¹⁵⁵, chamou-os ‘humanos’ e não ‘do homem’, colocando em evidência que o conceito antigo referia-se aos seres humanos do sexo masculino, na intenção de incorporar as mulheres explicitamente.”¹⁵⁶

CLADEM/Brasil e pela ONG THEMIS- Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero, POA/RS, nov/1993, p.09

¹⁵⁴ a) FACIO, Alda. *Sexismo no Direito dos Direitos Humanos. apud* PIMENTEL, Sílvia (Org.) *Mulher e Direitos Humanos na América Latina*. Tradução Maria Edith A. Di Giorgi e Sylma C. Correa. São Paulo: CLADEM, 1992. p.28.

b) Josefina Aperte Astiz recorda as palavras de Chaumette por ocasião da execução de Olímpia: “Recordad a esta mari-macho, esta mujer-hombre, la impúdica Olimpia Gouges que abandono todo el cuidado de su casa, quiso politiquear y cometi6 crímenes...Este olvido de su sexo la há llevado al cadalso” O, como se publicó en un periódico: ‘ha querido ser hombre de estado y, al parecer, la ley ha castigado a esta conspiradora por haber abandonado las virtudes propias de su sexo.’ Cf. Orígenes del Feminismo. Disponível em: <<http://abedul.pntic.mec.es/colaborativos/mujer/bz159.htm#orig>>. Acesso em: 10 maio 2002.

¹⁵⁵ Flávia Piovesan destaca que “a partir da Declaração Universal de 1948, começa a se desenvolver o Direito Internacional dos Direitos Humanos, mediante a adoção de inúmeros tratados internacionais voltados à proteção de direitos fundamentais. Forma-se o sistema normativo global de proteção dos direitos humanos, no âmbito das Nações Unidas. Este sistema normativo, por sua vez, é integrado por instrumentos de alcance geral (como os Pactos Internacionais de Direitos Cívicos e Políticos e de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966) e por instrumentos que buscam responder a determinadas violações de direitos humanos, como a tortura, a discriminação racial, a discriminação contra a mulher, a violação dos direitos da criança, dentre outras formas de violação.” Cf. PIOVESAN, Flávia. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Max Limonand, 1998, p.140.

¹⁵⁶ O texto original foi traduzido e citado indiretamente do original - Cf. LAGARDE, Marcela. *Identidad de Gênero y Derechos Humanos. La construcción de las humanas. apud* STEIN, Laura Gúzman e OREAMUNO, Gilda Pacheco (Org.). *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José, C.R.: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1996. p.87- 125.

Para a autora, contudo, apesar deste esforço metodológico, a concepção de *direitos do homem* ainda é corrente, verificada na refutação às reivindicações quanto à exclusão lingüística e normativa das mulheres, sob o argumento de que o homem é sinônimo de *humanidade*, sendo desnecessário nomear expressamente as mulheres – o que revela, no mínimo, uma *clara subsunção das mulheres aos homens* – ou do feminino ao masculino, simbolicamente: “na atualidade, ambas as posições coexistem em enfrentamento e representam duas visões filosóficas antagônicas tanto da humanidade quanto das condições humanas de gênero de mulheres e homens.”¹⁵⁷

Iris Marion Young recorda o quanto “grupos como as mulheres, os/as trabalhadores/as, os/as judeus/ias, os/as negros/as e muitos outros tem pressionado para serem incluídos na categoria de cidadãos” desde as primeiras revoluções burguesas contra os privilégios da aristocracia. Para a autora, a moderna teoria política “afirmou o igual valor moral de todas as pessoas, coisa que os movimentos sociais e grupos oprimidos levaram a sério, e que supunha incluir a todas as pessoas na categoria de cidadãos/ãs sob todos os aspectos, abaixo da igual proteção da lei.” Nesse processo, entretanto, a noção de *cidadania para todos* implicou também uma universalidade da cidadania no sentido de que tal *estatuto de cidadão/ã* previa a transcendência à particularidade e à diferença. Esse argumento, no entanto, desconsidera como relevante a igual consideração de interesses na distribuição de bens, já que existem diferenças sociais ou de grupo entre os cidadãos/ãs em termos de riqueza, status e poder nas atividades cotidianas da sociedade civil. O fato de ser cidadão/ã concede, nesta linha, *apenas no plano teórico* idêntica categoria de pares na esfera das políticas públicas a todas as pessoas.¹⁵⁸

Os danosos efeitos dessa concepção liberal podem ser observados, no Brasil atual, não só na história da resistência às reivindicações das mulheres por iguais condições de trabalho, direito ao voto, plena capacidade jurídica da mulher casada, como também na exclusão do sujeito que assume uma vivência homoerótica de direitos nos mais variados âmbitos da vida civil, condição que impõe

¹⁵⁷ LAGARDE, op.cit., p.87.

¹⁵⁸ YOUNG, Íris Marion. *Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal*. apud CASTELLS, Carme (comp.) *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Barcelona: Paidós, 1997, p.100.

na grande maioria dos casos a clandestinidade da experiência homoerótica e o silêncio perante a discriminação, por constituírem potencialmente ameaça à estabilidade no emprego ou exposição ao risco da violência. Tais questões serão mais bem apreciadas nos capítulos que seguem, onde examinaremos os efeitos do androcentrismo sobre a ciência do direito e seus reflexos sobre a invenção da ciência médica sexual do século XIX – que culminaria na invenção da figura do *homossexual*.

2 ANDROCENTRISMO NA CIÊNCIA JURÍDICA E CRÍTICA FEMINISTA

2.1 O SENTIDO DE *IGUALDADE* E *SUJEITO DE DIREITO* NO SÉCULO XIX

Vimos que o liberalismo clássico, fundamento teórico das revoluções que deram início à fase moderna do estado, muito embora abrigando os ideais de *igualdade* e *liberdade para todos*, constituiu uma estrutura centrada em pressupostos que não alcançaram a totalidade das diferenças entre as pessoas que compõem a complexa malha social moderna, excluindo ao longo da história grande parcela de seus componentes da condição de sujeito de direitos, seja por questões de classe, raça, gênero ou expressão sexual.

Assim é que a idéia liberal de cidadania partiu da “definição dos seres humanos como agentes autônomos e racionais, cuja existência e cujos interesses são ontologicamente prévios à sociedade.” Com isso, “as necessidades e capacidades dos indivíduos são concebidas como se fossem independentes de qualquer condição social ou política imediata. O que conta é que entendamos os seres humanos como indivíduos racionais, com seu próprio valor intrínseco.”¹⁵⁹

Mary G. Dietz explica que a concepção segundo a qual a pessoa é livre por natureza, isto é, exteriormente aos laços sociais, históricos e de tradição, *foi legada ao liberalismo pelos teóricos do contrato social*: a ascensão de tal idéia no século XVII estabeleceu a conceituação “de liberdade individual natural como uma condição de isolamento individual dos outros, prévia à criação (artificial) da ‘sociedade civil’.” Daí decorre, conforme a autora, um segundo princípio político liberal, que coloca à sociedade o “dever de garantir a liberdade a todos os seus membros para que

¹⁵⁹ DIETZ, Mary G. *O contexto é que conta: feminismo e teorias da cidadania*. Tradução Isabel Vericat. *apud* LAMAS, Marta (Org). *Cidadania e Feminismo*. Debate Feminista - Ed. Especial. México: Metis, 1996, p. 5-6.

estes realizem suas capacidades. Este é o princípio ético central da tradição liberal ocidental”, ao qual vem estreitamente vinculada uma terceira característica, a da *insistência na igualdade humana*.¹⁶⁰

Pode ser que os teóricos liberais difiram nas formulações deste princípio, mas coincidem no caráter fundamental que apresenta. Locke, por exemplo, defendia que a ‘razão é a norma e a medida comum que Deus deu ao gênero humano’; portanto, deve-se considerar que todos os homens foram criados iguais e, por isso, todos merecem a mesma dignidade e respeito. Bentham defendia – nem sempre com congruência – que a questão da igualdade se baseava no fato de que todos os indivíduos têm a mesma capacidade de prazer, e por isso a felicidade da sociedade se incrementa quando todos têm a mesma quantidade de riqueza ou a mesma renda. [...] Como as teorias liberais costumam começar com alguma versão da pressuposição da perfeita igualdade entre os indivíduos, não se distanciam tanto das argumentações muito relacionadas de que a justiça social implica sufrágio igual onde cada pessoa deveria ser levada em conta, como diz Heber Spencer, ‘tanto como qualquer indivíduo da comunidade’.¹⁶¹

Dietz prossegue em sua análise, enfocando o *igualitarismo político* como decorrência de tal crença no *valor definitivo do indivíduo*, a chamada ‘liberdade negativa’, cujo efeito principal consistiria na “ausência de obstáculos a possíveis opções e atividades. Nesta concepção liberal o que está em jogo não é a eleição ‘correta’ nem a ‘boa’ ação, mas simplesmente, a liberdade do indivíduo para eleger seus próprios valores ou fins sem que interfiram outros, e de acordo com uma liberdade similar para os demais.” É no cerne dessa liberdade negativa que surge a quarta faceta do liberalismo, que, segundo a autora, *volta-se ao indivíduo enquanto cidadão*. A idéia de igualdade formal, daí, é consubstanciada na qualidade que aquele assume de “‘portador de direitos formais’, que estão calculados para protegê-lo da infração ou interferência dos demais e para lhe garantir as mesmas oportunidades ou acesso igual que os demais.” Desponta, a partir daí, a importância fundamental do conceito de direito para a visão política liberal, por sua condição de reforçar os princípios inerentes de *liberdade individual e igualdade formal*, estabelecendo, concomitantemente, a distinção entre *público e privado* que inspirará grande parte do ponto de vista liberal sobre a família e as instituições sociais¹⁶².

¹⁶⁰ DIETZ, op. cit., p. 5-6.

¹⁶¹ Ibid, p. 07

¹⁶² Ibid., p. 08

Como vimos no capítulo anterior, quando comentávamos a *Doutrina do Direito* de Immanuel Kant, os direitos individuais serão tratados na medida de sua correspondência com determinada visão dicotômica de âmbito privado distinto do público, no qual será vedada a intervenção estatal. A *noção liberal do privado* originalmente, então, abarcou justamente o que Dietz afirma ter sido denominado a “esfera da mulher como propriedade do homem”, num claro propósito não só de resguardar-se da intervenção do âmbito público, como também de manter fora da vida pública personagens que historicamente habitavam exclusivamente o mundo privado.¹⁶³

Mary Dietz inclui, finalmente, como uma quinta especificidade do liberalismo, a idéia da *livre competitividade entre os indivíduos*. É necessário, aqui, contextualizar historicamente as raízes do pensamento liberal, que surgiu em meio à deterioração do modo de produção feudal, originando o capitalismo de mercado, cuja marca principal está na “busca ativa de coisas que beneficiaram um sistema econômico baseado no lucro”. À noção de homem racional como indivíduo competitivo que tende naturalmente a perseguir seu próprio interesse e a obter o máximo de lucro, segue-se que tal racionalidade prende-se ao conceito de *propriedade*, cuja titularidade primária pertenceu aos homens.

Nesta linha de raciocínio, a autora norte-americana ressalta que a dita *igualdade de oportunidades* implicou que a liberdade fosse encarada como “um conjunto de garantias formais para o indivíduo de que ele (e depois ela) poderá gozar de um começo justo [...]. O que acaba significando a cidadania para o liberalismo é como ser membros iguais na esfera econômica e social, mais ou menos regulada pelo governo e mais ou menos exposta à suposição de que ‘o mercado faz o homem’”.¹⁶⁴

A democracia, por sua vez, implicou muito mais o conceito de *governo representativo* e ao *direito ao voto*, do que com a *idéia de atividade coletiva e participativa dos cidadãos no âmbito público*. Esta concepção foi justamente o que tornou o liberalismo tão infrutífero e vulnerável às críticas produzidas tanto no passado quanto contemporaneamente.¹⁶⁵

¹⁶³ DIETZ, op. cit., p. 08.

¹⁶⁴ Ibid., p. 9- 1.

¹⁶⁵ Ibid, p 11. David Sánchez Rubio salienta a importância dos valores ligados aos conceitos de “direitos

2.1.1 Reivindicações pela igualdade: esboço histórico

Juan Carlos Ocaña relata a existência de mulheres, ainda antes da Revolução Francesa, que reivindicavam a *igualdade feminina*, exemplificando com a espanhola Josefa Amar, com seus livros *Importância da Instrução que Convém dar às Mulheres* (1784) ou o *Discurso sobre a Educação Física e Moral das Mulheres* (1769).¹⁶⁶

Embora a inclusão das mulheres na condição de cidadania plena fosse desconsiderada à época, nem todos os pensadores iluministas franceses que elaboraram o programa ideológico da revolução militaram contra as propostas de igualdade. Condorcet (1743-1794), em sua obra *Esboço de um quadro histórico dos progressos do Espírito Humano* (1743) propugnava o reconhecimento do papel social da mulher, traçando para isso uma analogia entre a condição social das mulheres e dos escravos. Após a vitória da Revolução de 1789, o pensador constatou uma contradição evidente: uma revolução que baseava sua justificação na idéia universal da igualdade natural e política dos seres humanos ("*Liberté, Egalité, Fraternité*"), negava o acesso das mulheres, metade da população, a direitos políticos, o que na realidade significava negar sua liberdade e sua igualdade perante os demais indivíduos.

O hábito pode chegar a familiarizar os homens com a violação de seus direitos naturais, até o extremo de que não se encontrará a ninguém dentre os que o tenham perdido que pense sequer em reivindicá-los, ou creia haver sido objeto de uma injustiça.[...] Por exemplo, não implica em violação do princípio da igualdade de direitos o fato de privar, com tanta irreflexão, a metade de gênero humano da participação na formulação das leis, quer dizer, excluindo a mulheres do direito de cidadania? Pode existir uma prova mais

humanos, estado de direito e democracia", posicionando-os como "*baluartes sobre os quais se pode estabelecer um sistema de garantias e de proteção tanto nacional como internacional para todos os seres humanos.*" Para o autor, a desvinculação e ignorância sobre os processos e os contextos nos quais se estão desenvolvendo estas três instituições, em plena vigência do que chama "*o império da globalização neoliberal*", por mais coerência formal que se queira dar ao âmbito jurídico interno, corresponde a "*passar um cheque em branco*' a tais políticas, que têm como principais conseqüências o fomento da exclusão e a marginalização social. Vivemos em uma cultura que paradoxalmente, para proteger os direitos humanos os viola constantemente e, ademais, em nome da democracia, estabelece uma ordem social o menos participativa possível. Citação indireta do original em espanhol - Cf. RUBIO, David Sánchez. Derechos Humanos y Democracia: Absolutización del Formalismo e Inversión Ideológica. *Crítica Jurídica – Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, México/Sevilha/Curitiba, n.17, p.277-300, 2000.

¹⁶⁶ Original em espanhol, citação indireta, texto colhido na internet: Disponível em: <<http://www.iespana.es/jocana59/sufragismo/revfran.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2002.

evidente do poder que cria o hábito inclusive quanto aos homens eruditos, que o de ver invocar o princípio da igualdade de direitos [...] e de esquecê-lo com respeito a doze milhões de mulheres?¹⁶⁷

Josefina Aperte Astiz recorda que “Stuart Mill estava casado com a feminista Harriet Hardy quando escreveu ‘A escravidão da mulher’, tendo imediatamente perdido sua cadeira no Parlamento Inglês. Os socialistas utópicos Saint Simon e Fourier, Jacob Brigt, Engels e outros escreveram em defesa das mulheres, mas sua ação não foi muito mais além.”¹⁶⁸

Não obstante estas isoladas manifestações de solidariedade de importantes personagens masculinos da história, o direito à educação e ao voto foi objeto de disputa por muitos anos ainda até que fossem reconhecidos como passíveis de fruição pelo gênero feminino¹⁶⁹. Vejamos o teor de um panfleto escrito ao final do século XIX, na Inglaterra:

Nós, estudantes abaixo assinados, consideramos que os resultados da mescla de sexos na mesma classe podem ser bastante desagradáveis. É muito provável que os professores sintam-se inibidos ante a presença de mulheres, e não possam referir-se a certos fatos necessários de forma explícita e clara. A presença de mulheres jovens como espectadores na sala de operações *é uma ofensa a nossos instintos e sentimentos naturais*, e está destinada a destruir esses sentimentos de respeito e admiração que todo homem em sua sã consciência sente pelo outro sexo. Esses sentimentos são um signo da civilização e do refinamento”¹⁷⁰

O texto é um excerto de documento elaborado em 1861 pelos estudantes de medicina do Hospital de Middlesex (Londres), em protesto contra a possível admissão de uma mulher entre os acadêmicos, Elisabeth Garrett Anderson. Seu conteúdo é emblemático dos percalços encontrados

¹⁶⁷ Original em espanhol, texto colhido na internet. Cf. OCAÑA, Juan Carlos. Disponível em: <<http://www.iespana.es/jocana59/sufragismo/revfran.htm>> e Condorcet, "*Essai sur l'admission des femmes au droit de cité*", 1790, In DUHET, Paule-Marie. *Las Mujeres y la Revolución*, Barcelona: Península, 1974.

¹⁶⁸ Texto original em espanhol. Disponível em: <<http://abedul.pntic.mec.es/colaborativos/mujer/bz159.htm#orig>>. Acesso em: 15 maio 2002.

¹⁶⁹ Juan Carlos Ocaña destaca as seguintes datas e locais onde o direito ao voto feminino foi inicialmente conquistado: Nova Zelândia - 1893; Austrália - 1901; Finlândia - 1906; Noruega - 1913; Dinamarca - 1915; Islândia - 1915; Holanda - 1917; Rússia - 1917; Alemanha - 1918; Suécia - 1919; Estados Unidos - 1920; Irlanda - 1922; Áustria - 1923; Checoslováquia - 1923; Polônia - 1923; Espanha - 1931; França - 1945; Itália - 1945. Disponível em: <<http://www.iespana.es/jocana59/sufragismo/triunsufrag.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2002.

¹⁷⁰ Original em espanhol. Disponível em: <<http://www.iespana.es/jocana59/sufragismo/antisufrag.htm>>. Acesso

pelas primeiras profissionais inglesas da saúde na garantia de um direito fundamental à constituição do sujeito, como a educação. Depois de quase um século do advento das primeiras revoluções modernas, a idéia de igualdade permanecia longe de concretizações primárias às mulheres.

Criou-se justamente na Inglaterra o principal foco de resistência anti-sufragista, que abrigava entre seus pares homens e mulheres. Em novembro de 1908, já no início do século XX, fundou-se em Londres a *Liga Nacional de Mulheres Anti-Sufrágio* (*Women's National Anti-Suffrage League*), tendo como primeira presidente uma popular romancista da época, Mary Ward. As lideranças da *Liga Anti-Sufrágio* defendiam que a “grande maioria das mulheres britânicas não estavam interessadas em obter o direito ao voto e advertiam contra o perigo de que um pequeno grupo de mulheres organizadas forçassem o governo a mudar o sistema eleitoral.”¹⁷¹

Um bom exemplo da mentalidade destas mulheres pode ser observada nas manifestações de Lady Musgrave, presidente da seção de East Grinstead da Liga Anti-Sufrágio, numa entrevista recolhida em periódico de 1911. Essa senhora,

afirmou ser completamente contrária à extensão do direito de voto às mulheres, já que pensava que não só não traria bem algum a seu sexo, mas também, pelo contrário, faria muito mal. Citando as palavras de Lady Jersey afirmou: "Não porás sobre nossas cabeças esta carga adicional". As mulheres, em sua opinião, não eram iguais aos homens nem em resistência nem em energia nervosa, e inclusive, em seu conjunto, tampouco em inteligência.¹⁷²

No entanto, as profundas mudanças políticas, econômicas e sociais que vieram associadas ao que os historiadores costumam denominar “Segunda Revolução Industrial”, iniciada na década de 1870, provocaram, no dizer de Juan Ocaña, “uma clara aceleração do movimento feminista no último terço do século XIX”. Na Grã Bretanha, por exemplo, no início do século XX, 70.8% das mulheres solteiras entre 20 e 45 anos compunham o mercado de trabalho. No Reino Unido, em 1850, Ocaña observa como o número absoluto de mulheres solteiras maiores de 45 anos crescera

em: 10 jun. 2002.

¹⁷¹ Original em espanhol. Disponível em: <<http://www.iespana.es/jocana59/sufragismo/antisufrag.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2002.

entre as classes médias. Outro elemento chave foi a incorporação da mulher ao trabalho durante a Primeira Guerra Mundial, com a finalidade de substituição dos homens que haviam ingressado na frente de batalha. “A consciência de seu valor social alentou suas demandas pelo direito ao sufrágio”, afirma o historiador.¹⁷³

No Brasil assim como nos Estados Unidos, o movimento de mulheres¹⁷⁴ coincidiu em parte com o sufragismo, ambos conduzidos por classes mais abastadas, que desfrutavam de acesso à cultura e lazer. Em meados do século XIX, um pequeno grupo começou a ocupar a imprensa, editando jornais originalmente surgidos nas cidades do centro-sul do Brasil, onde “procuraram despertar outras mulheres para seu potencial de autoprogresso e para elevar seu nível de aspirações.”¹⁷⁵

Sobre a atuação das escritoras no séc. XIX, quanto ao que se convencionou à época chamar de *luta pelo ‘alevantamento moral e intelectual’ da mulher*, cuja reivindicação passava pelo reconhecimento de igualdade de direitos por intermédio da presença feminina na imprensa e nas

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Original em espanhol. Disponível em: <<http://www.iespana.es/jocana59/sufragismo/triunfosufrag.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2002.

¹⁷⁴ Alinne Bonetti, abordando as origens do movimento feminista no Brasil, e suas peculiaridades em relação ao movimento de mulheres, explica que “a diferença entre este e o movimento de mulheres parece estar longe de ser consensual: qual é o englobante e qual é o englobado? Creio que esta falta de consenso se deva em grande medida à peculiaridade da história do novo movimento feminista brasileiro, particularmente na década de 70. Este movimento emerge no contexto político da ditadura militar, estando por isto muito ligado ao movimento de esquerda e aos movimentos populares. A intersecção destes diferentes movimentos sociais resulta, num primeiro momento, no embaralhamento das fronteiras entre movimento de mulheres e movimento feminista. Neste período da história política brasileira, mulheres de diferentes pertencas de classe figuraram como atrizes de diversos movimentos sociais. Mulheres de classe média organizaram-se no Movimento pela Anistia, motivadas pela defesa das suas famílias frente aos desaparecimentos dos seus membros pelas mãos da ditadura. O Movimento Contra a Carestia abrigou donas de casa tanto das classes médias quanto das camadas populares, organizadas pela Igreja Católica, que lutaram contra a alta do custo de vida motivadas pelos seus papéis de mães e esposas. As mulheres das camadas populares urbanas, ativas participantes das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e organizadas em associações de bairro, reivindicaram melhores condições de vida e moradia para a sua comunidade, local onde viviam as suas famílias, o que é caracterizado como uma ‘*militant motherhood*’. Em todos estes casos, as mulheres são levadas ao espaço público para reivindicar algo que está ligado aos seus tradicionais papéis de mães e esposas, as guardiãs da coesão e do bem-estar da família.” Cf. BONETTI, Alinne. *Entre Feministas e Mulheristas : Uma Etnografia sobre Promotoras Legais Populares e Novas Configurações da Participação Política Feminina Popular em Porto Alegre*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social - Centro de Ciências Humanas e Filosofia - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000, mimeo, p. 46

¹⁷⁵ HAHNER, June E. *A mulher Brasileira e suas Lutas Sociais e Políticas: 1850-1937*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 25.

artes literárias, é interessante destacar o trabalho da historiadora gaúcha Miriam Steffen Vieira, que pesquisou o periódico *Corimbo*, editado no Rio Grande do Sul no final do século XIX:

A temática dos direitos sociais das mulheres foi muito debatida no **Corimbo**. [...] Dito de outro modo, observamos que a busca de reconhecimento literário por parte das escritoras passa também por uma luta pelo reconhecimento da igualdade social das mulheres, principalmente no que se refere a sua capacidade intelectual. Neste sentido, encontramos diversos materiais no **Corimbo** que contestam a idéia de que a mulher é ‘sexo frágil’. [...] Enfim, estamos procurando chamar a atenção para o fato de que o **Corimbo**, enquanto um veículo de atuação literária de escritoras, reproduz um discurso socialmente situado, ou seja, vinculado à posição social das escritoras e seu interesse na área das letras. [...] No caso do **Corimbo**, observamos que a relação com as reivindicações por direitos sociais e políticos das mulheres está vinculada à própria necessidade que as escritoras tiveram de demonstrar sua ‘capacidade intelectual’, tendo em vista as dificuldades enfrentadas por estas para o seu reconhecimento como escritoras no meio literário.¹⁷⁶

June Hahner contextualiza o surgimento da primeira legislação sobre a educação de mulheres no Brasil em 1827, com expressa restrição ao nível elementar. Ainda sim, “criavam-se relativamente poucas escolas públicas para meninas, e os baixos salários oferecidos aos professores não se mostravam atraentes. As mulheres que ensinavam meninas eram ainda menos treinadas e bem menos pagas do que os homens que instruíam os meninos.”¹⁷⁷

A partir de 1860, a abolição da escravatura tornou-se objeto de debate em amplos círculos urbanos, discussão acompanhada, embora ainda de forma periférica, por algumas mulheres, cuja participação limitou-se ao âmbito da arrecadação de fundos, ou participações artísticas em eventos abolicionistas, carecendo porém de aceitação nos debates públicos.

June Hahner afirma ainda que, mesmo quando algumas mulheres criavam suas próprias sociedades abolicionistas, estas eram “frequentemente mantidas ou sugeridas por homens abolicionistas [...]. Talvez apenas na sala de aula as brasileiras tivessem uma oportunidade de dirigir-se a uma audiência, embora esta fosse uma audiência menos exigente ou voluntária”.¹⁷⁸

¹⁷⁶ VIEIRA, Miriam S. *Atuação de Escritoras no RS: um estudo do periódico literário Corimbo*. Dissertação de Mestrado em História, UFRGS, Porto Alegre, 1997, p. 67, 132-3 e 138-9. Mimeo.

¹⁷⁷ HAHNER, op. cit., p. 33.

Assim, a aparição pública das mulheres era admitida na medida em que suas atividades fossem adequadas aos papéis no mundo privado – “as mulheres que realizavam tarefas filantrópicas fora do lar eram mais aceitas do que as que invadiam o domínio masculino dos assuntos públicos.”¹⁷⁹ Para a “vergonha” dos jornais feministas como *O Sexo Feminino e A Família*, as primeiras advogadas no fim da década de 1880 tiveram muita dificuldade em iniciar sua vida profissional. Apenas em 1899 Mirtes de Campos foi autorizada a defender um cliente em corte, conforme a pesquisa de June Hahner.¹⁸⁰

O sufrágio feminino no Brasil havia sido expressamente proibido em 1891, mas já nas primeiras décadas do século XX surgiram as primeiras organizações formais pelos direitos da mulher, concomitantemente à aceitação limitada da causa por parte de setores da elite nacional que tomaram conhecimento da obtenção do direito ao voto pelas mulheres européias e norte-americanas.¹⁸¹

Com a proclamação da república, em 1889, tanto Francisca Senhorinha da Mota Diniz,¹⁸² fundadora do então rebatizado jornal carioca *O Quinze de Novembro do Sexo Feminino*, como Josefina Álvares de Azevedo¹⁸³, com o jornal *A Família*, de São Paulo, posteriormente transferido para o Rio de Janeiro, foram entusiastas ativistas pelo direito ao voto das mulheres.

¹⁷⁸ Ibid, p. 49.

¹⁷⁹ HAHNER, op. cit., p. 78.

¹⁸⁰ O “*Dicionário de Mulheres do Brasil*” traz outra referência de data, no entanto: Nesta obra, Mirtes teria obtido a inscrição na Ordem dos Advogados do Brasil apenas em 1906, tendo neste ano sua primeira atuação no Tribunal de Júri, como advogada de defesa. Mirtes “*nasceu em Macaé (RJ) e estudou no Liceu de Humanidades de Campos (RJ), onde começou a se interessar pelo aprendizado das leis. [...] entrou na Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro, bacharelando-se em 1898. [...] Mirtes de Campos foi a pioneira no exercício de sua profissão no Brasil, porém outras mulheres se formaram antes dela. Foi o caso de Maria Fragoso, Maria Coelho e Delmira Secundina da Costa, em 1888, e Maria Augusta C. Meira Vasconcelos, em 1889, todas na Faculdade de Direito do Recife (PE).*” Cf. SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, op. cit., p. 431-432.

¹⁸¹ HAHNER, op. cit., p.26-28.

¹⁸² Francisca Diniz foi escritora, educadora e jornalista. Nasceu em São João d’El-Rei (MG). Casou-se com José Joaquim da Silva, advogado. Dedicou-se ao magistério primário, lecionando em Minas Gerais e posteriormente em São Paulo e Rio de Janeiro. Já viúva, fundou e dirigiu o Colégio Santa Isabel, no RJ, voltado para a clientela de moças de classe média. Contou com o apoio de suas filhas, Albertina Diniz e Elisa D. Machado, escritoras. Como jornalista, dirigiu o jornal *O Sexo Feminino*, desde 1873, (MG), e de 1875 a 1890 (RJ). Após a proclamação da República, o jornal passou a denominar-se *O quinze de novembro do sexo feminino*. Cf. SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, op. cit., p. 246.

¹⁸³ Jornalista e uma das pioneiras feministas no Brasil, nasceu em Itaboraí (RJ). Era irmã do poeta Manoel Antônio Álvares de Azevedo. Em 1888, fundou na cidade de São Paulo o jornal *A Família*, dedicado à educação de mães, onde defendia a educação feminina como condição *sine qua non* para a emancipação da mulher. Cf.

Um fato interessante da época relatado no *Dicionário de Mulheres do Brasil* foi uma peça teatral intitulada *Voto Feminino*, de autoria de Francisca Diniz e inspirada na publicação de parecer do então ministro do Interior, Cesário Alvim, em abril de 1890, negando o pedido de alistamento eleitoral de Isabel de Matos¹⁸⁴. O espetáculo foi encenado durante os trabalhos constituintes de 1890-1, no Recreio Dramático, um dos teatros mais populares do Rio de Janeiro da época, e posteriormente publicada em livro e também como folhetim no jornal *A Família*, de Josefina Álvares de Azevedo, de agosto a novembro de 1890, sendo reeditada em coletânea, em 1891.¹⁸⁵

Branca Moreira Alves e Jacqueline Pitanguy interpretam a luta pelo voto feminino no Brasil como um fenômeno que não guardou as mesmas características de movimento de massas, como nos Estados Unidos e Inglaterra. “Iniciou-se bem mais tarde, em 1910, quando a professora Deolinda Daltro funda, no Rio de Janeiro, o Partido Republicano Feminino, com o objetivo de ressuscitar no Congresso Nacional o debate sobre o voto da mulher, que não havia sido retomado desde a Assembléia Constituinte de 1891.”¹⁸⁶ June Hahner, no entanto, comenta que a ainda assim a “questão feminina aparentemente oferecia menos risco que a questão social, que mais despertava atenção, causando alarme entre brasileiros temerosos da anarquia e do socialismo”, perante a emergência do movimento sindical.¹⁸⁷

Em 1918, Bertha Maria Júlia Lutz¹⁸⁸ retornou de um período de sete anos de estudos na Europa, onde acompanhou de perto a campanha sufragista inglesa. Suas idéias repercutiram

SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, op. cit., p. 301.

¹⁸⁴ Cirurgiã-dentista e sufragista gaúcha, Isabel de Sousa Matos nasceu em São José do Norte (RS). Requereu seu alistamento eleitoral no ano de 1885, na sua cidade, amparada pela Lei nº 3.029, de 09/01/1881, que restabelecia o voto distrital uninominal e garantia o direito de voto aos portadores de títulos científicos. Embora tenha obtido em segunda instância tal direito e transferido-se em 1889 para o Rio de Janeiro, na ocasião das eleições para Assembléia Constituinte, Isabel, ao procurar fazer valer seus direitos, deparou-se com a decisão do ministro do Interior, que julgou “*absolutamente improcedente a reivindicação de Isabel de Matos, baseando-se na interpretação de que a Lei Saraiva não havia conferido o direito de voto às mulheres, fossem elas educadas ou não, como a maior parte da população.*” Esta interpretação serviu de base para a exclusão das mulheres do pleito, pela simples negativa da comissão eleitoral. Cf. SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, op. cit., p. 280-281.

¹⁸⁵ Ibid, p. 301.

¹⁸⁶ MOREIRA ALVES, Branca, e PITANGUY, Jacqueline. *O que é Feminismo*. (Col. Primeiros Passos). São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985, p. 47.

¹⁸⁷ HAHNER, op. cit., p.97.

¹⁸⁸ Nascida em São Paulo, em agosto de 1894, Bertha era filha da enfermeira inglesa Amy Fowler e do cientista e

socialmente com a publicação de artigo onde respondia a um jornalista carioca, que afirmava não refletirem sobre a realidade nacional os movimentos dos EUA e da Inglaterra. Bertha reagiu fortemente, conclamando as mulheres a fundarem uma associação para lutar por seus direitos. Fundada em 1919, a *Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher*, foi o embrião da *Federação Brasileira pelo Progresso Feminino*, responsável por importantes vitórias nos anos 20 perante o Congresso Nacional, com sua estratégia lobista. Apenas na década de 30 do século passado, porém, as mulheres brasileiras obteriam o direito ao sufrágio, mediante a pressão da Federação Brasileira para o Progresso Feminino, que em manifesto à nação de 1928, lançou a “*Declaração dos Direitos da Mulher*”.¹⁸⁹

Após a subida de Getúlio Vargas ao poder, com a decisão do regime provisório em criar um novo código eleitoral, as sufragistas viram uma oportunidade de garantir o voto feminino. Assim, em 24 de fevereiro de 1932, após uma série de manifestações, estratégias de aproximação com as autoridades e um encontro de Bertha Lutz e várias outras feministas com Vargas, editou-se novo código eleitoral – uma vez que o primeiro restringia o sufrágio a determinados grupos de mulheres (mulheres viúvas e solteiras com renda própria, e casadas com a permissão do marido). O estabelecimento do Estado Novo em 1937, porém, fulminou tal política, fechou o Congresso e com isto, mais uma vez as mulheres permaneceram alijadas da participação eleitoral até 1945. A *Frente pelo Progresso Feminino* jamais retomaria suas atividades, embora as feministas individualmente tenham mantido suas convicções e lutas contra a ditadura.¹⁹⁰

Foi possível somente na seqüência do término da Segunda Guerra Mundial, perante as aberrações do nazismo e as reações por ele criadas, e depois da intensa campanha das Nações

pioneiro da medicina tropical Adolfo Lutz. Desde o regresso ao Brasil, então com 24 anos, Bertha Lutz tornou-se uma das maiores defensoras dos direitos da mulher no país. Bertha graduou-se em direito em 1933, a fim de participar plenamente da vida política. Em 28 de julho de 1936, Bertha assumiu como suplente o mandato de deputada federal, na vaga deixada por Cândido Pessoa, que falecera. Como legisladora, a feminista apresentou o projeto de Estatuto da Mulher, que propunha a reformulação da legislação brasileira quanto ao trabalho feminino, que chegou a passar por discussão na Câmara, em outubro de 1937, ano em que o Estado Novo encerrou sua carreira parlamentar. Bertha Lutz permaneceu ativa, tendo participado de vários eventos e entidades internacionais de defesa de direitos das mulheres. Faleceu no Rio de Janeiro a 16 de setembro de 1976.

¹⁸⁹ Considerando-se a América Latina, não obstante, registra-se que antes de 1945, as mulheres puderam ter acesso ao sufrágio universal apenas no Uruguai, Cuba, El Salvador e República Dominicana, além de Brasil e Equador. O Paraguai só o fez em 1962. Cf. HAHNER, op. cit., p. 111.

Unidas no sentido de multiplicar os esforços para o estreitamento dos laços mundiais, a criação de um perfil de ação internacional pela promoção e tutela dos direitos humanos. Com isso, em 1º de janeiro de 1942, foi criada a ONU, mediante a assinatura da *Declaração das Nações Unidas*, onde os governos ali reunidos declaram-se “convencidos de que uma vitória completa sobre seus inimigos era ‘essencial para defender a vida, a liberdade, a independência e a liberdade religiosa, assim como para conservar os Direitos Humanos e a justiça nos próprios países e nas outras nações’.”¹⁹¹

A partir da fundação do Sistema Normativo Global de Proteção dos Direitos Humanos, cujo marco foi a promulgação da *Declaração Universal de Direitos Humanos* pela ONU em 1948, firmou-se no âmbito do sistema mundial a “coexistência dos sistemas geral e especial de proteção dos direitos humanos, como sistemas de proteção complementares.” Flávia Piovesan salienta que enquanto o sistema geral “é voltado a toda e qualquer pessoa, concebida em sua abstração e generalidade”, o “sistema especial de proteção realça o processo de especificação do sujeito de direito, no qual o sujeito passa a ser visto em sua especificidade e concreticidade (ex: protegem-se as mulheres, crianças, ... vítimas de tortura, etc).”¹⁹²

Tal processo de especificação demonstra que é inútil tratar os indivíduos de forma genérica, geral e abstrata, sem alcançar a gama de *peculiaridades e particularidades* próprias a sua condição. Partindo desse ponto de vista, a autora entende que “determinados sujeitos de direito, ou determinadas violações de direitos, exigem uma resposta específica, diferenciada. Nesse sentido, as mulheres devem ser vistas nas especificidades e peculiaridades de sua condição social. Importa o respeito à diferença e à diversidade, o que lhes assegura um tratamento especial.”¹⁹³

¹⁹⁰ Ibid, p. 123-125.

¹⁹¹ MENGIOZZI, Paolo, *Direitos Humanos*. Apud BOBBIO et al. op. cit., 1995, p.355.

¹⁹² PIOVESAN, op. cit., 1998, p.140.

¹⁹³ A remuneração média mensal das mulheres ainda está em patamar inferior à dos homens. No grupo de pessoas ocupadas com rendimento de trabalho, ouvidas pelos técnicos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 1999 (PNAD-99), a remuneração média de trabalho das mulheres em 1995 representava 62,6% da recebida pelos homens e, quatro anos depois, alcançou 69,1%. Outro dado é que aumenta o número de mulheres que chefiam famílias. Em 1999, as mulheres eram responsáveis por 26,0% das famílias, enquanto, em 1995, este percentual era de 22,9%. Prosseguiu, também, a redução no tamanho gradual da família, com a diminuição progressiva do número de filhos por mulher. (UOL, Ag. Brasil, Economia, 20/07/00) Cf. PIOVESAN, op. cit., 1998, p. 140

É deste mesmo ponto de vista que Íris M. Young argumenta, ao considerar que a “universalidade da cidadania, no sentido da inclusão e participação de todo o mundo, e os outros dois significados de universalidade presentes nas idéias políticas modernas (a universalidade como generalidade e a universalidade como igual tratamento) estão muito distantes de implicar-se mutuamente; estão, ao contrário, em mútua tensão.”¹⁹⁴

Para a autora, este embate não é ocasional, pois a intervenção da sociedade civil em movimento aponta a falácia que representou historicamente o suposto vínculo entre *a cidadania para todas as pessoas*, de um lado, e *os outros dois sentidos da cidadania* (a saber, viver em grupo e ser tratado da mesma forma que os outros cidadãos). Perante os *ideais de assimilação* ocultos por trás desta invenção liberal, os *movimentos sociais contemporâneos dos setores oprimidos* propõem a consideração da especificidade dos grupos. A política propugnada por esses setores sociais desafia as concepções usuais marcando o conceito de *cidadania diferenciada* como a melhor maneira de obter a inclusão e a participação de todas as pessoas na plena cidadania.¹⁹⁵

2.2 GÊNERO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE

A intenção do percurso temporal até o momento buscado sobre certos mecanismos – jurídicos, sociais, religiosos - que se sustentam na razão androcêntrica é demonstrar o sentido de uma *análise de gênero* sobre a ciência jurídica que a filosofia e a epistemologia feministas são capazes de oferecer ao entendimento do modo pelo qual a exclusão de *certos sujeitos* foi sustentada historicamente. Deste modo, importa a esta altura examinar o conceito de gênero apontando, também, as polêmicas em torno de seu uso, para retomarmos a análise das alternativas possíveis à ciência do direito a partir deste enfoque.

¹⁹⁴ YOUNG, op. cit., p. 99

¹⁹⁵ Ibid, p. 100.

Joan Scott afirma que *as palavras, criadas para a significação das idéias e das coisas*, possuem como característica comum o fato de *pertencerem à história*.¹⁹⁶ O uso do termo gênero (ou *gender*, na língua inglesa), passou, dessa forma, a ser corrente entre as feministas quando estas “começaram a utilizar a palavra [...] num sentido mais literal, como uma maneira de se referir à organização social da relação entre os sexos.” Scott considera aí o termo em sua “*utilização mais recente*”¹⁹⁷, que teria surgido pela primeira vez “entre as feministas americanas que queriam insistir sobre o caráter fundamentalmente social das distinções fundadas sobre o sexo.”¹⁹⁸

A autora explica que o “termo **gênero** faz parte de uma tentativa empreendida pelas feministas contemporâneas para reivindicar um certo terreno de definição, para insistir sobre a inadequação das teorias existentes em explicar as desigualdades persistentes entre as mulheres e os homens”. Nesse sentido, é significativo para Scott que o uso do conceito tenha aparecido “num momento de grande efervescência epistemológica entre os pesquisadores das ciências sociais, efervescência que, em certos casos, toma a forma de uma evolução dos modelos científicos para os modelos literários (da ênfase posta sobre a causa para a ênfase posta sobre o sentido, confundindo os gêneros da investigação, segundo a formulação do antropólogo Clifford Geetz).”¹⁹⁹

Scott entende que a rejeição ao determinismo biológico influenciou a utilização do termo *gênero*, vez que as palavras “*sexo*” ou a expressão “*diferença sexual*” guardavam implícita esta concepção. Também as “*definições normativas da feminilidade*” estariam mais bem caracterizadas pelo termo *gênero*, na medida em que introduziria uma “noção relacional em nosso vocabulário de análise. Segundo esta definição, as mulheres e os homens seriam definidos

¹⁹⁶Lola G. Luna, em artigo publicado na Revista FEMPRESS espanhola, situa a história como disciplina passível de utilização como via capaz de “*combater a subordinação das mulheres. A história permite estudar e explicar como se tem produzido esta e mostra as diferenças e particularidades dos diferentes processos, ao analisar épocas e contextos determinados.*” A autora menciona Joan Scott como pioneira na conceitualização do gênero como elemento das relações de poder, cuja proposta metodológica é direcionada no sentido de incorporar aos temas históricos o conflito da subordinação das mulheres através da análise do funcionamento do gênero relacionado à diferença sexual. Cf. LUNA, Lola G. *Sobre Historia, Genero y Politica*. FEMPRESS Espanha, 162, abril 1995, p. 16 (texto colhido na internet, www.fempres.cl/base/1995fp162espaa.htm)

¹⁹⁷ A título de contextualização, é preciso dizer que a versão que origina a tradução deste texto foi publicada na França, em 1988. Cf. *Les Cahiers du Grif – le genre de l’histoire*, n. 37/38. Paris, Éditions Tierce, 1988 *apud* Cf. SCOTT, op. cit., 1990, p.22 .

