

GÊNERO, SEXO E SEXUALIDADE ENQUANTO CLICHÊS: RELENDO CITAÇÕES DE *A FACE E O VERSO*, DE JURANDIR COSTA

Daniel Mazzaro Vilar de Almeida¹
(UFMG / UNIFAL-MG)

461

Resumo: Este trabalho tem como objetivo reler as citações que o psicanalista Jurandir Costa usa na obra *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*, de 1995, com base na definição de clichê proposta por Amossy e Herschberg Pierrot (2003). Ao mencionar diferentes estudos científicos para embasar seu ponto de vista de que a homossexualidade é uma construção da linguagem, Costa também aponta para uma esquematização por repetição do que se entende por gênero, sexo e sexualidade. Com isso, traçamos um paralelo entre esses termos e a definição de clichê, além de entrecruzar esse paralelo com as contribuições da Teoria Queer proposta por Judith Butler.

Palavras-chave: gênero, sexo, sexualidade, clichê, repetição

Abstract: This study aims to re-read quotes used by the psychoanalyst Jurandir Costa in his work *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*, published in 1995. To this re-reading, we based on the definition of cliché proposed by Amossy and Herschberg Pierrot (2003). Costa mentions different scientific studies to support his point of view that homosexuality is a construction of language, and he also points that the understanding of gender, sex and sexuality is due to a schematization by repeating. For that reason, we describe a parallel between these terms and the definition of cliché. Furthermore, we collate this with the Queer Theory proposed by Judith Butler.

Keywords: gender, sex, sexuality, cliché, repetition

INTRODUÇÃO

Se olharmos cuidadosamente os livros chamados *autoajuda*, principalmente aqueles cuja temática se refere a relacionamentos, percebemos uma nítida construção de imagens masculinas e femininas enquanto polos opostos da raça humana. Dentre

¹ Doutorando em Linguística do Texto e do Discurso pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9932422365928301>. Professor Assistente de Língua Espanhola na Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Alfenas, Brasil, letrasdaniel@yahoo.com.br

algumas das marcas prototípicas de cada lado desse binarismo, encontramos, por exemplo, a afetividade quase destrutiva da mulher e a racionalização extrema do homem, como se pode observar nas análises feitas por Figueiredo, Divino e Ferreira (2012) da obra *Por que os homens se casam com as mulheres poderosas?*, de Sherry Argov.

Se não é essa a diferença entre homens e mulheres, entre o masculino e o feminino, entre o macho e a fêmea quais seriam? Essa pergunta foi respondida por quase todas as ciências, desde a análise física até a análise de comportamentos, às vezes comprovadas por números ou por substâncias químicas. Esses estudos, quando comparados, dificilmente se divergem em sua essência, no entanto, por outro lado, quase nunca coincidem quando a pergunta é refeita: a final, o que diferencia homens de mulheres, masculino do feminino e macho da fêmea para que existam, inclusive, palavras diferentes para designar o mesmo ser? Ou melhor: todo homem é macho e masculino? Todo feminino é mulher e fêmea?

Neste trabalho retomam-se algumas citações que Jurandir Freire Costa usa em seu livro *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*, de 1995, no qual a tese central é a que a homossexualidade é uma construção da linguagem. Esta releitura que aqui se apresenta terá como ponto de vista a construção do sexo, da sexualidade (em geral) e do gênero, além de suas compreensões, enquanto clichê. Para tanto, em um primeiro momento, tentaremos definir clichê com base, principalmente, em Amossy e Herschberg Pierrot (2003). Em seguida, aplicaremos a definição às citações para comprovar nossa hipótese de que todos os três conceitos são clichês para, finalmente, fazer as considerações finais conjugando as conclusões à Teoria *Queer* proposta por Judith Butler, que será sinteticamente explicada nesse último momento do texto.

O CLICHÊ

O clichê é uma das noções que parecem nomear as representações coletivas (ou sociais), assim como estereótipo, doxa e lugar comum que, se não são sinônimas entre si, são, pelo menos, muito próximas e de marcas históricas muito curiosas (por exemplo,

a relação às artes gráficas e a imprensa para dos termos *clichê* e *estereótipo*). De fato, o dicionário Larousse atribuía a origem do *clichê* “a uma exclamação dos tipógrafos diante das fórmulas usadas pela imprensa” (AMOSSY e HERSCHBERG PIERROT, 2003, p. 17²). Mais que isso, o *clichê* estava relacionado com a produção massiva (a literatura industrial do folhetim) e a questão da quantidade: quantidade de leitores, quantidade de eleitores etc.

Historicamente, a tomada de consciência do *clichê* se produz durante o século XIX entre os poetas e os prosistas, isto é, sua base parece ser a literatura, principalmente quando houve uma crise da linguagem nos escritores da sociedade francesa pós-revolucionária: a tradição retórica e a convenção *versus* a originalidade (proposta feita no período do Romantismo); a norma social, a quantidade e a autoridade cristalizada *versus* a invenção individual. O eixo básico do *clichê*, portanto, parece ser a sua fuga do novo, da originalidade e a problemática da repetição e da imitação. Problemática principalmente porque no início de seu uso, juntamente com *lugar comum* e *frase feita*, *clichê* se torna um termo pejorativo que se refere ao desgaste da expressão verbal.

Paralelamente, a imprensa inventa um novo procedimento de reprodução massiva de um modelo fixo chamado *clichê* ou *estereótipo*, que substitui a composição com caracteres móveis. Assim, por volta de 1860 a palavra *clichê*

designava o negativo a partir do qual se podia tirar um número indefinido de cópias. Por uma extensão analógica, se usou para denominar “familiarmente”, segundo P. Larousse (1869) uma “frase feita, que se repete nos livros ou na conversação”, ou mesmo “um pensamento que se tornou trivial” (AMOSSY; HERSCHBERG PIERROT, 2003, p. 15).

A partir de 1870, o termo fica mais de moda e as associações verbais se tornam automáticas, como é o caso de *Le Dictionnaire des Idées Reçues*, de Flaubert, no qual pode-se perceber uma parodização jocosa dos dicionários de epítetos mostrando seu convencionalismo e suas frases feitas.

² As traduções para o português desta e de qualquer outra obra citada neste trabalho são de responsabilidade do autor do artigo.

No final do século XIX, o clichê passa a ser objeto da crítica e passa também a representar a materialidade da frase, enquanto o lugar comum representa a trivialidade da ideia. O clichê se relaciona a sua metáfora de origem que, assim como aqueles negativos da imprensa, funcionam como “blocos indestrutíveis e utilizáveis até o infinito” (GOURMONT, 1899 *apud* AMOSSY; HERSCHBERG PIERROT, 2003, p. 16). Assim, o clichê “não é apenas definido como uma fórmula superficial, mas também como uma expressão cristalizada, repetível sob uma mesma forma” (AMOSSY; HERSCHBERG PIERROT, 2003, p. 16) cuja origem remonta a literatura ruim, a literatura de folhetins, e está associada ao “cérebro anônimo”, aos imitadores dos grandes escritores. Em seguida, adentra a linguagem da imprensa e passa também a preocupar os sociólogos. Nessa época, o clichê aparece como “metáfora fotográfica e tipográfica da imitação social” (AMOSSY; HERSCHBERG PIERROT, 2003, p. 17). Embora sejam mencionados brevemente, os clichês recebem um papel ativo de coesão social e a linguagem aparece como “o grande veículo de todas as imitações”, imitação esta que é apresentada como “uma ação à distância de uma mente sobre a outra” ou “uma ação que consiste em uma reprodução quase fotográfica de um clichê mental pela placa sensível de outra mente” (TARDE, 1979 *apud* AMOSSY; HERSCHBERG PIERROT, 2003, p. 17).

Desse pequeno resgate dos significados do termo *clichê*, parece que o que se destaca é a questão da imitação e da repetição (pejorativamente compreendidas) de um exemplo ou modelo novo e original. No entanto, essa acepção em muito se parece com a de *estereótipo*, que, como vimos, também tem origem na tipografia. A possível diferença talvez esteja na forma como se define esta última: enquanto representação cristalizada e esquema cultural preexistente que cada um filtra da realidade do entorno. Na verdade, parece que se trata de uma preferência das ciências sociais para relacionar um jargão de sua área, a *representação social*, a uma de suas características básicas: a esquematização por repetição.

O psicólogo social romeno Serge Moscovici introduz o conceito de representações sociais na psicologia social contemporânea na década de 1960. Para ele,

As representações sociais devem ser vistas como uma maneira específica de compreender e comunicar o que nós já sabemos. [...]

Elas têm duas faces [...]: a face icônica e a face simbólica. Nós sabemos que: representação = imagem/significação; em outras palavras, a representação iguala toda imagem a uma ideia e toda ideia a uma imagem. (MOSCOVICI, 2011, p. 46).

Ou seja, as representações sociais tratam com o universo consensual de forma a reduzi-lo a uma imagem comum que paira sob uma sociedade. Como ele explica mais adiante, as representações “‘corporificam ideias’ em experiências coletivas e interações em comportamento”, de forma que essa familiaridade se mantenha como tal e pareça ser naturalizada. Esse ponto de vista é igualmente importante para a compreensão do gênero, já que, como já comentamos, é dado como natural, quando, na verdade, é uma significação.