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.05.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.13-14.

reciprocamente e nenhuma compreensão de um deles podia ser alcançada por um estudo separado.”²⁰⁰

A autora prossegue sua análise sobre a gênese do uso do conceito *gênero*, ao lembrar o seu emprego para a transformação dos *paradigmas no interior de cada disciplina*. Ou seja, o *gênero* se tornaria fundamento para um *reexame crítico das premissas e dos critérios do trabalho científico existente*, daí sua preciosidade para as pesquisadoras feministas da época. Do ponto de vista das historiadoras feministas, a análise de gênero igualmente só seria possível a partir de uma nova concepção de história, e a maneira como a experiência feminina seria incluída *dependia da medida na qual o gênero podia ser desenvolvido como uma categoria de análise*. Uma implicação desta leitura será o cruzamento, num campo político mais global, do viés de *raça* e *classe social* com o tema. Scott alerta porém, que esta proposta não é encarada de forma homogênea, não havendo paridade real entre os três eixos:

Enquanto que a categoria ‘classe’ repousa sobre a teoria complexa de Marx (e seus desenvolvimentos ulteriores) da determinação econômica e da transformação histórica, as de ‘raça’ e de ‘gênero’ não carregam associações semelhantes. [...]. Não obstante, quando nós invocamos a classe, nós trabalhamos com ou contra uma série de definições que, no caso do marxismo, implicam uma idéia de causalidade econômica e uma visão do caminho pelo qual a história avançou dialeticamente. Não há este tipo de clareza ou de coerência nem para a categoria de raça nem para a de gênero. No caso do gênero, seu uso implicou num leque tanto de posições teóricas como de referências descritivas das relações entre os sexos.²⁰¹

Joan Scott quer compreender como o gênero funciona nas relações sociais humanas e “como o gênero dá um sentido à organização e percepção do conhecimento histórico.” Entretanto, observa que em “sua maioria, as tentativas de teorização do gênero não conseguiram sair dos quadros tradicionais das ciências sociais: elas utilizam formulações provadas que propõem explicações causais universais. Estas teorias tiveram [...] um caráter limitado, porque elas têm tendência a incluir generalizações reduzidas ou demasiado simples;[...]” O prejuízo deste tipo de

²⁰⁰ Ibid, p 05.

²⁰¹ SCOTT, op. cit., 1990, p. 06.

enfoque de gênero, para a autora, atinge não somente a história, como disciplina complexa, mas também “o engajamento feminista na elaboração de análises que levem à transformação.”²⁰²

2.2.1 Controvérsias acerca da conceituação de gênero

Sobre as divergências advindas com o uso do conceito de *gênero*, M. Teresita de Barbieri anota que tal categoria surge na academia feminista com a intenção de indicar a forma “como os corpos biológicos dos seres humanos se tornam sociais [...]”. A amplitude do uso da expressão *gênero* e o fato dela ter sido divulgada amplamente nos últimos anos tornou seu emprego mais livre e menos rigoroso, identificando-o com o feminino, as mulheres, os movimentos feministas e de mulheres.²⁰³

As confusões que isto traz são muitas, segundo a autora, que as identifica a partir das distintas perspectivas teórico-epistemológicas subjacentes. O termo *gênero* é entendido por um amplo conjunto de estudiosas como *atributo de indivíduos*, enquanto que para outras autoras, entre as quais M. Teresita de Barbieri e Joan Scott - o enquadram como *regulador*²⁰⁴ *social*. Nesse sentido, a autora afirma:

Na primeira vertente se encontram as autoras que provêm da psicologia e de outras disciplinas sociais, permeadas pelo individualismo metodológico, e para quem a sociedade é somente um agregado de indivíduos. Na segunda vertente – holista – predominam as provenientes da sociologia, da ciência política, antropologia e história que supõem que a sociedade é algo mais que o conjunto dos indivíduos.²⁰⁵

²⁰² Ibid., p. 07.

²⁰³ BARBIERI, Maria Teresita de. *Certezas e Malos Entendidos sobre la Categoría Género*. In.: GUZMÁN, Laura y OREAMUNO, Gilda Pacheco (Comp.). *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1996, p.78. (tradução sob nossa responsabilidade, citado indiretamente).

²⁰⁴ Optamos por traduzir do original espanhol o termo *ordenar* por *regular*, por entendermos que o sentido de *rearranjo* ou *reordenação social* propugnado pela autora torna-se com isso mais compreensível em nosso idioma. Cf. PEREIRA, Helena B. C. *MICHAELIS: pequeno dicionário espanhol-português, português-espanhol*. São Paulo: Melhoramentos, 1996, p. 220.

Barbieri reconhece que a concepção segundo a qual o gênero é visto como um *atributo de indivíduos* permite interpretações da realidade em que o fato de *ser homem ou ser mulher relaciona-se com outras dimensões*. Isto se explica pois as pessoas não são caracterizadas apenas pela condição de serem consideradas *mulheres* ou *homens*, mas por guardarem outros atributos que os fazem *coletivamente diferenciadas em subgrupos e mesmo individualmente únicas*.²⁰⁶

Todavia, admitindo que as coisas assim ocorram, de um ponto de vista de *gênero como regulador de distâncias sociais*, a relação será compreendida partindo-se do reconhecimento de *seu papel na construção de tal sistema social*. O que preocupa a autora nessa distinção teórica é que a análise das situações aí implicadas requer questionamentos tais como: *Que lugar ocupa o gênero no ordenamento dos conflitos sociais? Quais são as distâncias sociais em jogo e que magnitude atingem? Como estão definidos os (as) outros (as) em cada situação específica?*²⁰⁷

Estas questões conduzem imediatamente ao problema da *cidadania* e à definição de *pessoa*. Na reflexão da autora:

Parece que nos espaços sociopolíticos em que a categoria *pessoa* é universal e solidamente constituída, como é o caso das populações brancas nos países do primeiro mundo, o conflito de gênero aparece com primazia. Em contrapartida, nos espaços sociopolíticos em que aquela não está constituída, onde existe uma ou várias *capite disminutio* imposta sobre (...) as pessoas, o *gênero* poderia não ocupar um lugar privilegiado nos conflitos sociais. Seriam os de *classe* ou *etnia* e *raça* os primeiros e mais importantes, tanto em nível da sociedade, como no dos indivíduos concretos, neste caso as mulheres. Esta parece ser uma hipótese a explorar na América Latina.²⁰⁸

Para Maria T. Barbieri, outra linha de dificuldades surge da observação sobre os ensaios teóricos, que tomam emprestadas categorias de análise social provenientes de esquemas conceituais que carecem de contextualização para que possam ser empregadas em teorizações de gênero. A

²⁰⁵ BARBIERI, op. cit., p. 78-79.

²⁰⁶ BARBIERI, op. cit., p. 77.

²⁰⁷ Ibid, p. 77-78.

²⁰⁸ O texto original inicia com a expressão ‘Parecería que en los espacios sociopolíticos em que la categoria persona es universal [...]’. Cf. Ibid., p.78.

autora cita o exemplo da utilização de conceitos presentes nas obras de Weber ou Parsons²⁰⁹, sem que se leve em conta o sistema de pensamento em que cada autor estaria respectivamente inserido, perdendo-se a localização do caráter que aí ocuparia a categoria gênero.²¹⁰

M. Teresita Barbieri conclui com uma avaliação política, quando afirma que muitas das dificuldades por ela trazidas à luz se originam de um certo “embate” ou “disputa” entre militância feminista e acadêmica²¹¹, havendo interesse de uma e outra parcela do movimento feminista em confundir ao invés de clarificar a questão. O resultado disso é que nem uma nem outra posição tem alcançado uma militância homogênea, o que traz o problema teórico da ausência de uma teoria clara e distinta. Não obstante, propõe que as autoras distingam os diferentes *planos do fazer* e não tratem de “*servir a dois amos*” que trazem lógicas distintas em si. Para a autora, é necessário

²⁰⁹ “A principal referência sociológica dos estudos de gênero particularmente nos Estados Unidos foi dada pelos conceitos e teorias funcionalistas.[...] Parsons e Bales, que tiveram impacto considerável sobre a sociologia dos anos 50 e 60, conceberam a diferença de gênero no interior da família nuclear moderna em termos de papéis “expressivos” (feminino) e papéis “instrumentais” (masculino). Enfatizando as funções socializadoras da família (e do gênero) esta foi compreendida como uma instituição fundamental na manutenção do funcionamento regular da ordem social. [...] [Parsons] forneceu conceitos básicos, como papel sexual e status, [...] supriu os estudos de gênero com a hipótese de que as diferenças sexuais são mais centrais na instituição familiar do que em qualquer outra instituição social e que os arranjos de gênero funcionam primordialmente para assegurar a reprodução social. Finalmente, as análises sociológicas das relações de gênero, sustentadas no conceito de papéis sexuais, desafiaram as visões essencialistas da biologia e da psicologia sobre as identidades humanas na medida em que facilitou o reconhecimento de que os indivíduos se constroem por intermédio da vida social. A teoria funcionalista, foi, entretanto, uma referência mais negativa do que positiva para a sociologia de gênero. Inúmeras pesquisadoras influenciadas pelos trabalhos pioneiros de feministas norte-americanas que criticaram Parsons por tacitamente legitimar a subordinação feminina e encerrar a problemática das mulheres ao âmbito da família, distanciaram-se daquele modelo procurando conferir ao conceito de gênero um estatuto teórico mais ambicioso. Argumentaram que considerar gênero como papel social limitava o foco da análise ao comportamento individual e diminuía o seu poder de explicação da dinâmica social mais ampla. E, ainda, que conceber gênero em termos de diferenças sexuais seria reduzi-lo a uma variável empírica ao invés de um princípio de organização social. A noção de gênero passou a ser desenvolvida, então, como uma categoria de análise teórica mediante a qual seria possível dar conta do conjunto da vida social.” Cf. HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. *Estudos de Gênero no Brasil*. apud: MICELI, Sérgio (Org.) *O que Ler na Ciência Social Brasileira*.(1970-1995). São Paulo; Brasília, DF: Sumaré: ANPOCS; CAPES, 1999, p. 197-198.

²¹⁰ BARBIERI, op. cit., p. 79.

²¹¹ Sobre esta questão ver ainda MACHADO, Lia Zanotta. *Estudos de Gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas*. apud SCHPUN, Mônica Raisa (Org.) *Gênero sem Fronteiras – oito olhares sobre mulheres e relações de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1997, p. 93-139, onde se lê: “O campo intelectual e interdisciplinar dos estudos de gênero é muitas vezes caracterizado como uma área de confronto entre ‘militantes’ e ‘intelectuais’. [...] este campo se constitui como uma ‘comunidade de argumentação’ que instaura a novidade de uma dupla reinterrogação teórica: tanto sobre as primeiras asserções feministas quanto sobre as antigas tradições intelectuais de crença numa presumida neutralidade de gênero na produção do conhecimento. [...] Nossa hipótese é que esse novo campo depende não só das estratégias de inserção no interior das ciências humanas, como das estratégias de articulação com as configurações de temáticas legítimas no campo político mais abrangente.”

perder o medo de ser consideradas (os) “discípulas (os) do marxismo dos setenta que, [...] por haver caído na repetição de jargões sem sentido [...] deixa de ter validade quando se aborda um problema social, qual seja o da subordinação de um segmento da população.”²¹²

Esta preocupação é particularmente importante na visão de uma pensadora latino-americana como M. Teresita Barbieri, para quem não basta buscar uma investigação exclusiva sobre o sujeito individual ou coletivo, face à extinção da chamada *classe operária*. É necessário *perder os medos* de considerar que “na organização social existem elementos que não são invariáveis, mas se mantêm em longo prazo, e se transformam com lentidão,[pois] pode ser que o gênero nos sirva para dar conta de muitos fenômenos sociais. Porque não podemos perder de vista que a categoria gênero parece ter a potencialidade de articular elementos e processos estruturais com a subjetividade”.²¹³

Quanto às relações da categoria *gênero* com a *antropologia feminista*, Marta Lamas destaca que “o estudo e a investigação da cultura humana²¹⁴ tem sido a linha mestra da ciência antropológica. Por isso um de seus interesses tem sido esclarecer até onde certas características e condutas humanas são apreendidas mediante a cultura ou se estão já inscritas geneticamente na natureza humana. Este questionamento tem levado a um debate sobre o que é determinante no comportamento humano, se os aspectos biológicos ou socioculturais.”²¹⁵

Esta preocupação é fundamental quando levamos em consideração a *forma como a cultura expressa as diferenças entre homens e mulheres* – questão que remete ao próximo ponto

²¹² Para Barbieri, uma limitação importante deste conflito “é que a grande maioria das investigações e estudos serão dedicados a analisar diversas dimensões do ser e do fazer das mulheres. Até agora os homens têm aparecido como referência das mulheres, mas pouca evidência tem sido conferida ao ser social e à interação entre homens e a perspectiva masculina das relações mulher-homem. Por exemplo, não se sabe se, nas sociedades atuais, o ciclo de vida masculino é similar ou diferente do feminino, ou como são construídas pelos distintos setores de homens a paternidade, as responsabilidades domésticas, as amizades entre homens, sua lealdades e conflitos. [...] É preciso que se saiba como afetam aos homens, por exemplo, as mudanças de gênero em certas ocupações, como aceitam, resistem e se opõem à feminilização de muitas delas que têm lugar em nossos dias, ou a masculinização de outras tradicionalmente femininas.” Cf. BARBIERI, op. cit., p. 80, tradução nossa.

²¹³ Ibid, p. 80-81.

²¹⁴ A autora explica que o conceito de cultura não deve ser considerado como de entendimento unívoco por todos os antropólogos, embora seja central e definidor da antropologia perante as demais ciências sociais. As variações de interpretação do que seja a cultura tem marcado o processo de definição ideológica da teoria antropológica e tem dado fundamento a substanciais e importantes debates. Cf. LAMAS, Marta. *La antropologia feminista y la categoría “género”*. Revista Nueva Antropología, Vol VIII, nº 30, México, 1986, p. 173

²¹⁵ LAMAS, op. cit., p. 173.

deste trabalho, no qual investigamos de que modo a caracterização das *diferenças inerentes ou aprendidas entre os sexos* pode servir como ponto auxiliar para compreensão da exclusão das pessoas que vivem a experiência homoerótica como entes capazes de direitos e obrigações.

2.2.1.1 Igualdade, semelhança, desigualdade, diferença

Há um interesse permanente da antropologia, na visão de Marta Lamas, sobre a maneira como a cultura expressa as diferenças entre homens e mulheres. O principal fator que o anima tem sido “basicamente a forma como cada cultura manifesta essa diferença. Os papéis sexuais, supostamente devidos a uma originária divisão do trabalho baseada na diferença biológica (leia-se na maternidade) têm sido descritos etnograficamente.”²¹⁶

A autora acrescenta que muitas destas investigações, algumas delas transculturais, apontam para a participação diversa dos homens e das mulheres nas instituições sociais, econômicas, políticas e religiosas, marcada pela identificação dos diferentes papéis sexuais, incluindo *as atitudes, valores, e expectativas que uma dada sociedade conceitualiza como femininas ou masculinas*. Não obstante, muitos desses estudos têm sido questionados por sua forte inclinação *androcêntrica*.²¹⁷

Lamas destaca outra referência significativa às diferenças entre os sexos, baseada no conceito de *status sexual*. A autora reporta-se a Ralph Linton²¹⁸, que já em 1942 assinalava que “todas as pessoas aprendem seu *status* sexual e os comportamentos apropriados a este *status*. Dentro desta linha se concebia a masculinidade e a feminilidade como *status* instituídos que se

²¹⁶ LAMAS, op. cit., p. 174.

²¹⁷ A autora indica extensa bibliografia quanto à crítica ao androcentrismo nos estudos antropológicos, realizadas principalmente por feministas. Entre os artigos citados, que projetam inclusive importantes questões metodológicas, destaque-se: ROSALDO, Michelle Zimablist. *Women, Culture and Society: A Theoretical Overview*. In.: *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, California, 1974; TIFFANY, Sharon W. Introduction: theoretical issues in the anthropological study of women. In.: *Women and Society*. Eden Press Women's Publications, Canada, 1979; HARRIS, Olívia y YOUNG, Kate. Introducción. In.: HARRIS, Olívia y YOUNG, Kate. *Antropologia y Feminismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979, apud LAMAS, op. cit., p. 175.

²¹⁸ LINTON, Ralph. *El estudio del hombre*. México: FEC, 1956, apud LAMAS, Marta., op. cit., 1986, p.176.

convertem em identidades psicológicas a cada pessoa. A maior parte do tempo as pessoas estão de acordo com o status conferido, mas às vezes algumas pessoas não o estão.”²¹⁹

A maneira específica com que cada sociedade lida com tal conflito é também objeto de estudo da antropologia. Lamas abre um extenso parêntese sobre esta questão, referindo-se “à existência em várias sociedades do que seria um **terceiro gênero – mulheres com gênero masculino e homens com gênero feminino**”, documentada etnograficamente, como as pesquisas sobre a tribo indígena norte-americana *Mohave*, cujos costumes comportariam a mudança “de um homem biológico em uma mulher social, ou vice-versa, [...] Seus pares são reconhecidos como ‘sexualmente normais’ e elas/es assumem as características de gênero de forma complementar: os homens femininos simulam a menstruação e o parto e as mulheres masculinas são reconhecidas como os pais sociais dos filhos de suas mulheres.”²²⁰

Lamas assinala ainda que o debate sobre o *inato* e o *adquirido* no comportamento humano ou o assim denominado *debate ‘natureza/cultura’* é polarizado pelas correntes²²¹ *neo-evolucionista* e *culturalista*, cujas proposições possuem alguns traços comuns:

O que ambas tentam decifrar é a relação entre a evolução biológica e o comportamento sócio-cultural, para o qual vários aspectos da vida e das características humanas têm sido amplamente investigados. Um destes

²¹⁹ LAMAS, op. cit., p. 176-177.

²²⁰ A autora entende no entanto que “*embora quase todos os casos de mudança de gênero tenham sido classificados sob a ‘etiqueta’ da homossexualidade*”, não se trata do mesmo na sociedade Mohave: [...] “*en el caso de los Mojave por ejemplo, hay un cambio de género aunque la relación sexual siga siendo con alguien del mismo sexo.*” Para Lamas, “*el homosexual es el hombre o la mujer que elige a alguien de su mismo género para tener relaciones sexuales*”. A distinção é necessária para Lamas pois “*hay sociedades en que se acepta la homosexualidad, pero con clara conciencia de que es una opción sexual mientras que en el resto de las actividades sociales la persona sigue funcionando y asumiéndose como del género asignado.*” Cita vários artigos de referência para o tema: *The sexual life of Mohave Indians*, George Devereux, University of Califórnia, 1935; *Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians*, George Devereux, Human Biology, nº 9, 1937; *Sexual Meanings - the cultural constructions of gender and sexuality*, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (org) Cambridge University Press, Cambridge, 1981. *Patterns of sexual behavior*, C.S. Ford & F. Beach, Harper & Bros, New York, 1951. *La sexualidad humana: un estudio comparativo de su evolución*, H. A Katchadourian, (comp.) FCE, México, 1983. Cf. LAMAS, op. cit., p. 176-7

²²¹ A diversidade das correntes feministas é muito grande, e o exame detalhado de todas elas mereceria um estudo específico – coisa que o presente trabalho não comporta, mesmo por não tratarmos aqui de formular defesa de qualquer posicionamento ideológico quanto à questão. Importa apenas colher seus aspectos comuns, e para tanto, a polêmica natureza/cultura deverá ser examinada adiante por se tratar de preocupação central à teoria crítica feminista, pese suas diferentes abordagens.

aspectos é o que corresponde às diferenças – inerentes/aprendidas – entre os sexos. [...] Mas a pergunta subjacente a todos estes estudos, a qual tem alimentado as duas posturas em disputa no debate *natureza/cultura* é: *Há ou não há uma relação entre a diferença biológica e a diferença sócio-cultural?* Esta pergunta assumiu um semblante político do qual a antropologia não pôde subtrair-se, sobretudo quando todo um movimento social também o questionava. *Se os papéis sexuais são construções culturais, porque sempre as mulheres estão excluídas do poder público e relegadas ao âmbito doméstico? E se os papéis sexuais são determinados biologicamente, que possibilidades há de os modificar?* O novo feminismo formulou corretamente a questão: *por que a diferença sexual implica desigualdade sexual?*²²²

Lamas prossegue em sua análise, destacando Lévi-Strauss, que mostrou a tendência das sociedades em pensar suas divisões internas mediante o esquema conceitual de oposições binárias que separa a *natureza* da *cultura* (claro x escuro, selvagem x doméstico), consideradas globalmente, umas em função das outras, constituindo categorias que não são significantes senão em virtude de seus opostos – *pensar o feminino sem a existência do masculino não é possível.*²²³

Contudo, por evidente que seja a diferença entre o macho e a fêmea – um *dado biológico* observável -, o fato de adjudicar ao gênero feminino maior proximidade à natureza – supostamente pela função reprodutiva – é *cultural*. Esta constatação é importante na medida em que a interpretação segundo a qual *a diferença biológica, qualquer que seja*, determina culturalmente uma diferença substancial que “marcará o destino das pessoas, com uma moral diferenciada para uns e outras”, converte-se num “problema político que subjaz em toda discussão acadêmica sobre as diferenças entre homens e mulheres.”²²⁴

A crítica ao dualismo *natureza/cultura*, assim, comportou ao longo do tempo – como foi visto - uma grande diversidade de interpretações. Ynestra King, integrada ao ecofeminismo, ao refletir sobre as diferentes visões do movimento, criticando-as, ilustra claramente tal situação:

Cada importante teoria feminista contemporânea – liberal, social, cultural – tem levantado a questão da relação entre as mulheres e a natureza. Cada

²²² LAMAS, op. cit., p.177-178.

²²³ Ibid, p.178.

²²⁴ Ibid.

uma, à sua maneira, rendeu-se ao pensamento dualista, confundindo teoricamente uma reconciliação com a natureza com a submissão a alguma forma de determinismo natural [...]. [Tais posições aparecem] repetidas vezes, quer estendendo o natural para o social (feminismo cultural), quer separando o social do cultural (feminismo socialista). Cada uma dessas direções constitui um dos lados do mesmo dualismo e, a partir de uma perspectiva ecofeminista, ambos estão errados, porque escolheram entre cultura e natureza.²²⁵

O depoimento ferino de Victoria León ilustra a polêmica entre as feministas “da diferença” e as “feministas da igualdade”, do qual destaca-se a seguinte passagem:

Não podemos esquecer que muitas das feministas da igualdade pertenciam ou provinham de partidos políticos de esquerda²²⁶. Seu monotema em todo congresso, conferência ou mesa redonda que se prezasse era ‘*mulher e luta de classes*’. Pensavam que uma vez realizada a revolução socialista era só questão de ‘enfiar’ no programa as ‘reivindicações feministas’ e pronto: puros ajustes logísticos.

[...] O feminismo da diferença, ao contrário, propõe a igualdade entre mulheres e homens, mas *nunca a igualdade com os homens* porque isso implicaria aceitar este modelo. Não queremos ser iguais se não se questiona o modelo social e cultural androcêntrico, pois então a igualdade significaria o triunfo definitivo do paradigma masculino. O panorama ficaria reduzido a homens e *homenzinhos*: todos ‘quase’ iguais. É muito triste converter-se em uma cópia piorada de um patético modelo. Claro que desejamos a igualdade perante a lei, igual salário a igual trabalho e as mesmas oportunidades. Como não! Mas não é suficiente, nem sequer desejável.²²⁷

Enfocando os estudos de gênero no Brasil, bem como os embates teóricos em torno deste conceito, Maria Luiza Heilborn e Bila Sorj destacam que a distinção entre *diferencialistas* e *igualitaristas* pertence ao debate francês sobre o tema²²⁸, com repercussões em *diferentes nichos*

²²⁵ KING, Ynestra. *Curando as Feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura*. In.: JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. (Ed.) Tradução Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997, p. 144.

²²⁶ Saliente-se que “*A segunda grande referência teórica que contribui de forma complexa e contraditória para moldar a sociologia do gênero foi o marxismo. Se, por um lado, as categorias centrais do marxismo focalizadas na produção, trabalho e classes sociais são mais androcêntricas do que as noções de papel sexual apresentadas pelo funcionalismo, por outro, o debate em torno do ‘trabalho doméstico’ e da participação das mulheres na força de trabalho estimuladas pelo marxismo permitiram, embora de forma parcial, estabelecer relações entre a família, o trabalho e política a partir de uma perspectiva das relações de gênero. Desta forma o marxismo contribuiu para que as análises de gênero saíssem dos limites da família, embora seus conceitos tivessem pouca capacidade de dar conta das relações de gênero no interior das demais instituições sociais.*” Cf. HEILBORN e SORJ, op. cit., p.198.

²²⁷ DE LEÓN, Victoria Sendón. *Qué es el Feminismo de la Diferencia? (Una visión muy personal)*. Disponível em: <www.creatividadfeminista.org/articulos/diferencia_sendon.htm>. Acesso em: 10 jun. 2002.

²²⁸ Necessário mencionar que o conceito *gênero* pertence à tradição anglo-saxã. *A linha de investigação francesa*

disciplinares/políticos, tais como a psicanálise, a filosofia, a história. Segundo as autoras explicam, “as diferencialistas sustentam que a diferença sexual é uma marca universal de alteridade, por oposição às igualitaristas que, guardadas as devidas ressalvas, derivam a condição subalterna do feminino a uma condição histórica, não estrutural.”²²⁹

Não obstante as diferentes abordagens, Heilborn e Sorj frisam que “os principais desenvolvimentos da sociologia das relações de gênero concentraram-se particularmente nas análises da esfera ‘privada’ ou das instituições associadas às mulheres. Mais recentemente essa sociologia tem procurado mostrar as implicações teóricas disso para outras arenas da vida social mediante um esforço de reconceituação das definições convencionais da política, da economia, das relações de poder e dos processos de mudança.”²³⁰

Geneviève Fraisse, por sua vez, recupera a relação entre os termos *liberdade* e *igualdade*, considerando este espaço que denomina um *estar-entre*, como um *lugar intermediário* temporal e espacial. Para a estudiosa francesa, a *igualdade* é o foco principal de um pensamento feminista, expressando a essência de uma utopia que propõe a crítica à dominação masculina ao mesmo tempo em que busca um equilíbrio, *ponto a ponto*, nas relações homem-mulher. A *liberdade* seria uma consequência evidente disso, embora, inversamente, para as mulheres, ela não traga sempre consigo a *igualdade dos sexos*.²³¹

Interessante é a forma como Fraisse analisa o debate sobre os conceitos *igualdade* e *diferença*, considerando espantosa tal dicotomia dada pelo discurso oficial. Vale-se, para tanto, da filosofia para explicar sua posição, deslocando para a *identidade* a oposição ao termo *diferença*:

Podemos ser *idênticos* ou *diferentes*; não somos ou *iguais* ou *diferentes*. A oposição *identidade-diferença*, é, aliás, rica o bastante para merecer reflexão. Existem duas acepções da palavra identidade: identidade *consigo*,

jamais incorporou essa categoria, consagrando em seu lugar o termo relações sociais de sexo (rapports sociaux de sexe). Esse modo de cunhar a expressão tem uma inequívoca ascendência marxista, oriunda do termo relações sociais de produção. Cf. HEILBORN e SORJ, op. cit., p. 194-195.

²²⁹ HEILBORN e SORJ, op. cit., p. 195.

²³⁰ Ibid, p. 198.

²³¹ FRAISSE, Geneviève. *Entre Igualdade e Liberdade*. Revista Estudos Feministas. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ - PPCIS/UERJ, v.3, n.01/95, 1995, p.164-171.

identidade *com o outro*. Se a identidade sublinha a similitude dos seres ou, em outras palavras, a identidade com o outro, então a diferença toma exatamente o sentido daquilo que não é semelhante, do não-idêntico. E, se a identidade significa também a identidade de si e consigo mesmo, então a diferença supõe a demultiplicação (*démultiplication*) de identidades no interior de um mesmo sujeito. Enquanto a identidade pode ser o outro semelhante ou o sujeito unívoco, a diferença se mantém bem à mostra: como o múltiplo ou a demultiplicação. Tal é o debate filosófico em que o pensamento feminista pode se inscrever.²³²

Esta reflexão conduziria, no dizer de Fraisse, a uma *escolha obrigatória*, que seria traduzida na questão: *deve-se representar as mulheres como idênticas ou diferentes aos homens?* Tal interrogação, contudo, é mais bem posta no contexto do que a autora chama de *situação aporética*: à dicotomia *identidade-diferença*, Fraisse propõe a substituição pelo termo *aporia*²³³, e à oposição entre os termos, *uma conjunção*: as mulheres são semelhantes e diferentes aos homens.

Porém, para que não corra o risco de restar simplista demais tal proposição, a autora evoca o caráter *programático* do termo *aporia*: “não é a ausência de uma saída, a impossibilidade de uma solução, mas a **abertura**, entre dois limites, de uma expressão da diferença dos sexos para cada um, para o semelhante e o dessemelhante. A *aporia* é frutífera como tal, pela abertura que dá, mais do que tira, às representações.”²³⁴

Geneviève Fraisse alia ao debate filosófico, num segundo momento, outro elemento na relação entre os termos *igualdade e diferença*. Para a autora, o seu vínculo é *político*.

Eu teria podido partir daí, sem o desvio pela identidade, comentado simplesmente essa oposição de termos: à igualdade se oporia a diferença, pois se supõe que esta produza inevitavelmente a desigualdade; ao ideal de igualdade se defrontaria o fato da diferença e as desigualdades decorrentes deste fato. Então, a igualdade sonhada se opõe à desigualdade incontornável. E se a palavra diferença se superpõe à palavra desigualdade, trata-se de uma

²³² FRAISSE, op. cit., p. 165.

²³³ O termo *aporia* é definido tradicionalmente como um “*beco sem saída, dificuldade. Em sentido figurado, entende-se sempre como uma proposição sem saída lógica, como uma dificuldade lógica insuperável. Também pode identificar-se com a antinomia ou o paradoxo.*” Cf. MORA, Ferrater, op. cit., 1978, p.36.

²³⁴ FRAISSE, op. cit., p. 166.

simplificação política: porque o perigo, assinala o discurso democrático, surge do reconhecimento da diferença dos sexos. A diferença dos sexos induziria inevitavelmente a idéia de hierarquia. Somente a identidade garantiria a igualdade. Assim se compreende essa estranha oposição da igualdade e da diferença, que seria a da igualdade e de seu contrário, a desigualdade.²³⁵

A autora destaca a originalidade do debate feminista, que residiria justamente no cruzamento entre a questão filosófica com a discussão política, brotando daí a possibilidade de deslindamento de uma oposição “capenga” entre *o termo político de igualdade* e *o termo ontológico da diferença*. Para Fraisse, o campo da reflexão só tem a ganhar tanto em clareza quanto em precisão com o exercício de desvelamento destas oposições, colocando a aporia como promessa de uma discussão infinda sobre as semelhanças e diferenças entre os sexos, de forma a liberar o feminismo do *constrangimento ideológico* que encerra a oposição igualdade-diferença: [...] a separação da igualdade consigo mesma, quando sempre se supõe que a diferença virá fazê-la duvidar da solidez de suas bases, [...] se apaga se a diferença deixa de fazer medo, se ela é reconhecida sem que lhe afixemos valores ou crenças. E a igualdade dos sexos retoma então sua função subversiva.”²³⁶

Ao concluir, a autora propõe a aporia *identidade-diferença* e a combinação *igualdade e diferença*, utilizando a expressão *paridade de gênero* a fim de designar a junção dos termos *igualdade* e *diferença* na linguagem política. O conceito é, para ela, um paradoxo, mas justamente por isso, fundamental: a *paridade de gênero* “quer conquistar o universal em nome da diferença humana primordial, a diferença dos sexos. Essa palavra busca o idêntico na diferença: quer fabricar o um sem destruir o dois: quer o dois real no um simbólico. Essa palavra, então carece de evidência, dá prova de falta de lógica; e nossa força poderia ser, precisamente, reconhecer essa falta de lógica.”²³⁷

Importante observar que essa expressão também pode ser traduzida como “*equidade de gênero*”, e que nesta acepção, não guarda idêntica conotação técnica que o padrão da linguagem jurídica exige, mas relaciona-se com o conteúdo de *equilíbrio nas relações de gênero* - cunhado

²³⁵ Ibid.

²³⁶ FRAISSE, op. cit., p. 166.

²³⁷ Idem.

no âmbito do movimento internacional de mulheres -, que supõe o “pleno reconhecimento das necessidades específicas das mulheres, quer sejam resultantes de padrões históricos de desequilíbrio [...] quer sejam decorrentes de diferenças biológicas ou desigualdades sociais. [...]é preciso combinar os princípios de igualdade e de equidade como fundamento das políticas públicas e ações sociais.”²³⁸

Em estudo recentemente publicado no Brasil, Joan W. Scott aborda a controvérsia entre os termos *igualdade* e *diferença* no contexto da discussão quanto à exclusão das mulheres do ponto de vista da *estrutura de argumentação paradoxal*²³⁹ - que caracterizaria historicamente a elaboração teórica feminista:

(...) as feministas desafiaram a prática de excluir mulheres da cidadania, argumentando que não havia ligação nem lógica nem empírica entre o sexo do corpo e a aptidão pelo engajamento político, e que as diferenças de sexo não sinalizavam maior ou menor capacidade social, intelectual ou política. Seus argumentos, que eram rigorosos e convincentes, (...), *também eram paradoxais*, isto é, a fim de protestar contra as várias formas de segregação que lhes eram impostas, as mulheres tinham de agir em seu próprio nome, invocando, dessa forma, a mesma diferença que procuravam negar.²⁴⁰

A autora prossegue, considerando a polêmica que envolveu a “busca por uma definição abalizada de gênero” como “dilema sem saída” com o qual as feministas tiveram que se deparar – materializado na forma de “debates sobre ‘igualdade’ ou ‘diferença’: serão mulheres iguais a homens, fato do qual decorreria a única base para se poder reivindicar direitos? Ou serão seres

²³⁸ Cf. *Direitos Sexuais e Reprodutivos e Saúde das Mulheres - Idéias para Ação*: HERA/EUA, 1995. Mimeo. HERA (Health, Empowerment, Rights & Accountability) é um grupo internacional de feministas envolvidas com iniciativas na área da saúde, que desenvolvem um trabalho mundial conjunto para garantir a implementação dos acordos da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD), realizada no Cairo, em 1994. Tomando como referência o consenso no Cairo, o HERA mobiliza iniciativas de *advocacy*, elabora e implementa estratégias para garantir o exercício dos direitos sexuais e reprodutivos no contexto mais amplo dos direitos humanos e do desenvolvimento. Entre outros países, compõe este grupo mulheres da Índia, Brasil, México, Peru, Chile, Camarões, Suriname, EUA, Nova Zelândia, África do Sul, Nigéria, Quênia, Federação Russa, Polônia, e Paquistão.

²³⁹ Para Joan Scott, “O feminismo pós-sufrágio foi construído dentro de um paradoxo: a declarada igualdade entre homens e mulheres sob o signo da cidadania (ou do indivíduo abstrato), em contraste com a excludente masculinidade do sujeito individual. Considerando essa incoerência entre o sentido político e o psicológico de ‘indivíduo’ é que se pode entender não apenas os conflitos que têm caracterizado a história mais recente do feminismo, como também a dificuldade com que Simone de Beauvoir se defrontou para sugerir um programa definitivo para a conquista da igualdade aqui referida.” Cf. SCOTT, Joan. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Trad. Élvio Antônio Funck; Apres. Miriam Pillar Grossi. Florianópolis: Mulheres, 2002, p. 282-3

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 18 *Grifamos*.

diferentes e por causa ou apesar das diferenças, com direito a igual tratamento?” J. Scott ressalta que a aceitação da dicotomia acarreta a desvantajosa qualidade de conferir “identidades fixas e análogas a homens e mulheres”, reforçando de forma subreptícia “a premissa de que pode haver uma definição oficial e autoritária de diferença sexual. Em consequência disso, é aceito como pacífico que diferença sexual é um fenômeno natural – reconhecível, mas imutável -, quando na verdade não passa de um daqueles fenômenos indeterminados (tais como raça e etnia), cujo significado está sempre em discussão.”²⁴¹

Tal dicotomização, segundo J. Scott, criou uma importante dificuldade teórica para a análise feminista, na medida em que a indefinição do que se possa considerar *diferença sexual* implicou a contradição nas reivindicações feministas por direitos. As feministas francesas viram-se, ao longo da história, obrigadas a enfrentar a discussão entre igualdade ou diferença, a que não haviam dado causa, buscando anular os termos usados para discriminá-las. Assumiram, no entanto, “a identidade grupal que lhes atribuíam, embora recusassem a aceitar as características negativas que vinham a reboque disto, a exemplo, noutras circunstâncias históricas, dos negros, dos judeus ou dos maometanos. Essa afirmação de identidade por meio do grupo acentuou-lhes, sobremaneira, a relevância na área política, isto é, como grupo, era impossível declarar as propostas feministas politicamente irrelevantes.” Estes obstáculos, não obstante, ao invés de impossibilitarem o avanço do feminismo, observa a autora, contribuíram para seu fortalecimento político, uma vez que a “posição feminista era paradoxal”:

Aceitação e recusa simultâneas punham a nu as contradições e omissões nas definições de gênero que eram aceitas em nome da natureza e impostas por lei. As reivindicações feministas revelaram os limites do princípio de liberdade, igualdade e fraternidade e levantaram dúvidas em relação a sua aplicabilidade universal. Criticavam não só o uso que faziam das idéias de diferença sexual, mas também a forma autoritária de pretender fundamentá-la na natureza. Se pudermos entender as lutas das feministas francesas em termos de uma indecisão, talvez possamos entender melhor e, portanto, abordar de forma mais nítida os conflitos, os dilemas e os paradoxos de nossos tempos.²⁴²

²⁴¹ SCOTT, op. cit., 2002, p. 18

²⁴² Ibid., p. 18-9. É escusado relembrar que na França, berço da moderna concepção de igualdade universal, apenas em 1944 as mulheres obtiveram o direito de voto.

A autora propõe, com isso, a “desconstrução da oposição *igualdade versus diferença*, que iniciara com Olympe de Gouges”, na intenção de repensar a história do feminismo, tomando como ponto de partida o exame de certas campanhas pelos direitos políticos da mulher na França de 1789 a 1944. Tal estudo mostra-se indispensável para refutação da visão freqüentemente assumida ao final do século XX de que “as feministas invariavelmente exigiam com insistência ou *igualdade* ou *diferença*, e que qualquer desses enfoques seria (e ainda é) uma estratégia tão bem sucedida quanto a outra.”²⁴³

A preocupação de J. Scott é justificada pelo fato de tal versão histórica - legada do iluminismo oitocentista - impedir a análise do feminismo em suas “contradições não resolvidas”, refletidas em “repetições obsessivas que parecem condenar uma geração a reviver o dilema da precedente, e a incapacidade de assegurar o direito de igualdade de representação política, mesmo depois de o voto da mulher (...) ser praticamente irrevogável.” Esta visão permite o contraponto a uma “história feminista que admite sem discutir a inevitabilidade do progresso, a autonomia de agentes individuais e a necessidade de escolha entre *igualdade* e *diferença*” como reprodução imune à crítica dos “termos do discurso ideológico sob cujos efeitos o feminismo tem operado”. A indagação exige uma releitura dos conflitos teóricos recorrentes do feminismo considerando-se sua inserção no quadro político contraditório em que o feminismo foi produzido. Nas palavras da autora:

Tratava-se de discursos sobre individualismo, sobre direitos e obrigações sociais do indivíduo, que republicanos (e alguns socialistas) lucubravam para organizar a instituição da cidadania democrática da França. (...) Quando se legitimava a exclusão com base na diferença biológica entre o homem e a mulher, estabelecia-se que a “diferença sexual” não apenas era um fato natural, mas também uma justificativa ontológica para um tratamento diferenciado no campo político e social. Na era das revoluções democráticas, “mulheres” tornavam-se excluídas por artes de um discurso baseado em diferença sexual. O feminismo era um protesto contra a exclusão política da mulher: seu objetivo era eliminar as “diferenças sexuais” na política, mas a reivindicação tinha de ser feita em nome das “mulheres” (um produto do próprio discurso da “diferença sexual”). Na medida em que o feminismo

²⁴³ SCOTT, op. cit., 2002, p. 18 e 22-3 .

defendia as “mulheres”, acabava por alimentar a “diferença sexual” que procurava eliminar.²⁴⁴

A autora ressalta, finalmente, que sua análise não tem o objetivo de “tomar posição” na disputa entre diferencialistas e igualitaristas, mas esclarecer que nenhum dos pontos de vista significa “um defeito no feminismo”. A obrigação de escolha entre a *igualdade* ou a *diferença*, além da impossibilidade de esgotamento em qualquer das alternativas, “é apenas um sintoma da dificuldade que a diferença sexual representa para se chegar a uma concepção de singularidade do indivíduo.”²⁴⁵

Em certa medida esta discussão pode ser observada no terreno da psicanálise, especificamente quanto às relações com um *certo* próximo, considerado simultaneamente *diferente* e *semelhante*, hipótese que pode nos remeter às relações homoeróticas. Philippe Julien introduz uma instigante reflexão, a partir do célebre opúsculo *O Mal Estar na Cultura*, de Sigmund Freud.²⁴⁶

Em 1929, Freud publicou *O mal estar na cultura*. Estava com 73 anos. Depois de um longo caminho percorrido, formulou a seguinte pergunta: que podemos esperar da humanidade hoje em dia, neste século XX? [...] No capítulo 5, ele inaugurou uma longa reflexão sobre um dos preceitos da sociedade civilizada: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”, preceito transmitido pelo judaísmo e pelo cristianismo. Nesse ponto, o caro Freud [...] recuou. Registrou sua surpresa (*Überraschung*) diante da estranheza (*Befremden*) desse mandamento. Como é possível realizar esse amor? Não é chocante? [...] Em suma, seria preciso que o outro, diz Freud, ‘se parecesse tanto comigo que eu amasse a mim mesmo nele’. Sim, se o outro é meu espelho, é muito natural que eu ame meu próximo como a mim mesmo. Mas, nesse caso, não há necessidade de preceito.²⁴⁷

À indagação - *por que esse preceito, então?* - Julien responde com a objeção formulada por Freud, fundada na *maldade do próximo*. Pois ele, “mesmo sem proveito, desde que tire um gozo [Lust] disso, [...] não tem nenhum escrúpulo em me ridicularizar, me ofender, me caluniar.’ É

²⁴⁴ Ibid., p. 24, 26-7

²⁴⁵ SCOTT, op. cit., 2002, p. 284

²⁴⁶ No Brasil, esta obra pode ser encontrada sob o título “O Mal-Estar na Civilização” Cf. FREUD, Sigmund, *O Mal-Estar na Civilização*. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

justamente por isso que a obediência de uns ao preceito de amar ‘incentiva diretamente a maldade dos outros’.” Julien recorda aí a constatação de Freud, segundo a qual o homem é um ser que necessita “computar em seus dados instintivos uma boa dose de agressividade. [...] ‘De fato, o homem fica tentado a satisfazer sua necessidade de agressão à custa do próximo, a explorar seu trabalho sem remuneração, a utiliza-lo sexualmente sem seu consentimento, a se apropriar de seus bens, humilhá-lo, infringir-lhe sofrimentos, torturá-lo e matá-lo.’”²⁴⁸

Por certo *amar ao próximo como a si mesmo* é um belo ideal, diz Julien. A recordação das guerras e das invasões, porém, obrigará Freud a recuar, lembrando que *nem todos os esforços empreendidos pela civilização em nome dele conseguiram até hoje surtir grande efeito*. A não ser – e aí entra o interesse desta polêmica para o tema da presente pesquisa – “para nos conduzir a fundamentar a fraternidade na segregação, o amor entre os semelhantes no ódio ao dessemelhante: ‘É sempre possível unir entre si pelos laços do amor uma massa maior de homens, sob a condição de que restem outros fora dela para receber os golpes’”.²⁴⁹

O preceito não é, desse modo, apenas impraticável em função da maldade do próximo, mas também perigoso em seu ato de enunciação, em sua própria *formulação* que o transforma em um *mau*. O século XX, com o trágico exemplo do holocausto judeu, será ilustrativo de tal insuficiência para Julien, com Freud, aproximando-o do *próprio absoluto do amor ao próximo*, como num verdadeiro enigma. Julien explica *em que* consistiu o recuo de Freud: “se ele hesitou diante do preceito do amor ao próximo, não terá sido por não ousar aproximar-se do que lhe era mais próximo, desse cerne, nele mesmo, que era o de seu próprio gozo? [...] Amar ao próximo como a si mesmo: não seria isso tornarmo-nos próximos do que nos é mais estranho, para fazer brotar dele o grito que seria o único enfim capaz de nos fazer conhecê-lo?”²⁵⁰

Amar esse próximo, assim, continua Julien, implica na aproximação desse centro, *espaço do meu próprio gozo*. Mas tal coisa extrapola as forças humanas, pois esse lugar é aquele do qual não ousamos nos aproximar, esse gozo é nocivo, está *além do bem*. Amar esse núcleo, contudo, é “ousar reconhecer-lhe a proximidade, por mais estranha que ela seja. Uma estranheza inteiramente

²⁴⁷ JULIEN, op. cit., p. 22.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ JULIEN, op. cit., p. 23.

íntima – *Unheimlichkeit*, dizia Freud -, que nos surpreende em certos atos que não reconhecemos...mas que são nossos.”²⁵¹

A resistência freudiana em amar ao próximo como a si mesmo equivale, então, na leitura de Julien, a *recuar perante o próprio gozo*, na medida em que ele implica uma parte maldita e maléfica. Quem não compreende, pergunta o autor, o recuo de Freud no *Mal-estar*? Será que devemos crer, então, que teríamos de reconhecer no gozo do Outro nosso próprio gozo desconhecido, ou seja, *tornarmos ao espelho, desta vez no nível do gozo e de seu mal*? Mas Julien assegura que a resposta não vem daí. Há um *não-saber* quanto ao gozo do outro. Para o autor, foi aí que a psicanálise somou um ponto, quicá o único, à humanidade: “o gozo sexual, como paradigma de todo gozo, não faz ‘Um’ desses dois que são um homem e uma mulher; não existe fusão, mas manutenção da diferença. Não há resposta para a questão ‘será que o gozo segundo o qual um goza com o outro é o mesmo gozo segundo o qual o outro goza com o um?’ [...] Ser o falo do Outro! É esse o álibi [do qual nos falava Lacan] pelo qual cada um acredita ser o que falta ao Outro.”²⁵²

Segundo Julien, o *homossexualismo* é proveniente de “uma lucidez precoce acerca do mal-entendido [antes anunciado por Baudelaire²⁵³] – lucidez que leva a transpor para outro lugar a esperança de um bem-entendido e de um saber possível. Assim é que Sade pôde escrever: ‘Que sexo *sabe* melhor que o nosso a arte de atizar os prazeres, entregando-nos o que ele faz consigo, para deleitar a si mesmo ao fazer conosco o que lhe é próprio?’”²⁵⁴

Mas Sade fala de *um homossexual*, o masculino²⁵⁵. O pênis ereto pode levar a crer que se domina um saber possível a ser *partilhado*, mesmo que tal coisa seja uma apenas esperança. Resta

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ JULIEN, op. cit., p. 52.

²⁵² Ibid., p. 53.

²⁵³ Conforme cita Julien: “No amor, como em quase todas as questões humanas, o entendimento cordial é um resultado de um mal-entendido. Esse mal-entendido é o prazer. O homem exclama: ‘oh, meu anjo!’ A mulher exclama: ‘mamãe, mamãe!’ E esses dois imbecis ficam convencidos de que pensam de comum acordo. O golfo intransponível que produz a incomunicabilidade continua não transposto.” JULIEN, op. cit., p. 53

²⁵⁴ Ibid., p. 53-54.

²⁵⁵ Serge André polemiza em sua reflexão sobre a ausência de estudos sistemáticos sobre o homoerotismo feminino: “Ao procurar as fontes que permitam retrair uma história da homossexualidade através das eras, uma constatação impressiona o espírito curioso: a história da homossexualidade é a história da

a pergunta: *como encontrar o próximo?* Julien acredita que a única saída é a aproximação suficiente de seu próprio gozo,

mediante o assentimento nesse vazio central em seu cerne, que é justamente aquele do lugar do gozo do Outro, na medida em que esse lugar é o real da Coisa²⁵⁶ (das Ding), fora do significado. Freud chama-o de *uverdrängt* (o recalcado originário e irreduzível): falta um significante, aquele que permitiria saber o gozo do Outro. É esse assentimento na mesmice desse vazio (um vazio equivale a outro!) que compete *gerar*, de modo a que se responda à questão: como estar tão perto de sua própria maldade que nela se depare com seu próximo?²⁵⁷

A próxima questão que Julien levantará gira em torno da *lei capaz de permitir o assentimento nesse vazio central*. Ao descobrirmos a maldade do Outro, *nesse lugar de uma alteridade em que o gozo não implica meu bem, mas o meu mal*, nos deparamos com nossa própria maldade, voltada justamente àquele que insistimos em dizer que só queremos bem. A *lei do bem*, barreira frágil, faz-nos recuar diante de nosso próprio gozo, bem como ante o gozo do Outro. Hesitamos, com isso, em *amar ao próximo como a nós mesmos*. Todavia, questiona Julien, no momento em que a *lei do bem e sua verbalização* não constituem barreira ao gozo, não haveria então, outra lei que, dispensando o fundamento no Bem, efetivamente faça frente à *nocividade do gozo?*²⁵⁸

homossexualidade masculina. Os textos jurídicos, filosóficos, religiosos ou literários são extraordinariamente discretos no que concerne às relações amorosas ou eróticas que podem estabelecer-se entre as mulheres. (...) Creio, antes, que ninguém, na realidade, jamais atribuiu uma importância capital à homossexualidade feminina, na medida em que o erotismo entre as mulheres *não comporta os mesmos riscos* – conscientes e inconscientes – que o erotismo entre os homens. Convém (...) tomar como ponto de partida de nossa reflexão o fato de que a homossexualidade feminina e a homossexualidade masculina *não são simétricas*. (...) Lacan, aliás, chegaria até a separá-los de maneira mais radical, uma vez que propunha chamar ‘heterossexual’ a qualquer um que amasse as mulheres, fosse qual fosse seu sexo! Dentro dessa perspectiva, não haveria, em última instância, uma homossexualidade feminina...a menos que se demonstre - o que tentarei fazer – que, em alguns casos, justamente não é uma mulher que a homossexual deseja em sua parceira. Esses casos, por conseguinte, seriam os únicos a poder ser qualificados, no sentido estrito, de casos de homossexualidade feminina.” Cf. ANDRÉ, op. cit., p. 71-2

²⁵⁶ “Freud nos diz que a *Coisa* vem da estrutura do ‘complexo’ que é o próximo, o *Nebenmensch*, do qual todos têm a experiência desde a infância. O próximo é clivado em dois elementos: de um lado, ‘aquilo que pode ser rastreado até uma informação proveniente do próprio corpo’, aquilo que conheço e reconheço no outro, à imagem de minha própria experiência; de outro, a *Coisa* mesma, isto é, o desconhecido, o irrepresentável, um vazio impenetrável, que ‘se impõe por uma estrutura constante, mantém-se unido como *Coisa* [als Ding]’. Assim, a *Coisa* aparece como o lugar do perigo, do arbítrio, da maldade e do enlouquecedor. E é por isso que penetrar nessa zona tem como móbil colonizar a *Coisa*, domesticá-la, purgando-a de todo quere, bom ou mau, e assim aceder ao vazio. Cf. Ibid., p.109-110.

²⁵⁷ JULIEN, op. cit., p. 54.

Immanuel Kant é retomado por Julien para enfrentar esta questão. O autor destaca a rota aberta pelo pensador iluminista até Freud, com a *Crítica da Razão Pura*, ao operar uma ruptura com a ética da Antigüidade. Kant rompe o elo entre virtude e *felicidade*, demonstrando que o bem-estar não pode ser um signo, um indicador do bem – *sejamos nós felizes ou infelizes, isso é de uma ordem diferente do justo ou do injusto*. “A ética kantiana, diferente da de Bentham, corresponde a nossas sociedades industrializadas, tecnológicas e urbanas. [...] Para um novo saber, uma nova ética. A um saber que rompe com o empírico, algebrizando-se, corresponde uma lei moral que nada deve ao fenomênico.”²⁵⁹

Kant, relido por Julien, é rigoroso quanto ao conceito de bem e mal – este não deve ser determinado antes da lei moral, mas somente depois, e através dela. Sua imposição é conferida pela simples máxima segundo a qual a ação é decidida. Tal máxima é expressa pelo comando, ou imperativo (incondicional e categórico): *Faça isto...* Dessa forma, segundo Kant, é que “a razão enuncia suas ordens”. A máxima, ainda, é ao mesmo tempo enunciada *pelo* sujeito (legislador) e *para* o sujeito (aquele submetido à lei), de forma que, acompanhando Sade, *ele é ao mesmo tempo carrasco e vítima*.²⁶⁰

Kant responde à objeção enfrentada pela vontade do bem, com o anúncio de uma nova ética: *a lei basta; por sua máxima, ela se impõe por si mesma, sem condições e na totalidade dos casos; caso contrário, não é lei*. Freud, mais tarde, formularia a instância do *supereu*²⁶¹ como *herdeiro do Édipo e internalização da lei*, e é nesse ponto que Julien vê a relação entre os pensadores.

O percurso de Julien leva-o a concluir, com Kant, que “uma vez estabelecido o direito, portanto, os cidadãos não podem recusar-se a obedecer à autoridade que detém o poder: ‘é preciso obedecer’, escreve Kant, ‘ao poder legislador efetivamente existente, qualquer que possa

²⁵⁸ Ibid., p. 59.

²⁵⁹ Ibid, p. 60.

²⁶⁰ JULIEN, op. cit., p. 60

²⁶¹ “Pois bem, chegamos aí ao ponto decisivo, ao momento crucial da ética: por identificação com o ser-do-pai, fazemos nossa a sua maldade e nos tornamos maus com nós mesmos. É exatamente isso que Freud chama ‘supereu’. Sua instância é o retorno contra si do ódio pelo pai como criador e mestre. O que está em jogo é salvar o amor por um pai que fosse digno de ser amado. [...] na verdade, a função do supereu é vir no lugar de uma outra lei, a da castração, instaurada pelo pai real, que ata a lei do desejo. Cf. Ibid., p. 76-77.

ser sua origem'. [...] Quando se aplica a ética ao político, este se torna um bom revelador do fundamento oculto dessa ética."²⁶²

Por isso, para a psicanálise, a Lei deve ser compreendida como algo que extrapola a dimensão do bem e do dever dos sujeitos e se *inscreve* como um limite interposto ao gozo, como um *esteio* que faculta *ir além do princípio moderador de prazer-desprazer, além do ronronar na tristeza do conforto*. Para Julien, “longe de ser uma simples negação privativa, [a Lei] deve ser uma ‘borda’ que sirva de apoio”.²⁶³

Amar ao próximo como a si mesmo equivaleria à transposição de diferentes zonas, explorando o caminho que nos leva ao Outro. Tais espaços a serem transpostos partem da infância, onde o próximo é encontrado conforme a imagem do semelhante, de onde nasce a lei da partilha e da troca, de acordo com *esse espelho que é meu semelhante: o que é bom para ele é bom para mim*, e vice-versa, o mesmo ocorrendo em relação ao mal. Freud vincula este esquema com o *vínculo social do grupo*, com aqueles(as) em quem os indivíduos se reconhecem.²⁶⁴

Fazer o luto da transposição da zona do bem como identificação com o semelhante, por sua vez, implica responder: *que quer o Outro de mim?* Perceber esse novo espaço é reconhecer a *lei*. O Outro, para além do espelho, não me quer bem *nem* mal. Ele é a *figura mediadora* e agente de uma *lei impessoal que se impõe a todos e é válida na totalidade dos casos*. É esse o caminho habitual que ergue um limite à paranóia humana. Freud o chama de supereu, como internalização da lei no momento do declínio do Édipo.²⁶⁵

O deslocamento final será dado pelo acesso à última dimensão do espaço do próximo, pela formulação da pergunta *que quer o Outro?*, não mais *de mim*, mas *em si*. Esse descentramento é condição fundamental para a exploração do *Outro como tal*, o que Freud denominara de *das Ding – a Coisa*. O acesso ao vazio central da Coisa será a representação através de um dado objeto em

²⁶² Ibid., p. 71.

²⁶³ Ibid., p. 94-95.

²⁶⁴ JULIEN, op. cit., p. 106-7. Julien destaca que esse princípio do bem segundo a identificação com o semelhante exclui a diferença sexual, não porque o grupo seja homossexual, mas porque é extra-sexo. [...] Em outras palavras: o bem do outro é uma extensão do amor-próprio, e o amor-próprio é uma garantia do bem do outro.

seu lugar mediante um ato de criação – o paradigma que Freud utiliza é o do oleiro e seu vaso, para produzir a hiância, o furo, a falta – significando o *real da coisa que é o próximo em sua dimensão enigmática*. O objeto, masculino ou feminino, introduzido no lugar de *das Ding*, mediante um certo dizer, indicaria uma *ética*, justamente aquela que a psicanálise retoma para si. Tal ética – que Julien denomina o *bem-dizer*.²⁶⁶ Bem-dizer o desejo e responsabilizar-se pela lei que traça as buscas do sujeito no mundo, confrontando-o com a diferença e semelhança dos outros seres que erram em um mundo *desencantado*.

O objeto colocado nesse vazio da Coisa é justamente o *Outro do corpo, o Outro do out,ro sexo*. Julien introduz aí a indagação sobre a relação sexual entre homem e mulher, tentando saber se sua existência é possível ou não, e quais as implicações do *falo* para tanto. Este ente seria no Outro, a significação do desejo do Outro. *Na verdade, o sujeito só tem acesso ao desejo a partir do outro, lugar onde surge, inicialmente, a mãe*. O último momento em que esse acesso é possível, segundo a leitura de Julien sobre Lacan, será o da *constituição do ideal do eu*, destinando a significação fálica à identificação com tal ou qual traço para que o sujeito seja amado, estimado, reconhecido. A bipartição sexual, (“menino e menina”), será fruto de tal constituição ideal do eu. Estes não se identificarão por si mesmos com este ou aquele traço, mas serão identificados no simbólico a partir de dois significantes distintos, *o masculino e o feminino*. Homem e mulher são avaliados segundo o *ideal do eu*, para que adquiram, assim, algum valor. Processo que, segundo Julien, culminará numa efetiva *segregação sexual*, conceito que em muito auxilia na compreensão do tema da exclusão do homoerotismo, especialmente, se considerarmos a “grande catalogação das perversões” efetuada no início do século XIX, do transexualismo, e seus reflexos no tratamento dado, por exemplo, ao tema da *alteração de registro civil* pela doutrina e jurisprudência no Brasil.²⁶⁷ De acordo com esse referencial peculiar,

toda criança é identificada, em seu nascimento, como masculina ou feminina. A sociedade jurídica a registra em cartório por uma nomeação que a situa de um lado *ou* do outro (não três, mas dois!). E os pais confirmam isso pela

²⁶⁵ Ibid., p. 109.

²⁶⁶ Ibid, p. 113 e 123.

²⁶⁷ Essas questões serão abordadas no capítulo a seguir. Cf. JULIEN, op. cit., p. 124-125.

escolha de um prenome que, na maioria das vezes – nem sempre! – reforça esta distinção.

De onde vem essa distinção? Da visão do corpo. Nele é constatada pelo meio, no nascimento ou pouco antes, graças à ecografia, a presença ou ausência do órgão peniano. Assim, a visão determina essa palavra referencial.

Mas, haveremos de dizer [...] que se *nasce* homem ou mulher? Justamente, não. Transformamo-nos nisso a partir dos dois significantes primários. Na verdade, com um e outro se articula pouco a pouco e cada vez mais uma sucessão de significantes, para qualifica-los e lhes dar sentido.[...]

Assim, o que é preciso fazer como menino ou menina, homem ou mulher, cada um e cada uma terão de aprender no campo do Outro.²⁶⁸

Tal identificação é dada a partir de critérios culturais provenientes da linguagem²⁶⁹ em que o adulto habita. Em outras palavras, a *identificação segundo dois sexos conduz diretamente à segregação sexual*.²⁷⁰

2.2.2 A crítica feminista ao androcentrismo e sua influência sobre a ciência jurídica

A idéia iluminista que reivindicava a emancipação de todas as ideologias éticas ou religiosas passadas engendrou, segundo Michael Löwy, o *modelo científico-natural de objetividade*, visando a uma “ciência das naturezas livre de julgamentos de valor e de pressupostos ideológicos. Durante o período feudal, é na esfera do sobrenatural que a ideologia irá assentar-se para

²⁶⁸ Ibid, p. 125.

²⁶⁹ “Não há dúvida de que alguns sujeitos são ditos por outrem ou se dizem, eles mesmos, ‘homossexuais’; precisamente, no entanto, trata-se daí, antes de qualquer realidade objetivável, de um *fato de discurso*. Entendo por isso mais do que uma *fala* de um sujeito: ‘fulano é homossexual’ ou ‘eu sou homossexual’. Um *fato de discurso* é uma fala que, pronunciando-se dentro e a partir do contexto de um conjunto de falas em que toda uma série de sujeitos se reconhecem em seus lugares, tem por função criar ou confirmar a existência, entre esses sujeitos, de um *vínculo social*. Considerar a qualificação ‘homossexual’ como um *fato de discurso* implica, pois, começarmos por colocar em suspenso tudo o que sabemos ou julgamos saber a propósito da homossexualidade, que mais não seja, o saber implícito, sem que nos demos conta disso, no simples uso da língua comum, que contém as palavras ‘homossexual’, ‘invertido’, ‘pederasta’ etc., sem contar seus numerosos sinônimos na gíria).(…) É no Outro, no sentido mais geral – como sede da *linguagem* -, mas também no sentido particular – como lugar do discurso familiar ou cultural em que eles tiveram de encontrar seu lugar de sujeitos -, que os homossexuais deparam com esse significante, que vem se aplicar a eles como uma insígnia ou um *rótulo*. Dizer-se ‘homossexual’, perguntar-se a si mesmo se se é homossexual ou não, ou se afirmar ‘não-homossexual’, é pois fazer-se sujeito de uma língua e de um discurso e, em seguida, interrogar a coincidência ou a distância entre esse discurso e o ser do sujeito.” Cf. ANDRÉ, op. cit., p. 113-4

permanecer dominante. Na medida em que o capitalismo se desenvolve, porém, as ciências naturais desabrocham e ‘desideologizam-se’”.²⁷¹

M. Löwy observa que no entanto, nas ciências sociais, o componente ideológico sempre se fará presente, condicionando a *escolha do objeto*, a *argumentação científica*, a *pesquisa empírica*, o *grau de objetividade atingido* e o *valor cognitivo do discurso*. Todo o “conjunto do processo de conhecimento científico-social desde a formulação das hipóteses até a formulação teórica, passando pela observação, seleção e estudo dos fatos, [...] é atravessado, impregnado, ‘colorido’ por valores, opções ideológicas (ou utópicas) e visões sociais de mundo.”²⁷²

A pretensão de objetividade absoluta implicaria obrigar a (o) cientista ao abandono de seus valores, preconceitos, ideologia – exigência hoje considerada “*coisa do passado*”, no dizer de Hanna Harendt, não só no campo das ciências humanas, como também nas ciências naturais, a partir da figura do *observador como parte das condições do experimento*. Segundo a autora,

a oposição do século XIX entre Ciências Naturais e Históricas, juntamente com a pretensa objetividade e precisão absoluta dos cientistas naturais, é hoje coisa do passado. Os cientistas naturais admitem agora que, com o experimento, que verifica processos naturais sob condições prescritas, e com o observador, que ao observar o experimento se torna uma de suas condições, introduz-se um fator ‘subjetivo’ nos processos ‘objetivos’ da natureza. [...] sendo o experimento uma ‘pergunta formulada à natureza (Galileu), as respostas da Ciência permanecerão sempre réplicas a questões formuladas por homens; a confusão quanto ao problema da ‘objetividade’ consistia em pressupor que pudesse haver respostas sem questões e resultados independentes de um ser formulador de questões. A Física, hoje o sabemos, é não menos uma investigação acerca do que existe centrada no homem que pesquisa histórica. A antiga polêmica, portanto, entre a ‘subjetividade’ da Historiografia e a ‘objetividade’ da Física perdeu grande parte de sua relevância.”²⁷³

María Angeles Duran destaca a necessidade de liberação do estudo da ciência desse “*tratamento reverencial*” concedido às idéias em nossa cultura – como se essas constituíssem *uma entidade própria e intemporal*, retirando-lhes seu caráter de *criações humanas*. Para tanto,

²⁷⁰ JULIEN, op. cit., p. 126

²⁷¹ LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 2.ed. São Paulo: Buscavida, 1987, p. 189

²⁷² LÖWY, op. cit., p. 191

a autora propõe um esforço no sentido de ver as idéias como um produto ou um objeto surgido em dado momento histórico, que planta na história social suas raízes. “A ciência não surgiu espontaneamente do vazio social, nem é um presente que gratuitamente nos legaram nossos antecessores: pelo contrário, tem sido produzida socialmente e é proveniente de grupos particulares com finalidades igualmente específicas, demarcando a partir daí todo o curso posterior de seu desenvolvimento.”²⁷⁴

Sandra Harding também entende que a análise feminista sobre as figuras da mulher e do homem, bem como as relações sociais entre os sexos, embora produzida dentro dos marcos conceituais das diversas disciplinas científicas, encaminhou-se ao enfrentamento deles. Comenta a autora que em “cada área, temos descoberto que o que costumamos considerar problemas, conceitos, teorias, metodologias objetivas e verdades transcendentais que abrangem todo o humano *não chegam a tanto*. São, por outro lado, produtos do pensamento que levam a chancela de seus criadores coletivos ou individuais, por sua vez marcados de forma característica por seu gênero, classe social, raça e cultura.”²⁷⁵

Para Harding, é por intermédio da crítica feminista que se torna possível discernir os efeitos destas marcas culturais representadas nas “discrepâncias entre os métodos de conhecimento e as visões de mundo trazidas pelos criadores da cultura ocidental moderna e as características do resto das pessoas.” Assim, as crenças que favorecem a cultura ocidental refletem, por vezes claramente, os projetos sociais de seus criadores, identificáveis a partir da história, e não o mundo tal como é, ou como desejaríamos que fosse. A autora ressalta, no entanto, que “as ciências naturais constituem um objeto relativamente recente de exame feminista. As críticas desencadeiam imensas expectativas – ou temores –, ainda que permaneçam muito mais fragmentárias e estejam conceitualizadas de forma muito menos clara que as análises feministas efetuadas em outras disciplinas”.²⁷⁶

²⁷³ HARENDT, op. cit., p. 78-79.

²⁷⁴ DURAN, María Angeles. *Liberacion Y Utopia - La Mujer ante la Ciencia*. Disponível em: <www.creatividadfeminista.org/articulos/ante_ciencia.htm>. Acesso em: 10 jun. 2002.

²⁷⁵ HARDING, S. *Del Problema de la Mujer en la Ciencia al Problema de la Ciencia en el Feminismo*. Disponível em: <www.creatividadfeminista.org/articulos.cienciayfeminismo.html>. Acesso em: 10 maio 2002.

²⁷⁶ HARDING, op. cit., online.

Sobre essas dificuldades, sentidas também no campo da teoria literária e da linguagem, Elaine Showalter recorda que

até muito recentemente, a crítica feminista não possuía uma base teórica; era um órfão empírico perdido na tempestade da teoria. Em 1975, eu estava persuadida de que nenhum manifesto poderia responder pela variedade de metodologias e ideologias que se denominavam leitura ou escrita feminista (...). Assim, para alguns, a crítica feminista era um ato de resistência, uma confrontação com os cânones e julgamentos existentes, o que Josephine Donovan chama de ‘uma forma de negação numa dialética fundamental’ [...]. Enquanto a crítica científica lutou para purificar-se do subjetivo, a crítica feminista reafirmou a autoridade da experiência [...]. Está na hora de a crítica feminista decidir se entre religião e revisão podemos reivindicar alguma área sólida para nós mesmas [...]. Não creio que a crítica feminista possa encontrar um passado útil na tradição crítica androcêntrica. Ela tem mais a aprender a partir dos estudos da mulher do que dos estudos literários e culturais da tradição anglo-americana, mais a aprender a partir da teoria feminista internacional do que de outro seminário sobre os mestres. Deve encontrar seu próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria, e sua própria voz.²⁷⁷

Em outro artigo, S. Harding considera que a crítica feminista sobre a ciência trabalha sobre terreno particularmente fértil, onde as categorias do pensamento ocidental merecem revisão. Embora estas críticas tenham sido desprezadas por muito tempo, em função do perfil político controvertido das reivindicações com que se deu início a esse intento, no sentido de questionar a *exclusão das mulheres da estrutura social da ciência, o uso indevido da tecnologia, e o preconceito androcêntrico* presente nas ciências sociais e na biologia, Harding avalia que elas tiveram condições de converter-se em “interpeleções das premissas mais fundamentais do pensamento moderno. E, com isso, as críticas implicitamente desafiam as construções teóricas em que as questões iniciais foram formuladas, e segundo as quais poderiam ser respondidas.”²⁷⁸

²⁷⁷ SHOWALTER, Elaine. *A Crítica Feminista no Território Selvagem*. apud.: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.) *Tendências e impasses – O feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 24-25, 28-29.

²⁷⁸ HARDING, Sandra. *A Instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista*. Tradução Vera Pereira. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, . IFCS/UFRJ, n. 01/93, p.12, 1993.

Para Harding, a crítica feminista das ciências naturais e sociais permitiu a identificação de “uma ciência mal conduzida – isto é, uma ciência distorcida pela visão masculina preconcebida na elaboração da problemática, nas teorias, nos conceitos, nos métodos de investigação, nas observações e interpretações dos resultados.” A autora lembra que isso não significa, no entanto, que a pesquisa feminista represente a “inversão de lealdades” de gênero, ou a troca de um subjetivismo pelo outro, mas a *transcendência de todo gênero, o que, portanto, aumenta a objetividade*.²⁷⁹

Sondra Farganis, por sua vez, concebe a ciência como *forma de discurso*, que como tal, está sujeito a *definições de termos, delimitação de normas e formulação de critérios* que vão ser dados em virtude do que vale como conhecimento e de quem é considerado como autoridade. Quando a ciência é vista desta forma, é possível localizar *que normas* são utilizadas para determinação do que é falso e verdadeiro, e *em que condições* um conjunto de regras sobrepõe-se a outro. Fundamental é perceber-se que *todo discurso é sempre político*, e portanto, suas *fronteiras e valores* dependerão de quem o elabora.²⁸⁰

Kenneth J. Gergen igualmente preocupa-se com a abordagem da ciência em nível de discurso, considerando-a alternativa à “hipótese tradicional de que as reivindicações científicas são relatórios a respeito de estados da experiência. [...] Pelo fato do discurso ser inerentemente social, podemos olhar para o processo social em busca de uma compreensão de como se justificam as reivindicações do conhecimento. [...] A ciência se torna um empreendimento [...] onde a valorização das reivindicações de conhecimento depende de processos comunitários, mais do que verossimilhança.”²⁸¹

Serge André aponta que “a própria psicanálise não é independente de todo o *discurso dominante* nem de qualquer estado da civilização. Embora ainda não possamos esclarecer esse

²⁷⁹ Ibid, p.13.

²⁸⁰ FARGANIS, Sondra. *O Feminismo e a Reconstrução da Ciência Social*. apud JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. (Ed). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Tradução Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997, p. 228.

²⁸¹ GERGEN, Keneth J. *A crítica Feminista da Ciência e o Desafio da Epistemologia Social*. apud GERGEN, Mary McCanney. (Ed). *O pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento*. Tradução Ângela Mellin. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: Edunb, 1993, p. 57, 61-62.

ponto com bastante clareza, podemos ao menos destacar que a psicanálise não nasceu em qualquer lugar nem em qualquer época, e que só se difundiu como uma verdadeira epidemia, posteriormente, num certo contexto de civilização.”²⁸²

Neste sentido Luís Alberto Warat examina a ciência jurídica, quando a afirma como um *discurso que determina um espaço de poder*. Como tal, esta sempre será “obscura, repleta de segredos e silêncios, constitutiva de múltiplos efeitos mágicos e fortes mecanismos de ritualização, que contribuem para a ocultação e clausura das técnicas de manipulação social.” Para Warat, as *subordinações cotidianas e a visão conformista do mundo que fundamenta a sociedade instituída* são plenamente satisfeitas pelo caráter enigmático, coercitivo e canônico que o conhecimento do direito possui. A conseqüente massificação dos indivíduos, advinda do uso das *ficções e fetiches* atribuídos à ciência do direito, desloca de forma perene *os conflitos sociais para o lugar instituído da lei, tornando-os, assim, menos visíveis*.²⁸³

A partir de uma leitura da obra *Teoria Pura do Direito*, de Kelsen, o autor examina a ciência jurídica no contexto da formulação kelsiana, que a concebia como “um sistema conceitual destinado a fornecer tanto as normas metodológicas para a adequada produção do saber dogmático do direito, como as categorias gerais desse modelo de conhecimento”, implicando *epistemologia e dogmática em geral*.²⁸⁴

Para Warat, tal gênese levou a teoria de Kelsen a assumir um tamanho grau de adequação que resultou na dificuldade para compreender e explicar a “lógica da dogmática jurídica fora de suas referências de análise. Porém, o modelo de dogmática kelseniano sofreu diversas redefinições ao longo do tempo, retirando-lhe a singularidade através de uma extensa cadeia de discursos, onde as

²⁸² Sobre o conceito de discurso dominante, diz-nos Serge André: “Além do que se diz na família ou do que se profere no meio social freqüentado pelo sujeito, é o discurso geral e anônimo que concretiza um certo estado da linguagem e da civilização do qual se supõe que todos compartilhem, para participar do vínculo social; em suma, é o discurso cujo sujeito por excelência é aquele que chamamos ‘Todo o Mundo’.” Cf. ANDRÉ, op. cit., p. 114 *Grifo nosso*.

²⁸³ WARAT, Luís Alberto. *Introdução Geral ao Direito*. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 1995. V.1, p. 57.

²⁸⁴ _____ . *A Partir de Kelsen*. apud PRADO, Luiz Regis e KARAM, Munir (Coord.) . *Estudos de Filosofia do Direito: uma visão integral da obra de Hans Kelsen*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1985.

principais crenças e estereotipações da dogmática jurídica clássica continuaram vigentes, porém mascaradas.”²⁸⁵

Segundo o autor, a dogmática jurídica possui uma função de *conservação social*, pela presença do mesmo *componente ideológico* em toda elaboração científica na esfera social, na qual está contido o campo jurídico. “Na realidade, a dogmática jurídica implica saturação ideológica no conhecimento do direito, um encerramento da possibilidade de um corte epistemológico, uma inércia reflexiva, uma falta de interesse na mudança – enfim, o conformismo dos satisfeitos e a ausência de crítica por parte dos juristas.” Sendo o direito uma técnica especificamente elaborada para manutenção do controle social, a dogmática jurídica não se limita apenas a cumprir satisfatoriamente esta função: devido a sua impenetrabilidade, a dogmática jurídica também fecha toda possibilidade de mudança e de adequação às situações conjunturais. Desse modo, a justificação da tese sobre o *caráter ideológico* da ciência dogmática do direito obriga-nos a efetuar um amplo parêntese sobre as relações entre ciência e ideologia e sobre o caráter social e político da noção de *objetividade*, a fim de que possamos discutir os problemas gerais das ciências sociais - compartilhados pelas teorias jurídicas.²⁸⁶

Rui Portanova recorda o modelo liberal no qual pautou-se historicamente a ciência jurídica, responsável também por formatar operadores do Direito num quadro de “dogmatismo que não permite o debate dos problemas trazidos pelas partes”. Para o autor, a história do direito

assiste hoje amplo e intrincado processo de revisão dos pressupostos metodológicos da teoria jurídica. O ponto de partida desta revisão é a explosão de um dos pilares básicos da versão tradicional da dogmática do Direito: a crença num pluralismo social redutível à unidade formal capaz de equilibrar antagonismos e harmonizar interesses, mediante processos de construção de categorias conceituais, princípios gerais e ficções retóricas que depuram as instituições de Direito de quaisquer antinomias ou lacunas.²⁸⁷(...)

No Brasil, (...) O colapso do individualismo jurídico, o esvaziamento da concepção burguesa de Direito (edificada em torno da noção de Direito subjetivo), a superação da força analítica dos esquemas teóricos da dogmática jurídica, em suma, a crise do saber normativo que não tem

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ WARAT, op. cit., 1985

²⁸⁷ O autor cita neste trecho FARIA, José Eduardo. (org.) *A crise do Direito numa sociedade em mudança*. Brasília: UnB, 1988, p. 14

conseguido ser metodologicamente homogêneo, oportunizou o surgimento de movimentos desafiando a rigidez lógico-formal do sistema legal e judicial. São organizações populares, sindicais, religiosas e comunitárias que, mediante politização de questões aparentemente técnicas, procuram criar fatos consumados para reivindicar novos direitos e abrir caminhos para práticas contraditórias, que comprometem a integridade e a plenitude da ordem vigente. (...) ²⁸⁸

O autor quer despertar a atenção para a impossibilidade que acompanha a concepção tradicional do Direito em dar conta da demanda produzida pela reivindicação de direitos pelos movimentos sociais, remetendo a crise do Direito à questionamentos de cunho filosófico, relacionados “às relações entre o Direito e o poder; ao questionamento da ordem legal injusta; à reforma ou transformação da sociedade orientada pelo critério do justo.” ²⁸⁹

Ora, se reconhecemos o androcentrismo no mundo do direito como uma *ideologia a ser superada*, e a opressão de gênero como categoria de análise, verificamos que o problema permanece sem solução ao admitirmos unicamente uma extensão de direitos partindo do homem para a mulher. Nas palavras de Alda Facio, “depois de séculos em que se considerou que somente alguns homens eram iguais, somente alguns homens tinham direito à liberdade, não vamos ser iguais nem vamos ser igualmente livres somente porque agora essa igualdade e essa liberdade foram estendidas a todos os homens, ainda que pensemos estar incluídas no conceito ‘homem’ quando destes e de outros direitos humanos se trate.” ²⁹⁰

Situando o *enfoque androcêntrico* sobre a ciência jurídica, e seus reflexos sobre a noção de igualdade perante a lei, Alda Facio considera que muito embora a produção legislativa específica (por exemplo no campo dos direitos reprodutivos das mulheres) lhes confira certa proteção especial, permanece redutora da idéia de *igualdade jurídica*, na medida em que a *discriminação sexual*, com tal iniciativa, jamais poderá ser eliminada. Esse entendimento, ao contrário, restringiria a noção de igualdade entre os sexos perante a lei a uma “equivalência a tudo o que não é relacionado

²⁸⁸ PORTANOVA, Rui. *Motivações Ideológicas da Sentença*. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997, p. 51-2

²⁸⁹ KATO, Shelma Lombardi de. *A crise do Direito e o compromisso da libertação*. In: *Direito e Justiça. A função social do Judiciário* (org. José Eduardo Faria). São Paulo: Ática, 1989, p. 167-84, *apud* PORTANOVA, Rui, *op. cit.*, 1997, p. 52

²⁹⁰ FACIO MONTEJO e CAMACHO. *op. cit.* [199-?], p. 03.

com a reprodução da espécie e uma diferença da mulher em relação ao homem em tudo o que é relacionado com essa única função.”²⁹¹

A autora toma a definição da Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Mulheres - CEDAW - para fundamentar sua metodologia de análise do fenômeno legal, focalizando a definição de *discriminação contra a mulher* postulada no artigo 1º do documento, que diz textualmente:

Artigo I - Para os efeitos da presente Convenção, a expressão “discriminação contra as mulheres” significará qualquer distinção, exclusão ou limitação imposta com base no sexo que tenha como consequência ou finalidade prejudicar ou invalidar o reconhecimento, gozo ou exercício por parte das mulheres, independentemente do seu estado civil, com base na igualdade de homens e mulheres, dos direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político, econômico, social, cultural e civil, ou em qualquer outro domínio.²⁹²

Alda Facio elenca três razões pelas quais o conceito de discriminação constante da CEDAW é importante e deve ser utilizado numa metodologia de análise da legislação, levando em conta a categoria gênero:

1. Segundo a definição da CEDAW, uma lei será discriminatória se do ponto de vista de *seu resultado* a exclusão é evidente, embora *essa mesma lei não tenha sido promulgada com a intenção ou com o objetivo de discriminar*. A autora explica que tal coisa pode ocorrer numa legislação pretensamente *protetiva*, ou que procure *eleva*r a mulher à condição do homem, tratando-os de forma exatamente “igual”, não considerando suas diferenças.²⁹³

²⁹¹ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p 14-15.

²⁹² Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Mulheres, adotada pela Resolução nº 34/180 da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 18 de dezembro de 1979 e ratificada pelo Brasil em 1º de fevereiro de 1984. Cf. *Themis – Ass. Jur. Est. Gênero - Da Guerra à Paz – os Direitos Humanos da Mulheres*, p. 59.

²⁹³ A autora exemplifica sua interpretação em outro artigo: “*Vejam*os por exemplo, um dos direitos fundamentais que tem sido considerado uma grande conquista para todos e todas os trabalhadores e trabalhadoras: o direito plasmado no inciso segundo do artigo 23 da Declaração Universal dos Direitos Humanos que estabelece que ‘Toda pessoa tem direito, sem discriminação alguma, a igual salário por trabalho igual’.

2. A definição contida em uma Convenção Internacional como é a CEDAW, ao ter sido ratificada por um país, converte-se no que legalmente deve ser entendido como *discriminação*. Isso impõe que interpretações restritivas do conceito ratificado pela CEDAW, “*como por exemplo as que sustentam [...] que só se deve interpretar como discriminação o tratamento desigual que se confira à mulher na letra da lei (componente formal normativo), não sejam legalmente aceitáveis.*”
3. O conceito ratificado na CEDAW “*claramente estabelece que se considerará discriminatória toda restrição baseada no sexo que menospreze ou anule o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher, dos direitos humanos nas esferas política, econômica, social, cultural e civil ou em qualquer outra esfera.*”²⁹⁴

Facio postula que a definição contida na CEDAW seja amplamente utilizada tanto nas demandas por tutela judicial de direitos específicos como em outras esferas, de modo a destituir de poder o sistema patriarcal, ao desarticular totalmente seu sistema legal e a maneira tradicional de entender a igualdade entre os sexos, porque esta traz implícita *outra concepção* do princípio de igualdade perante a lei. Trata-se, aqui, de reconhecer que os valores que servem de base para a concepção tradicional de igualdade garantem que *apenas os homens possam ser tratados como seres humanos plenos porque o homem foi tomado como paradigma do humano.*²⁹⁵

Ademais, quanto ao que Facio e Camacho denominam o *conteúdo justo do princípio da igualdade*, é necessário partir de que o homem é tão diferente da mulher como a mulher do homem, ou seja, o homem é igualmente diferente da mulher, portanto não basta estabelecer a igualdade jurídica formal entre dois seres que, de fato, estão em condições desiguais. Assim, [...] “estabelecer

Este direito, à primeira vista, não pareceria discriminatório contra a mulher, e em termos androcêntricos não o é, pois teoricamente bastaria que a mulher exercesse o mesmo trabalho que um homem para receber o mesmo salário. O problema é que ao idealizar este direito, obviamente não se levou em conta as mulheres, que em geral, não realizam os mesmos trabalhos que os homens. E todas sabemos que os trabalhos que são identificados como “femininos” são remunerados com um salário menor que um trabalho identificado como “masculino”, ainda que ambos requeiram a mesma preparação, similares conhecimentos e habilidades, e a mesma responsabilidade”. Cf. FACIO MONTEJO e CAMACHO, op. cit [199-?], p. 06.

²⁹⁴ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p. 13-14.