A preferência pela palavra *clichê* na análise deste trabalho se deve ao fato de que *estereótipo* tornou-se um conceito que se distancia cada vez mais dos estudos da linguagem que *clichê*, que parece ainda refletir mais o que aqui se pretende defender: a construção, pela linguagem, do sexo, da sexualidade e do gênero. Talvez o estereótipo fosse o melhor termo a ser empregado exatamente por ser muito utilizado nos estudos das identidades sociais, já que se relaciona com as representações coletivas cristalizadas que desempenham um papel fundamental na coesão do grupo e a consolidação de sua identidade. Por outro lado, é exatamente para mostrar que não se trata conscientemente de uma busca de identidade e de coesão por parte dos sujeitos envolvidos nessa consolidação, de proclamar indiretamente a adesão de sujeitos a um grupo do qual deseja fazer parte, que o termo *clichê* caberia melhor neste trabalho. Queremos aqui nos referir à construção em si dos conceitos de sexo, gênero e sexualidade, em como eles se formaram e receberam as representações sociais.

Nesse caso, o conceito de *doxa* também se aproxima, já que está muito relacionado às representações sociais e à opinião corrente, sendo, portanto, um dos fundamentos da argumentação (c.f. AMOSSY, 2010). Barthes (1975, p. 51 *apud* AMOSSY, 2010, p. 86), inclusive, afirma que “a Doxa é a Opinião pública, o Espírito majoritário, o Consenso do pequeno-burguês, a Voz do Natural, a Violência do Preconceito”. Isso quer dizer que frequentemente a *doxa* está relacionada à autoridade, ou melhor, ao discurso de autoridade, mas pode se opor ao saber baseado em alguma forma de conhecimento crítico ou reflexivo (que a retórica clássica designava *logos*).

Esta conexão com a probabilidade, a verossimilhança, com o espaço do plausível e do senso comum é contrastado com o saber científico e com a “verdade”. Assim, *doxa* acaba se resumindo à marca e à opressão exercida pela opinião comum. No entanto, como quero mostrar mais adiante, os conceitos com os quais vou trabalhar acabam ampliando a *doxa*, pelo menos nesse sentido aqui apresentado, e entram no campo científico, mas como dado natural que não precisam de explicação (o que faz parte do próprio conceito de *doxa*). Quer dizer, não há, necessariamente, uma oposição ao saber científico³. Por um lado, os conceitos de sexo, sexualidade e gênero são sim uma opinião comum relacionada à consciência individual em contraste com a reflexão de verdade, além de estarem impregnados com uma ideologia que navega sob o disfarce de senso comum e “natural”, como explica Amossy (2010, p. 87); mas, por outro lado, os responsáveis em nossa sociedade pela reflexão e crítica os incorporaram e, como veremos a seguir, contribuíram para o reforço das representações.

O SEXO, A SEXUALIDADE E O GÊNERO: CLICHÊS

Antes de apresentar as citações que Jurandir Costa usa em seu livro, faz-se necessário contextualizar a obra. O psicanalista carioca propõe como eixo de *A face e o verso* a problemática que se observa das categorizações e classificações que o ser humano faz: “deixar de fora justamente suas condições de possibilidade, ou seja, a variabilidade” (COSTA, 1995, p. 14). A partir disso, o autor reforça a ideia desenvolvida no livro anterior, de 1992 (*A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*), de que a palavra *homossexual* carrega em si o pensamento médico da época em que surgiu, quando então foi associada a trauma, desejo, fantasia, estrutura, perversão, neurose, fixação, regressão, gene etc., inevitavelmente relacionada, portanto, à busca pela “forma estável ou a essência imutável da homossexualidade” (COSTA, 1995, p. 19). A sua preferência pelo termo *homoerotismo* se deve a isso, ou seja, não possui um fardo moral penoso.

³ Temos a consciência de que existem outras definições para *doxa*. No entanto, como nossa proposta é a de discutir a possibilidade de compreender o sexo, o gênero e a sexualidade enquanto *clichês*, não aprofundaremos nas definições dos outros conceitos de forma a distingui-los entre si.



Não pretendemos discutir esse ponto de vista do autor em preferir *erotismo* a *sexualidade*, o que daria outro trabalho. No entanto, os argumentos usados por Costa para legitimar seu discurso são bastante interessantes, já que ele procura exatamente o que significa (e de onde vem) a sexualidade e, junto a ela, o sexo. Mais que isso, ele procura entender o porquê de serem categorias de diferenciação entre os humanos. Segundo o pesquisador,

nossas crenças atuais sobre a realidade das diferenças de sexos foram construídas, pouco a pouco, nos séculos XVIII e XIX. Só a partir daquela época, tornou-se possível imaginar que os seres humanos são “natural e originariamente divididos em dois sexos”, e, então, dar sentido a termos ou expressões como homossexualidade, heterossexualidade, “pessoas do mesmo sexo” e “pessoas do sexo oposto”. (COSTA, 1995, p. 18)