²⁹⁵ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p. 15.

a igualdade jurídica por meio de leis que tratam de igualar a condição da mulher à condição já alcançada por e definida para o homem, só contribuirá para legalizar e institucionalizar as desigualdades existentes”. Isto obrigaria a abandonar, ao menos momentaneamente, a discussão em torno do caráter natural ou cultural da diferença entre os sexos, para que se possa atingir os objetivos da garantia do princípio de igualdade, eliminando a hierarquização e a desigualdade entre homens e mulheres, e não suas diferenças.²⁹⁶

Mantém-se, assim, com base na ideologia androcêntrica, o *paradigma do masculino* como determinante do que seja igualdade ou diferença. Ocorre que o sexo biológico define-se justamente pelas *mútuas diferenças*, e não pela *dessemelhança* das mulheres em relação aos homens.²⁹⁷ “É assim que a teoria jurídica cria uma verdadeira impossibilidade de igualdade entre homens e mulheres; faz com que o conceito de igualdade jurídica pressuponha semelhança ou desigualdade, e como o conceito de sexo pressupõe diferença mútua, a igualdade sexual é impossível, partindo-se desta teoria.”²⁹⁸

Com efeito, uma vez que a visão patriarcal e o androcentrismo irão permear todas as instituições, da mesma forma como a ciência tomou para o estudo da anatomia humana o corpo masculino como paradigma, também as disposições legais terão como parâmetro o masculino. Para Alda Facio e Rosalia Camacho, não devemos incorrer no equívoco de crer na neutralidade da legislação, pois as leis não se dirigem igualmente a homens e mulheres, nem surtem os mesmos efeitos em termos de gênero.²⁹⁹

²⁹⁶ _____ e CAMACHO, op. cit.[199-?], p. 04.

²⁹⁷ “Para Françoise Héritier, ao tratar da diferença de sexos, sempre se fala em uma classificação hierárquica. O que a operação lógica mantém da observação do real é o princípio da descontinuidade inscrita na biologia. Assim o sexo representa a marca elementar seja da alteridade, seja da diferença. Como a operação lógico-classificatória é sempre valorativa (operações de classificação, oposição, qualificação e hierarquização), estabelecer uma diferença é opor e comparar dois termos, de tal modo que há um termo que é referente para outro. Não há assim equivalência de valor entre eles.” Cf. MACHADO, Lia Zanotta. Estudos de Gênero: para além do Jogo entre Intelectuais e Feministas. *apud* SCHPUN, Mônica Raisa (Org). *Gênero Sem Fronteiras – oito olhares sobre mulheres e relações de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1997, p. 127-128.

²⁹⁸ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p.14-15. (tradução livre).

²⁹⁹ _____ e CAMACHO. op. cit. [199-?]. p. 02.

Na seqüência de sua metodologia de análise de um ponto de vista de gênero, Alda Facio postula como marco teórico uma *ampliação do conceito de direito*, para que o fenômeno jurídico seja compreendido fundamentalmente em três dimensões:

(...) o fenômeno jurídico não se reduz às leis formalmente geradas (componente formal-substantivo), compõe-se também das leis que são formadas através do processo de administração e interpretação dessas leis (componente estrutural) e também das leis que se formam por meio dos costumes, tradições, políticas, assim como do conhecimento e uso que é conferido pelo povo às leis formalmente promulgadas ou formalmente interpretadas (componente político-cultural).³⁰⁰

Segundo Alda Facio, para que a análise de gênero do fenômeno legal seja completa, é preciso levar em consideração o preceito contido na CEDAW, cuja noção de “lei discriminatória” não exige que esta formalmente o seja, mas que *seus efeitos resultem em discriminação*. Para a autora, é insuficiente considerar que só há discriminação legal quando a redação da norma é discriminatória, ou seja, quando o *componente formal-substantivo* é atingido. Tal concepção restringe o conceito de direito, que deve ser ampliado de modo a compreender os outros dois componentes, (estrutural e político-cultural), pois uma legislação aparentemente neutra está suscetível não somente a interpretações ou aplicações tendenciosas, como também a uma assimilação pela população de acordo com os valores, costumes e preconceitos da mesma.

A demonstração desta hipótese é observada no exemplo citado pela autora das políticas de cotas de participação feminina no legislativo da Costa Rica, cujo projeto de lei “de igualdade real” fora recusado pelos/as analistas que,

enfocando seu estudo somente em uma seção do componente formal-substantivo, declararam ser inconstitucional estabelecer cotas de participação feminina, porque vão contra a igualdade constitucional, ainda que a CEDAW (...) estabeleça claramente em seu art. 4º que ‘a adoção pelos Estados-Parte de medidas especiais de caráter temporal voltadas a acelerar a igualdade de fato entre o homem e a mulher não será considerada discriminação na forma definida na presente Convenção...’. Vemos assim que para estes/as analistas, as cotas de participação somente são inconstitucionais quando

³⁰⁰ _____, op. cit., 1996, p. 58

estão *explicitadas* em favor da mulher; quando estão *implícitas* a favor do homem, são preferentemente constitucionais.³⁰¹

A autora explica que na Costa Rica, no período que inicia em 1949, quando as mulheres obtiveram o acesso ao direito ao voto, até 1989, data em que o levantamento foi realizado pelo “Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia”, as mulheres ocupavam, em média, apenas 11% dos cargos legislativos (64% deles como suplentes), bem como 10% dos cargos no poder executivo, havendo administrações que não haviam nomeado nenhuma mulher no secretariado de governo. Neste sentido afirma que há uma “lei não escrita”(componente político-cultural), traduzida na cultura machista, em tradições políticas conservadoras, e que influenciariam não só o componente estrutural, mas também obstaculizariam a formação de uma nova legislação (componente formal-substantivo). A importância desta “lei não escrita” é fundamental nas situações de exclusão das mulheres do poder mesmo em países onde a cota já foi adotada – como o caso do Brasil³⁰². As dificuldades não são menores num momento político como o atual, em que se discute a proposta de cotas para afro-descendentes.

Alda Facio propõe, assim, uma redefinição do conceito de direito, recusando aquela que o determina como um “sistema de normas, cujos destinatários são os/as membros/as de uma determinada sociedade (Direito=norma agendi)”. Segundo a autora, “nesta concepção de Direito sempre se fazem distinções entre as diferentes regras socialmente estabelecidas para clarear quais são aquelas a que se pode denominar ‘Direito’ (por ex., regras do costume, morais, religiosas, políticas, etc.)”³⁰³.

Uma definição mais ampla, corrente entre outros tratadistas, em geral os publicistas, postula “que o fenômeno jurídico vai mais além da *norma agendi* e que portanto, a esse conceito se deve incorporar a noção de Direito como ordenamento, organização ou instituição(...) Em outras palavras, (...) o Direito tem dois componentes, o [formal] substantivo e o estrutural.” A autora, não

³⁰¹ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p.68-9

³⁰² O espaço assegurado às mulheres pela Lei de Cotas - vigente no Brasil desde 1995 – passou longe de ser efetivado nas eleições proporcionais de 2002. (...) Das **4.655** candidaturas à Câmara dos Deputados, registradas no TSE, apenas **542 (11,75%)** foram candidaturas femininas. Nas Assembléias Legislativas e Câmara Legislativa do DF, as mulheres candidatas totalizaram **1.908**, representando **14,84%** do total. (Fonte: Jornal Fêmea, op. cit., p. 07)

³⁰³ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p.70

obstante reconheça que tal conceito seja mais amplo, reitera que uma nova concepção de Direito deve guardar a noção de que “o fenômeno jurídico abarca também as atitudes e o conhecimento que as pessoas tenham dos demais componentes.” Além disso, uma concepção ampla do Direito adjudica um sentido diferente ao componente estrutural – que não alcança apenas “as instituições que criam, interpretam e aplicam as leis em si”, mas o conteúdo que nesse processo é conferido ao componente formal-substantivo. As “leis não escritas” a que refere-se a autora, seriam então subtraídas “de toda atividade de criação e administração da justiça.” Nas palavras da autora,

(...) os conteúdos que são dados às leis do componente formal normativo ao criá-las, combiná-las, aplicá-las e interpretá-las, convertem-se por sua vez em *leis tão efetivas e vigentes como as desse componente*, apenas não se encontrando escritas nesse componente formal normativo, embora estejam inscritas no componente estrutural.

Por outro lado, o componente político-cultural não é o conhecimento em si que as pessoas tenham do Direito, mas os conteúdos (convertidos em leis não escritas) que o senso comum imprime às leis e à aplicação das mesmas por meio das tradições, costumes, conhecimento e uso que se faça delas. Quer dizer, em cada um dos três componentes vamos encontrar leis. (...) O fato de que uma lei encontre-se inscrita no componente político-cultural e não no formal –substantivo *não a torna menos lei*. E mais, em alguns casos pode ser igualmente eficaz e/ou efetiva produzindo contradições, ou em outros casos, pode ser até mais efetiva ou eficaz que as leis escritas do componente formal normativo.³⁰⁴

A autora aduz que estes componentes estão “dialeticamente relacionados entre si, de maneira que constantemente um é influenciado, limitado e/ou definido por outro ao mesmo tempo em que influi, limita e/ou define ao outro, em tal grau que não se pode entender o conteúdo e efeitos que possa ter uma determinada lei, um princípio legal ou uma doutrina jurídica, se não se considera estes três componentes.”³⁰⁵

Alda Facio enfatiza que “uma análise, por exemplo, de uma lei ou projeto de lei efetuada a partir somente do componente formal normativo é uma análise parcial, que não (...) [será útil] para

³⁰⁴ Ibid., p. 70-2 Para maior compreensão, reproduzimos trecho do original em espanhol: “(...) *los contenidos que se le dan a las leyes del componente formal normativo al crearlas, combinarlas, aplicarlas e interpretarlas, se convierten a su vez en leyes tan efectivas y vigentes como las de esse componente, solo que no se encuentran escritas en esse componente formal normativo sino que se encuentran no escritas en el componente estructural.*(...)”

³⁰⁵ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p. 73 Esta formulação remete à idéia de Miguel Reale acerca da *tridimensionalidade do direito*, citada por Rui Portanova em artigo publicado na Revista da faculdade de direito. Cf. PORTANOVA, Rui. *Instrumental Alternativo. Pequena contribuição. Revista da Faculdade de*

medir seu alcance, efeitos e benefícios. (...) Fazer do *cultural* um componente do fenômeno jurídico nos permite desarticular o discurso jurídico, observar suas mistificações e fazer propostas que nos permitam um dia gozar de um verdadeiro tratamento humano.”³⁰⁶

A autora, ainda, indica “seis passos” a serem seguidos em sua proposta de metodologia para a análise de gênero do fenômeno legal:

- a) Tomar consciência a partir da experiência³⁰⁷ pessoal, da subordinação em termos de gênero,³⁰⁸
- b) Trata-se de aprofundar a compreensão do que é o *sexismo* e as formas com que se manifesta, identificando e questionando os elementos da doutrina jurídica, dos princípios e fundamentos legais e das investigações que fundamentam esses princípios e essas doutrinas, que excluem, invisibilizam ou subordinam as mulheres;
- c) Identificar *qual é a mulher* que a lei está contemplando como ‘o outro’ do paradigma de ser humano que é o homem e analisar seus efeitos nas mulheres de distintos setores, raças, orientações sexuais, incapacidades visíveis, etc.
- d) Buscar que concepção de ‘mulher’ sustentada no texto para localizar soluções práticas à exclusão, problemas e necessidades das mulheres que não impliquem a institucionalização da desigualdade.
- e) Analisar o texto levando em conta os outros dois componentes. Quer dizer, se é um projeto de lei (componente formal-normativo), analisar o conteúdo e efeitos que terá nos componentes político-cultural e estrutural. Quando se trate de uma doutrina jurídica (componente político-cultural), ver como ou se tem interferido no componente formal normativo e que influência tem no estrutural, etc. Ou se é um contexto legal, quer dizer, se está partindo de uma realidade concreta de uma mulher ou um grupo de mulheres, perguntar quais são seus problemas,

Direito da UFRGS, Porto Alegre, v.9, n.1, p.185-200, nov.1993.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 85

³⁰⁷ A noção de *experiência* é ligada à idéia de *conscientização de gênero*, amplamente valorizadas de forma especial pela teoria feminista, que considera “uma ‘exigência básica’ partir das experiências da mulher e permanecer comprometida com estas experiências. (...) O orientar-se para as experiências da mulher exige que sejam tomadas decisões e que se tome partido, como também que se renuncie a veleidades de neutralismo e universalismo. (...) O envolvimento feminista consciente é o oposto da arbitrariedade ou do subjetivismo. Ele se desenvolve num processo crítico e autocrítico de solidariedade, que transcorre como em espiral e que é mantido em movimento, entre outras coisas, pelas experiências próprias, pela participação na luta e por libertar a mulher da opressão e pela análise feminista. (...) a análise feminista ajuda a reconhecer os padrões androcêntricos na percepção das experiências próprias e alheias e na definição e valorização dos alvos da política feminista.” Cf. SCHAUMBERGER, Christine. *Experiência*. Apud GÖSSMANN et. al., op. cit., p.181 e 184.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 86. Aqui, é necessário advertir que a autora utiliza no texto em espanhol o termo “gênero” na mesma acepção de “sexo”, o que causaria confusão numa tradução literal. Optamos, então, por reproduzir de forma contextual o trecho traduzido, indicando a seguir como é redigido no original: “*Tomar la conciencia a partir de la experiencia personal, de la subordinación del género femenino ao masculino.*”

interesses e necessidades legais e logo, se estas se encontram refletidas nos demais componentes.

- f) Coletivizar a análise, não somente para que seja enriquecida por mulheres (e homens conscientes) de distintos setores sempre que se trabalhe com educação legal popular, ou mais importante, dando continuidade ao processo de conscientização que é (...) o passo prévio a qualquer análise de um texto legal, já que sem a tomada de consciência de que as mulheres em virtude de seu sexo são subordinadas e discriminadas, nem sequer se pode iniciar um questionamento de um sistema legal de uma perspectiva de gênero.³⁰⁹

A metodologia de análise que Alda Facio propõe, em síntese, implica a busca de uma nova concepção de igualdade entre os sexos, que se fundamenta na idéia de igualdade na diferença, (somos igualmente diferentes), expressão que recorda a discussão em torno dos termos *equidade* ou *paridade* de gênero, anteriormente examinados neste trabalho. Nenhum dos sexos, porém, devem ser tomados como paradigma único do humano, pois ambos, homens e mulheres, são *igualmente humanos*, com distintas necessidades e interesses *igualmente válidos*.³¹⁰

A autora destaca que a necessidade de inclusão da perspectiva de gênero em todo o “‘fazer humano’ parte do convencimento de que a posição absolutamente subordinada que ocupa a mulher em cada setor social com respeito aos homens desse mesmo setor, [...] não se deve a que ‘por natureza’ seja inferior, [...] mas ao fato de que a sociedade está baseada em uma estrutura de gênero que mantém as mulheres de qualquer setor ou classe subordinadas, [...] com menos poder que todos os homens.”³¹¹

O questionamento e o rompimento proporcionados pela análise de gênero sobre o pressuposto dualista que importa em *um/a ser parâmetro do/a outro/a*, leva à consideração das diferenças de classe, raça, etnia, preferências sexuais. Assim como não existe um *homem parâmetro*, não há uma *mulher parâmetro* que origine uma “*outra*”, no dizer de Alda Facio. Da mesma forma, não se pode afirmar a existência de uma prática sexual tomada como paradigma em detrimento de outra sem recorrer a argumentos de ordem moral e ideológica, cuja falibilidade ética está sob investigação neste trabalho. Não existe isolamento de uma metodologia feminista quanto às

³⁰⁹ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p. 86-126

³¹⁰ Ibid., p. 17.

³¹¹ FACIO MONTEJO, op. cit., 1996, p. 43.

demais variáveis de investigação social – para que se efetive a análise de gênero, ela deverá ser atravessada por todas estas clivagens, sob pena de perda de seu sentido.³¹²

O esforço de uma análise de gênero representa, assim, para o fenômeno jurídico, assumir a perspectiva de seres que ocupam uma posição desprivilegiada do ponto de vista do *poder*, implicando aí não apenas as mulheres, mas todos os outros personagens do cenário social, em especial as pessoas homoeroticamente definidas, uma vez que o androcentrismo sobre a ciência do direito contribui para exclusão daqueles do pleno exercício de seus direitos, furtando-lhes a condição de *sujeitos de direito*, hipótese que será apreciada detalhadamente no próximo capítulo deste trabalho.

³¹² Ibid., p. 47-50.

3 HOMOEROTISMO E EXCLUSÃO DA ESFERA JURÍDICA

3.1 A FORMAÇÃO DOS SABERES SOBRE O SEXO E A INVENÇÃO DO HOMOSSEXUAL

Carlos Augusto Peixoto Júnior, investigando a origem do estudo da sexologia, afirma que há “todo um discurso sobre a sexualidade que começa a se constituir há pelo menos trezentos anos e que desemboca no saber psiquiátrico sobre a perversão sexual dos séculos XIX e XX.”³¹³

O termo *perversão* surgirá na linguagem médica tardiamente, mas sua origem data de 1444, proveniente do latim *perversio*. O verbo *pervertere* assumiu num primeiro momento a acepção de *retorno* ou *reversão*, para logo significar um *retorno deplorável*, conduzindo a expressão a carregar uma conotação pejorativa em sua gênese. A palavra, portanto, durante muito tempo, guardou relação apenas com a linguagem comum. Apenas a partir do século XIX, passa “a ser empregada também no vocabulário técnico da medicina. Na base dessa terminologia encontra-se a idéia de uma mudança do melhor para o pior, implicando portanto uma espécie de degradação e desarranjo inoportunos que vêm a perturbar ou até mesmo a destruir uma ordem previamente estabelecida.”³¹⁴

Com o tempo, a partir da apropriação pela ciência médica, a *perversio* passará a designar noções como a de *perversão moral*, cujo fundamento centra-se na noção de uma *natureza*

³¹³ PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. *Metamorfoses entre o Sexual e o Social – uma leitura da teoria psicanalítica sobre a perversão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 27-28.

³¹⁴ *Ibid*, p. 28.

instintiva e implica uma degeneração mental calcada na idéia de loucura moral, segundo Peixoto Júnior.

A psiquiatria francesa imporá um uso habitual à expressão “perversões sexuais”, como sinônimo de anomalia ou aberração, que passará a prevalecer a partir do século XX, quando as “perversões”, agora sem adjetivo, torna-se um signo imediato das particularidades de certos comportamentos sexuais. Elas indicam condutas que se passam na realidade dos atos sexuais de alguém, algo como os sintomas manifestos do perverso, figura criada para encarnar as tais perversões.³¹⁵

Análogo a essa noção, o conceito de *instinto sexual* servirá como elemento de sofisticação da nascente ciência sexual. Jurandir Freire Costa relata que na idade moderna o “instinto começa a fazer parte do vocabulário médico, a partir do movimento intelectual dos ‘ideólogos’ ou ‘ideologistas’. Destut de Tracy e Cabanis são os principais representantes do movimento.” A pretensão deste movimento seria a elaboração de uma “*teoria materialista das idéias*, ou seja, explicar a gênese neurofisiológica das sensações e pensamentos [...], cujo suporte seria o *instinto sexual*.” No terreno da sexualidade, será estimulada a crença num “*dado biológico da diferença sexual*, que se traduzia na diversidade das emoções, sensações, sentimentos, inclinações, [...] características psíquicas, morais ou sociais dos homens e mulheres.”³¹⁶

Freire Costa explica que com Destut de Tracy, o movimento da *Ideologia* herdará as concepções teleológicas do catolicismo medieval, para quem o “instinto [...] existia como algo separado da ‘atração’ que produzia (providencialidade); assegurava inexoravelmente o sucesso de suas finalidades (infalibilidade); era imperfectível (imutabilidade) e cego, no sentido de que fugia ao controle e comandava as ações do sujeito, com ou sem acordo com sua vontade.” Tais noções serão amplamente utilizadas pela ciência médica para *definir e avaliar a normalidade física e moral dos instintos sexuais*. O instinto será dotado de sentido e direção próprios, inerentes à anatomia dos órgãos, especialmente do sistema nervoso e de reprodução. A regra do *instinto sexual* será erigida como inviolável, originando o saber médico acerca do sexo e da sexualidade e,

³¹⁵ PEIXOTO JÚNIOR, op. cit., p. 29.

³¹⁶ FREIRE COSTA, Jurandir. *A face e o verso – estudos sobre o homoerotismo II* – São Paulo: Escuta, 1995, p. 136.

conseqüentemente, determinando o que será considerado *patológico ou não* do ponto de vista sexual a partir do século XIX.³¹⁷

A ressalva, entretanto, vem especialmente a partir de Cabanis, com quem tal noção se diferencia: “Sua dinâmica, equilíbrio, função etc., não possuíam autonomia patogênica. A idéia de uma patologia própria ou intrínseca ao instinto vai tomando vulto na medida em que aumenta a importância social da questão sexual. Isto é, o instinto e suas patologias tornaram-se cientificamente indispensáveis porque o sexo, sua norma e seus desvios tornaram-se político-socialmente relevantes.”³¹⁸

Freire Costa destaca o pensamento de Charles Féré a partir do final do século XIX, que resume o tema na literatura médico-psiquiátrica, afirmando o instinto sexual como algo desdobrado em hierarquias e relacionado à *preservação da espécie, que unia os instintos individuais aos instintos sociais*³¹⁹. Quando as condições de vida eram alteradas, *a hierarquia dos instintos perturbava-se*, produzindo uma certa involução, considerada regressão que poderia ser a um estado ancestral ou infantil, dando margem aos elementos que constituirão sua matriz ideológica:

o instinto era descrito como um “reflexo”, que é a caução teórica do materialismo cientificista do autor. Mas, como um reflexo instintivo ou um instinto reflexo podia visar finalidades como a preservação de grupos sociais[...]? Em segundo lugar, não se explicava como um instinto que visava a preservação do indivíduo podia contrariar a finalidade de preservação da espécie e vice-versa. [...] Só quando imaginamos que indivíduo e espécie podem visar finalidades divergentes, a contradição torna-se pensável. Mas para que isto seja possível é preciso supor que não existe um instinto infalível e imutável orientando cegamente os exemplares individuais de uma mesma espécie zoológica apta para sobreviver e reproduzir-se. Se tal instinto existisse, não precisaria ser ensinado para que os indivíduos pudessem respeitar suas leis. [...] Portanto, a idéia subjacente à noção de instinto sexual era a de que todo e qualquer indivíduo poderia vir a contrariar os interesses

³¹⁷ FREIRE COSTA, op. cit., 1995, p. 137.

³¹⁸ Ibid, p. 138.

³¹⁹ Os instintos estabeleciam-se, para Féré, segundo explica Freire Costa, segundo uma ordem que constituía uma hierarquia persistente: os primeiros em data, eram relativamente à preservação do indivíduo; depois apareciam outros que tinham por efeito a preservação da espécie, e por fim, outros que tinham por efeito a preservação dos grupos sociais. Cf. Ibid.

da espécie e, por isso mesmo, cada um teria de aprender o que são os interesses da espécie para não contrariá-los.³²⁰

O psicanalista questiona tal formulação de Féré, pois se um instinto deve ser “ensinado e aprendido, sob pena de ser transgredido, não poderia ser o reflexo complexo que o autor pretendia que fosse, [mesmo porque] além do mais, [...] contradizia a premissa de sua definição.”³²¹

A concepção será ampliada, posteriormente, *até o limite em que não havia como escapar da sexualidade*, expansão que tinha como função específica *permitir a articulação dos corpos dos sujeitos aos interesses sociais conforme as leis da natureza*.

O sexo era a ponte entre os ‘instintos individuais’ e os ‘instintos sociais’. De um lado, estava ligado ao corpo; de outro, à civilização. Era um fenômeno no limite do físico e do cultural. [...] a família era o lugar de passagem entre os interesses da espécie e os interesses da sociedade. [...] O amor impelia à conjugação sexual entre os dois sexos e a família intermediava a adequação entre os interesses da espécie e interesses sociais. O instinto sexual era o imperativo que tornava os dois tipos de interação naturais. A norma instintiva estava construída, **restava definir a anormalidade**. O mesmo esquema evolucionista é acionado para dar credibilidade à doutrina. Da mesma forma que existe a evolução existe a **involução**. Na involução ocorre uma dissolução dos níveis mais elevados da organização instintiva.³²²

A partir daí, segundo Freire Costa sobre a elaboração de Féré, surge a *dissolução* do instinto, devida à “degeneração, que dava origem a uma série de transtornos na ordem social e familiar. [...] A dissolução podia avançar e atingir o instinto sexual dirigido à união permanente dos sexos, perturbando a função parental, [...]. Depois, vinham distúrbios como [...] desvios de objetivos ou *perversões*, onde, por exemplo, a união sexual ocorria entre indivíduos do mesmo sexo.”³²³

Peixoto Júnior acrescenta que a teoria da degenerescência fora criada em 1857 por Morel, caracterizando o “degenerado como um sujeito intelectualmente degradado, rebaixado enquanto ser de razão e exemplo de um estado moral inaceitável pelo racionalismo descendente do Iluminismo. [...] A teoria da degenerescência articulava e permitia referências mútuas entre a medicina das

³²⁰ Ibid, p. 139.

³²¹ FREIRE COSTA, op. cit., 1995, p.139.

³²² Ibid, p. 142-143.

perversões e os programas de eugenia, [...] duas grandes invenções da sexologia do século XIX.” É no contexto da *clínica das perversões sexuais* que os trabalhos alemães das décadas de 1860/70 irão focalizar o ‘*homossexualismo*’, mas introduzindo uma nova ótica, que procurava fugir do enquadramento penal das práticas homoeróticas vigentes na Alemanha da época. O jurista C. H. Ulrichs buscou derrubar a legislação repressiva adotando uma postura de afirmação do caráter natural do que ele denominará *uranismo*, “opondo-o à libertinagem, à pederastia e à patologia mental em particular. Para ele, os uranistas possuem, de forma irreduzível e congênita, uma alma de mulher num corpo de homem, o que faz com que eles só possam desejar e se apaixonar por homens viris; tratar-se-ia, portanto, de uma disposição natural singular que nada tem de patológico.”³²⁴

Tal argumento, embora assimilado pela psiquiatria berlinense, ao relacionar o uranismo com uma maneira específica de gozar, pertencente à determinada natureza humana, não lhe conferiu salvaguarda da tipificação como conduta penalmente punível, noção vinculada ao positivismo e materialismo crescente da época. O conceito foi conduzido a *uma condição psicopatológica passível de investigação psiquiátrica*, e mais tarde, por volta de 1870, renomeado por Westphal de *inversão sexual*, também associada, como em Ulrichs, a uma natureza própria, com características congênitas – que, referente ao *natural*, retirava-lhe, ao menos, a significação de *costume contra a natureza*. Com essa elaboração, Westphal derruba a explicação baseada na noção de monomania instintiva, levando à afirmação de que os *invertidos não são alienados*, e inaugura um esforço que ocupa os autores das duas últimas décadas do século XIX em criar coletâneas as mais diversas sobre “comportamento sexual ‘*bizarro*’, das quais a que encontra maior destaque é a *Psychopathia sexualis*, de Krafft-Ebing, obra que passa por remanejamentos contínuos até a morte de seu autor e que se tornará um dos grandes manuais clássicos da nosografia médica sobre a sexualidade, uma espécie de trabalho ‘standard’ deste novo campo.”³²⁵

Portanto, se procurarmos compreender o sentido da relação entre os “significantes *perversão e sexual*, e o significado do aparecimento da sexologia oitocentista, faz-se necessário percorrer um pouco a história da sexualidade[...].” Para tanto, é inevitável a referência a Michel

³²³ Ibid, p. 143.

³²⁴ PEIXOTO JÚNIOR, op. cit., p. 34-38

³²⁵ Ibid., p. 38-9

Foucault, que procurou, na obra *História da Sexualidade*, em primeiro lugar, fugir da visão que o senso comum impôs acerca da denominada *hipótese repressiva*.³²⁶

É assim que, segundo Foucault, *a colocação do sexo em discurso* nega a *hipótese repressiva*, não para afirmar a sua inexistência, mas para reforçar a importância da colocação em evidência daquele, propiciando ao máximo o desenvolvimento das *técnicas de poder* sobre o sexo, que obedecem a um mecanismo de disseminação e implantação das *sexualidades polimorfas*, onde a *vontade de saber* coopera, ao invés de ser detida, na construção de uma *ciência do sexual*.³²⁷

Michel Foucault situa o momento em que a sociedade vitoriana do século XIX transfere “*para dentro de casa*” a sexualidade, encerrando-a no âmbito do *casal legítimo e reprodutor*, cujo modelo matrimonial converte-se em lei. A norma que “*detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo*”, proporciona que o *quarto dos pais* seja o local de exercício da *sexualidade reconhecida*. Toda prática sexual que aí não se encaixa deverá buscar a clandestinidade para expressar-se, sendo proscrita da condição de normalidade: “O que não é regulado para a geração ou por ela transfigurado não possui eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também. É ao mesmo tempo expulso, negado e reduzido ao silêncio. Não somente não existe, como não deve existir e à menor manifestação fá-lo-ão desaparecer – sejam atos ou palavras.”³²⁸

Jurandir Freire Costa, em *Ordem médica e Norma Familiar*, constata a forma como a política *higienista* interferiu na organização social brasileira, a partir do século XIX, partindo de pressupostos claramente fundados em preconceitos de classe, gênero e raça, criando uma particular dependência da família nuclear patriarcal para com os *agentes educativo-terapêuticos*, eleitos para salvaguardar aquele núcleo, fator que parece contribuir paradoxalmente para a atual falência deste modelo:

A medicina social, através de sua política higiênica, reduziu a família a este estado de dependência, recorrendo, o que é mais significativo, a argumentos semelhantes aos atuais. Foi também pretextando salvar os indivíduos do caos

³²⁶ PEIXOTO JÚNIOR, op. cit., p. 29

³²⁷ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 17-18 e 57.

³²⁸ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 9-10.

em que se encontravam que a higiene insinuou-se na intimidade de suas vidas. [...] Valendo-se dos altos índices de mortalidade infantil [registrados na terceira década do século XIX] e das precárias condições de saúde dos adultos, a higiene conseguiu impor à família uma educação física, moral, intelectual e sexual, inspirada nos preceitos sanitários da época. [...] A higiene, enquanto alterava o perfil sanitário da família, modificou também sua feição social. Contribuiu, junto com outras instâncias sociais, para transformá-la na instituição conjugal e nuclear característica de nossos tempos. [...] A família nuclear e conjugal, higienicamente tratada e regulada, tornou-se no mesmo movimento, sinônimo histórico da família burguesa. [...] As relações intrafamiliares se tornaram uma réplica das relações entre classes sociais. [...] O cuidado higiênico com o corpo fez do preconceito racial um elemento constitutivo da consciência de classe burguesa. O racismo não é um acessório ideológico, acidentalmente colado ao ethos burguês. A consciência de classe tem, na consciência da superioridade biológico-social do corpo, um momento indispensável à sua formação.³²⁹

Aliada dessa concepção higienista, a educação moral *secularizou as mentalidades*, substituindo as punições físicas pela imagem do sujeito cordial, polido, *bem-educado*, que se autocontrola tiranicamente através da culpa. O refinamento intelectual é estimulado pela visão higiênica, criando hierarquizações entre o *culto* ou *inculto*, atendendo a critérios de valoração de ordem econômica e de gênero, apoiados na ciência médica, pela divulgação da “descoberta” científica segundo a qual o cérebro masculino possui maior inclinação ao desenvolvimento do intelecto, em detrimento do feminino, cuja menor capacidade serve apenas à realização das tarefas domésticas. Já no campo da educação sexual, Freire Costa retoma a questão da sexualidade voltada à reprodução do casal disciplinado, “na medida em que as condutas sexuais masculinas e femininas foram sendo respectivamente reduzidas às funções sócio-sentimentais do ‘pai’ e da ‘mãe’”. Em contrapartida, esta mesma educação desencadeou uma epidemia de repressão sexual intrafamiliar que, até bem pouco tempo, transformou a casa burguesa numa verdadeira filial da ‘polícia médica.’”³³⁰

A conclusão a que Freire Costa chega aproxima-o de Foucault, na medida em que o interesse da *hipótese repressiva* é mediado pela importância dada à reprodução do *poder*. “Instigados pela higiene, homens passaram a oprimir mulheres com o machismo; mulheres, a tyrannizar

³²⁹ FREIRE COSTA, op. cit., 1999, p. 12-13.

³³⁰ Ibid, p. 14-15.

homens com o ‘nervosismo’; adultos, a brutalizar crianças que se masturbavam; casados, a humilhar solteiros que não casavam; heterossexuais, a reprimir homossexuais.”³³¹

Foucault reconhece aquilo que é próprio à repressão sexual, tomando como exemplo a interdição do sexo infantil e o silêncio que lhe é imposto, para distinguir este tipo de proibição daquela caracterizada na lei penal – a *hipótese repressiva* terá a função de obliterar a sexualidade, condenando-a ao silêncio, numa constatação de que não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber. A hipocrisia de nossas sociedades burguesas, porém, é forçada a conceder espaço para o exercício desse sexo selvagem e reprimido, inaugurando as casas de saúde e de tolerância, o *rendez-vous*, as figuras da prostituta e seu rufião, o cliente, a histérica e seu psiquiatra.

É preciso superar a *obstinação em falar do sexo em termos de repressão*, de vociferar *contra os poderes, dizer a verdade, e prometer o gozo*, na ilusão de assim libertar-nos num discurso que prega a um só tempo *o ardor do saber, a vontade de mudar a lei* e a busca do *jardim das delícias*. O autor pensa que talvez seja isso que atribua o valor mercantil não somente a tudo que da repressão se diga, mas ao fato de atentar “*àqueles que querem suprimir seus efeitos*” – Foucault aqui se refere com ironia à figura do psicanalista, pronto a dispor seus ouvidos em locação para as confidências sobre o sexo, “como se o desejo de falar e o interesse que disso se espera tivessem ultrapassado amplamente as possibilidades de escuta.”³³²

A indagação de Foucault, desta forma, é deslocada do *porquê somos reprimidos*, para *por que dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos?* A partir disso, o autor levanta três dúvidas em relação à hipótese repressiva, de ordem *histórica, histórico-teórica, e histórico política*, respectivamente: 1) “A repressão do sexo seria, mesmo, uma evidência histórica? 2) A mecânica do poder e, em particular, a que é posta em jogo numa sociedade como a nossa, seria mesmo, essencialmente, de ordem repressiva? Interdição, censura e negação são mesmo as formas pelas quais o poder se exerce [...]? 3) O discurso crítico que se dirige à repressão viria cruzar com

³³¹ FREIRE COSTA, op. cit., 1999, p. 15.

³³² FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 10 e 13.

um mecanismo de poder, [...] ou faria parte da mesma rede histórica daquilo que denuncia [...] chamando-o ‘repressão’?”³³³

O autor alerta, no entanto, que seu objetivo não é negar a existência da interdição sobre o sexo desde a época clássica. O que anima Foucault é reposicionar tal hipótese dentro de “uma economia geral dos discursos sobre o sexo a partir do século XVII. [...] Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana.” Ele dá importância não à proibição em si, mas aos modos pelos quais o poder conseguirá influenciar “as mais tênues e individuais das condutas, [...] atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo, inserindo-se e controlando o prazer cotidiano – tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação mas também de incitação, de intensificação, em suma, as técnicas polimorfos do poder.”³³⁴

Michel Foucault situa a temática da *perversio* no período moderno, relacionando-o com a invenção do homossexual – que culmina na *implantação múltipla das perversões*. Três grandes códigos destinados a reger as práticas sexuais vigoraram até o final do século XVIII: *o direito canônico, a pastoral cristã, e a lei civil*. Embora com suas especificidades, todos eles fixaram limites ao lícito ou ilícito sexual, e mantiveram a relação matrimonial como foco central de suas imposições – “o dever conjugal, a capacidade de desempenhá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e violências que o acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas às quais servia de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torná-lo estéril, [...] sua frequência ou raridade: era sobretudo isso que estava saturado de prescrições.”³³⁵

³³³ FOUCAULT, op. cit., 1999, p.15.

³³⁴ O autor exemplifica o que diz quanto às técnicas polimorfos de poder: “Uma das grandes novidades nas técnicas de poder, no século XVIII, foi o surgimento da ‘população’, como problema econômico e político: população-riqueza, população mão-de-obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe. Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, (...) porém com uma ‘população’, com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e habitat. (...) No cerne deste problema econômico e político da população: o sexo; (...) Através da economia política da população forma-se toda uma teia de observações sobre o sexo. Surge a análise das condutas sexuais, de suas determinações e efeitos, nos limites entre o biológico e o econômico. Aparecem também as campanhas sistemáticas que, à margem dos meios tradicionais – exortações morais e religiosas, medidas físicas – tentam fazer do comportamento sexual dos casais uma conduta econômica e política deliberada.” Cf. Ibid., p. 16-17 e 28-29.

³³⁵ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 38.

A par dessa vigilância constante, tudo o mais permanecia mergulhado em confusão: a incerteza do status da sodomia ou a indiferença diante da sexualidade das crianças são dignos de nota, diz-nos Foucault. Não havia, também, distinção clara entre os desvios da genitalidade e o rompimento das regras das alianças, submetendo os hermafroditas, por carregarem na própria corporalidade a infração à dita “natureza”, compreendida como uma forma extrema do “contra-a-lei” – os tribunais condenariam assim, tanto a homossexualidade quanto a infidelidade conjugal, o casamento sem consentimento dos pais ou a bestialidade. Havia a noção de um certo *ilegalismo global*, que seria considerado da ordem do abominável. As proibições relativas ao sexo eram, fundamentalmente, de natureza jurídica.³³⁶

É nesse contexto que a explosão discursiva dos séculos XVIII e XIX provocou duas modificações, segundo Foucault. Num primeiro momento, ocorrerá uma movimentação de caráter *centrífugo em relação à monogamia heterossexual*. As sexualidades *periféricas*, divergentes da *sexualidade regular* do casal heterossexual – que passa a gozar de um maior direito à discricção, embora vigiada – são chamadas a pronunciar-se, confessando *o que são*, convertendo-se a noção de *sexualidade regular* naquilo que ressurge a partir de certos personagens (as crianças, os loucos, os criminosos, os homossexuais), *através de um movimento de refluxo*.

Leis naturais da matrimonialidade e regras imanes da sexualidade – não sem lentidões e equívocos – começam a se inscrever em dois registros distintos. Afigura-se um **mundo da perversão**, secante em relação ao da infração legal ou moral, não sendo, entretanto, simplesmente uma variedade sua. Surge toda uma gentalha diferente, apesar de alguns parentescos com os antigos libertinos. Do final do século XVIII até o nosso, eles correm através dos interstícios da sociedade perseguidos pelas leis, mas nem sempre, encerrados freqüentemente nas prisões, talvez doentes, mas vítimas escandalosas e perigosas presas de um estranho mal que traz também o nome de ‘vício’ e, às vezes, de ‘delito’. [...] Incontável família dos perversos que se avizinha dos delinqüentes e se aparenta dos loucos. No decorrer do século eles carregavam sucessivamente o estigma da ‘loucura moral’, da ‘neurose genital’, da ‘aberração dos sentido genésico’, da ‘degenerescência’ ou do ‘desequilíbrio psíquico’.³³⁷

³³⁶ Ibid., p. 39

Ao indagar sobre o significado do surgimento de todas essas *sexualidades periféricas*, Foucault não se satisfaz com a explicação dada em termos de repressão, como vimos. A *forma de poder exercido* é que será, para ele, central, ao constatar que sua função não é de interdição, pura e simples, mas que se desdobra em quatro operações, bem diferentes da proibição:

1. As proibições das alianças consangüíneas e do adultério, a criação dos mecanismos de controle da sexualidade das crianças – embora não se constituam nos mesmos expedientes de poder, uma vez que em relação às crianças a medicina é a responsável, ao passo que nas demais interdições é a lei que comparece – comportam demandas diferentes: “a interdição dos ‘incestos’ visa seu objetivo através de uma diminuição assintótica daquilo que condena; o controle da sexualidade infantil tenta-o através de uma difusão simultânea do próprio poder e do objeto sobre o qual se exerce.” Esta difusão abundante de discursos e confissões visava o controle dos pais sobre cada criança, traçando em torno delas linhas de penetração infinitas.³³⁸
2. A noção de *sexualidade periférica* engendra a *incorporação das perversões* e renova a *especificação dos indivíduos*. Não para excluí-los, mas para distribuí-los regionalmente, de acordo com o tipo de *sexualidade aberrante* compartimentada de acordo com interesses específicos:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; [...] É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada [...] menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.³³⁹

³³⁷ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 39.

³³⁸ Ibid., p. 42-43.

³³⁹ FOUCAULT, op. cit., 1999, p.43.

3. O poder assim, segundo Foucault, *açambarca o corpo sexual*, dominando-o através de seu olhar minucioso, tomando a seu cargo a sexualidade de uma forma ambígua, que verá o prazer refluir ao poder recompensado pela emoção de vigiar, numa sensualização do poder em benefício do prazer. “O poder funciona como um mecanismo de apelação, atrai, extrai essas estranhezas pelas quais se desvela. O prazer se difunde através do poder cerceador e este fixa o prazer que acaba de desvendar. [...] Surgem os mecanismos de *dupla incitação*, onde os personagens que são aí implicados permanecem numa espiral entre a incessante investigação que o poder exerce e o prazer que é despertado pela fuga deste olhar.”³⁴⁰
4. Surgem, finalmente, na visão de Foucault, os *dispositivos de saturação sexual*, postados lado a lado com a redução da sexualidade do casal à legitimidade e à heterossexualidade. Esses múltiplos elementos dão conta de uma “sexualidade circulante: uma distribuição de pontos de poder hierarquizados ou nivelados, uma ‘busca’ de prazeres [...] Assim é a família, [...] as pessoas da casa, os pais, os filhos, e em certos casos, os serviçais. [...] As instituições escolares ou psiquiátricas com sua numerosa população, sua hierarquia, [...] constituem [...] uma outra maneira de distribuir os jogos dos poderes e prazeres.” Estas, ao lado de todo um rígido esquema de controle dos prazeres e dos corpos, compõem um território altamente saturado sexualmente que proporciona, em seus espaços e ritos (a sala de aula, o dormitório, a visita, a consulta) privilegiados, produzindo todas as condições para a fuga do modelo de sexualidade monogâmica, conjugal e heterossexual.³⁴¹

Ao considerar a construção cultural e histórica da sexualidade, Jurandir Freire Costa também se refere à *invenção* da terminologia *homossexual* em contraponto à *heterossexualidade* normalizada, como “uma conseqüência inevitável das exigências feitas à mulher e ao homem pela sociedade burguesa européia.”³⁴² O autor acrescenta que ao pensarmos em sexo, raras vezes nos

³⁴⁰ Ibid., p. 45.

³⁴¹ Ibid., p. 46.

³⁴² FREIRE COSTA, *apud* PARKER e BARBOSA, op. cit., 1996 p. 86-87.

reportamos à origem da *divisão sexual*, que estabelece o “sexo” como o seu *cerne* a partir no séc. XIX.

A imperfeição, o desvio, a anormalidade, a doença, a patologia ou a perversão *do instinto sexual* serão buscadas na noção de *degeneração*. Finalmente, o que definirá a “norma do instinto” e o “desvio degenerado” será a “lei da evolução”. Com o evolucionismo, o instinto sexual e a degeneração, a ciência médica estava teoricamente armada para justificar a moderna moral sexual burguesa. *A homossexualidade será, inicialmente, definida como uma perversão do instinto sexual causada pela degenerescência de seus portadores e, depois, como um atraso evolutivo ou retardamento psíquico, manifestos no funcionamento mental feminino do homem*. Historicamente, junto com as histéricas, o invertido vai ser o filho bastardo da mulher-mãe e do homem-pai e o irmão patológico dos trânsfugas e viciosos da nova ordem médica familiar: velhos senis e indecentes; solteiros dissipados; crianças masturbadoras; criminosos natos; sífilíticos irresponsáveis; prostitutas masculinizadas; alcoólicos; homicidas; loucos etc. A grande família dos degenerados instintivos estava fabricada e dela herdamos boa parte de nossas crenças sexuais civilizadas.³⁴³

Assim, o *one-sex model* médico cooperará para considerar os homossexuais durante anos como *enfermos*.³⁴⁴ O termo *homossexualismo* vem desta imagem, bem como a idéia de “opção sexual”, utilizada correntemente para justificar as tentativas de cura psiquiátrica da expressão homoerótica, ou para impingir a sanção moral da *culpa* às pessoas em função de sua expressão – já que o referente da identidade sexual é dado exclusivamente pela aparência da genitália externa e pela identificação dos órgãos do aparelho reprodutor. Este modelo, ainda, não se caracterizaria como algo invasivo, que transcendia “e determinava o caráter, amores, sentimentos e sofrimentos morais dos indivíduos”. O absolutismo do sexo “*onipotente e onipresente*” configurou-se obrigatório do ponto de vista teórico-cultural no instante em que se criou a noção da “*bi-*

³⁴³ Ibid. Grifamos.

³⁴⁴ A psicóloga Ana Bock, então Presidente do Conselho Federal de Psicologia, concedeu entrevista à Revista VEJA em abril de 2000, comentando as razões da Resolução 1/99, de 23/03/1999, que proíbe os psicólogos brasileiros de tratar a homossexualidade como doença: “O homossexualismo fazia parte da Classificação Internacional de Doenças (CID). Isso foi mudado há cerca de dez anos e hoje há um consenso internacional de que a homossexualidade não é uma doença, não está mais classificada como tal na Organização Mundial da Saúde (OMS). O que nós fizemos foi colocar os psicólogos brasileiros em dia. O papel do psicólogo é ajudar a sociedade a compreender o processo de construção da identidade das pessoas. A profissão tem de ajudar as pessoas a viver melhor.” Cf. GRANATO, Alice. Guerra ao Preconceito. *Revista VEJA*, 26/04/2000, p. 13-15. Entrevista com psicóloga Ana Bock

sexualidade originária”. A partir dela, torna-se imperativo definir “*um novo sexo*” que abrigasse natureza, norma, desvios, finalidades e características próprias.³⁴⁵

Uma observação é necessária: o emprego dos termos *homossexual* ou *homoerotismo* é polêmico. Jurandir Freire Costa defende a utilização do segundo como preferível, não só pelo fato de estar preso à *conotação preconceituosa do senso comum*, além de estar adstrito à *ideologia psiquiátrica que lhe deu origem*, mas também pelo reconhecimento do papel que o vocabulário desempenha como apoio ou crítica das crenças discriminatórias, pois a linguagem “permite sua enunciação e [...] a torna razoável aos olhos dos crentes. No caso a crítica visa o emprego dos termos ‘homossexual’ e ‘homossexualismo’. Em minha opinião essa terminologia determina a priori as perguntas que fazemos e as respostas que podemos encontrar quando analisamos as práticas homoeróticas.”³⁴⁶

Freire Costa justifica sua preferência pelo termo *homoerotismo* utilizando três argumentos fundamentais. Vale dizer que esta utilização é considerada pelo autor como *tática argumentativa e não como proposição conceitual com pretensões à validade universal*:

- 1 - De ordem teórica – o uso deste conceito pretende clarificar a abordagem do tema, na medida em que possui mais flexibilidade e *descreve melhor a pluralidade das práticas ou desejos*. A noção de homoerotismo, para o autor, *exclui toda e qualquer alusão a doença, desvio, anormalidade, perversão, etc., que acabaram por fazer parte do sentido da palavra ‘homossexual’*. [...] Ademais, utilizar o termo homoerótico ao invés de homossexual *nega a idéia de que existe algo como uma ‘substância homossexual’ orgânica ou psíquica comum a todos os homens com tendências homoeróticas*. Finalmente, o termo é desprovido da “*forma substantiva que indica identidade, como no caso do ‘homossexualismo’ de onde derivou o substantivo ‘homossexual’*.” Freire Costa quer sugerir com isso que a referência ao *homoerotismo* é útil para desarticular a idéia preconcebida

³⁴⁵ FREIRE COSTA, Jurandir. *apud*: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina Maria., op. cit., 1996 p. 86-87.

³⁴⁶ _____ *A Inocência e o Vício* – estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p. 21.

de que existe *algo comum a todos os homossexuais*, como se houvesse uma *uniformidade psíquica da estrutura do desejo de todos os homossexuais* a que fosse devida a particularidade do homoerotismo em nossa cultura. Esta peculiaridade, no entender do autor, está sujeita a injunções morais, que desaprovam a *experiência subjetiva* do homoerotismo porque não se coaduna com o ideal sexual da maioria.³⁴⁷

- 2 - Existe uma outra razão, de ordem histórica, relativa à construção do preconceito contra o homoerotismo. O autor recorda que a palavra “homossexual” está “excessivamente comprometida com o contexto médico-legal, psiquiátrico, sexológico e higienista de onde surgiu.” De fato, como vimos, o ‘homossexual’ [...] foi uma figura criada a partir do imaginário oitocentista, a quem foi dado o encargo de “ser a antinorma do ideal de masculinidade requerido pela família burguesa [...]. Sempre que a palavra é usada evoca-se, querendo ou não, o contexto da crença preconceituosa que até hoje faz parecer natural dividir os homens em ‘homossexuais’ e ‘heterossexuais’”. Jurandir Freire Costa enfatiza, porém, que contextualizar de tal forma o uso da palavra *homossexual* não importa afirmar que aqueles que o fazem são preconceituosos, como não é seu propósito policiar os usos dos termos *homossexualismo* ou *homossexualidade*, pois entende que a linguagem nada mais é do que uma *aparelhagem simbólica complexa por meio da qual lidamos com nossas circunstâncias ambientais*. Freire Costa explica que o termo *homoerotismo* foi cunhado por “Sandor Ferenczi, psicanalista húngaro, contemporâneo de Freud, para discutir o tema da homossexualidade. (...) Ferenczi (...) mostrou pela primeira vez, na literatura psicanalítica, que o rótulo de homossexualidade era largamente insuficiente para descrever a diversidade das experiências psíquicas dos sujeitos homoeroticamente inclinados”.³⁴⁸ que tal concepção também foi aceita por Freud, e que seu intuito ao fazê-lo foi “apontar para aspectos do problema que permanecem ocultos enquanto persistirmos usando as noções de ‘homossexualismo’, ‘homossexual’ ou ‘homossexualidade’”.³⁴⁹

³⁴⁷ FREIRE COSTA, op. cit., 1992, p. 22.

³⁴⁸ Ibid, p. 43.

³⁴⁹ Ibid, p. 23-25.

3 - A terceira e última razão pela qual Freire Costa insiste na terminologia *homoerotismo* prende-se à noção de que “em todo laço social marcado pelo preconceito não há como escapar da montagem imaginária da discriminação, guardando o sistema de nomenclatura responsável pela identificação e fixação dos sujeitos nos lugares prescritos pela montagem.” Isto equivale a entender o uso das palavras como formas de desestruturar as engrenagens preconceituosas, a partir de sua base. Freire Costa chama a atenção para a impossibilidade de contrapor tais mecanismos abdicando de abalar a crença de que existe uma divisão natural entre os sujeitos humanos entre “homossexuais” e “heterossexuais”. “A exemplo do ‘negro’ na sociedade racista, que tem, de modo geral, todas as facetas de sua identidade subestimadas em favor da particularidade de seu tom de pele ou traços físicos, o ‘homossexual’ no mais das vezes também passa a responder socialmente como se toda sua pessoa se resumisse à singularidade de sua inclinação erótica.”³⁵⁰

Assim, para Freire Costa, o *homossexualismo* representa uma particular configuração histórica de *práticas homoeróticas*, onde a noção de *desvio da forma natural de sexualidade* terá como parâmetro práticas heteroeroticamente orientadas. Nesta linha de raciocínio, Freire Costa salienta a noção de *ética sexual conjugal* como norma subjacente seguida a fim de avaliar o alcance do referido desvio – que pode ser lido, justamente, como a aludida *perversão*.³⁵¹

Luiz Mott, por outro lado, em artigo publicado no *Jornal do Grupo Gay da Bahia*, defende a utilização do termo *homossexual*, afirmando-o como *politicamente muito mais correto*, por seu caráter histórico e de universalidade, que teria maiores condições de reunir *as aspirações dos defensores dos direitos de cidadania deste segmento social*.

Segundo Mott, “os rótulos ou classificações ajudam-nos a afirmar nossa identidade pessoal, a nos defender contra eventuais opositores e facilitam nosso processo de socialização. [...] Os critérios de classificação ou rotulação é que podem ser discutíveis [...]”. Mott nega que o termo *homossexual* tenha sido inventado *por um médico com vistas a reprimir os praticantes do*

³⁵⁰ FREIRE COSTA, op. cit., 1992, p. 35-38.

‘*amor que não ousava dizer o nome*’. Para o historiador, “o inventor dos termos homossexual e homossexualismo não foi um médico, e sim o jornalista e advogado húngaro, Karol Maria Kertbeny, que escreveu este conceito pela primeira vez nos jornais em 1869.[...] Exatamente para lutar contra o parágrafo 175 do Código Penal Alemão, que condenava os praticantes do amor do mesmo sexo à prisão com trabalhos forçados.”³⁵²

O autor do artigo, infelizmente, não cita a fonte que utilizou para tal afirmação, mas defende sua tese opondo-se ao termo *homoerótico* por ter, este sim, sido “inventado por um médico, Dr. Ferenczi, e propagandeado no Brasil – e apenas aqui – por outro médico autodenominado heterossexual, Dr. Jurandir Freire Costa.” A controvérsia a que alude Mott a seguir, é relativa ao que entende ser uma *redução da homossexualidade a momentos de atos eróticos*, uma vez que como militante, o autor vê a “orientação sexual como uma identidade, afirmação, estilo de vida [...], projeto civilizatório alternativo, que podemos chamar de cultura homossexual”, da qual considera que os bissexuais ou *homossexuais egodistônicos* estariam aliados, em função de “viverem no limbo, metá-metá, no pântano da indecisão.”³⁵³

Feita essa ressalva sobre as denominações,³⁵⁴ torna-se ainda necessário recuperar o que aponta Foucault, no que diz respeito ao exercício de poder que a moderna *scientia sexualis* implicou sobre os corpos e a sexualidade, muito mais pela proliferação dos discursos sobre o sexo, do que pela sua repressão.

³⁵¹ Ibid, p. 81.

³⁵² MOTT, Luiz. Em defesa do homossexual. *Jornal Homo Sapiens*. Salvador: Grupo Gay da Bahia, v.2, n.15, fev./mar. 2000, p. 03.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Vale ressaltar que, como visto, optamos por utilizar a expressão homoerotismo, não só por guardar maior coerência com o desenvolvimento teórico proposto neste trabalho, mas também por não localizarmos o caráter excludente referido na utilização de tal termo. Constatamos, todavia, que as pessoas que mantêm práticas homoeróticas indistintamente com ambos os sexos, estariam excluídas da denominação homossexual, segundo a interpretação dada por Mott. Tivemos o cuidado de reproduzir sua contrariedade, por suscetível de aceitação por grande parte do movimento, sendo o termo homossexual de uma utilização corrente por amplos setores sociais, em que pese não localizarmos referências a fontes claras que sustentem sua utilização em detrimento da palavra homoerotismo. Ademais, acreditamos que o uso de tal terminologia não tenha a pretensão de verdade universal, como acentuou Freire Costa, mas que procura acentuar a preocupação com os usos da linguagem que este autor, como psicanalista, possui.

Tal prolixidade discursiva revela, não obstante, um desnivelamento entre “uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral, e uma medicina do sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas.” Foucault explica que entre uma e outra havia muito pouco ou nenhum relacionamento, o que as unificava era uma espécie de “caução global sob cujo disfarce os obstáculos morais, as opções econômicas ou políticas, os medos tradicionais podiam reescrever-se num vocabulário de consonância política.” Era assim que se procurava *não mais dizer a verdade sobre o sexo, mas impedir que ela se produzisse nele*. Verdadeiro paradoxo, onde uma visão (a fisiologia da reprodução) responderia a essa imensa *vontade de saber* característica da ciência ocidental, enquanto outra (a medicina da sexualidade) equivaleria a *uma vontade obstinada de não-saber*.³⁵⁵

O fundamental para Foucault é o uso do discurso para produzir verdade ou falsidade – “é, primeiro, que tenha sido construído em torno do sexo e a propósito dele, um imenso aparelho para produzir a verdade, mesmo que para mascará-la no último momento. [...]” Importante então é “que a verdade tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade.”³⁵⁶

A produção da verdade do sexo na história será ilustrada, em primeiro lugar, pela *ars erotica* das sociedades que a desenvolveram – China, Japão, Índia, Roma, nações árabe-muçulmanas, onde é o prazer em si é seu principal enunciador, devendo ser mantido em segredo, uma vez que é na própria prática sexual que deve recair, a fim de ampliar seus efeitos, resguardando sua eficácia e sua virtude. É por isso que a figura do mestre detentor do segredo é tão cara ao discípulo, que deveria desfrutar dessa arte magistral através de um “domínio absoluto do corpo, num gozo excepcional, esquecimento do tempo e dos limites, um elixir de longa vida.”³⁵⁷

A história da civilização ocidental será diferente. Não portamos tal *ars erotica*, mas fomos exclusivos na criação da *scientia sexualis*. Durante os séculos, em nome da procura pela verdade, coube aos ocidentais a invenção dos inúmeros procedimentos ordenados essencialmente segundo

³⁵⁵ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 54-55.

³⁵⁶ Ibid., p. 56.

³⁵⁷ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 57.

uma *forma de poder-saber* rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a *confissão*.

A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais fácil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se – ou se é forçado a confessar. [...] O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente.³⁵⁸

A sexualidade será correlata da prática da *scientia sexualis*, cujo núcleo base é o ritual da confissão. Isto é, Foucault dá importância à sexualidade em seu aspecto *discursivo*, uma vez situada no “ponto de intersecção entre uma técnica de confissão e uma discursividade científica”. Nesta linha, ele vê o sentido de sua definição ser tratada “como sendo, ‘por natureza’, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; [...] A história da sexualidade [...] deve ser feita, antes de mais nada, do ponto de vista de uma *história dos discursos*.”³⁵⁹

O postulado que Foucault enfatizava através da análise histórica da formação do saber sobre o sexo é retomado na medida em que os *dispositivos de poder e de saber, de verdade e de prazeres*, diferem muito da hipótese repressiva, constituindo-se de forma primária e não derivada em relação à repressão – que perde seu caráter fundamental, perante as estratégias de poder subjacentes à *vontade de saber*. No caso da sexualidade, mais importante para o autor será “constituir a ‘economia política’ de uma vontade de saber.”³⁶⁰

Michel Foucault analisa, assim, a “formação de um certo tipo de saber sobre o sexo, não em termos de repressão ou de lei, mas em termos de poder”. É no *discurso* que poder e saber se articulam, e o primeiro será concebido como segmentos descontínuos em série, com uma função tática heterogênea e instável. Da mesma forma, não existem divisões estanques entre discursos –

³⁵⁸ Ibid., p.57-59.

³⁵⁹ Ibid., p. 67.

³⁶⁰ Ibid, p. 71.

dominante/dominado, admitido/excluído – mas uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes. É o que o autor denomina *regra da polivalência tática dos discursos*.³⁶¹

Assim como os silêncios, os discursos não são nem submetidos nem opostos ao poder: Foucault salienta a agônica ludicidade desta relação 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 [...] o expõe, debilita e permite barrá-lo.”³⁶²

O silêncio e o segredo, igualmente, não só acolhem o poder, fixam seus limites, mas, também, cooperam para seu relaxamento e abrem espaço a tolerâncias mais ou menos obscuras. Um bom exemplo citado pelo autor é a construção histórica do “grande pecado contra a natureza” que constituiu a *sodomia*. Ao mesmo tempo em que essa categoria foi objeto de reticência geral do ponto de vista discursivo, ela comportou de um lado a previsão de punições severas (fogueira, até metade do séc. XVIII), e de outro, uma tolerância deduzida do pequeno número de condenações ou dos relatos sobre as sociedades masculinas existentes nos exércitos e cortes.³⁶³

Assim, o moderno advento de uma multiplicidade de discursos psiquiátricos, jurisprudenciais e literários sobre a homossexualidade, ao mesmo tempo em que proporcionou um avanço em termos dos “controles sociais nessa região de ‘perversidade’ [...] possibilitou a constituição de um discurso ‘de reação’: a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua ‘naturalidade’ e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico.” Tal modo de encarar os discursos é proveniente não só da concepção de Foucault em torno deles – como elementos no terreno das correlações de forças, que devem ser interrogados tanto no nível de sua *produtividade tática* quanto no de sua *integração estratégica* – mas também em função do modelo que o autor toma como referencial para análise, que diz respeito à estratégia, e não ao direito. Isso é justificado pelo fato de nas

³⁶¹ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 95.

³⁶² Ibid, p. 96.

³⁶³ Ibid.

sociedades ocidentais, as vinculações de força paulatinamente terem substituído sua expressão tradicionalmente fundada na *guerra* pelo investimento na *ordem do poder político*.³⁶⁴

Ao concluir pela inexistência de uma única estratégia de dominação com validade social que seja universal e uniforme, cuja referência repouse na sexualidade, o autor identificou quatro grandes conjuntos estratégicos, que a partir do século XVIII, teriam desenvolvido *dispositivos específicos de saber e poder* sobre o sexo: 1) *Histerização do corpo feminino* – processo tríplice, segundo o qual o corpo da mulher foi analisado, qualificado e desqualificado como *integralmente saturado de sexualidade*, para após ser *integrado ao campo das práticas médicas*, numa crença que ligava a ele uma patologia intrínseca. A seguir, este corpo foi ligado organicamente com o *corpo social* (através da regulação da reprodução), ao *espaço familiar* (como elemento substancial e funcional) e *com a vida das crianças* (pela impostura da responsabilidade biológico-moral) – a mãe, *com sua imagem em negativo da mulher nervosa, constitui a forma mais visível desta histerização*. 2) *Pedagogização do sexo da criança* – visão sobre a criança como um ser “liminarmente” predisposto ao sexo, à qual corresponde a responsabilidade social em sua regulação – pais, famílias, educadores e, mais tarde, os psicólogos – todos encarregados *desse germe sexual precioso e arriscado, perigoso e em perigo*. A “guerra contra o onanismo”, que durou cerca de duzentos anos no Ocidente, foi símbolo deste processo. 3) *Socialização das condutas de procriação* – de fundo econômico, levada a cabo através da regulação da fertilidade do casal, por meio de medidas ‘sociais’ ou fiscais; de caráter político, a partir da *responsabilização dos casais relativamente a todo corpo social*; do ponto de vista médico, *pelo valor patogênico atribuído às práticas de controle de nascimentos, com relação ao indivíduo ou à espécie*. 4) *Psiquiatrização do prazer perverso* – pelo isolamento do instinto sexual como dado *biológico e psíquico autônomo*, buscando-se uma *tecnologia corretiva* para as anomalias que o acometiam.³⁶⁵

Essas estratégias serão vinculadas por Foucault à *produção da sexualidade*, concebida como “um dispositivo histórico: [...] grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos

³⁶⁴ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 96-97.

controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder.³⁶⁶

Para o autor, o *dispositivo de aliança*, que reunia todo o sistema matrimonial de fixação e desenvolvimento dos parentescos e herança será encoberto³⁶⁷ por tal *dispositivo de sexualidade* nas sociedades ocidentais modernas, igualmente articulado aos parceiros sexuais, mas de outro modo:

[...] o dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. [...] O dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter, daí seu vínculo privilegiado com o direito, e [...] a reprodução. O dispositivo de sexualidade tem como razão de ser [...] o proliferar, o inovar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global³⁶⁸

Nasce a sexualidade, dessa forma, a partir das técnicas de poder que em sua origem estiveram concentradas na aliança. O papel da família contemporânea, enquanto *estrutura social, econômica e política de aliança*, neste caso, será mantido no sentido não de renegá-la, mas de refreá-la, fixando-a e constituindo-se em seu suporte permanente. A família serve de elemento onde se efetuam as trocas entre os dois dispositivos – “transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime de aliança.”³⁶⁹

Inaugura-se a época de um *bio-poder*, com a possibilidade do controle e da administração dos corpos, cuidadosamente preparados pelo poder soberano, a quem interessa cada vez mais a *gestão calculista das vidas*. Para Foucault,

³⁶⁵ Ibid., p. 99-100.

³⁶⁶ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 101.

³⁶⁷ “Dizer que o dispositivo de sexualidade substituiu o dispositivo de aliança não seria exato. Pode-se imaginar que talvez, um dia, o substitua. Mas de fato, hoje em dia, se por um lado tende a recobri-lo, não o suprimiu nem tornou inútil. Historicamente, aliás, foi em torno e a partir dele que o de sexualidade se instalou.” Ibid, p. 102.

³⁶⁸ Ibid, p. 101.

este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder [...] agiram no nível dos processos econômicos [...]; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia [...].³⁷⁰

Os *fenômenos próprios à vida humana* serão assim introduzidos na ordem do saber e do poder, e seu deslocamento ao terreno das *técnicas políticas* será sobreposto em importância ao papel que “uma moral ascética teria tido em toda a primeira formação do capitalismo”. Foucault sustenta que tais procedimentos serão postos em prática visando modificar e controlar os *processos da vida*, e que o biológico reflete-se no político por esta via, pela primeira vez na história. O poder, segundo o autor, não estará mais envolvido diretamente com “sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; [...] o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.”³⁷¹

A lei, sempre aliada, como último recurso, à idéia de *morte*, assume cada vez mais o caráter de *norma*. O *bio-poder*, agora, exige a implementação de *mecanismos contínuos, reguladores e corretivos*, integrando de forma crescente a instituição judiciária a seus mecanismos de exercício – médicos, administrativos – cuja função principal será *reguladora*.

O que resulta historicamente de tal tecnologia de poder nucleada na vida será uma sociedade normalizadora, segundo o autor: “as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da

³⁶⁹ Ibid, p. 102-103.

³⁷⁰ FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 132

³⁷¹ Ibid., p. 132-4

Revolução Francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador [...]. Sobre esse pano de fundo, pode-se compreender a importância assumida pelo sexo como foco de disputa política.”³⁷²

3.1.1 O controle social dos corpos

Duas histórias da verdade serão produzidas na seqüência da modernidade, segundo Foucault: a primeira, que assume caráter interno, como “história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências.” Contudo, ele constata a existência, na sociedade, de “vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas – [...] a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber – e por conseguinte podemos, a partir daí, fazer uma história externa, exterior, da verdade.”³⁷³

Na obra “*A Verdade e as Formas Jurídicas*”, tendo em vista o objetivo de demonstrar “como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem parecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento”, o autor trabalha a partir de três eixos de pesquisa fundamentais, a saber: 1) a relação da história dos domínios do saber com as práticas sociais, excluía a preeminência de um sujeito de conhecimento dado definitivamente; 2) o uso da metodologia de *análise dos discursos*, [...] como jogos estratégicos, de ação e reação, de pergunta e resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta. “O discurso é esse conjunto regular de fatos lingüísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro”; e, 3) a proposta de uma reelaboração da teoria do sujeito – “tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito [...] no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e

³⁷² FOUCAULT, op. cit., 1999, p. 136.

³⁷³ Ibid., p. 10.

refundado pela história.” Isto implica a consideração “de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais.”³⁷⁴

Foucault vale-se de Nietzsche para sustentar que *o conhecimento foi inventado por obscuras relações de poder*.³⁷⁵ A esta afirmação liga-se outra, segundo a qual reconhece que **ele** não tem origem, e que por mais paradoxal que seja, não está em absoluto inscrito na natureza humana.³⁷⁶

O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como ele não é natural, é contra-natural. Este é o primeiro sentido que pode ser dado à idéia de que o conhecimento é uma invenção e não tem origem. Mas o outro sentido que pode ser dado a esta afirmação seria o de que o conhecimento, além de não estar ligado à natureza humana, nem mesmo é aparentado, por um direito de origem, com o mundo a conhecer. Não há, no fundo, segundo Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria necessário conhecer. [...] Eis a grande ruptura com o que havia sido tradição da filosofia ocidental, quando até mesmo Kant foi o primeiro a dizer explicitamente que as condições de experiência e do objeto de experiência eram idênticas. Nietzsche pensa ao contrário, que entre conhecimento e mundo a conhecer há tanta diferença quanto entre conhecimento e natureza humana.³⁷⁷

Foucault propõe preservar a lição que a *dupla ruptura* produzida por Nietzsche pressupõe: em primeiro lugar, rompe-se a relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Esta constatação implicará em deixar de considerar Deus como princípio que garantiria uma ordem harmoniosa entre conhecimento e coisas. A partir desta ruptura com a teologia, a relação passa a ser encarada como violenta, no sentido de arbitrariedade e poder.³⁷⁸ Em segundo lugar, “se é verdade que entre o conhecimento e os instintos – tudo o que faz, tudo o que trama o animal humano – há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder,

³⁷⁴ Ibid., p. 08-10.

³⁷⁵ Francisco Ortega, em seu estudo sobre a obra de Foucault, faz uma oportuna ressalva sobre a evolução ou os deslocamentos do conceito de poder em Foucault no final de sua vida, em relação à suas primeiras obras: “Na Vontade de Saber, Foucault defende uma concepção monista do poder inspirada em Nietzsche. Aí o poder é visto como ‘multiplicidade de relações de força’; e, no curso do Collège de France de 07 de janeiro de 1976, o mesmo poder é entendido como conflito guerreiro de forças. Com a passagem para análise das tecnologias de governo, Foucault amplia, graças a Habermas, sua concepção do poder para um tipo determinado de relações entre indivíduos, ou seja, uma forma de relação social junto a outras. Assim, o conceito ‘poder’ é substituído pelo conceito ‘governo’, considerado por Foucault mais operacional. Sua concepção guerreira do poder também se modifica, não se incluindo na noção do governo.(...) Cf. ORTEGA, op. cit., p. 36.

³⁷⁶ FOUCAULT, op. cit., 2001, p. 16.

³⁷⁷ Ibid., p.17-18.

³⁷⁸ Ibid., p. 18.

desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania.” Foucault explica que em Descartes a unidade do sujeito humano era traçada numa linha contínua que ia do *desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade. Tudo isso assegurava a existência do sujeito*. Porém, a partir do reconhecimento dos *mecanismos do instinto, dos jogos do desejo, dos afrontamentos da mecânica do corpo e da vontade*, em oposição “a um nível de natureza totalmente diferente - o conhecimento - então não se tem mais necessidade da unidade do sujeito humano.”³⁷⁹

O autor procura fundamentar também em Nietzsche sua concepção em torno do conhecimento, para dizer que não há nele “uma adequação ao objeto, uma relação de assimilação, mas ao contrário, uma relação de distância e dominação; não há no conhecimento algo como fidelidade e amor, mas ódio e hostilidade; não há unificação, mas sistema precário de poder.” Todos os grandes temas da filosofia ocidental – que sempre caracterizaram o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela beatitude, pela unidade – foram postos em questão. Isto levou Foucault a afirmar, com Nietzsche, que se “quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E é somente nessas relações de poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento.”³⁸⁰ O autor ressalva ainda que não pretende afirmar essa como a concepção nietzscheana do conhecimento – em função de inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito – mas tomar Nietzsche como modelo para determinada análise histórica do que chamaria *a política da verdade*.³⁸¹

O que pretendeu demonstrar o autor são as formas pelas quais o *sujeito de conhecimento*, e com ele, as relações de verdade serão construídos e não encobertos pelas *condições político-econômicas de existência*. “Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desembaraçando destes

³⁷⁹ FOUCAULT, op. cit., 2001, p. 19-20.

³⁸⁰ Ibid., p. 22-23.

³⁸¹ Ibid., p. 23-24.

grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzscheano, poderemos fazer uma história da verdade.”³⁸²

Entre as práticas sociais cuja pesquisa histórica permite situar a formação de novas formas de subjetividade, Foucault identificou a *psicanálise*³⁸³, embora tenha considerado as *práticas judiciárias* como objeto mais influente em sua análise. As práticas judiciárias foram conceituadas por Foucault como “o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados [...], [ou] a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras [...]”. Tais procedimentos constituíram um dos meios fundamentais pelos quais os *tipos de subjetividade, formas de saber*, e conseqüentemente, as *relações entre o homem e a verdade* foram definidas socialmente.³⁸⁴

Foucault afirma o modelo do *inquérito*, retomado no procedimento judiciário, como substituto das práticas medievais oriundas do direito eclesiástico, de forma a re-atualizar os fatos ocorridos, como uma *descoberta fundamental, um fenômeno político complexo*, em sua análise das transformações da sociedade medieval. O surgimento do inquérito é explicado pelo autor francês no contexto dos jogos de força política e das relações de poder, trazendo consigo a noção de infração quando se introduz na prática judiciária, e valorizando-o não como conteúdo, mas como *forma de saber*.³⁸⁵

Aqueles que querem estabelecer uma relação entre o que é conhecido e as formas políticas, sociais ou econômicas que servem de contexto a esse conhecimento costumam estabelecer essa relação por intermédio da consciência ou do sujeito de conhecimento. Parece-me que a verdadeira junção entre processos econômico-políticos e conflitos de saber poderá ser encontrada nessas formas que são ao mesmo tempo modalidades de exercício de poder e modalidades de aquisição e transmissão do saber. O inquérito é precisamente uma forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma

³⁸² Ibid, p. 27.

³⁸³ A intenção do presente trabalho não permite a abertura para a análise pormenorizada da teoria freudiana em torno da formação do sujeito ou da idéia de perversão na psicanálise, mas não se pode deixar de mencionar a importância da mesma para Foucault, em que pese sua visão crítica : “A psicanálise foi certamente a prática e a teoria que reavaliou da maneira mais fundamental a prioridade um tanto sagrada conferida ao sujeito, que se estabelecera no pensamento ocidental desde Descartes. (...) Ora, parece-me que a psicanálise pôs em questão, de maneira enfática, essa posição absoluta do sujeito.” FOUCAULT, op. cit., 2001, p. 10.

³⁸⁴ Ibid, p. 11.

³⁸⁵ Ibid., p. 72-73 e77.

maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir.³⁸⁶

Roberto Machado destaca que a “idéia básica de Foucault é mostrar que as relações de poder não se passam fundamentalmente nem ao nível do direito, nem da violência: nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas.” Foucault procura, segundo Machado, opor (ou acrescentar) uma visão *positiva* do poder estatal, propondo a dissociação entre os termos *dominação e repressão*, à concepção *negativa*, que vê o poder do Estado essencialmente como repressivo. Isso porque o poder não pode ser explicado somente por sua função repressiva, mas antes pelo fato de possuir uma “eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é justamente esse aspecto que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo.”³⁸⁷

A sociedade contemporânea será descrita, assim, por Foucault, a partir de seu caráter *disciplinar*:

A formação da sociedade disciplinar pode ser caracterizada pelo aparecimento, no final do século XVIII e início do século XIX, de [...] um fato que tem dois aspectos, dois lados aparentemente contraditórios: a reforma, a reorganização do sistema judiciário e penal nos diferentes países da Europa e do mundo. [...] Toda penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer. [...] É assim que, no século XIX, desenvolve-se, em torno da instituição judiciária e para lhe permitir assumir a função de controle dos indivíduos ao nível de sua periculosidade, uma gigantesca série de instituições que vão enquadrar os indivíduos ao longo de sua existência; instituições pedagógicas como a escola, psicológicas ou psiquiátricas como o hospital, o asilo, a polícia, etc. Toda essa rede de um poder que não é judiciário deve desempenhar uma das funções que a justiça se atribui neste momento: função não mais de punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas virtualidades.³⁸⁸

Foucault designa este período como *idade da ortopedia social*, onde o poder será exercido como controle social. O autor utilizará o ideário que Jeremy Bentham já havia previsto e

³⁸⁶ Ibid, p. 77-78.

³⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização. e tradução. Roberto Machado. 14.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b, p. XV.

³⁸⁸ FOUCAULT, op. cit., 2001, p. 79 e 86.

esquemático, na forma do *Panopticon* – edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas, de acordo com cada instituição: “Uma forma de arquitetura que permite um tipo de poder do espírito sobre o espírito: uma espécie de instituição que deve valer para escolas, hospitais, prisões, casas de correção, hospícios, fábricas, etc” - onde o indivíduo era *observado sem observar*.³⁸⁹

A partir desta forma de poder batizada por Foucault de *panoptismo*, que repousa não mais sobre o inquirido – característico, como vimos, da fase em que se procurava reatualizar o passado, determinando o que ocorreu e de que modo – mas sobre a vigilância e o exame. Trata-se de controlar os indivíduos, mais do que puni-los: concomitantemente ao exercício do poder, a constituição de um saber sobre quem é vigiado, *ordenado em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer*. Tal saber-poder constituirá a base do que será posteriormente denominado as *ciências humanas: Psiquiatria, Psicologia, Sociologia, etc*.³⁹⁰

O controle social dos corpos será necessário principalmente ao engendramento da sociedade industrial, uma vez que a corporalidade não será mais objeto de suplício, mas de formação, reforma, correção, pois devemos adquirir aptidões, receber um certo número de qualidades, para que possamos trabalhar. O controle exercido sobre o uso do tempo e do salário do operariado será administrado pelo patronato por intermédio das caixas econômicas, mecanismos de consumo e publicidade. Mas a transformação do corpo em força de trabalho corresponde à transformação do tempo em tempo de trabalho, excluindo-se o uso dos corpos para o prazer, e não para procriação.

É muito curioso observar, por exemplo, como a imoralidade (a imoralidade sexual) constituiu, para os patrões das fábricas do começo do século XIX, um problema considerável. E isto não simplesmente em função dos problemas de natalidade [...]. A razão é que o patronato não suportava a devassidão operária, a sexualidade operária. Pode-se perguntar, igualmente, porque nos hospitais, psiquiátricos ou não, que são feitos para curar, o comportamento sexual, a atividade sexual é proibida. Pode-se invocar um

³⁸⁹ FOUCAULT, op. cit., 2001, p. 86-87.

³⁹⁰ Ibid, p. 88.

certo número de razões de higiene. Elas são, no entanto, marginais com relação a uma espécie de decisão geral, fundamental, universal de que um hospital, psiquiátrico ou não, deve se encarregar não só da função particular que exerce sobre os indivíduos, mas também da totalidade de sua existência.³⁹¹

O autor chama a atenção para o paralelismo que acompanha o poder disciplinar em relação ao poder judiciário: chega-se a duplicá-lo, em todas as instituições criadas a partir da disciplina, inclusive o sistema escolar – onde, em todo momento, coloca-se o indivíduo sujeito a punições, recompensas, avaliações, classificações. Chega-se assim, à definição do poder disciplinar em sua dimensão epistemológica, que intenta “extrair dos indivíduos um saber e extrair um saber sobre estes indivíduos submetidos ao olhar e já controlados por estes diferentes poderes. [...] saber extraído dos próprios indivíduos, a partir de seu próprio comportamento.”³⁹²

Foucault mostra a prisão como símbolo dos efeitos que o poder disciplinar exerce sobre a vida humana: “A prisão é a imagem da sociedade e a imagem invertida da sociedade, imagem transformada em ameaça.” A prisão possui essencialmente as mesmas características que as demais instituições de controle, sendo vista pelo autor como a expressão de um consenso social. É isto que

³⁹¹ Ibid, p. 115-119.

³⁹² FOUCAULT, op. cit., 2001, p. 121. Esta passagem de Foucault pode ser lida junto ao que Hilary Wainwright comenta quanto à forma como Frederick Hayek construiu sua teoria do conhecimento, que baseia o ideário neoliberal, na medida em que este autor observou a existência de um corpo de conhecimento muito importante, mas não organizado, que não tem como ser chamado de científico, no sentido de conhecimento de regras gerais: o conhecimento de circunstâncias particulares de tempo e de lugar. O paradigma é o conhecimento do "empreendedor", que pode ser sintetizado no aproveitamento de oportunidades temporárias, frisando ainda que o conhecimento dos valores dos fatores de produção, bem como das condições de fornecimento destes fatores, vital para o equilíbrio dos preços, e para a coordenação da economia, é unicamente individual. Porém, se o conhecimento for encarado como produto social, a base da argumentação de Hayek na defesa do livre mercado começa a ruir. Pois a condição de "produto social" conferida ao conhecimento possibilita sua transformação pela ação dos seres humanos, mediante mecanismos de colaboração, compartilhamento e combinação de conhecimentos a fim de superar os limites dados ao conhecimento individualmente assimilado. Evidências empíricas têm corroborado esta visão, mesmo na esfera do mercado. A implicação fundamental, então, do caráter social do conhecimento será que dependendo de sua distribuição e organização, as pessoas podem, através da cooperação social, aumentar sua compreensão das conseqüências sociais de suas ações, mesmo que elas nunca possam ter certeza de cada detalhe destas conseqüências. Isto, por sua vez, implica que as pessoas são capazes de influenciar propositalmente a sociedade, com algum (ainda que limitado) conhecimento do resultado, e que esse conhecimento pode ser sempre aperfeiçoado. Disto resulta que uma teoria alternativa de evolução social radicalmente distinta da evolução natural, não envolveria uma mente ou coletividade que projete e dirija, mas um reconhecimento da existência de tentativas racionais na construção de projetos sociais, sujeitos ao processo da tentativa e erro. Assim, é concebida “uma ordem social que reconheça o papel distinto, para o bem e para o mal, da ação e criatividade humanas”. Cf. WAINWRIGHT, Hilary. *Uma resposta ao Neoliberalismo*: argumentos para uma nova esquerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 54-60.

a torna de certa forma ‘inocente’ perante as demais instâncias de poder, ao mesmo tempo em que as isenta de culpa, igualmente, já que apenas ela guardará a finalidade de punição. Esta ambigüidade explica, para o autor, o seu sucesso, e é por este motivo que ele a inscreve na *pirâmide dos panoptismos sociais*.³⁹³

Em conclusão, Foucault refuta a tradicional tese marxista pela qual se entende que a *essência concreta do homem* seja o trabalho, pois para isso é necessária toda uma “série de operações complexas pelas quais os homens se encontrem [...] ligados ao aparelho de produção para o qual trabalham.” Pois, tal como foi instaurado no século XIX, o sistema capitalista necessitou elaborar um “conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual [...] o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em sobre-lucro.” Todavia, o sobre-lucro implica sub-poder como condição, que ao se estabelecer, provocará a proliferação dos saberes sobre o indivíduo, sobre a normalização, sobre a correção – que se multiplicam, por sua vez, por todas as instituições que o exercem. “Poder e saber [...] assim, [...] não se superpõem às relações de produção, mas se encontram enraizados muito profundamente naquilo que as constitui.”³⁹⁴

Uma última observação sobre a articulação *poder-saber* proposta por Foucault torna-se obrigatória, especialmente em virtude da lacuna de oito anos transcorridos até a publicação dos volumes seguintes de sua *História da Sexualidade*. Francisco Ortega assinala que “somente analisando as entrevistas e artigos desta época é que se pode reconhecer que o que realmente aconteceu foi um deslocamento teórico no eixo do poder, que vai da analítica do poder às tecnologias do governo, permitindo, com isso, o surgimento de um si mesmo constituído esteticamente.” A obra de Michel Foucault culmina, segundo Ortega, num projeto abruptamente interrompido por seu falecimento, onde o autor buscava em síntese traçar uma *genealogia da amizade*. O pensamento do autor aponta, assim, “para a elaboração de uma relação não normatizada (nem normatizável) consigo como alternativa às estratégias de subjetivação do poder disciplinar moderno e do bio-poder – subjetividade como decisão ético-estética, como cuidado de

³⁹³ FOUCAULT, op. cit., 2001, p 124.

³⁹⁴ Ibid., p. 125-6.

si, e não como objeto de um poder ‘des-cuidante’. O indivíduo possui a capacidade de [...] se transformar e constituir para si uma forma desejada de existência.”³⁹⁵

John Rajchman também aponta que o relacionamento que Michel Foucault procurou estabelecer com o *dizer a verdade* (*Wahrsagen*) o conduziu à seguinte pergunta: “fora dos idealismos morais de nosso bem, não poderemos inventar nenhuma outra verdade sobre nós mesmos, nenhuma outra paixão pela verdade, nenhum outro ‘jogo da verdade’ senão o psicanalítico?” Foucault procurou concentrar-se, na fase final de sua obra, para além da concepção freudiana segundo a qual estamos “sujeitos ao desejo”, no “*problema da verdade [...] e da relação entre ela e as formas de reflexividade do eu sobre o eu.*” Para tanto, era essencial que Foucault buscasse investigar, em primeiro lugar, *como o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito do desejo*, em busca de uma *nova erótica*, cujo fundamento girava em torno do problema sobre o *amor e a amizade*. Integra-se, à dupla ontologia de saber-poder, um terceiro elemento – o *soi*, o *si mesmo*, o *sujeito*.³⁹⁶

3.2 HOMOEROTISMO E SEGREGAÇÃO DA CIÊNCIA JURÍDICA

3.2.1 Sexismo, homofobia e exclusão – reflexões acerca da sexualidade, moral e direito

A razão androcêntrica permeou historicamente a construção da ciência jurídica, e já vimos qual crítica o feminismo suscitou a partir desta constatação. Buscamos, também, desvelar as invenções da moderna ciência sexual quanto ao homoerotismo, e quais suas relações com a questão do controle social dos corpos, que remete à proposta de Foucault quanto ao exercício do poder. Passaremos, agora, a investigar de que maneira o enfoque androcêntrico contribuiu para a exclusão dos sujeitos tradicionalmente enquadrados na categoria de *homossexuais* da tutela jurídica

³⁹⁵ Ibid., p. 22-23.

³⁹⁶ RAJCHMAN, John. *Eros e Verdade* – Lacan, Foucault e a questão da ética. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 103-104.

prometida pelo estado. Antes disso, contudo, é necessário recuperar alguns conceitos operacionais para a compreensão do tema.

O *sexismo* é definido por Angela Bauer como “toda atitude, ato ou ação institucional que contribui sistematicamente para oprimir e marginalizar uma pessoa ou um grupo com base no seu sexo.” A autora recorda que o conceito foi criado no âmbito do movimento feminista buscando um paralelo com o *racismo*, e chancelado em 1968 como vocábulo (*sexism*) na linguagem anglo-saxônica. Sua constituição faz referência aos dualismos clássicos, cujas dicotomias (cultura/natureza, corpo/espírito, prazer carnal/espiritualidade) “são identificadas como masculinas ou femininas e projetadas como propriedades ‘naturais’ sobre homens e mulheres. Em tudo isso é atribuído à mulher o lado inferior da passividade, sensualidade, irracionalidade, dependência. Elas são ‘outro’ sexo, o sexo ‘fraco’.”³⁹⁷

Marcela Lagarde entende o sexismo como um obstáculo à consideração de humanidade de mulheres e homens. Seu caráter de transversalidade sobre o mundo contemporâneo se expressa em políticas, relações, comportamentos, atitudes e ações estabelecidas tanto entre indivíduos, como das instituições com referência às pessoas. “Nossa cultura é sexista em conteúdos e graus por vezes sutis e imperceptíveis, mas graves, e em outros momentos, é sexista de forma explícita, contundente e inegável.”³⁹⁸

O sexismo evidencia-se, sobretudo, na visão de Marcela Lagarde, quando o indivíduo introjeta a ideologia e passa a reproduzi-la em si mesmo: “cada vez que uma pessoa se autocensura, se desqualifica, se envergonha ou culpabiliza, sabota ou limita suas oportunidades só pelo fato de ser homossexual.” A autora, assim, condiciona o sexismo a seu substrato cultural, como um conteúdo fundamental da auto-identidade. As sociedades patriarcais, no entender de Marcela Lagarde, encarregam-se de elaborar “crenças complexas, mitos, ideologias e filosofias que legitimam as opressões patriarcais e a expansão do sexismo na vida cotidiana, nas instituições, na dinâmica social e na convivência.” O sexismo é difundido nos diversos processos pedagógicos permanentes, exigindo de seus membros existências sexistas. O sexismo, assim, é gerado socialmente, pois parte

³⁹⁷ BAUER, Angela. *Sexismo*. apud GÖSMANN et al., op. cit., p. 439-440.

“da ordem, dos mecanismos de funcionamento, das estruturas e relações sociais que recriam formas de dominação baseadas no sexo das pessoas, e no que as pessoas fazem de sua sexualidade.”³⁹⁹

Com efeito, Pierre Bourdieu compara o funcionamento da ordem social a uma estrutura simbólica que “tende ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça”, onde serão acionados certos mecanismos para que sua permanência seja possível, centrados na *divisão social do trabalho*, numa “distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos sexos”, com relação à “seu local, seu momento, seus instrumentos”. Também operam aí tanto a *estruturação espacial* da sociedade, opondo tradicionalmente o público e o privado - onde o lugar de assembléia ou do mercado será próprio aos homens, enquanto o terreno doméstico da casa e da socialização das crianças, será reservado às mulheres – quanto *divisão estrutural do tempo*, onde a jornada, o ano agrário, ou o ciclo da vida, viverá momentos de ruptura, considerados masculinos, e longos períodos de gestação, femininos.⁴⁰⁰

A estrutura androcêntrica é preenchida por elementos bem específicos que se valem de seu pressuposto, e cujo peso cultural é quase sempre imperceptível, mas presente na maior parte das relações entre os seres humanos. Para Marcela Lagarde, o *machismo*, a *misoginia* e a *homofobia* são as formas mais relevantes de sexismo, e o domínio masculino patriarcal são uma característica comum a todas elas. A *misoginia* é apontada como complementar ao androcentrismo, entrelaçando-se com aquele, possibilitando por trás da supervalorização dos homens e do masculino, a inferiorização das mulheres e do feminino.⁴⁰¹

A *dominação patriarcal* coloca as mulheres em condições sociais desprivilegiadas, e as invisibiliza, do ponto de vista do imaginário e do simbólico: muito embora existam, as mulheres não são vistas, ou não são identificadas nem reconhecidas algumas de suas características. Para Lagarde, a invisibilização das mulheres é “produto de um fenômeno cultural massivo: a negação e a

³⁹⁸ LAGARDE, *apud* GÚZMAN y PACHECO, op. cit., p.106.

³⁹⁹ LAGARDE, *apud* GÚZMAN y PACHECO, op. cit., p. 110.

⁴⁰⁰ BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 18.

⁴⁰¹ LAGARDE, *apud* GÚZMAN y PACHECO, op. cit., p.107.

anulação daquilo que a cultura patriarcal não inclui como atributo das mulheres ou do feminino, embora elas o possuam e os fatos que lhe são negados ocorram.”⁴⁰²

A *misoginia* naturaliza a inferioridade feminina, creditando-lhe incapacidade própria e utilizando-se de artifícios como hostilidade, agressão e submissão das mulheres a partir do uso da legitimidade patriarcal. A *misoginia*, para Lagarde, é "um recurso consensual de poder que faz as mulheres serem oprimidas antes de atuar ou manifestar-se, ainda antes de existir, só por sua condição genérica.” Machismo e misoginia, ao interagirem, potencializam-se.⁴⁰³

O pressuposto androcêntrico opõe, assim, a feminilidade como *negativa* face ao que se considera masculino, levando à particular desvalorização do feminino entendido não apenas como relativo ao sexo biológico de uma mulher, mas à sua própria expressão subjetiva.⁴⁰⁴

Esta visão, no entanto, não deve ser transferida mecanicamente à vivência homoerótica, reduzindo o tema à inversão de papéis sexuais, apesar de tal concepção não ser rara, conforme alerta Marcos Benedetti, em seu estudo etnográfico sobre as *práticas sociais de construção do gênero* observadas junto às travestis que se prostituem em Porto Alegre. O antropólogo nos diz:

⁴⁰² Ibid., p.106-109.

⁴⁰³ Ibid., p. 106.

⁴⁰⁴ ARÁN, Márcia. Feminilidade, entre psicanálise e cultura: esboços de um conceito. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social/ UERJ v.10, n.01, , p. 169-195, 2000. Márcia Arán reflete sobre a feminilidade e seus deslocamentos, salientando que não utiliza a categoria “para conceituar a sexualidade feminina propriamente dita.” A autora a emprega com o intuito de proceder a uma problematização no campo da psicanálise, apontando “o que foi recalcado (ou mesmo ‘expurgado’...) por vários teóricos da psicanálise, e sugerir novas possibilidades de pensar as subjetividades. Tomando como referência uma análise do trabalho de três autores sobre o tema da feminilidade – Monique Schneider, Joel Birman e Monique David-Ménard – a autora esboça algumas questões no terreno da feminilidade, sem antes alertar que “isto não significa dizer que estes autores sejam representativos de uma corrente que se constitui no interior do movimento psicanalítico, pois se trata de produções que seguem trajetórias absolutamente singulares,” embora acredite que há elementos críticos importantes que ligam estas obras. Em primeiro lugar, a autora identifica uma crítica à centralidade da idéia de Édipo e do complexo de castração, a qual se fundamenta no primado do falo e do recalque da feminilidade para os dois sexos. Após, a autora vê a necessidade de uma releitura da idéia de corpo erógeno na teoria freudiana, com o objetivo de fundamentar metapsicologicamente a idéia de excesso pulsional, considerada fundamental para pensar a experiência subjetiva. Em seguida, a autora examina a proposta de pensar a subjetivação a partir do modelo da estética, tendo como paradigma o texto de ‘Leonardo da Vinci’, de 1910, em que Freud contrapõe a idéia de sublimação à de recalque. A autora pretende, a partir deste percurso, destacar o que denomina positivação da feminilidade na teoria psicanalítica.

Além de não identificar diretamente as travestis com os ‘gays’, ‘homossexuais’ ou entendidos, operação típica do olhar institucional e do senso comum sobre este grupo, acredito ser importante inserir os *discursos e valores do gênero* como fatores organizadores dos processos sociais analisados [...]. *Os processos de transformação do gênero exemplificados no caso das travestis e suas construções corporais, auxiliam-nos a ampliar a compreensão acerca dos processos culturais de feitura do corpo, do gênero e da sexualidade.* [...] A noção de que o fenômeno da transformação do gênero se resumiria à fórmula ‘alma/mente de mulher em corpo de homem’ é ainda corrente em boa parte da produção teórica sobre o assunto, especialmente entre as Ciências Médicas e Psicológicas. Fórmula da qual nem a Antropologia ou outras Ciências Sociais estão livres. Não raro as travestis, e outras expressões deste fenômeno, são tratadas como algo ‘invertido’ ou ‘desviante’. [...] A superação das limitações impostas pelo conceito de ‘papel sexual’ ainda é rara nos trabalhos antropológicos sobre o fenômeno.⁴⁰⁵

Este tipo de abordagem pode ser verificada em alguns estudos jurídicos sobre a *redesignação do estado sexual*. Elimar Szaniawski adota a visão segundo a qual a *mudança de sexo* é analisada no quadro das anomalias sexuais, afirmando que “podem surgir casos em que existe um divórcio entre o *sexo biológico* e a *psique* da pessoa, sendo que **esta**, biologicamente, pertence a um sexo, mas psiquicamente, vive o sexo oposto ao biológico. Tais situações são denominadas de *anomalias sexuais* e acabam por trazer reflexos ao Direito, em especial ao Direito Civil.”⁴⁰⁶

A noção deve ser aproximada da relação que Marcela Lagarde efetua do *sexismo* com a *homofobia*, a partir da qual considera-se a *heterossexualidade* como natural, superior e positiva, e a *homossexualidade*, como inferior, negativa, antinatural. As atitudes de hostilidade e violência contra as pessoas qualificadas como homossexuais⁴⁰⁷ são manifestações desta forma de sexismo, que como as demais, legitima, justifica e torna inquestionável a sua prática. Nas palavras da autora,

⁴⁰⁵ BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda Feita – O corpo e o gênero das travestis*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 2000. p. 04. Mimeo.

⁴⁰⁶ SZANIAWSKI, Elimar. *Limites e Possibilidades do Direito de Redesignação do Estado Sexual*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1998, p. 41.

⁴⁰⁷ É evidente a segregação imposta ao homoerotismo do ponto de vista da segurança pública, cuja inscrição no sistema de tutela estatal em tese se proporia garanti-la a todos, sem distinção. As estatísticas policiais de assassinatos de gays e lésbicas, ainda impunes, e muitas vezes aprovados socialmente de forma velada, senão explícita, talvez constituam a ilustração mais gritante desta exclusão no Brasil. Cf.: MOTT, Luiz Roberto. *Homofobia: a violação dos direitos humanos de gays, lésbicas & travestis no Brasil*" EUA: IGLHRC, 1997. Em outra publicação, Luiz Mott e Marcelo Cerqueira registram, a partir de levantamento quantitativo efetuado na mídia, um universo de 130 assassinatos e 261 casos de violação de direitos humanos no país, período 1999/2000, divididos em nove sub-tipos: “agressões e torturas – 50 casos; ameaças e golpes: 16

A homofobia encontra sua expressão claríssima quando nos horroriza a homossexualidade e cremos que é enfermidade ou perversão e por isso desqualificamos, submetemos ao ridículo e a vergonha às pessoas, as discriminamos e as agredimos. Somos pessoas homofóbicas até quando fazemos chistes inocentes e nos esquivamos de maneira estereotipada das pessoas e de sua condição. Somos sexistas homofóbicas ou lesbofóbicas sobretudo, quando nos elevamos em inquisidores sexuais e castigamos, hostilizamos e prejudicamos as pessoas por sua homossexualidade.⁴⁰⁸

Impende esclarecer que estamos concentrando nossa análise sobre os reflexos da segregação à qual a expressão homoerótica é submetida perante a tutela protetiva do estado, de acordo com a metodologia proposta por Alda Facio, exposta no capítulo segundo, menos do que na ponderação sobre as virtudes ou vícios de uma visão específica sobre a expressão homoerótica – tarefa cujos limites deste trabalho não comporta. Importa, no campo de análise que escolhemos, resguardar-nos de uma atitude cientificista que busca enquadrar o homoerotismo numa relação de causa e efeito, onde a dimensão de subjetividade que encerra possa ser presa de compartimentos estanques, fora dos quais não poderia ser admitida – já que a partir daí, facilmente seu controle não seria possível.

Aos objetivos que nos propusemos, todavia, mais vale investigar, com Foucault, as injunções que levam ao silêncio da normatividade jurídica na presença da expressão do homoerotismo, quando não à sua negação explícita, no outro extremo desta disputa discursiva, provocando, assim, a reflexão quanto às relações entre *sexualidade, moral e direito*.

casos; discriminação em órgãos governamentais: 15 casos; discriminação econômica, contra a livre movimentação, privacidade e trabalho: 29 casos; discriminação familiar, escolar, científica e religiosa: 33 casos; difamação e discriminação na mídia: 22 casos; insulto e preconceito anti-homossexual: 25 casos; lesbofobia: violência anti-lésbica: 08 casos; travestifobia: violência anti-Travestis: 63 casos.” A coleta de dados abrangeu monitoramento na imprensa nacional pelo Grupo Gay da Bahia, atingindo uma pequena parcela dos crimes, conforme os organizadores da pesquisa comentam: “conjeturamos que nossos dados não cheguem nem a 10% das violações dos direitos dos homossexuais ocorridos no Brasil – posto que, somente no Rio de Janeiro, entre julho de 1999 e dezembro de 2000, o Disque Defesa Homossexual registrou 500 casos referentes à intolerância homofóbica (fonte: Instituto de Estudos da Religião – ISER; Centro de Estudos de Segurança e Cidadania da Universidade Cândido Mendes, dezembro 2000). Cf. MOTT, Luiz e CERQUEIRA, Marcelo. Causa Mortis: Homofobia – Violação dos Direitos Humanos e Assassinatos de Homossexuais no Brasil – 2000. *Boletim do Grupo Gay da Bahia*, Salvador: Grupo Gay da Bahia, n.42, p. 18, abr. 2001., 2001.

⁴⁰⁸ LAGARDE, *apud* GÚZMAN y PACHECO, *op. cit.*, p.109.

Carmen Posada González procura debruçar-se sobre este debate, partindo de premissas fincadas no reconhecimento do androcentrismo na ciência jurídica e da necessidade de incorporação da visão de gênero à discussão – já que a visão de humano, central à concepção de sexualidade, de moral, de direito e de ética, permanecendo restrita à razão androcêntrica, seguirá marcada pela redução que tal postura implica.⁴⁰⁹

A autora ressalva que, não obstante o corrente emprego indistinto que os termos moral e *ética* suscitam,⁴¹⁰ a primeira deve ser encarada como objeto de reflexão *ética*, pois “se refere sempre aos comportamentos, àquilo que é prático, aos fatos. Tanto aos comportamentos individuais, ou seja as condutas, como os comportamentos sociais – os costumes. Mas os juízos morais não recaem sobre os pensamentos ou intenções, e nisso radica, justamente, a liberdade de pensamento.”⁴¹¹

Carmen González salienta que esta é uma diferença fundamental entre a moral religiosa, à qual freqüentemente se reduziu tal noção, e a moral secular. Pois, embora a moral religiosa – definida como a “forma que adquire a moralidade referida a um grupo de pessoas que compartilham determinada fé” – possa ocupar-se de intenções, a moral cultural ou social não pode fazê-lo. Isto se explica porque “o comportamento assumido perante as situações práticas é um comportamento moral que consiste, basicamente, em enfrentar problemas relacionais, decidir e atuar sobre eles e julgar esta atuação conforme determinadas normas, o que supõe um sujeito responsável por seus atos, que pode optar entre duas ou mais alternativas.” O problema *do que fazer* em cada situação é, então, apresentado como pertencente à ordem da *moral*, porque eminentemente *prático*. A *ética* será cogitada no momento em que as condutas individuais são seguidas de uma reflexão comunitária

⁴⁰⁹ GONZÁLES, Carmen Posada. *Sexualidad, Moral y Derecho*. apud *Perspectivas en Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos*. Medellín, Colombia CERFAMI/FORD Found. n.02, p. 05, ene. 2000.

⁴¹⁰ FERRATER MORA, op. cit., p. 270-271, onde se lê: “Os termos ‘ética’ e ‘moral’ são usados, por vezes, indistintamente. Contudo o termo ‘moral’ tem usualmente uma significação mais ampla que o vocábulo ‘ética’. (...) o moral opõe-se comumente ao imoral e ao amoral enquanto o que está inserido no mundo ético se opõe àquilo que se enfrenta com este mundo ou permanece indiferente perante ele. O moral é, nesse sentido, aquilo que se submete a um valor, enquanto o imoral e o amoral são, respectivamente, aquilo que se opõe a qualquer valor e aquilo que é indiferente ao valor.”

⁴¹¹ GONZÁLES, op. cit., p.07.

– ou de determinadas pessoas – que procurem esclarecer “o que consiste a moralidade de uma conduta”, isto é, uma moral concreta.⁴¹²

A autora pretende com isso, situar a moral como *dado cultural*, o que é fundamental para considerar seu caráter de *experiência humana*, portanto histórica, variável e diversa, o que implica deixar de lado a concepção que lhe confere validade universal e eterna, o que não equivale a negar que ela seja conformada por um conjunto de princípios, valores e normas. Esta constatação leva a crer que há diversos sistemas morais, todos eles sujeitos a mudanças. E, se compreendermos a *ética* como “discurso construído para compreender e fundamentar os assuntos da moral”, não há motivos para justificar que uma e outra se contraponham.⁴¹³

As justificativas dos atos livremente decididos perante as normas morais vigentes e aceitas pelo grupo ou comunidade serão formuladas pelo juízo moral de que somos providos. Segundo entende Carmen Gonzáles, porém, o indivíduo é levado freqüentemente a ajustar seus atos a normas jurídicas, ao sistema normativo jurídico. Esta proposição quer indagar como resolver as contradições entre as proposições morais e jurídicas, problema que tem ocupado a filosofia jurídica desde os antigos. “Definir se a moral deve ser legalizada, quer dizer, se o que se considera bom ou mal deve ser convertido em norma jurídica, ou se o direito deve ser moral ou seja, fundamentar-se na moralidade, são as questões básicas colocadas ao tema da relação entre direito e moral, somadas à pergunta sobre a obrigatoriedade de um e outro. *‘Devo obedecer à norma moral ou à norma jurídica?’*” Em matéria de sexualidade, esta interrogação é fundamental.⁴¹⁴

Carmem Gonzáles justifica sua preocupação citando casos históricos em que se tornou evidente a iniquidade de determinadas normas jurídicas, qualquer que tenha sido seu grau de desenvolvimento formal:

Basta pensar nas normas vigentes no nazismo, ou nas guerras religiosas, nos extermínios da Inquisição, [...] As leis, escritas ou não, que permitiram tanta crueldade, assim como muitas leis atuais baseadas especialmente nos

⁴¹² Ibid., p.07

⁴¹³ Ibid., p. 08.

⁴¹⁴ GONZÁLES, op. cit., p.10.

fundamentalismos e nos absolutismos, atentam contra a moral mais fundamental. A mutilação genital feminina baseada em leis escritas ou costumeiras, a justificação da morte de mulheres como reparação da ‘honra’ dos maridos ou de suas famílias, por condutas especialmente sexuais, são exemplos atuais da *imoralidade* que podem ser avalizadas pelas leis.⁴¹⁵

A autora destaca três teorias sobre o tema das relações entre direito e moral:

- 1 - A teoria da identificação, própria do pensamento *jusnaturalista*, cuja tese centra-se numa relação de total identificação entre direito e moral. Segundo esta concepção, a identificação superaria o problema do descompasso das leis com um suposto conteúdo de justiça entrelaçado com a moral, sem o qual perderia o sentido.
- 2 - A concepção *positivista* postula, ao contrário, que direito e moral são totalmente diferentes, não devendo confundir-se. Esta teoria propôs que é irrelevante para o direito o que moral tenha a dizer, bem como não incumbiria à moral aquilo que o direito ordena, pois cada um dos dois ordenamentos possui origem, âmbito de ação e formas de imposição próprias. Para Carmem Gonzáles, a intenção era impedir “a intromissão do Estado na experiência moral ou religiosa das pessoas, distinguir as obrigações e jurídicas. As perguntas frente a este pensamento surgem em um duplo sentido: *Até onde chega a liberdade de ação individual? Quando, com que propósito e com que fundamento pode o Estado limitar ou proibir determinado comportamento individual?*”
- 3 - No século passado, após a segunda guerra mundial, a corrente da *complementaridade* entre direito e moral ganhou força, partindo da idéia de que ambos possuem diferenças mas guardam relações entre si. O direito, deixando de ser encarado como um mero sistema normativo, incorpora princípios, que para Carmem Gonzáles têm origem “na vida, na cultura, na moralidade de *uma determinada comunidade*. Pode-se afirmar que os direitos são frutos da cultura, da qual fazem parte a moral e a ética, como das instituições políticas e jurídicas. Deve haver, pois, uma *justificação ética do Direito*.”⁴¹⁶

Esta concepção demanda sérias discussões filosóficas e jurídicas, cuja principal apreensão radica na discussão da *legitimidade do direito*. Carmem Gonzáles questiona se o *critério moral das maiorias*, postulado por parte da doutrina sobre o tema, pode ser levado em conta pelo direito como justificação moral. “Ou seja, as normas jurídicas devem incorporar as pautas morais assumidas ou vividas pela maioria da comunidade, o que significa impor legalmente certas condutas

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ Ibid., p. 11-2

porque segundo a opinião mais geral, são boas.” Para a autora, esta concepção é inadmissível, pelo fato da democracia *não consistir na imposição da maioria sobre as minorias*, e também porque o acolhimento pela maioria de uma regra moral – em geral obediente a tradições e costumes não racionalizados nem criticados – não significa que traduza o bem das pessoas ou que não gere condutas danosas a outrem.

Ronald Dworkin ilumina tais reflexões, ao abordar o direito à liberdade de expressão no âmbito social e perante o ordenamento jurídico. Na visão do autor, é necessário levar em conta as idéias da *dignidade humana* e *igualdade política*, no entendimento da questão. Segundo a primeira concepção, associada à teoria kantiana, “há maneiras de tratar a um homem que são incongruentes com o fato de reconhecê-lo de forma completa como membro da comunidade humana, e sustenta que tal tratamento é *profundamente injusto*.” A segunda premissa supõe “que os membros mais frágeis de uma comunidade política têm direito, por parte do governo, à mesma consideração e ao mesmo respeito assegurado aos membros mais poderosos, de maneira que se alguns homens têm liberdade de decisão, seja qual for o efeito da mesma sobre o bem comum, então todos os homens devem ter a mesma liberdade.”⁴¹⁷

Para Dworkin, a *liberdade de expressão* do indivíduo perante (ou contra) determinado governo (ou, em última análise, o ordenamento jurídico, que entre suas atribuições, regula as relações entre os cidadãos e o estado) terá sentido “se esse direito é necessário para proteger sua dignidade, ou sua condição de credor da mesma consideração e respeito ou algum outro valor de importância similar” que os demais cidadãos. Assim, a “invasão de um direito relativamente importante deve ser um assunto muito grave, que significa tratar a um homem [ou uma mulher] como algo inferior a um homem [ou mulher], ou como menos digno de consideração que outros homens [ou mulheres]. A instituição de direitos se baseia na convicção de que essa é uma injustiça grave, e que para preveni-la vale a pena pagar os custos adicionais de políticas sociais [...] que sejam necessárias”.⁴¹⁸

⁴¹⁷ DWORKIN, Ronald. Los derechos en serio. Barcelona: Ariel, 1989, p. 295

⁴¹⁸ Ibid.

Nenhuma sociedade que diga que reconhece uma variedade de direitos, sobre a base dos quais a dignidade ou a igualdade de um homem pode ver-se invadida, pode acatar *por princípio* que o Governo limite direitos individuais - e aqui o exemplo claro é a liberdade de expressão - quando seus atos poderiam simplesmente aumentar, mesmo que de forma leve, o risco de violação do direito à vida ou a propriedade. “Se os direitos têm algum sentido”, diz Dworkin, “então não podem ter graus de importância tão diferentes que alguns não representem nada, enquanto outros são considerados.” O Governo que pretenda reconhecer os direitos individuais deve prescindir da idéia de que os cidadãos devam obedecer cegamente às leis, e não devem definir os direitos dos mesmos de modo a isolá-los por supostas razões de “benefício geral”. A *instituição dos direitos* é, pois, crucial, porque é representativa da promessa que a maioria faz às minorias, de que a dignidade e a igualdade destas serão respeitadas. O alcance dos direitos das minorias há de ser objeto de controvérsias toda vez que sejam importantes, e assim, a instituição dos mesmos requer um “ato de fé” das minorias para com os mesmos, o que amplia a responsabilidade do funcionário, que deve demonstrar que entende o que são os direitos.⁴¹⁹

Carmem Gonzáles destaca o caso da Colômbia, onde a penalização das relações homoeróticas consentidas foi vigente até 1980, como um “claro exemplo de regulação e interdição legal de condutas privadas que não trazem prejuízo a outros/as, mas que, ao serem consideradas imorais por um determinado sistema moral, foram tipificadas como delitos. Persistem, com igual fundamento de moralidade, disposições que privam os casais homossexuais de direitos já reconhecidos a heterossexuais.”⁴²⁰

A autora remete ao problema da legalidade e legitimidade das normas jurídicas, perante a questão da obrigatoriedade na obediência à lei, recordando que “legitimidade refere-se a princípios, valores, exigências e procedimentos que operam como critérios justificadores de instituições, normas ou ações.” Se um sistema jurídico é legítimo, deve possuir uma justificação ética aceitável, que, nas palavras da autora, “está no apelo aos *direitos básicos* das pessoas, que são anteriores a qualquer sistema jurídico. Direitos cujo fundamento segue-se ao reconhecimento da dignidade humana, no simples fato de ser *pessoa*. Estes direitos são *humanos*, constituintes de um mínimo de *direitos*

⁴¹⁹ GONZÁLES, op. cit., p. 301-3.

morais e liberdades básicas. Ainda que seja necessária a simples *condição humana* para a pretensão de titularidade desses direitos, a autora lembra que a comunidade de nações proclamou-os expressamente na Declaração Universal dos Direitos Humanos e tem regulado e desenvolvido outros instrumentos de grande relevância para seu amparo.⁴²¹

Assim, a pretensão normativa estatal sobre questões subjetivas e de ordem moral deve ser mediada, se legítima, pela garantia, o respeito e proteção de uma gama de direitos que tornem possível, no caso da sexualidade, sua plena e livre vivência, de forma a que contribua – nas palavras de Carmem Gonzáles – “ao enriquecimento da vida e das relações pessoais”.⁴²²

Moral e direito são construções humanas, que como produtos históricos, aproximam-se da ética em sua função fundamentadora do moral. O caráter subjetivo do comportamento moral o insere no âmbito relacional, no “contexto de vidas particulares que estão fixadas em certo tipo particular de relações.”⁴²³ Este mundo da parcialidade e das relações privadas tornou-se espaço privilegiado de inserção do feminino, graças à educação diferenciada em termos de gênero. A associação “natural” do masculino, por sua vez, à globalidade e ao espaço público, revela a já conhecida dicotomização cultura/natureza, que invade os assuntos morais, evidenciando historicamente a particular inscrição das mulheres da construção da moral e do pensamento ético. Nas palavras de Carmem Gonzáles, “o androcentrismo caracterizou, então, o pensamento moral, refletindo [...] a psicologia e os pontos de vista masculinos e desconhecendo as experiências e interesses morais das mulheres.” Para a autora, tais enfoques não podem mais ser aceitos como “roteiros válidos para as deliberações morais das mulheres nem dos seres humanos compreendidos em sua totalidade, sem rupturas culturalmente impostas.” Carmem Gonzáles acrescenta que os últimos dois decênios tem sido profícuos no surgimento de *aproximações alternativas* ao discurso ético e aos sistemas morais, graças ao trabalho crítico de filósofas, eticistas e profissionais dedicadas ao tema da sexualidade e saúde reprodutiva que vem contribuindo com o aporte de novos elementos questionadores das teorias morais.⁴²⁴

⁴²⁰ Ibid., p. 15

⁴²¹ Ibid., p.16.

⁴²² Ibid, p.17.

⁴²³ SHERWIN, Susan.*Ética Femenina y Ética Feminista.*, apud GONZÁLES, Carmem Posada., op. cit., 2000, p. 19.

⁴²⁴ GONZÁLES, op. cit., p. 20.

A autora salienta o enfoque feminista sobre esta tentativa de conciliar a moral e a ética, tomando como ponto de partida a postura política explícita do feminismo, que considera a subordinação das mulheres moral e politicamente inaceitável. Para Carmem Gonzáles,

uma ética feminista deve, por um lado, levar em conta as experiências e práticas morais das mulheres, e por outro, incorporar a *ética do cuidado*, que se fundamenta na maior capacidade das mulheres – socialmente construída – de encarar a vida em termos de relações e de atenção para com os/as outros/as. Não se trata de manter a dicotomia na maneira masculina e feminina de relacionar-se, mas de incorporar ao pensamento ético e às práticas morais um elemento: [...] a perspectiva moralmente plausível de relacionar-se com os/as demais a partir do *cuidado e da responsabilidade*. Ao invés de considerarmos os/as agentes morais como seres racionais e isolados, a ética feminista argumenta que estes/as são construídos socialmente, no complexo mundo relacional, mundo no qual ocorrem os comportamentos e deliberações morais.⁴²⁵

Para Carmem Gonzáles, a ética feminista corresponde a assumir um compromisso político que se contrapõe radicalmente à opressão de uns seres humanos sobre outros, por constituir uma situação moralmente errônea. A autora pensa que “os diversos sistemas opressivos – patriarcado, racismo, homofobia, discriminação contra os/as incapacitados/as, menores de idade – fazem parte de fenômenos morais que, sempre numa perspectiva de gênero e de reconhecimento das diferenças mesmo no interior dos grupos, são fundamentais para a teoria ética feminista.”⁴²⁶

Além disso, ao afirmar o caráter histórico, e portanto modificável, da subordinação feminina, a ética feminista implica o *empoderamento* de quem se encontra nesta situação: o reconhecimento do próprio valor e a aquisição de poder necessário à constituição de novas relações e estruturas sociais baseadas na *igualdade na diferença* e na justiça. Para a proposta feminista de ética, é imperativo que seja suprimida a “submissão de qualquer grupo humano sobre outro em virtude de ser moralmente inadmissível, e o reconhecimento da capacidade moral das pessoas no exercício de sua vontade e responsabilidade.” Muito mais quando se trata de moral sexual e reprodutiva, a

⁴²⁵ GONZÁLES, op. cit., p 21.

⁴²⁶ Ibid.

neutralidade no pensamento moral inexistente – o enfoque de gênero como instrumento de análise permite que se evidencie tal fato.⁴²⁷

Para Peter Singer, o tema da *ética prática* também sugere uma aproximação entre *ética* e *moralidade*⁴²⁸. Devemos, para tanto, descartar a noção que leva os *moralistas tradicionais* a defender argumentos em favor de um código específico de moralidade, quase sempre ligado a proibições quanto ao sexo. Para Singer, “mesmo na era da AIDS, o sexo não coloca, absolutamente, nenhuma questão moral específica. A preocupação ética do autor distancia-se, portanto, da discussão da *moral sexual* e do seu enquadramento no contexto religioso.”⁴²⁹

Singer destaca que a “questão fundamental dos juízos éticos é orientar a prática”, e não pairar sobre as mentes como um sistema ideal nobre teoricamente, mas inaproveitável em termos práticos. O autor demonstra ser mais importante levar em conta que “as conseqüências de uma ação variam de acordo com as circunstâncias nas quais ela é praticada” do que procurar definir a ética como um sistema normativo, segundo pretendem os deontologistas. Sustenta-se na concepção *conseqüencialista*, da qual uma de suas expressões foi o utilitarismo⁴³⁰, argumentando pela validade dessa abordagem, que “praticamente não é afetada pelas complexidades que tornam as normas simples difíceis de serem aplicadas.” Isso coloca em ordem de preferência o enfrentamento da realidade perante a adesão a ideais que desprezem a experiência prática, o que para Singer é um mérito do utilitarismo. Mentir, por exemplo, poderá ser considerado bom ou mau, dependendo das conseqüências que tal ato acarretar.⁴³¹

Peter Singer não pretende confundir essa asserção, porém, com a tese segundo a qual a ética é *relativa ou subjetiva*. Para o autor, é preciso demarcar limites a esta idéia, ao menos “em

⁴²⁷ Ibid., p. 22.

⁴²⁸ O autor define *moralidade* como “a abordagem de questões práticas, como o tratamento dispensado às minorias étnicas, a igualdade para as mulheres, o uso de animais em pesquisas e para a fabricação de alimentos, a preservação do meio ambiente, o aborto, a eutanásia e a obrigação que têm os ricos de ajudar os pobres.” Cf. SINGER, Peter. *Ética Prática*. Tradução. Jefferson Luiz Camargo. 2.ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 09.

⁴²⁹ SINGER, op. cit., p. 09-11.

⁴³⁰ Sobre as diversas acepções e teorias acerca do termo *utilitarismo*, ver BOBBIO et al., op. cit., 1995, p. 1274-84

⁴³¹ Singer explica que o utilitarista clássico considera uma ação correta desde que, comparada a uma ação alternativa, ela produza um aumento igual, ou maior, da felicidade de todos os que são por ela atingidos, e errada desde que não consiga fazê-lo. SINGER, op. cit., p. 11.

alguns dos sentidos que comumente lhe são atribuídos.” Ele salienta que relativismo popularizou-se no século XIX,

quando começaram a surgir os dados sobre as crenças e as práticas morais de sociedades mais distantes. Para o recato exagerado do período vitoriano, a informação de que existiam lugares onde as relações sexuais entre solteiros eram vistas como perfeitamente aceitáveis constituiu a semente de uma revolução nas atitudes sexuais. Não surpreende que, a alguns, o novo conhecimento sugeria não apenas que o código moral da Europa do século XIX não era objetivamente válido, mas que nenhum juízo moral pode fazer mais do que refletir os costumes da sociedade na qual é criado.⁴³²

Esta forma de relativismo será adaptada pelo marxismo, que na tentativa de opor os valores sociais burgueses aos novos valores da classe operária em ascensão, propunha que a “moralidade de uma sociedade é relativa à classe econômica que a domina, [sendo] indiretamente relativa à sua base econômica”, o que no entanto não respondia à questão; “*se toda moralidade é relativa, o que há de tão especial no comunismo?*” Engels abordou o tema, segundo Singer, “da única maneira possível”, ao abandonar o relativismo “em favor da afirmação mais limitada de que a moralidade de uma sociedade dividida em classes será sempre relativa à classe dominante, ainda que a moralidade de uma sociedade sem antagonismos de classe pudesse ser [...] ‘realmente humana’”.⁴³³

O *relativismo ético* comum cairá por terra, pois não importa, para a tomada de decisão sobre *o que fazer*, que a sociedade nos imponha determinada regra. “As crenças e os costumes dentro dos quais fomos criados podem exercer grande influência sobre nós, mas, ao refletirmos sobre eles, podemos resolver agir de acordo com o que nos sugerem, [...] [ou] podemos fazer-lhes uma franca oposição.”⁴³⁴

Isto não justifica, no entanto, para Singer, que se dê vitória ao *subjetivismo ético*, que embora admita o contraponto dos possíveis reformadores de uma suposta ordem, “pois faz com que os juízos éticos dependam da aprovação ou desaprovação da pessoa que está emitindo o juízo,

⁴³² Ibid., p. 13

⁴³³ SINGER, op. cit., p. 13.

e não da sociedade na qual vive essa pessoa”, acarreta outras dificuldades. Singer aponta algumas questões para demonstrar o que diz.

Em primeiro lugar, um indivíduo afirma que a crueldade com os animais é condenável e o outro afirma que não é. Se quem defende que a ética é subjetiva subentende daí que o que se quis dizer é que maltratar animais *é errado para o primeiro sujeito*, as duas proposições podem ser consideradas verdadeiras. Surge daí, no entanto, uma forma agravada do problema do relativismo – a incapacidade de explicar a *divergência ética* – pois no caso acima, o que haveria para discutir?

As teorias descritas como ‘subjetivistas’ não comportam a objeção anterior. Singer descreve três teorias: a primeira que sustenta, com C.L. Stevenson, que “os juízos éticos exprimem atitudes, em vez de descrevê-las”, podendo haver divergências sobre a ética porque procuramos, ao expressar uma atitude, convencer os demais a seguir nossos passos. Ou, segundo o que diz R. M. Hare, “os juízos éticos sejam preceitos, e, portanto, estejam mais estreitamente ligados a ordens do que a enunciações de fatos” – ponto de vista com o qual Peter Singer não concorda, por sua preocupação com o agir alheio. Por sua vez, J. L. Mackie defende, segundo Singer, que a ética é “mais um exemplo de nossa tendência a objetivar as nossas necessidades e preferências pessoais.”⁴³⁵

Todas estas teorias devem, no entanto, ser “cuidadosamente distinguidas da forma crua de subjetivismo que vê os juízos éticos como descrições das atitudes de quem fala”, para serem consideradas plausíveis para representar o que seja *ética*. Nas palavras de Singer,

Em sua negação de uma esfera de fatos éticos que faz parte do mundo real, existindo com total independência de nós, não há dúvida de que estão certas; mas será que daí se segue que os juízos éticos são imunes à crítica, que não há nenhum papel a ser desempenhado pela razão ou pelo argumento na ética e que, do ponto de vista da razão, um juízo ético é tão bom quanto qualquer outro? [...]

Essa questão do papel que a razão pode representar na ética é o ponto crucial colocado pela afirmação de que a ética é subjetiva. A inexistência de uma misteriosa esfera de fatos éticos objetivos não implica a inexistência do

⁴³⁴ Ibid., p. 14.

⁴³⁵ SINGER, op. cit., p. 15.

raciocínio ético. [...] Então, o que se deve mostrar para colocar a ética prática em bases sólidas é o fato de que o raciocínio ético é possível.⁴³⁶

Peter Singer propõe, em síntese, que a idéia de viver conforme padrões éticos corresponda à defesa do modo de vida de cada um, dando-lhe “uma razão de ser”, justificando-o. Todavia, uma justificativa inteiramente baseada em interesses pessoais não é aceitável. “Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a idéia de alguma coisa maior que o individual.” A ética, neste sentido, possui caráter *universal*. Todas as caracterizações do ético, por mais variáveis que sejam, diz Singer, admitem que “a justificação de um princípio ético não pode se dar em termos de qualquer grupo parcial ou local. A ética se fundamenta num ponto de vista universal, o que não significa que um juízo ético particular deva ser universalmente aplicável. [...] Significa, isto sim, que, ao admitirmos juízos éticos, extrapolamos as nossas preferências e aversões.”⁴³⁷

Peter Singer afirma que não pretende demonstrar que o utilitarismo pode ser inferido do aspecto universal da ética, pois existem outros ideais éticos – como os direitos individuais, o caráter sagrado da vida, a justiça – que “são universais no devido sentido e, pelo menos em algumas versões, incompatíveis com o utilitarismo”. O autor adota a postura utilitária como “posição mínima, [...] base inicial a qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões como base no interesse próprio.” Sua polêmica argumentação quer revelar, com isso, a questão do papel que a razão e o argumento desempenham na ética, para que os leitores possam chegar à suas próprias conclusões.⁴³⁸

3.2.2. O Discurso Jurídico sobre a Igualdade e o Homoerotismo

3.2.2.1 Igualdade diante da Lei e Igualdade Material

⁴³⁶ Ibid., p. 16.

⁴³⁷ SINGER, op. cit., p. 19-20.

⁴³⁸ Ibid, p. 22-23.

Norberto Bobbio afirma o paradigma da *igualdade perante a lei* como o princípio mais universalmente aceito entre as várias determinações históricas da máxima que a proclama entre os seres humanos, não importando o tipo de Constituição ou ideologia em que se fundamente. O preceito segundo o qual *a lei deve ser a igual para todos*, nas palavras do autor, “é antiqüíssimo, e não pode deixar de ser relacionado[...] com o conceito clássico de *isonomia*, que é conceito fundamental, além de ideal primário, do pensamento político grego.”⁴³⁹

Porém, apesar de sua universalidade, o princípio da igualdade diante da lei deu lugar a inúmeras interpretações, segundo o autor. Seu significado histórico, para ser compreendido, deve ser examinado no que possui de *polêmico* – o que implica “relacioná-lo não tanto com o que ele afirma, mas com o que nega”.⁴⁴⁰

De fato, segundo Bobbio, “o alvo principal da afirmação de que *todos são iguais perante a lei* é o Estado de ordens ou estamentos, aquele Estado no qual os cidadãos são divididos em categorias jurídicas diversas e distintas, dispostas numa rígida ordem hierárquica, onde os superiores têm privilégios que os inferiores não têm [...]: a passagem do Estado estamental para o Estado liberal burguês”⁴⁴¹. É marcado aí o momento em que se tornou necessária a concepção de *igualdade perante a lei*, cujo significado foi, para o autor, bastante condicionado aos interesses em jogo no cenário político da época. Bobbio refere-se, com isso, às especificações de conteúdo que podem seguir-se à enunciação do princípio, e que impõem a controvérsia acerca de sua legitimidade. Pois, se

prescinde-se desse significado polêmico expresso ou tácito, que é preciso identificar em cada caso concreto, o princípio de igualdade perante a lei é, também ele, como todas as fórmulas igualitárias, genérico. Com efeito, a *communis opinio* o interpreta como prescrevendo a exclusão de qualquer *discriminação arbitrária* seja por parte do juiz ou do legislador, [...]. Mas será suficiente aduzir razões para tornar uma discriminação justificada? [...] Mas com base em que critérios se distinguem as razões válidas das

⁴³⁹ BOBBIO, op.cit., 1996, p. 25.

⁴⁴⁰ BOBBIO, op.cit., 1996, p. 26-27.

⁴⁴¹ O autor cita o exemplo do Código Prussiano de 1794, que contempla três estamentos em que se divide a sociedade civil (camponeses, burgueses e nobreza), e o Código napoleônico de 1804, onde só existem cidadãos. Ibid., p. 27.

inválidas? Existem critérios objetivos, ou seja, critérios que se apóiam na chamada *natureza das coisas*?⁴⁴²

Norberto Bobbio entende que as diferenças entre os indivíduos humanos devem ser encaradas do ponto de vista de sua *relevância*, para que as respostas a estas questões sejam encontradas. Este critério é estabelecido com base em opções de valor, portanto é historicamente condicionado: se rememorarmos as justificações adotadas, em cada oportunidade concreta, para abonar as sucessivas ampliações dos direitos políticos, por exemplo, “uma diferença considerada relevante em um determinado período histórico (para excluir certas categorias de pessoas dos direitos políticos) deixa de ser considerada relevante num período posterior.”⁴⁴³

Bobbio distingue os conceitos de *igualdade perante a lei*, *igualdade de direito*, *igualdade nos direitos* e *igualdade jurídica*. Em suas palavras,

A expressão igualdade de direito é usada em contraposição à igualdade de fato, correspondendo quase sempre à contraposição entre igualdade formal e igualdade substancial ou material,[...]. A igualdade nos direitos (ou dos direitos) significa algo mais do que a simples igualdade perante a lei enquanto exclusão de qualquer discriminação não justificada: significa o igual gozo, por parte dos cidadãos, de alguns direitos fundamentais constitucionalmente assegurados, [...]. A igualdade perante a lei é apenas uma forma específica e historicamente determinada de igualdade de direito ou dos direitos (por exemplo, do direito de todos de terem acesso à jurisdição comum...); já a igualdade nos direitos compreende, além do direito de serem considerados iguais perante a lei, todos os direitos fundamentais enumerados numa Constituição, tais como os direitos civis e políticos, [...]. Finalmente, por igualdade jurídica se entende, habitualmente, a igualdade naquele atributo particular que faz de todo membro de um grupo social, inclusive a criança, um sujeito jurídico, isto é, um sujeito dotado de capacidade jurídica.[...]⁴⁴⁴

Norberto Bobbio aponta o que denomina “a exigência ou o ideal da *igualdade real ou substancial*”, “ou, como se lê da Constituição italiana, *de fato*.” O autor a qualifica como “a igualdade com relação aos bens materiais, ou igualdade econômica, que é assim diferenciada da *igualdade formal ou jurídica* [...]”. Contudo, ressalva que o conteúdo deste enunciado é

⁴⁴² Ibid., p. 27-28.

⁴⁴³ Ibid., p. 28.

⁴⁴⁴ BOBBIO, op.cit., 1996, p. 29-30

controvertido, já que se torna difícil precisar quais seriam “as formas e os modos específicos através dos quais se supõe que essa igualdade possa ser pretendida e realizada.”⁴⁴⁵

Santi Romano pensa que as normas que medem a *capacidade das pessoas* devem estar relacionadas “com o princípio constitucional [...] que estabelece a *igualdade entre todos os cidadãos*, tanto nos seus direitos como nas suas obrigações, e em geral na sua posição jurídica.”⁴⁴⁶ Tal pressuposto deve orientar tanto o legislador como o intérprete da lei, servindo como “regra de interpretação segundo a qual a desigualdade não pode ser presumida, mas deve resultar positivamente.” O que o autor julga importante, no entanto, é que os atos das autoridades não legislativas venham acompanhados da consideração *justa* deste princípio.⁴⁴⁷

Konrad Hesse, considerando a Constituição da República Federal Alemã, equipara os conceitos de *igualdade jurídica formal* com a *igualdade diante da lei*. Este princípio demanda “a realização, sem exceção, do direito existente, sem consideração da pessoa: cada um é, em forma igual, obrigado e autorizado pelas normalizações do direito, e, ao contrário, é proibido a todas as autoridades estatais, não aplicar direito existente a favor ou à custa de algumas pessoas”. O comando igualitário estaria, com isso, sem maiores obstáculos, posto na base do estado de direito.⁴⁴⁸

Para o autor, nota-se também que a dificuldade surge na especificação do princípio em sua *materialidade* – neste caso, o direito existente obriga e autoriza os sujeitos “não só sem consideração da pessoa, sem que se trate de seu conteúdo; mas esse conteúdo mesmo deve corresponder ao princípio da igualdade.” Isso leva o autor a concluir que a *igualdade jurídica material* “não consiste em um tratamento igual sem distinção de todos em todas as relações. Senão

⁴⁴⁵ Ibid., 1996, p. 32-33.

⁴⁴⁶ Igual posicionamento adota Paolo Biscaretti di Ruffia, ao analisar a Constituição italiana: “o princípio da igualdade pode ser apresentado como um aspecto essencial da posição jurídica de cada cidadão, capaz de guiar na interpretação das normas que regulam todos os direitos públicos e suscetível de ser colocado como fundamento de uma pretensão autônoma de fazer-se valer por ocasião de eventuais restrições impostas pelas leis ordinárias aos mesmos direitos.” Cf. BISCARETTI DI RUFIA, Paolo. *Direito Constitucional (Instituições de Direito Público)*. Tradução Maria Helena Diniz. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1984, p.530.

⁴⁴⁷ ROMANO, Santi. *Princípios de Direito Constitucional Geral*. Tradução Maria Helena Diniz. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1977, p. 136.

⁴⁴⁸ HESSE, Konrad. *Elementos de Direito Constitucional da República Federal da Alemanha*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1998, p. 330.

só aquilo que é igual deve ser tratado igualmente. O princípio da igualdade proíbe uma regulação desigual de fatos iguais; casos iguais devem encontrar regra igual.”. Resta saber “*quais fatos são iguais* e, por isso, não devem ser regulados desigualmente.” Quanto a isso, afirma K. Hesse:

[...] não há resposta uma vez para sempre estabelecida. Porque uma concordância de vários fatos pode ser comprovada sempre só com referência a um ou vários *característicos*, enquanto outros característicos podem diferir. Concordância absoluta em todos os característicos, inclusive da precisão temporal e espacial, está logicamente excluída; ela significaria identidade. Uma valoração que qualifica dois fatos de *iguais* deve, por conseguinte, abstrair das desigualdades existentes que estão na base do conceito; estas aparecem como não-essenciais, os característicos idênticos, ao contrário, como essenciais, e análogo vale para uma valoração que qualifica dois fatos de *desiguais*. A comprovação, que vários fatos são iguais ou desiguais refere-se, portanto, à essencialidade ou não-essencialidade dos característicos próprios dos fatos comparados; ela depende do ponto de vista sob o qual a comparação é feita.⁴⁴⁹

A hipótese de Hesse o conduz a enunciar como determinante para a *igualdade jurídica material* a questão dos “característicos a ser considerados como essenciais, que fundamentam a igualdade de vários fatos, e, com isso, o mandamento do tratamento igual, ou seja, a proibição de um tratamento desigual ou, convertendo em negativo: sobre os característicos que devem ser considerados como não-essenciais e *não devem* ser feitos base de uma diferenciação jurídica.”⁴⁵⁰

José Afonso da Silva entende que em geral “as constituições só têm reconhecido a igualdade no seu sentido *jurídico-formal: a igualdade perante a lei*” – que figura textualmente no art. 5º, *caput*, da carta constitucional. O princípio, porém, não deve ser compreendido de forma tão restrita. Ele é robustecido por outras normas igualitárias que buscam conceder direitos sociais substanciais, ou regras de *igualdade material*, proibitivas de distinções fundadas em determinados fatores, e que vedam *diferença salarial, de exercício de funções e de critério de admissão por motivo de sexo, idade, cor ou estado civil e qualquer discriminação no tocante a salário e critérios de admissão do trabalhador portador de deficiência*. (art. 7º, XXX e XXXI). As disposições programáticas previstas na Constituição da República Federativa do Brasil, desta

⁴⁴⁹ HESSE, op. cit., p. 331.

⁴⁵⁰ Ibid.

forma, possuem o objetivo de *reduzir as desigualdades sociais e regionais* (art. 3º, III), repelindo qualquer forma de discriminação (art. 3º, IV), e constituem, na visão do constitucionalista brasileiro, “reais promessas de busca de igualdade material”.⁴⁵¹

Na análise do constitucionalista brasileiro quanto ao sentido da expressão, é *desnecessária entre nós* a distinção que o direito estrangeiro faz entre o *princípio da igualdade perante a lei* (correspondente à obrigação de aplicar as normas jurídicas gerais aos casos concretos na conformidade com o que elas estabelecem, mesmo se delas resultar uma discriminação – cuja abrangência atingiria o aplicador da lei) e o da *igualdade na lei* (que exige não haver distinção nas normas jurídicas desautorizadas pela constituição – remetendo-o ao legislador). Para J. Afonso da Silva, “a doutrina como a jurisprudência já firmaram, há muito, a orientação de que a igualdade perante a lei tem o sentido que, no exterior, se dá à expressão *igualdade na lei*, ou seja: o princípio tem como destinatários tanto o legislador como os aplicadores da lei.”⁴⁵²

Ora, se considerarmos os princípios esculpidos no Código Civil Brasileiro, na parte referente às definições de *pessoa natural* e *capacidade jurídica*⁴⁵³, em analogia aos princípios fundamentais do estado democrático de direito brasileiro, aos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, aos direitos e garantias fundamentais de todos e todas os/as cidadãos/ãs⁴⁵⁴, e ainda face o princípio do art. 226, § 3º da Constituição da República e sua regulamentação⁴⁵⁵ - que expressamente concebem apenas a união estável *heterossexual* como produtora de efeitos jurídicos próprios de um *casamento* - poderíamos afirmar que aqueles/as historicamente enquadrados/a pela ciência médica no rol das *anomalias sexuais* encontram-se alijados da consideração de *sujeitos de direitos*, cujos interesses deveriam ser no mínimo *igualmente considerados*. Nas palavras de Jeanine Philippi, isto origina uma *espécie problemática de incapacidade*. A autora chama a atenção para o fato, asseverando que para a lei civil,

⁴⁵¹ SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*, 11.ed. São Paulo: Malheiros, 1996, p.214-215.

⁴⁵² AFONSO SILVA, op. cit., p. 218.

⁴⁵³ Código Civil Brasileiro, art. 2º, 4º, 5º e 6º.

⁴⁵⁴ Constituição da República Federativa do Brasil – art. 1º, inc. III, art. 3º, inc. IV, e art. 5º, inc. I, III, IV, V, IX, X, XIII.

⁴⁵⁵ Lei nº 9.278, de 10 de maio de 1996 e Lei nº 8.971, de 29 de dezembro de 1994.

persona é o titular do direito e *personalidade* é justamente a capacidade de vir-a-ser sujeito das relações jurídicas. Mas, a despeito desta capacidade de direito, a norma jurídica estabelece, igualmente, a capacidade de ação. A primeira não pode ser recusada ao homem, sob pena de despi-lo dos atributos da personalidade. Por isso mesmo, diz-se que o art. 2º do Código Civil Brasileiro abrange todos os indivíduos indistintamente. A capacidade de ação é especificada nos casos particulares em que a capacidade de direito sofre restrições como, por exemplo, a situação do menor ao qual é reconhecida a personalidade, mas não a capacidade de ação. No caso dos homossexuais, impedidos de contrair matrimônio, verifica-se, da mesma forma, uma restrição de direito que cria uma espécie problemática de incapacidade na medida em que os homossexuais, maiores, são considerados, ao contrário dos menores, plenamente capazes de serem responsabilizados juridicamente.⁴⁵⁶

O descompasso é revelado ainda na análise do art. 5º, caput, da Constituição da República Federativa do Brasil, onde é vedada a *distinção de qualquer natureza*, em comparação ao art. 3º, inc. IV, onde *promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*. Tais dispositivos poderiam, valendo-nos da visão de K. Hesse, ser interpretados não apenas como um dos objetivos da República, mas também como legítimo enunciado de *característicos considerados não essenciais para uma diferenciação jurídica*. Se, portanto, o art. 226, § 3º, da CF, que textualmente reconhece apenas a união estável *entre homem e mulher* como unidade familiar para efeitos de conversão em casamento, promove tal discriminação entre casais hetero ou homoeroticamente definidos, deixa-se de cumprir com determinação sem a qual a República perde de vista seus objetivos.

Tal paradoxo acentua-se quando o § 4º do mesmo dispositivo constitucional entende como *unidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes*, o que tem sido utilizado pelos magistrados em benefício ou prejuízo, conforme sua valoração subjetiva, das disputas envolvendo casais homossexuais, ou a guarda de seus filhos, quase sempre concedida ao parceiro heterossexual que move ação requerendo-a com base nesta condição do ex-cônjuge.

Para Roger Raupp Rios, o princípio da igualdade formal “objetiva a superação das desigualdades entre as pessoas, por intermédio da aplicação da mesma lei a todos, vale dizer, mediante a universalização das normas jurídicas em face de todos os sujeitos de direito.”⁴⁵⁷ O autor

⁴⁵⁶ PHILIPPI, op. cit., 2000, p. 165.

⁴⁵⁷ RIOS, Roger Raupp. *A homossexualidade no Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001b, p. 70.

entende que isto implica estender *o mesmo tratamento jurídico a todas as pessoas*, sem distinção de ordem sexual. A *igualdade perante a lei*, em suas palavras,

só alcançará a universalidade do direito mediante a ruptura do modelo abstrato do sujeito de direito como pessoa heterossexual. Ao invés da cristalização da “normalidade heterossexual” revelada tanto na invocação de “direitos homossexuais” como no apelo ao “direito à diferença”, é necessário afirmar o “direito à indiferença”, pelo respeito às diversas modalidades de orientação sexual, todas sob o pálio de uma mesma regulação geral. A concretização deste imperativo jurídico de igualdade formal, no entanto, é desafiada por uma realidade de discriminações em virtude de orientação sexual. No esforço de implementá-la, diante das vicissitudes verificadas na realidade social, foram positivados critérios proibitivos de diferenciações, desdobramentos da igualdade perante a lei.⁴⁵⁸

O autor reporta-se justamente ao rol do art. 3º, inc. IV da Constituição da República, cujo enunciado igualitário mais geral é reforçado em seu aspecto formal pela indicação das características elencadas expressamente - *origem, raça, sexo, cor, idade* – ou de forma genérica – quando admite que a preterição de alguém por *quaisquer outras formas* é odiosa e portanto, coibida. Para o autor, “este dado corrobora, ainda mais, a não-obrigatoriedade da expressa enunciação da proibição de discriminação, além de revelar o equívoco do raciocínio que sustenta a taxatividade dos critérios proibitivos de diferenciação”.⁴⁵⁹

O autor considera, ademais, que o elenco de previsões proibitivas do art. 3º pode ser interpretado analogicamente quanto à *orientação sexual*, hipótese alcançada pela vedação de distinção por *motivos de sexo*. Assim, “a discriminação por orientação sexual é uma hipótese de diferenciação fundada *no sexo* da pessoa para quem alguém dirige seu envolvimento sexual, na medida em que a caracterização de uma ou outra orientação sexual resulta da combinação dos sexos das pessoas envolvidas na relação.”⁴⁶⁰

Tal argumentação compôs, inclusive, parte de fundamentação de sentença judicial prolatada em 09/07/1996 por Roger R. Rios, que na qualidade de juiz federal, julgou procedente pedido para

⁴⁵⁸ RAUPP RIOS, op. cit., 2001b, p. 70-71.

⁴⁵⁹ Ibid, p. 72.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 72

conceder direito à participação do companheiro em plano de saúde de um funcionário público federal. Esta já foi confirmada pelo Tribunal Regional Federal da 4ª região.⁴⁶¹ Do seu texto, lê-se:

Pois bem, se examinada com cuidado, constata-se que a proibição constitucional dessa espécie de discriminação impede a recusa sofrida pelo segundo demandante, porquanto a discriminação de um ser humano em virtude de sua orientação sexual constitui, precisamente, uma hipótese (constitucionalmente vedada, repise-se) de discriminação sexual. Esclareça-se, neste momento, que orientação sexual é aqui compreendida como a afirmação de uma identidade pessoal cuja atração e/ou conduta sexual direcionam-se para alguém de mesmo sexo (homossexualismo), sexo oposto (heterossexualismo), ambos sexos (bissexuais) ou a ninguém (abstinência sexual).[...]

Contra esse raciocínio, pode-se objetar que a proteção constitucional contra a discriminação sexual não alcança a orientação sexual; que o *discrimen* não está no sexo de A, mas em sua escolha por um homem ou uma mulher, sua orientação sexual.[...]

Esta objeção, na verdade, continua tendo o sexo de A em relação ao da pessoa escolhida como fator decisivo, pois tem como pressuposto, para a qualificação da escolha de A, exatamente o sexo da pessoa escolhida. A orientação sexual só é passível de distinção diante do sexo da pessoa que A escolher. Ele (o sexo da pessoa escolhida, tomado em relação ao sexo de A) continua sendo o verdadeiro fator de qualificação da orientação sexual de A; ele é dado inerente e inescapável para a caracterização da orientação sexual de A. Vale dizer, é impossível qualificar a orientação sexual de A sem tomar como fundamento o sexo da pessoa escolhida (em relação ao sexo de A). [...]

Ainda que não se aceite a qualificação da discriminação por orientação sexual como espécie do gênero discriminação sexual, não há razão que, juridicamente, legitime a adoção de tratamento diferenciado a homossexuais, com relação ao dispensado a heterossexuais, tendo em mira o caso concreto. [...]

Independentemente da orientação sexual de um ser humano, impende invocar-se o respeito devido à sua individualidade, em virtude da citada cláusula constitucional da dignidade da pessoa humana (art. 1º, inciso III). Esta (a dignidade da pessoa humana), aliás, é elemento central na socialidade que caracteriza o Estado Democrático de Direito, que promete aos indivíduos, muito mais que abstenção de invasões ilegítimas de suas esferas pessoais, a promoção positiva de suas liberdades.⁴⁶²

A seguir, segue exame de acórdãos judiciais apreciados pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, onde são apreciadas relações jurídicas que vêm comprovando não somente

⁴⁶¹ Ação Cautelar nº 96.0002364-6 e Ação Ordinária 96.00002030-2, e Apelação Cível nº 96.04.55333-0/RS Cf. DIAS, Maria Berenice., op. cit., 2001, p. 225-271.

⁴⁶² RAUPP RIOS, op. cit., 2001b, p. 206-216.

a tese acima exposta sobre a cláusula igualitária, mas também provocando um reexame do conceito jurídico de *família*, sede em que já se acolhe a hipótese de sua ampliação a partir do reconhecimento das uniões entre pessoas do mesmo sexo, a fim de acompanhar as mudanças sociais em torno das *novas unidades familiares* estimuladas pelo advento da Constituição Federal de 1988, outrora restritas à idéia de família nuclear patriarcal.

3.2.2.2 Breve análise de Acórdãos do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que não pretendemos, com esta exposição⁴⁶³, encerrar o universo homoerótico em categorias estanques, nem tampouco almejamos testar as hipóteses aqui desenvolvidas pela simples apresentação de casos práticos, uma vez que um esforço neste sentido extrapolaria os limites impostos ao estudo teórico aqui proposto.

Deste modo, a presente dissertação objetivou buscar os fundamentos da exclusão por motivos de intolerância à expressão do homoerotismo no campo da filosofia do direito, relacionando-a com a identificação do androcentrismo na ciência jurídica e com a segregação de gênero, a partir de técnicas que privilegiaram a metodologia histórico-crítica e a pesquisa bibliográfica e documental. Tampouco foi nossa preocupação reprisarmos trabalhos de excelente quilate já publicados sobre a atuação do judiciário gaúcho nesta seara, ou estudos técnicos referentes ao tema da homossexualidade e o direito, e que foram citados na medida do necessário. Não obstante, consideramos fundamental destacar a atuação do poder judiciário através da apresentação e comentários acerca dos acórdãos aqui apresentados, uma vez que despontam como um efetivo avanço no cenário jurídico atual.

A escolha do tribunal gaúcho não foi aleatória, mas baseada no fato de que concentra grande índice de casos julgados sobre o tema no país. Localizamos 25 (vinte e cinco) acórdãos, ao total, referentes às áreas criminal e cível, tendo sido examinados 16 (dezesesseis) acórdãos para uma segunda seleção, até a última busca realizada em julho/2002.

Assim, foram selecionados 05 (cinco) acórdãos provenientes do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, que ilustram as questões mais frequentes trazidas a juízo no âmbito do direito civil e de família, estudados em ordem cronológica e de forma a demonstrar a evolução

⁴⁶³ Adotamos a forma de apresentação utilizada em PIMENTEL, Sílvia, DIGIORGI, Beatriz e PIOVESAN, Flávia. *A Figura/Personagem Mulher em Processos de Família*. Porto Alegre. Sérgio Antônio Fabris, 1993.

do discurso que o poder judiciário vem empregando para apreciar as demandas envolvendo a questão do homoerotismo no Rio Grande do Sul.

Destacamos um acórdão referente a cada tema mais freqüente localizado no âmbito civil: *retificação de registro civil, anulação de casamento por erro essencial, competência para julgamento de dissolução de união homossexual*, e dois acórdãos variando sobre o tema *reconhecimento de união homossexual para efeitos de partilha em dissolução de união estável e sucessão mortis causa*.

a) Reexame Necessário nº 500419320 – 2ª Câmara Cível

Ementa: ANULAÇÃO DE CASAMENTO. Erro Essencial sobre a pessoa do outro cônjuge. Comprovada plenamente a “qualidade” de estado de saúde e de anormalidade ou transtorno de personalidade, por ser o requerido um uranista, evidenciado o conhecimento desorador de tal situação a consequência necessária é a insuportabilidade da vida em comum, dentro de contextos pessoais, com o que corretamente autorizado o reconhecimento da anulação do casamento forte no erro essencial sobre a pessoa do cônjuge homossexual. Sentença confirmada em reexame necessário. Data de julgamento: 15/09/1982

a.1) Descrição do caso:

(Nome autor/a). ajuizou ação de anulação de casamento contra (nome réu/ré)., com fulcro no artigo 219, I, do Código Civil, “por ser o demandado um homossexual e estar vivendo ao tempo da propositura da ação com outro homem.” Foram alegados óbices processuais, vencidos todos. O tribunal apreciou o mérito, confirmando a sentença favorável à pretensão da autora, em reexame necessário.

a.2) Extração dos aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator: Des. Manoel Celeste dos Santos – acompanhado pelos demais

Preleciona VIRGÍLIO DE SÁ PEREIRA que a identidade de um indivíduo pode ser física, civil ou moral e aduz: [...] Compreende a terceira as qualidades que nós atribuímos ao indivíduo – a fortuna, a saúde, a virtude e a probidade, e que, não sendo inerentes ao homem, redundantes in personam, como diziam os canonistas, existem acidentalmente em tal ou qual indivíduo, porque podemos ser ou não rico ou pobre, são, doente, bom ou mau, probo ou ímprobo”. Acresce a seguir que: ‘A honra e boa fama’ não podem ser

incluídas senão naquelas rubricas da probidade e da virtude, a que anteriormente me referi, e assim, contrariamente à doutrina dos canonistas, o nosso legislador admitiu, como erro essencial sobre a pessoa, e portanto como causa de anulação, o erro sobre simples qualidade. (...)

Comprovada plenamente, pela prova testemunhal e até documental, a ‘qualidade’ amoral do requerido, sendo um uranista e até a ‘qualidade’ de sua saúde, pois que o homossexualismo é doença indexada na CID-OMS, sob o número (ilegível), com rótulo geral de desvio sexual. (...)

Atuantes, destarte, o conhecimento desorado de ‘qualidades’ pertinentes à saúde e moral do cônjuge, impossibilitando vida em comum, outra não poderia ter sido a sentença, senão acolher a pretensão formulada de anulação do casamento que, de lei.

a.3) Comentários:

É importante lembrar que as disposições relativas a garantias fundamentais ainda não haviam sido formalizadas à época do julgado em análise, que foi prolatado ainda sob a égide da Emenda Constitucional de 1967 e de uma ditadura militar que perduraria até cerca da metade da década de 1980 no Brasil. Figurava, além disso, catalogado no CID-OMS, o *homossexualismo* como doença. O movimento homossexual, contudo, já contava com certa organização, acompanhando as reivindicações das feministas, do movimento negro e dos movimentos por democracia política nascidos no centro do país.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ a) “Um dos aspectos marcantes da contestação cultural da década de 1970, e da glorificação da marginalidade como maneira de questionar os valores autoritários que permeavam a cultura brasileira, foi uma aparente explosão da homossexualidade, que se manifestava através de fenômenos como: a crescente visibilidade da população adepta a práticas homossexuais, a exploração comercial que se deu em torno desse novo público e o desenvolvimento de uma moderna *subcultura gay*, fenômenos que interagem e eram interdependentes. (...) Estava em processo uma sensível mudança na maneira como a homossexualidade se relacionava com outros valores da sociedade. (...) Entre 1979 e 1981 houve uma grande proliferação de grupos de militância homossexual pelo Brasil inteiro. Esses, em muitos casos, conseguiram um reconhecimento por parte de outros movimentos políticos, filiados a partidos oposicionistas ou autônomos, estabelecendo com eles relações geralmente de cooperação, embora tendesse a persistir um receio de que qualquer contato mais próximo com eles trouxesse o risco de uma perda de ênfase que se desejava dar às questões ligadas estritamente à homossexualidade”. Cf. MACRAE, Edward. *A construção da Igualdade – Identidade sexual e política no Brasil da “Abertura”*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990, p. 33-4 b) Sobre o clima cultural da época, escreve João Silvério Trevisan: “A partir da década de 1970, com a eclosão de vários fenômenos inéditos na música popular brasileira, ficaram para trás os tempos em que Assis Valente precisava escrever canções cheias de subentendidos e sentido cifrados. Ainda que a contragosto, a cruel ditadura brasileira instaurada em 1964 imprimiu um impulso peculiar em certas áreas da vida nacional, nos anos 70. A urgência de uma modernização em ambiente avesso à prática política democrática talvez tenha favorecido, entre os jovens, o surgimento de movimentos de liberalização nem sempre alinhados com orientações ideológicas precisas. Daí porque uma das palavras-chave do período foi “desbunde” ou “desbum”. Alguém “desbundava” justamente quando mandava às favas – sob aparência freqüente de irresponsabilidade – os compromissos com a direita e a esquerda militarizadas da época, para mergulhar numa liberação individual, baseada na solidariedade não-partidária e muitas vezes associada ao consumo de drogas ou à homossexualidade (então recatadamente denominada “androgínia”). Cf. TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no*

A leitura do acórdão revela a associação de um discurso médico tradicional com o pensamento jurídico conservador, resultando eivado de preconceitos morais e valores expressos na terminologia utilizada para caracterização do homoerotismo, tais como *qualidade de estado de saúde e de anormalidade, uranismo, transtorno da personalidade*.

Marina Villela Corrêa, em artigo onde aborda o discurso médico quanto ao sexo, sexualidade e diferença sexual, afirma:

Antes da unificação de uma medicina das perversões sexuais, o corpo médico era convocado a emitir pareceres em processos jurídicos de casos nos quais havia um componente daquilo que viria a ser conhecido como desvio sexual. [...] A homossexualidade constitui um dos primeiros objetos do discurso médico, em seu processo de apropriação da diversidade de práticas sexuais. Interditada pela Lei em diversos países da Europa, ela se torna objeto de estudo de psiquiatras que, entretanto, encontram dificuldades em enquadrar os indivíduos considerados desviantes, no que diz respeito à sua escolha de objeto, em figuras patológicas, ou em caracterizá-los como portadores de uma atividade psíquica anormal para os padrões psiquiátricos.⁴⁶⁵

O elenco de características que determinavam, no Código Civil de 1916, o conteúdo do *erro essencial* quanto à pessoa do cônjuge⁴⁶⁶, viu mantidos em seus incisos I e III, no novo Código, terminologia “aberta”, possibilitando a interpretação da lei segundo os valores morais vigentes à época, que podem ou não ser acompanhados pelo intérprete da lei.

Termos que dizem respeito à *identidade* do indivíduo, (inc. I , art. 219 Código Civil/16) assim, permanecem como requisito a ser preenchido pela valoração do magistrado, o que no caso em tela, foi suficiente para adjetivação negativa do cônjuge homossexual, caracterizado por este fato

Brasil, da colônia à atualidade. 3.ed., Rio de Janeiro: RECORD, 2000, p. 284.

⁴⁶⁵ CORRÊA, Marilena Villela. *Sexo, sexualidade e diferença sexual no discurso médico: algumas reflexões*. apud LOYOLA, Maria Andréa. *A Sexualidade nas Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 1998, p. 77.

⁴⁶⁶ A Lei 10.406, de 10/01/2002, que terá vigência a partir de 2003, elenca no art 1.556 e 1.557 disposições quanto à anulabilidade do casamento. O elenco do rt. 1.557 mantém as disposições do inciso I e III, do Código Civil de 1916, incluindo disposição nova quanto à doença mental grave do cônjuge, e excluindo a regra que considerava o defloramento da mulher sem o conhecimento do marido como possibilidade de erro essencial (inc. IV do art. 219 da Lei 3.071, de 1º de janeiro de 1916)

como *portador de transtorno mental*. O uso de conceitos com carga ideológico-moral como *honra e boa fama*, neste compasso, de um ponto de vista do enfoque de gênero, revela a inflexão androcêntrica do intérprete da lei, num exemplo claro da influência do componente político-cultural sobre o componente estrutural.⁴⁶⁷

Frise-se que o objetivo das considerações quanto ao presente acórdão não é o questionamento da existência ou não de insuportabilidade de convivência do casal, mas a forma como a figura/personagem homossexual foi encarada nesses casos. Ainda na década de 1980, julgando caso idêntico, o mesmo relator afirmava em seu voto:

Tangente à evolução moral afirmada pelos Drs. Curadores ao vínculo que afastariam o erro essencial pela tolerabilidade de tal qualidade ou estado, responde-se que a segregação de tais pessoas é, ainda, um fato revelador de não completa assimilação. O que dizer-se da suportabilidade da vida em comum, quando a ciência já detectou a 'aídes', doenças ou síndrome de percurso mais lato em homossexuais?⁴⁶⁸

Esta afirmação, que liga diretamente o exercício do homoerotismo à Síndrome de Imunodeficiência Adquirida, é característica do período chamado de “primeira onda”, cujo primeiro impacto considerou os homossexuais como responsáveis pela disseminação da infecção pelo Vírus da Imunodeficiência Humana, encerrando-os em “grupos de risco”. Mais de 20 (vinte) anos após o advento da SIDA, principalmente pela atuação dos movimentos sociais, prioritariamente o movimento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros) o conceito foi substituído pela noção de “vulnerabilidade”, que dá conta do universo populacional implicado, que inclui a todos/as expostos a situações de risco. Tal é a influência recíproca entre os componentes político-cultural e estrutural constituintes do fenômeno legal.

b) Apelação Cível nº 593110547 – 3ª Câmara Cível

⁴⁶⁷ Veja-se a metodologia de análise proposta por Alda Facio no capítulo segundo deste trabalho.

⁴⁶⁸ Apelação Cível nº 583012885, 2ª Câmara Cível, julgado em 21/12/1983.

Ementa: PROCESSO CIVIL. REGISTRO PÚBLICO. Registro Civil. Assento de Nascimento. Retificação. Alteração de Prenome. Transexualismo. Admissibilidade. Alteração de Sexo. Deferimento do Pedido. Data do julgamento: 10 de março de 1994

b.1) Descrição da situação:

(Nome autor/a) ajuizou ação de alteração de registro de nascimento, em virtude de ter sido submetido à cirurgia para alteração de sexo, afirmando-se transexual. Requer que passe a constar seu sexo e seu prenome como femininos. Foi submetido a perícias médica e psiquiátrica. O Ministério Público opinou favoravelmente à alteração registral. A sentença em primeiro grau foi improcedente, sendo reformada pelo Tribunal, à unanimidade.

b.2) Extração de aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator – Des. Luiz Gonzaga Pila Hofmeister – acompanhado pelos demais

“A hipótese aqui fixa-se juridicamente no alcance do registro civil. O que deve refletir e para o qual se volta o registro. Este é o ponto nodal da controvérsia. Se deve ele, inexoravelmente, refletir mais uma realidade apenas biológica, ou também uma realidade social com todos os seus consectários.”

“O fato é que – e isso parece ser indiscutível -, na sua aparência – e nós sabemos que a aparência em direito é teoria hoje recepcionada pelos tribunais -, o registro civil do ora apelante não reflete uma realidade. Por não refletir essa realidade é que ele incute repetidamente terceiros em erro, que abalam o equilíbrio jurídico e o submetem a um injusto e inaceitável permanente vexame, seja ele virtual ou efetivo.”

“Tenho o registro público, e em especial o civil, com primacialmente voltado a conferir, tanto ao indivíduo quanto ao coletivo, o máximo possível de segurança de uma verdade – não necessariamente dotada de certeza absoluta – seja de seu estado seja das múltiplas relações que vier estabelecer. E se este mesmo registro, ao contrário, como na hipótese versada, propiciar constrangimentos individuais e perplexidades no contexto social – que assim resta abalado no seu equilíbrio – estará se afastando de seu escopo, impondo-se, aí, sim, a devida correção molde a garantir a continuidade da paz jurídica almejada por todos.”

b.3) Comentários:

O presente caso foi alvo de polêmica à época, identificado pelo nome feminino que a autora, transexual, pretendia ver registrado, como “caso Rafaela”. Interessante notar que não foi levado em consideração o fato *em si* da transexualidade, mas reconhecido o direito de a autora registrar-se coerentemente com o novo sexo assumido após a realização de cirurgia para redesignação de estado sexual, o que demonstra certo avanço após a promulgação da Constituição da República no discurso deste desembargador, no sentido de desconsiderar, mesmo que por irrelevante, as motivações ou o caráter pejorativo de *anomalía sexual* que alguns autores conferem ao fenômeno da transformação de gênero. Nesta linha, diz Elimar Szaniawski:

De acordo com Olazábal e Farina, o *transexualismo* enquadra-se na *síndrome de disforia de gênero*, termo este que também o identifica na atualidade. A síndrome de disforia de gênero engloba todas as pessoas que não se sentem satisfeitas com seu sexo morfológico e define um estado emocional de permanente ansiedade e depressão. Incluem-se nesta classificação todos os *transexuais verdadeiros*, os *homossexuais*, certa categoria de *travestis* e pessoas portadoras de grave *psicopatía ou sociopatía*.⁴⁶⁹

Luiz Edson Fachin busca uma outra via para manifestar-se acerca do tema, optando por uma visão crítica sobre as exclusões possibilitadas pela visão restrita quanto à sexualidade. Para o autor, o sistema jurídico facilmente converte-se num sistema excludente “em relação a pessoas ou situações às quais as portas de entrada na moldura das titularidades de direitos e deveres é negada”. A norma jurídica, nessa dimensão, é “instrumento para dedicar capítulos inferiores a sujeitos naturais que não passam ao estatuto de efetivos sujeitos de direito.” Esse paradigma “se funda num assento tripartite que une sexo, sangue e família, e propicia que as formulações jurídicas privadas modelem as relações de direitos e de parentesco à luz dos efeitos dessas regras de qualificação.”⁴⁷⁰

Quanto ao tema da identidade sexual, o autor entende que é com o objetivo de controle da vida privada que o sistema jurídico estabelece, desde o nascimento, “uma identidade sexual teoricamente imutável e una.” Tal fixação desconsidera dimensões da subjetividade relevantes no âmbito social e psicológico, determinando a partir daí o papel de gênero como expressão pública

⁴⁶⁹ SZANIAWSKI, op. cit., p. 62.

⁴⁷⁰ FACHIN, Luiz Edson. *Aspectos Jurídicos da União de Pessoas do Mesmo Sexo*. RT/Fasc. Civ., v.85, n.732, p. **Continua...**

dessa identidade. “O registro civil exerce, nesse plano, uma chancela normalmente imodificável, que marca o indivíduo em sua vida social. É um sinal uniforme e monolítico, incapaz de compreender a pluralidade psicossomática das pessoas.”⁴⁷¹

Um dado que pode interessar é que nos Estados Unidos, (segundo informações colhidas na rede internet⁴⁷²), a mudança de nome e de sexo no registro civil consiste num procedimento simplificado, onde o magistrado apenas verifica se não há motivos escusos para a troca de identidade (dívidas, fuga do sistema judiciário ou carcerário, estelionato, etc.), para sua autorização.

c) Agravo de Instrumento nº 599075496 – 8ª Câmara Cível

Ementa: RELAÇÕES HOMOSSEXUAIS. COMPETÊNCIA PARA JULGAMENTO DE SEPARAÇÃO DE SOCIEDADE DE FATO DE CASAIS FORMADOS POR PESSOAS DO MESMO SEXO. Em se tratando de situações que envolvem relações de afeto, mostra-se competente para o julgamento da causa uma das varas de família, à semelhança das separações ocorridas entre casais heterossexuais. Agravo Provido. Data do julgamento: 17/06/1999.

c.1) Descrição da situação:

Trata-se de Recurso de Agravo de Instrumento em processo judicial onde o magistrado da 5ª Vara de Família e Sucessões da Comarca de Porto Alegre declarou-se incompetente, encaminhando os autos para redistribuição a uma das Varas Cíveis. O motivo prende-se ao fato de o litígio em tela envolver discussão acerca de questões patrimoniais referentes à união estável (sociedade de fato) de duas mulheres, situação que no entender do magistrado, não constituía relação familiar, restando assim excluída da regência dos incisos III e IV do art. 73 do COJE, e art. 9º da Lei 9.278, de 10.05.96. Foi requerido efeito suspensivo ao cumprimento da decisão atacada.

c.2) Extração de aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator – Des. Breno Moreira Mussi (acompanhado pelos demais):

47-54, out 1996.

⁴⁷¹ Ibid., p. 47-54

⁴⁷² Disponível em: <www.tsroamap.com/reality/legalindex.html>. Acesso em: 13 jun.2002.

“A definição da competência, no caso concreto, parte de três pontos. O primeiro diz respeito à especialização das Varas. O sistema do judiciário gaúcho optou por uma das vertentes possíveis, em matéria de prestação jurisdicional, na medida em que especializou determinados Juízes para certos tipos de demandas. [...]”

“A nossa Constituição está na esteira das legislações modernas, democráticas, em que aparece uma proibição absoluta de discriminar em razão do sexo. [...] Mas nós sabemos que não é assim. A discriminação existe em vários setores da nossa sociedade, [...]”

“Não me impressiona o argumento de que se trata de simples questão patrimonial. Isto porque as demandas nas quais se discute patrimônio, numa união heterossexual – casamento com ou sem papel – vão para a Vara de Família. Os autos trazem rigorosamente a mesma questão. Então, isola-se perfeitamente, no presente caso, a definição do sexo das pessoas envolvidas, que passa a ser o fator determinante. A matéria não recebe o andamento que merece, pelo seu conteúdo, pela discriminação. Aberta ou veladamente, a identidade de sexo transforma o afetivo numa relação civil ou comercial comum, como se fosse aluguel, compra e venda, participação societária, ou algo da mesma natureza.”

“É função do direito acompanhar a evolução dos tempos e, na ausência de leis que venham dirimir as questões homossexuais apresentadas, sejam elas entre homens ou entre mulheres, formara, através da jurisprudência, uma regulamentação da matéria, de acordo com as normas gerais do ordenamento jurídico. Com certeza, no caso em discussão, não estamos frente a um negócio jurídico, a ser solvido pelas varas cíveis generalistas. [...] Isto posto, dou provimento.”

c.3) Comentários:

Uma das grandes discussões travadas em virtude dos primeiros casos julgados no Rio Grande do Sul quanto ao tema da homossexualidade versou sobre a *competência* especializada para o julgamento dos feitos propostos com esta demanda. Varas cíveis ou de família? Maria Berenice Dias, desembargadora do TJRS, destaca esta dificuldade como histórica, analisando a jurisprudência nacional⁴⁷³ e salientando a decisão em análise como “pioneira”, na medida em que possibilitou abertura para a consideração das uniões homossexuais como família.⁴⁷⁴

⁴⁷³ A autora refere-se a julgado do TJRJ, Apelação Cível 7355/98 – 14ª Câmara Cível. Relator Des. Ademir Paulo Pimentel. Data do julgamento – 29/09/1998, onde aquele Tribunal proclamou a impossibilidade jurídica do pedido em ação para reconhecimento do direito à meação, envolvendo casal homossexual, remetendo ao campo obrigacional a demanda. Também o TJSP, na Apelação Cível 139316- da 4ª Câmara Cível, Relator: Des.Ney Almada, determinou em 11/10/1990 que ação decorrente de relação homossexual fosse distribuída a juízo cível, considerando-a como sociedade patrimonial de fato, restringindo-se a eventuais direitos à esfera obrigacional. Cf. DIAS, op. cit., p. 146-147.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 147.

Para a autora, ainda, a controvérsia é gerada pela aversão do legislador nacional em lidar com questões “encharcadas de preconceito” como é o caso das uniões homossexuais. Numa analogia com a condição de “concubinato” anterior à equiparação ao casamento pela Constituição da República de 1988, a autora entende que as relações “homoafetivas” (como prefere designar as alianças entre pessoas do mesmo sexo) estariam, com isso, sendo obrigadas ao mesmo trajeto, uma vez admitidas a princípio como mera *sociedade de fato*. Em suas palavras,

Idêntica a resistência da Justiça com relação às relações homossexuais. Enorme a dificuldade em identificá-las como uma entidade familiar, como se as características anatômicas dos parceiros impedissem a vida em comum com os mesmos propósitos das relações heterossexuais. Escassa jurisprudência se inclina em reconhecer a existência de uma *sociedade de fato*, estribando-se no art. 1.363 do Código civil: “Celebram contrato de sociedade as pessoas, que mutuamente se obrigam a combinar esforços ou recursos, para lograr fins comuns.” Visualiza-se exclusivamente um vínculo negocial, como se o fim comum do contrato de sociedade não fosse uma relação afetiva com as características de uma família. Porém, fazer analogia com a sociedade de fato, e não com a união estável, leva à sua inserção no Direito Obrigacional, com conseqüente alijamento do manto protetivo do Direito de Família.⁴⁷⁵

As conseqüências jurídicas da desconsideração do estatuto de *família* à união entre pessoas do mesmo sexo, ausente a regulação expressa, ficam a critério do órgão julgador, que pode efetuar a analogia na medida de seus valores ético-morais – cuja implicação na decisão judicial é manifesta, pela análise dos casos aqui pautados. Rui Portanova, também desembargador do TJRS, assim reflete sobre este tema:

O fato social, a regra jurídica e a valoração ética da conduta são alguns dos fatores [...] que se implicam e se supõe mutuamente com vistas à solução dos litígios. O direito não é unidimensional. Fato, valor e norma são exemplos de elementos do fenômeno jurídico que devem ser trazidos *sempre* para dentro de cada caso concretizado em juízo. [...] Por igual, uma sentença, para ser rigorosamente jurídica não se pode limitar a analisar os fatos e a lei, mas, além destes dados, indispensavelmente deve perquirir sobre questões axiológicas. [...]

⁴⁷⁵ DIAS, op. cit., p. 93.

Mesmo que se limite a investigação jurídica (material ou instrumental) às três dimensões propostas por Reale, o prático do direito deve ter presente a necessidade de aplicação de *todos* as normas pertinentes, a axiologia de *todos* os valores em jogo e a apreciação de *todos* os fatos que compõem o conflito.⁴⁷⁶

d) Apelação Cível nº 598362655 – 8ª Câmara Cível

Ementa: HOMOSSEXUAIS. UNIÃO ESTÁVEL. POSSIBILIDADE JURÍDICA DO PEDIDO. É possível o processamento e o reconhecimento de união estável entre homossexuais, ante princípios fundamentais insculpidos na Constituição Federal que vedam qualquer discriminação, inclusive quanto ao sexo, sendo descabida a discriminação quanto à união homossexual. [...] Sentença desconstituída para que seja instruído o feito. Apelação provida. Data do julgamento: 01/03/2000

d.1) Descrição do caso:

Trata-se de apelação onde XXX, homossexual, apela contra a sucessão de seu companheiro YYY, morto na constância do relacionamento amoroso de ambos, que durou cerca de 15 (quinze) anos. A sentença prolatada nos autos da *ação declaratória com pedido de reconhecimento de fato cumulada com petição de herança* contra a sucessão de YYY denegara o pedido, que foi efetuado alternativamente, nos seguintes termos: a) reconhecimento da existência da união afetiva homossexual entre o autor e o falecido, nos moldes da união estável, que perdurou por quase 15 anos; b) a extensão dos efeitos legais das vigentes Lei dos Companheiros, especialmente os direitos hereditários da Lei 8.971/94.⁴⁷⁷ O fundamento da sentença denegatória foi o art. 269, inciso I, do Código de Processo Civil.⁴⁷⁸ O Ministério Público, em primeiro e segundo graus, manifestou-se pelo improvimento do pedido.

d.2) Extração de aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator – Des. José S. Trindade (acompanhado pelos demais):

⁴⁷⁶ PORTANOVA, 1993, op. cit., p.185-200.

⁴⁷⁷ Regula o direito dos companheiros a alimentos e à sucessão.

[...] trata de decidir-se da possibilidade ou não do reconhecimento de uma união estável entre homossexuais, já que a pretensão do apelante se funda na aplicação analógica da Lei 8.971/94, [...].

É certo que a Constituição Federal, consagrando princípios democráticos de direito, proíbe qualquer espécie de discriminação, principalmente quanto a sexo, sendo incabível, pois, discriminação quanto à união homossexual. Com efeito, a Carta Magna traz como princípio fundamental da República Federativa do Brasil a construção de uma sociedade livre, justa e solidária (art. 3º, I) e a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (art. 3º, IV). [...] “Como direito e garantia fundamental, dispõe a Constituição Federal que *todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza* (art. 5º, *caput*). Conforme ensinamento mais básico do Direito Constitucional, tais regras, por retratarem princípios, direitos e garantias fundamentais, se sobrepõem a quaisquer outras, inclusive àquela insculpida no art. 226, § 3º, CF/88, que prevê o reconhecimento da união estável entre o homem e a mulher.

d.3) Comentários:

A discussão neste feito versou de forma ainda mais direta quanto ao reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo. Resgatou-se a mesma fundamentação que utilizada pelos desembargadores no agravo de instrumento examinado no item anterior, qual seja, os pressupostos constitucionais que conformam o país como um estado democrático de direito, a proibição de discriminação em virtude questões ligadas à liberdade sexual, e a igualdade perante a lei, consagrada pelo art. 5º da CF. Vê-se que os princípios que inauguram a Carta Constitucional são valorados acima da restrição constitucional posta no art. 226, § 3º, considerada ofensiva àqueles.

Tal dispositivo constitucional, que expressamente direciona apenas aos casais heteroeroticamente orientados o reconhecimento da estabilidade de uma eventual união para que surta seus jurídicos efeitos, foi regulamentado pelo novo código civil no art. 1.723, onde se lê: “É reconhecida como entidade familiar a união estável entre *homem e mulher*, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de *família*.” Demonstra-se com isso o descompasso no interior do ordenamento jurídico brasileiro, pela franca manifestação conservadora do poder legislativo em relação aos avanços que o poder judiciário vem concretizando, embora seja um alento o fato de que ao menos a proibição das

⁴⁷⁸ “Art. 269. Extingue-se o processo com julgamento do mérito: I – quando o juiz acolher ou rejeitar o pedido do
Continua...

relações homossexuais não constitua conteúdo de nenhuma lei, nem paute a discussão sobre o tema no Congresso Nacional, ao menos até o presente momento. Sem embargo, Rodrigo da Cunha Pereira anota o seguinte, em relação ao assunto:

O Direito é um dos mais importantes instrumentos da inclusão e exclusão das pessoas no laço social. É o Estado, através de seu ordenamento jurídico, quem prescreve as normas de apropriação ou expropriação à categoria de cidadãos. A história já nos demonstrou que esses critérios de inclusão e exclusão trazem consigo um traço ideológico que não pode mais ser desconsiderado pelo Direito, sob pena de se continuar repetindo injustiças e reproduzindo muito sofrimento. [...] Assim, é que durante séculos, através da chamada moral sexual civilizada, o Estado proibiu ou permitiu determinadas práticas de relações sexuais. Aquilo que se permitiu é o que sempre foi considerado normal, dentro de determinadas normas morais que acabaram se transformando em jurídicas. [...] Portanto, o Estado, como legitimador ou ilegítimador das relações sociais, determina o normal ou o anormal, inclusive as questões de natureza sexual, como a heterossexualidade, homossexualidade, prostituição, etc. [...] A legislação brasileira ainda não toma conhecimento do homossexualismo, não lhe dá aprovações nem punições. Mas, como na maioria dos Estados ocidentais, o casamento é admissível somente entre heterossexuais.⁴⁷⁹

e) Agravo de Instrumento 70000535542 – 8ª Câmara Cível

Ementa: O relacionamento homossexual não está amparado pela Lei 8.971, de 21 de dezembro de 1994, e Lei 9.278, de 10 de maio de 1996, o que impede a concessão de alimentos para uma das partes, pois o envolvimento amoroso de duas mulheres não se constitui em união estável, e semelhante controvérsia traduz uma sociedade de fato. Voto Vencido. Data do Julgamento: 13/04/2000

e.1) Descrição da situação:

Este caso foi destacado por conter disposição diversa ao julgado anterior quanto a tema semelhante. Trata-se de Agravo de instrumento contra decisão que indeferiu alimentos provisórios à companheira da demandada nos autos de ação de dissolução de união civil com partilha de bens. A agravante alegava que convivia em união estável com a agravada por 08 (oito) anos, construindo juntas o patrimônio comum, e que necessitava de alimentos por não possuir emprego, ou qualquer

autor. (...)” Código de Processo Civil, Lei 5.869, de 11 de janeiro de 1973.

⁴⁷⁹ PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Direito de Família A Sexualidade vista pelos Tribunais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000, p. 137-138.

meio de prover sua subsistência à época da separação. O juízo monocrático entendeu que a união em questão não constituía união estável mas sociedade de fato, pela natureza homossexual do relacionamento. O Relator reproduziu os termos da sentença *a quo*, ratificando-a. Houve um voto contrário. O agravo foi improvido.

e.2) Extração de aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator – Des. Antonio Carlos Stangler Pereira

Não há previsão legal para a concessão de alimentos em uniões homossexuais, não protegidos pela Lei 8.971, de 29 de dezembro de 1994, que somente regula o direito dos companheiros a alimentos e à sucessão, quando a união envolve pessoas do sexo oposto, homem e mulher, tanto é que a Lei 9.278, de 10 de maio de 1996, que regula o parágrafo 3º, do art. 226, da Constituição Federal, em seu art. 8º, deixa bem claro que a qualquer tempo poderão os conviventes, de comum acordo, requerer a conversão da união estável em casamento. [...]

Significa, pois, que um par homossexual não pode se casar, porque no ordenamento jurídico brasileiro, ainda, não está regulado o casamento de homossexuais. [...]

Logo, não há união estável entre um casal homossexual, mas sim sociedade de fato, o que impede, desde logo, a fixação de alimentos, uma vez que semelhantes uniões, não seguem a trilha da legislação pertinente (Lei 8.971/94 e Lei 9.278/96). [...]

Voto do 2º membro da Câmara – Des. Sérgio Fernando de Vasconcellos Chaves:

Toda e qualquer noção de família passa, necessariamente, pela idéia de uma prole, e a partir dessa noção é que foi sendo estruturado esse grupamento social em todos os povos e em todas as épocas da história da humanidade.[...]

Tenho reservas com a apologia do novo e penso que o entusiasmo pela possibilidade de mudar estruturas pode conduzir a uma incontável situação de insegurança jurídica. É perigoso romper com os liames que secularmente definiram a própria ordem jurídica no mundo civilizado.[...]

Não reconheço como união estável a relação entretida por duas pessoas do mesmo sexo, mesmo que vivam juntas, mantenham intimidade sexual e nutram, uma pela outra, afeto intenso. Penso que dependem de um melhor amadurecimento, no plano social, estas estruturas novas e entendo prematuro, inadequado ou, talvez, impróprio considerá-las como núcleo familiar, embora essas outras estruturas sociais mereçam receber uma regulamentação legal.[...]

Voto vencido – Des. José S. Trindade

Esta 8ª Câmara Cível, no ano que passou, 1999, entendeu, à unanimidade, serem as varas de família competentes para o julgamento da dissolução da sociedade de fato, formada por pessoa do mesmo sexo. Já no ano de 2000, também à unanimidade, esta 8ª Câmara decidiu ser possível o reconhecimento de união estável entre homossexuais.[...]

Está por demais pacificado que esta Constituição Federal, consagrando princípios democráticos de direito, proíbe qualquer espécie de discriminação, principalmente quanto a sexo, bastando referir o que está contido em seu artigo 3º, incisos I e IV, e no art. 5º, *caput*. É básico em direito constitucional que tais regramentos, por retratarem princípios, direitos e garantias fundamentais, se sobrepõem a quaisquer outros, inclusive àquele esculpido no artigo 226, § 3º, da própria Constituição Federal de 1988, que prevê o reconhecimento de união estável entre homem e mulher.[...]

e.3) Comentários:

Do exame dos discursos, em especial o segundo voto, desponta a noção de *família* ligada estreitamente à união com fins reprodutivos, que no dizer de Rodrigo da Cunha Pereira, não condiz com o momento de mudanças paradigmáticas pelo qual a ciência jurídica atravessa. Para o autor, “sexo, casamento e reprodução, premissas e elementos básicos em que sempre esteve apoiado o Direito de Família, desatrelaram-se. Tornou-se possível uma coisa sem a outra. Não é mais necessário sexo para reprodução e tornam-se cada vez mais comuns relacionamentos sexuais sem a oficialidade do casamento.”⁴⁸⁰

Se não há previsão normativa para as relações jurídicas que começam a sobressair em demandas judiciais, não há que se dizer que estas não existem. O texto legal não é mais suficiente para dar conta da complexidade das relações que reclamam proteção do Direito de Família na contemporaneidade, segundo as reflexões de Rodrigo da Cunha Pereira. É preciso levar em conta que “os atos da vida humana, os atos jurídicos, são praticados por um sujeito, que é desejante e traz consigo uma singularidade e uma história pessoal.”

Maria Berenice Dias traça um paralelo entre Direito de Família e Constitucional, ao refletir sobre as novas entidades familiares. O primeiro é influenciado pelo segundo, sendo “alvo de uma profunda transformação”. Para a autora, o conceito de família foi ampliado para além da relação matrimonializada, passando a abrigar não apenas a união estável entre homem e mulher mas também o vínculo de um pai ou uma mãe com seus filhos. A caracterização de uma entidade familiar, assim, deixa de ser exigida obrigatoriamente nas bases de um casal heterossexual, com capacidade reprodutiva, “pois dessas características não dispõe a família monoparental. [...]” Ademais, “se a prole ou a capacidade procriativa não são essenciais para que o relacionamento de duas pessoas mereça proteção legal, não se justifica deixar ao desabrigo do conceito de família a convivência entre pessoas do mesmo sexo. O centro de gravidade das relações de família situa-se modernamente na mútua assistência afetiva (*affectio maritalis*), [...]”⁴⁸¹

⁴⁸⁰ PEREIRA, op. cit., p. 62-63.

⁴⁸¹ DIAS, op. cit., p. 66-67.

CONCLUSÃO - UM RETORNO À QUESTÃO DA IGUALDADE: PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANDROCÊNTRICA

O ideal moderno de uma *cidadania universal*, impulsionador da emancipação da vida política moderna, paradoxalmente não logrou alcançar a totalidade dos seres humanos, excluindo voluntariamente boa parcela dos indivíduos desta prerrogativa.

Homossexualidade, homossexualismo, homoerotismo. O tema desta pesquisa freqüentava, há bem pouco tempo, muito mais a mídia televisiva através das figuras estereotipadas das *bichas bas-fond*, do que a bem-comportada doutrina jurídica. A produção doutrinária na área do direito a respeito do assunto no Brasil, até meados da década de 1980, quando não padecia de um ruidoso silêncio, seguiu em suas raras abordagens rigorosamente a concepção médica oitocentista segundo a qual o homoerotismo deveria ser enquadrado no rol das *anomalias sexuais*, experimentando apenas recentemente uma renovada e alentadora apreciação.

As/os “homossexuais”, esses seres cuja vivência sexual considerada ora exótica, ora estranha, triste ou engraçada, na visão que as novelas reproduzem, onde quase sempre foram reduzida/os publicamente a expressões de inversão de papel sexual macho/fêmea, menos para evidenciar sua expressão homoerótica, do que para ridicularizar ou segregar, fizeram por merecer, a partir de seu esforço de mobilização, um destaque mais adequado perante o mundo jurídico, a partir do que Eugén Erlich denominou, ainda no início do século passado, de *direito vivo*.

Mas, a partir de que espécie particular de injunção foi possível não só denominar, mas antes de tudo, falar, repetir, recitar inúmeras vezes diferentes litânias em nome da normalização da sexualidade humana, em nome da moral, das tradições, dos bons costumes, da manutenção da família patriarcal, da transmissão hereditária, dos homens de bem? Ou seria antes por uma tensão,

por assim dizer, mercadológica, tão cara aos novos tempos neoliberais, que a homossexualidade causaria tamanho misto de asco e desejo ao longo dos tempos? João Silvério Trevisan, sobre o tema, nos ajuda a refletir:

Além de ser inútil para a reprodução da espécie, a prática homossexual solaparia a família (em cujo seio se geram os novos consumidores) e seus padrões ideológicos (cuja ordem é consumir). Se hoje talvez pareça impensável o extermínio maciço de homossexuais, como ocorreu no passado em nome de certa pureza de costumes, o que temos em lugar do triângulo rosa nazista é uma generalizada desqualificação moral, de modo que 'homossexual continua vivendo num universo concentracionário, sob o rígido controle da moral dominante', nas palavras de Pasolini. E eu acrescentaria: sob controle também da mentalidade empresarial, em épocas de globalização do mercado. Na verdade, neste final de século o vácuo político-ideológico, a crise do capitalismo e a recrudescência dos credos religiosos institucionalizados criaram terreno fértil para as execrações morais, insufladas agora por um milenarismo de olho no capital.⁴⁸²

A festiva potencialidade como objeto de consumo a que a condição homoerótica corre o risco de ser resumida, contudo, não elide a exclusão social das pessoas homossexuais no Brasil - fato comprovado, não só pelo exame das ocorrências de crimes contra a vida envolvendo-as na qualidade de vítimas, que em sua maioria resultam impunes, mas também pelas contradições expressas na legislação constitucional e infraconstitucional, reflexo da forma como o Congresso Nacional vem tratando a apreciação do tema.

Salvo honrosas exceções representadas atualmente por algumas iniciativas nos legislativos e executivos municipais, e num número certamente mais ousado do que nunca de decisões judiciais, a sonegação de garantia da proteção jurídica à condição homoerótica continua pairando como regra geral, quase sub-reptícia, própria do que Foucault denominaria *microfísica do poder*, que, ao menos neste *jogo agônico*, quanto mais tenta velar, mais culmina revelando suas feridas abertas pelo preconceito.

O enfoque androcêntrico presente no discurso jurídico contribui para autorizar não só a exclusão de gênero, na medida em que, naturalizando a condição feminina, restringe-a em

atribuições de papéis sexuais construídos historicamente, refletidos no ordenamento jurídico, mas também para invisibilizar a condição homoerótica, considerando legítima a homofobia e o tratamento jurídico desigual conferido às pessoas que se identificam majoritariamente com o homoerotismo em suas vivências sexuais e afetivas.⁴⁸³

No mundo jurídico, a razão androcêntrica é fundamento da exclusão de gênero – cujo desdobramento, quanto à questão da existência homossexual, é sua invisibilização, que busca legitimar *na origem* a segregação social.

Os movimentos pela livre expressão sexual têm questionado esta lógica, no Brasil, há pelo menos vinte e cinco anos, evoluindo desde a defesa da liberdade pessoal, através das campanhas que propunham a visibilidade gay e lésbica como caminho de enfrentamento à homofobia, passando pelas campanhas de denúncia da violência impune contra as pessoas homossexuais, até as demandas judiciais envolvendo a reivindicação de direitos básicos dos sujeitos homoeróticos femininos e masculinos.

Esta dissertação procurou partir não da busca de justificativas ou explicações para a existência do androcentrismo na ciência jurídica e suas implicações no silêncio em torno do tema do homoerotismo perante o ordenamento jurídico, nem tampouco buscou encontrar explicações científicas para a existência das diversidades sexuais. Nosso ponto de partida residiu no reconhecimento da profunda relação existente entre a razão androcêntrica e as estratégias de invisibilização da expressão sexual de seres humanos que, mesmo sem gozar plenamente da promessa moderna de universalidade no alcance de seus direitos sexuais, seguem buscando para suas vidas privadas e públicas uma liberdade que em nome dessa garantia, desejam ver respeitada.

Peter Singer acentua que o princípio da igualdade é hoje integrante da “ortodoxia ético-política predominante”. Porém, se começarmos a investigar os fundamentos do princípio de que *todos os seres humanos são iguais* e procurarmos aplicá-lo a casos específicos, “o consenso começará a perder sua força”. Questões polêmicas surgem daí, como a tese sobre a “existência de

⁴⁸² TREVISAN, op. cit., p. 19.

uma base genética que determinaria as variações de inteligência entre raças diferentes”, provinda dos Estados Unidos e Inglaterra na década de 1970. Esta teoria causou furor na época. Arthur Jensen, professor de psicologia da educação da Universidade da Califórnia, Berkley, e H. J. Eysenck, professor de psicologia da Universidade de Londres foram acusados de incentivarem a discriminação racial em função destas pesquisas, embora, segundo Singer, seus adversários mais ferrenhos admitam que elas poderiam servir como justificação para a discriminação racial. “Estarão certos?”, pergunta o autor, acrescentando que a mesma questão é argüida quanto às diferenças entre homens e mulheres. Igualmente, as teorias quanto à constituição psíquica dos “efeminados” poderia vir a servir como ilustração deste argumento.⁴⁸⁴

Análoga a esta, outra polêmica sobre a qual Peter Singer faz referência é a da “ação afirmativa”. Os filósofos e advogados que argumentam a favor, pensam que “o princípio de igualdade exige que, na distribuição de empregos ou vagas em universidades, deveríamos favorecer os membros de minorias em desvantagem. Outros afirmam que o mesmo princípio de igualdade exclui qualquer discriminação por motivos raciais, tanto a favor quanto contra os membros menos favorecidos da sociedade.” A esta questão, Singer acredita só haver resposta “se formos claros quanto ao que pretendemos dizer e pudermos justificar a nossa afirmação de que todos os seres humanos são iguais.” Daí a importância da identificação de fundamentos éticos ao princípio da igualdade.⁴⁸⁵

Vimos também de que forma o argumento das diferenças em oposição à igualdade foi utilizado para que racistas e sexistas afirmassem ao longo da história a impossibilidade de alcançar a igualdade entre os indivíduos, bem como quais os efeitos da catalogação das perversões sexuais pela moderna ciência médica, que não considerou a possibilidade de construção cultural da identidade de gênero, a partir da adoção de um modelo científico binário cuja adequação ou transgressão definiria o que poderia ser considerado como *normalidade* ou *loucura moral*.⁴⁸⁶

⁴⁸³ LAGARDE, *apud* GUZMÁN e PACHECO, op. cit., p.85-125.

⁴⁸⁴ SINGER, op. cit., p. 25.

⁴⁸⁵ *Ibid*, p. 25-26.

⁴⁸⁶ “Na cultura ocidental (...) costumamos associar a sexualidade ao gênero, como se fossem duas coisas coladas uma a outra. Por isto se costuma classificar os indivíduos que mantém relações sexuais e/ou afetivas com outros do mesmo sexo como homossexuais, uma categoria que remete imediatamente no imaginário ocidental à idéia de doença, perversão ou anormalidade. Creio importante salientar que a sexualidade, isto é, as práticas

Assim, buscar uma *base factual* sobre a qual o princípio de igualdade pudesse ser edificado é impraticável, na visão de Peter Singer. Certamente, diferenças há. Não obstante, este dado não permite a obtenção de “um princípio de igualdade satisfatório, nem uma defesa apropriada contra um adversário da igualdade mais sofisticado do que o racista ou o sexista notórios.”⁴⁸⁷

Não há, portanto, nenhuma justificativa lógica que pressuponha a desigualdade na *consideração dos interesses* decorrente do fato de existirem diferenças entre os indivíduos, não importa sua natureza. A reivindicação de igualdade não se baseia na posse de diferenças, e neste sentido, é concebida como um *princípio ético básico*, e não uma “assertiva factual”. Peter Singer retoma a questão do *aspecto universal dos juízos éticos*, propondo que sejam os pontos de vista pessoais ou grupais superados, levando em conta os interesses de todos os que forem por ele afetados. Nas palavras do autor, “isso significa que refletimos sobre os interesses, considerados simplesmente como interesses, e não como meus interesses, ou como interesses dos australianos ou de pessoas de descendência européia. Isso nos proporciona um princípio básico de igualdade: o *princípio da igual consideração dos interesses*.”⁴⁸⁸

O deslocamento que Peter Singer provoca implica em considerarmos, nas nossas deliberações morais, que deverá ser atribuído “o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos.” Este argumento permite, segundo o autor, avaliar os interesses de grupos ou pessoas por sua própria natureza, ou seja, um interesse é um interesse, não importa a quem pertença. O raciocínio leva, no entendimento de Singer, à *irrelevância* – no sentido de que não podem ser levadas em conta para a formulação de juízos éticos negativos - das questões

eróticas humanas, é também culturalmente determinada. Para a maior parte das pessoas em nossa cultura, a heterossexualidade, ou seja, a atração erótica de indivíduos de um sexo pelo de outro é um algo ‘instintivo’ da espécie humana em vistas da sua auto-perpetuação pela reprodução. (...) Considero que devemos distinguir identidade de gênero de práticas afetivo/sexuais porque a sexualidade é apenas uma das variáveis que configura a identidade de gênero em concomitância com outras coisas como os papéis de gênero e o significado social da reprodução. Além de diferentes formas de interpretar a situação das mulheres em nossa cultura, categorias como sexo e gênero, identidade de gênero e sexualidade, são tomadas muito seguidamente no Brasil como equivalentes entre si. De uma forma simplificada diria que (...) identidade de gênero é uma categoria pertinente para pensar o lugar do indivíduo no interior de uma cultura determinada e que sexualidade é um conceito contemporâneo para se referir ao campo das práticas e sentimentos ligados a atividade sexual dos indivíduos.” Cf. GROSSI, Miriam. Identidade de Gênero e Sexualidade. In.: *Antropologia em Primeira Mão*. PPGAS/UFSC. Florianópolis. 1998.

⁴⁸⁷ SINGER, op. cit., p. 29-30.

⁴⁸⁸ SINGER, op. cit., p. 30.

de intolerância para que se possa produzir uma verdadeira consideração dos interesses em jogo. Isso conduziria à refutação do nazismo, por exemplo, uma vez que apenas a “raça ariana” seria beneficiada pela proteção do estado alemão, enquanto os judeus, os ciganos, os eslavos, [e estendendo a intolerância à sexualidade, os homossexuais], eram condenados às barbáries cometidas por aquele sistema.⁴⁸⁹

A *igual consideração de interesses*, contudo, não é apresentada por Singer como *panacéia* para a questão das desigualdades, uma vez que, em circunstâncias precárias de democracia, teria que enfrentar outros problemas para sua eficácia ser comprovada. O propósito do autor porém, dentro de uma lógica argumentativa, pode ser tomado como um “princípio mínimo de igualdade, no sentido de que não impõe um tratamento igual”, dependendo da situação a que se refere. A hipótese simplesmente “não permite que a nossa prontidão em considerar os interesses dos outros dependa das aptidões ou de outras características destes, excetuando-se a característica de ter interesses”⁴⁹⁰, e é essa abertura que Peter Singer propõe seja enfrentada nas situações em que os interesses que ali interferem não possam ser igualmente considerados, onde o autor considera que deve se levar em conta um outro princípio, o *de diminuição da utilidade marginal*.⁴⁹¹

Se este outro princípio for aplicado na *medida necessária*, a *igual consideração de interesses* fará com que a inclinação à justa distribuição de bens seja a opção escolhida na decisão ética a ser tomada. É possível que fora do campo das hipóteses, ou num cenário de conjugação de contrastes entre miséria, ostentação de riqueza, e corrupção de um governo como o brasileiro, contudo, esse princípio não seja factível. Mas é justamente por isso que Singer alerta para o fato de que este é um princípio *mínimo* de igualdade.⁴⁹²

⁴⁸⁹ Ibid, p. 31

⁴⁹⁰ Ibid, p. 32

⁴⁹¹ Ibid, p. 33. Segundo este princípio, conhecido na economia, pouca quantidade de coisas é mais útil para quem a possui em pequena monta do que para quem a possui em abundância.

⁴⁹² Singer se refere às críticas quanto a sua teoria, segundo as quais o “princípio da igual consideração de interesses é tido, às vezes, como um princípio puramente formal, desprovido de substância e demasiado fraco para excluir uma prática não-igualitária. Já vimos, porém, que ele exclui o racismo e o sexismo, pelo menos em suas formas mais extravagantes”. Ibid., p. 31.

A depender da crescente visibilidade social conferida à defesa de direitos sexuais, impondo, pela correlação de forças e interesses entre os atingidos pela intolerância sexual o rompimento do silêncio de que padece a ciência jurídica perante o homoerotismo no Brasil, importaria darmos atenção ao que nos diz Peter Singer quanto à essa questão em nosso país.

O discurso jurídico, por seu turno, não pode mais abrigar a formulação de uma vetusta razão androcêntrica na plenitude de um milênio cuja proposição principal propugna o respeito à diversidade e à pluralidade.⁴⁹³ É óbvio que a discriminação racial e de gênero, a xenofobia, a intolerância para com o homoerotismo como legítima expressão sexual, e outras formas de exclusão, não serão superadas por meras alterações legislativas ou doutrinárias, nem tampouco conseguirá ser imposta a tolerância pelo poder judiciário ou executivo. Todavia, o fato de tais reivindicações forçarem uma reformulação baseada na consideração da *igualdade como princípio ético* não pode ser desconsiderado - sob pena de deslegitimá-lo - por nenhum ordenamento jurídico.

⁴⁹³ A Conferência mundial contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia, e outras formas de discriminação, realizada em Durban, na África do Sul, de 31 de agosto a 08 de setembro de 2001, cujo tema foi “por um milênio diverso e plural”, traz na sua Declaração, em seu artigo terceiro, textualmente: “Reconocemos y afirmamos que al comenzar el tercer milenio la lucha mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, en todas sus formas y manifestaciones odiosas y en constante evolución, es un asunto prioritario para la comunidad internacional, y que esta Conferencia ofrece una oportunidad única e histórica de evaluar y determinar todas las dimensiones de esos males devastadores de la humanidad con vistas a lograr su eliminación total, entre otras cosas mediante la adopción de enfoques innovadores y holísticos y el fortalecimiento y la promoción de medidas practicas y eficaces a los niveles nacional, regional e *internacional*.” Cf. THEMIS – Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero. *Caminhos para a Igualdade nas Relações Raciais*. Porto Alegre: Themis, março/2002, p. 59

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ, Serge. *A Impostura Perversa*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ANTUNES, Álvaro A. *Safo: tudo que restou*. Além Paraíba, MG: Interior Edições, 1987.

ARÁN, Márcia. *Feminilidade, entre Psicanálise e Cultura: esboços de um conceito*. In.: *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social/ UERJ, v.10, n.1, 2000.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução. Nestor Silveira Chaves. 15.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

_____. *A Ética de Nicômaco*. Tradução Cássio M. Fonseca. São Paulo: Atena, 1944.

BARBIERI, Maria Teresita de. *Certezas e Malos Entendidos sobre la Categoría Género*. In.: GUZMÁN, Laura y OREAMUNO, Gilda Pacheco (Comp.). *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1996.

BELLINI, Lúgia. *A Coisa Obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda Feita – O corpo e o Género da Travestis*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 2000. Mimeo.

BISCARETTI DI RUFIA, Paolo. *Direito Constitucional (Instituições de Direito Público)*. Tradução Maria Helena Diniz. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1984.

BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental*. Tradução Cláudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Coord). *Dicionário de Política*. Tradução João Ferreira. 7.ed. Brasília: Ed. UnB, 1995.

_____. *Igualdade e Liberdade*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BONETTI, Alinne. *Entre Feministas e Mulheristas: uma etnografia sobre promotoras legais populares e novas configurações da participação política feminina popular em Porto Alegre*.

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social - Centro de Ciências Humanas e Filosofia - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000. Mimeo.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

_____. *A Dominação Masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CICCO, Cláudio de. *Direito: tradição e modernidade*. São Paulo: Ícone, 1993.

CORRÊA, Marilena Villela. *Sexo, Sexualidade e Diferença Sexual no Discurso Médico: algumas reflexões*. In.: LOYOLA, Maria Andréa. *A Sexualidade nas Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 1998.

COSTA, Jurandir Freire. *A Inocência e o Vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

_____. *A Ética e o Espelho da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. *A face e o Verso – Estudos sobre o Homoerotismo II* – São Paulo: Escuta, 1995.

_____. *O Referente da Identidade Sexual*. In.: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (Org.). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ABIA:IMS/UERJ, 1996.

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

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. Tradução Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

DE LEÓN, Victoria Sendón. *Qué es el Feminismo de la Diferencia? (Una visión muy personal)*. Disponível em: <www.creatividadfeminista.org/articulos.diferencia_sendon.htm>. Acesso em: 20 jun. 2002.

DIAS, Maria Berenice. *União Homossexual: o preconceito & a justiça*. 2.ed rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

DIETZ, Mary G. *O Contexto é que Conta: feminismo e teorias da cidadania*. Tradução Isabel Vericat. In.: LAMAS, Marta (Org). *Cidadania e Feminismo, Debate Feminista - Ed. Especial*, México: Metis, 1996.

DURAN, María Angeles. *Liberacion Y Utopia - La Mujer ante la Ciencia*. Disponível em: <www.creatividadfeminista.org/articulos/ante_ciencia.htm>. Acesso em: 12 maio 2002.

DUSSEL, Enrique. *Desintegracion de la Cristiandad Colonial y Liberacion – perspectiva latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

DWORKIN, Ronald. *Los Derechos en Serio*. Barcelona: Ariel, 1989.

FACHIN, Luiz Edson. *Aspectos Jurídicos da União de Pessoas do Mesmo Sexo*. In.: *RT/Fasc. Civ.*, v.85, n.732, p. 47-54, out 1996.

FACIO MONTEJO, Alda; CAMACHO, Rosalia. *Del Derecho Androcentrico Hacia una Propuesta para un Nuevo Derecho de Familia*, [199-?]. Mimeo.

_____. *Cuando el Género Suena, Cambios Trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*. 2.ed. San José, Costa Rica: ILANUD, 1996.

_____. *Sexismo no Direito dos Direitos Humanos*. In.: PIMENTEL, Sílvia (Org.) *Mulher e Direitos Humanos na América Latina*. Tradução Maria Edith A. Di Giorgi e Sylma C. Correa. São Paulo: CLADEM/CECFSP/CEM-PMSP/NEV- USP, 1992.

FARGANIS, Sondra. *O Feminismo e a Reconstrução da Ciência Social*. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Ed.); *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Tradução Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

FORERO, Rosalba Durán. *Mujer e Igualdad en Hobbes y Spinoza*. Disponível em: <www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendFore.html>. Acesso em: 21 abr. 2002.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *Microfísica do Poder*. Organização. e tradução Roberto Machado 14.ed., Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Tradução. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2001.

FRAISSE, Geneviève. 1995. *Entre Igualdade e Liberdade*. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ - PPCIS/UERJ, v.3, n.01/95, p.164-171, 1995.

GERGEN, Keneth J. *A Crítica Feminista da Ciência e o Desafio da Epistemologia Social*. In.: GERGEN, Mary McCanney. (Ed.) *O Pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento*. Tradução Ângela Mellin. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: Edunb, 1993.

GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. Tradução Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo; Rio de janeiro: DIFEL, 1988.

GONZÁLES, Carmen Posada. *Sexualidad, Moral y Derecho*. apud *Perspectivas en Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos*. Medellín, Colombia: CERFAMI /FORD Found., n.2, ene. 2000.

GRANATO, Alice. *Guerra ao Preconceito*, Revista VEJA, 26/04/2000, p.13-5. Entrevista com psicóloga Ana Bock.

GROSSI, Miriam. *Identidade de Gênero e Sexualidade*. In: *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998.

HAHNER, June E. *A Mulher Brasileira e suas Lutas Sociais e Políticas: 1850-1937*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HARDING, Sandra. *A Instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista*. Tradução Vera Pereira. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, n. 01/93, 1993.

_____. *Del Problema de la Mujer en la Ciencia al Problema de la Ciencia en el Feminismo*. Disponível em: <www.creatividadfeminista.org/articulos/cienciayfeminismo.html>. Acesso em: 10 maio 2002.

HARENDT, Hanna. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. *Estudos de Gênero no Brasil*. In.:MICELI, Sérgio (Org.) *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo; Brasília: Sumaré /ANPOCS; CAPES, 1999.

HERA/EUA: *Direitos Sexuais e Reprodutivos e Saúde das Mulheres - Idéias para Ação*., 1995. Mimeo.

HESSE, Konrad. *Elementos de Direito Constitucional da República Federal da Alemanha*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1998.

HILTON, R.H. *Sociedade Feudal*. In.: BOTTOMORE, Tom. (Ed.) *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

HOBBS, Thomas. *Leviatã – ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. Tradução Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JULIEN, Philippe. *O Estranho Gozo do Próximo: ética e psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

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

KING, Ynestra. *Curando as Feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura*. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Ed.) Tradução Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.

LAGARDE, Marcela. *Identidad de Género e Derechos Humanos – La Construcción de Las Humanas*. In: GUZMÁN, Laura; PACHECO, Gilda O., (Org.). *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José, 1996.

LAMAS, Marta. *La Antropología Feminista y la Categoría “Género”*. *Revista Nueva Antropología*, México, v.8, n.30, 1986.

LEVACK, Brian P. *A Caça às Bruxas na Europa Moderna*. Tradução Ivo Korytowski. 2.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 2^a. ed. São Paulo: Buscavida, 1987.

LUNA, Lola G. *Sobre Historia, Genero y Politica*. FEMPRESS, Espanha, 162, abril 1995. Disponível em: <www.fempres.cl/base/1995fp162espaa.htm>. Acesso em: 21 jun. 2002.

MACHADO, Lia Zanotta. *Estudos de Gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas*. In: SCHPUN, Mônica Raisa (Org.) *Gênero sem Fronteiras – oito olhares sobre mulheres e relações de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1997.

MACRAE, Edward. *A construção da Igualdade – Identidade sexual e política no Brasil da “Abertura”*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII – uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MENGOZZI, Paolo. *Verbete Direitos Humanos*. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI e Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 7.ed. Brasília: UnB, 1995.

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth e PRAETORIUS, Ina. *Corpo da Mulher/Corporalidade* In: GÖSMANN, Elisabeth et al.. *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

MONREAL, Eduardo Novoa. *O Direito como Obstáculo à Transformação Social*. Tradução Gérson Pereira dos Santos. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1988.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

MOREIRA ALVES, Branca; PITANGUY, Jacqueline. *O que é Feminismo*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

MOTT, Luiz Roberto. *Homofobia: a violação dos direitos humanos de gays, lésbicas e travestis no Brasil - GGB/BA - IGLHRC - EUA*, 1997.

_____. *Em Defesa do Homossexual*. *Jornal Homo Sapiens*. Salvador: Grupo Gay da Bahia, v.2, n.15, fev./mar. 2000.

_____ ; CERQUEIRA, Marcelo. *Causa Mortis: homofobia – violação dos direitos humanos e assassinatos de homossexuais no Brasil – 2000*. Boletim do Grupo Gay da Bahia, Salvador: Grupo Gay da Bahia, n. 42, abr. 2001.

NAGL-DOCEKAL, Herta. *Dualismo*. In: GÖSMANN, Elisabeth et al. *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

NISBET, Robert. *Os Filósofos Sociais – Pensamento Político*. (Tradução Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Ed. UnB, 1973.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

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

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Direito de Família - A Sexualidade vista pelos Tribunais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História. Operários, Mulheres, Prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. *Igualdade e Diferença: breves anotações acerca do estatuto ético do direito moderno*. In.: DORA, Denise D. Dora (Org.). *Feminino Masculino – Igualdade e Diferença na Justiça*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

_____. *Gêneros Excêntricos: uma abordagem a partir da categoria de sujeito do direito*. In.: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.) *Masculino, Feminino, Plural – gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres, 1998.

PIMENTEL, Sílvia. DORA, Denise Dourado. (Coord). *As Mulheres e a Construção dos Direitos Humanos - 200 anos da morte de Olympe de Gouges*. Porto Alegre: CLADEM-Brasil/THEMIS-Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero, nov. 1993.

_____ ; DI GIORGI, Beatriz e PIOVESAN, Flávia. *A Figura/Personagem Mulher em Processos de Família*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1993.

PIOVESAN, Flávia. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Max Limonand, 1998.

PLATÃO. *A República*. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *Diálogos*. Tradução e notas José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. XXI. (Coleção Os Pensadores).

PORTANOVA, Rui. *Instrumental Alternativo. Pequena contribuição*. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, v.9, n.1, p.185-200, nov.1993.

_____ *Motivações Ideológicas da Sentença*. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997

PORTINARI, Denise B. *O Discurso da Homossexualidade Feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PRAETORIUS, Ina, verbete *Androcentrismo*, In: GÖSMANN, Elisabeth et alli. Trad. Carlos Almeida Pereira. *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis:Vozes, 1996.

RAJCHMAN, John. *Eros e Verdade – Lacan, Foucault e a Questão da Ética*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RIOS, Roger Raupp. *Discriminação por Orientação Sexual e Acesso à Justiça: a Homossexualidade e a Concretização dos Princípios Processuais*. Cadernos Themis – Gênero e Direito, Porto Alegre: Themis, v.2, n.2, set. 2001

_____. *A homossexualidade no Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001b.

ROMANO, Santi. *Princípios de Direito Constitucional Geral*. Tradução Maria Helena Diniz. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1977.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

RUBIO, David Sánchez. *Derechos Humanos y Democracia: absolutización del formalismo e inversión ideológica*. Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, México/Sevilha/Curitiba, n.17, p.277-300, 2000.

SARTRE, Maurice, artigo publicado no periódico francês L'Historie, reproduzido no Jornal Folha de São Paulo, Caderno mais! de 31/10/99.

SCHOTTROFF, Luise. *Patriarcado*, In: GÖSMANN, Elisabeth et al. *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis:Vozes, 1996.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (Org.), *Dicionário Mulheres do Brasil – de 1500 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SCOTT, Joan W. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Tradução Guacira Lopes Louro. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.16, n.2, p.9, jul./dez.1990.

_____. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Trad. Élvio Antônio Funck; Apres. Miriam Pillar Grossi. Florianópolis: Mulheres, 2002

SHOWALTER, Elaine. *A Crítica Feminista no Território Selvagem*. In.: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). *Tendências e impasses – O feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SCHAUMBERGER, Christine. *Experiência*. In: GÖSMANN, Elisabeth et al. *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis:Vozes, 1996.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 11.ed. São Paulo: Malheiros, 1996.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SZANIAWSKI, Elimar. *Limites e Possibilidades do Direito de Redesignação do Estado Sexual – Estudos sobre o Transexualismo: aspectos médicos e jurídicos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1998.

THEMIS – Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero. *Da Guerra à Paz – os Direitos Humanos da Mulheres*. Porto Alegre: Sulina 1998.

_____. *Caminhos para a Igualdade nas Relações Raciais*. Porto Alegre: Themis, março/2002.

TIGAR, Michael E.; LEVY, Madeleine R. *O Direito e a Ascensão do Capitalismo*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Tríades Galantes, Fanchonos Militantes – homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Summus, 2000.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

VIEIRA, Miriam S. *Atuação de escritoras no RS: Um estudo do Periódico Literário Corimbo*. Dissertação de Mestrado em História, UFRGS, Porto Alegre, 1997. Mimeo.

WAINWRIGHT, Hilary. *Uma resposta ao neoliberalismo: argumentos para uma nova esquerda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

WARAT, Luís Alberto. *Introdução Geral ao Direito*. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 1995. V.1.

_____. *A Partir de Kelsen*. In.: PRADO, Luiz Regis; KARAM, Munir (Coord.) . *Estudos de Filosofia do Direito: uma visão integral da obra de Hans Kelsen*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1985.

WISSELINCK, Erika. *Bruxas* In: GÖSMANN, Elisabeth et al. *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

YOUNG, Íris Marion. *Vida Política y Diferencia de Grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal*. In.: CASTELLS, Carmen (Comp.). *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Barcelona: Paidós, 1997.