Isso quer dizer que antes dos séculos XVIII e XIX não existiam mulheres e homens? Não é bem isso. O ponto é que a divisão não gira em torno de questões anatômicas (o pênis e a vagina), mas sim como esses órgãos se tornaram fonte de poder para fazer a maior diferenciação entre os humanos. Como explica Costa (1995, p. 20), “a natureza não era muda e pudica até o século XIX e, subitamente, perdeu a vergonha, começando a mostrar a todos sua privacidade cromossômico-sexual”; a questão é: “por que achamos que classificar os humanos conforme suas tendências sexuais é ‘mais real, mais biológico e mais psicológico’ do que classificá-los segundo a religião ou o gosto por artes e esportes?” (COSTA, 1995, p. 20). A razão é que a ciência, que possui um discurso de verdade valorizado em nossa sociedade, abraçou como sua a questão dos sexos e os justificou, os provou; ou seja, ela provou o clichê. Costa (1995, p. 20) nos dá a pista necessária para compreender o fenômeno quando afirma que

é claro que a homossexualidade é uma realidade. Porém, realidade, aqui, quer dizer “realidade psíquica ou linguística”. Isso quer dizer que todo e qualquer predicado atribuído ao sujeito, que seja alterável exclusivamente por força de redescrições, é uma realidade psíquica.

Poderia ser incluída, no final da consideração, a palavra *discursiva*. Como exposto acima, a questão da ideologia é de extrema importância para a criação e reprodução das imagens.

De fato, para Costa (1995, p. 36), “para que exista um sujeito é preciso que se diga o que é este sujeito, e dizer o que é um sujeito é o mesmo que produzir sua pretensa natureza”. Daí que o psicanalista afirme que “no campo da subjetividade, não existe distância fenomenológica entre o que se é e o que se diz que é” (COSTA, 1995, p. 36).

Observemos, então, o que alguns pesquisadores disseram o que é o sexo e o que outras coisas são a partir do sexo. Primeiramente, é importante lembrar que antes do século XVIII não existia a diferença entre os sexos (e nem os sexos em si), inclusive fisiologicamente. Por milhares de anos considerava-se que as mulheres tinham os mesmos genitais que os homens, mas, no primeiro caso, estavam no interior do corpo e não fora. O ovário, até o começo do século XIX, não tinha nome próprio, eram chamados de *orchis*, a mesma palavra usada para os testículos masculinos. Com a descoberta do clitóris, o argumento usado era o de *amoris dulcedo* ou *oestrum veneris* pois, como a glândula do pênis, “é onde a doçura do amor, o frenesi venéreo é mais intensamente sentido” (COSTA, 1995, p. 103). Esse era o modelo *one-sex*. A diferença entre mulheres e homens era percebida, só não era explicada pela diferença originária de sexos. O que chamamos sexo, hoje, era a palavra usada para designar apenas os órgãos reprodutores e, no caso, “a mulher era uma simples especialização funcional anatomicamente identificada como masculina em sua natureza” (COSTA, 1995, p. 104).

A formação da nova imagem da mulher, nos séculos XVIII e XIX, trouxe à tona a rediscussão da diferença de gêneros. E dessa rediscussão surgiu a ideia da diferença de sexos entendida como bissexualidade original e não como hierarquização de funções de um só sexo fisio-anatômico. A razão é que “a mudança do parâmetro científico só pôde ocorrer porque foi antecedida pela polêmica cultural em torno da natureza e da função da mulher na sociedade” (COSTA, 1995, p. 105). Observe um fragmento do livro 5 de Rousseau, de 1762, em [1] e um fragmento de *História natural da mulher*, de Moreau, em [2], de 1805, que retoma o primeiro:

- [1] Em tudo que não está conectado com o sexo, a mulher é homem... Em tudo conectado com o sexo, mulher e homem são em muitos aspectos relacionados, mas em muitos aspectos diferentes. [...] O macho é macho só em certos momentos. A fêmea é fêmea em toda sua vida [...]. Tudo constantemente evoca seu sexo a ela. (COSTA, 1995, p. 108)
- [2] Se é verdadeiro dizer que o macho é macho apenas em certos momentos, mas que a fêmea é fêmea durante toda a sua vida, isso deve ser atribuído principalmente a esta influência [a influência uterina]; é ela que lembra o sexo à mulher de maneira contínua e confere, a todas as suas maneiras de ser, uma fisionomia tão acentuada. [Por conseguinte,] as mulheres são mais propensas do que os homens a acreditar em espíritos e a ver aparições; elas se entregam tanto mais facilmente às práticas supersticiosas quanto seus preconceitos são mais numerosos; foram elas, em grande parte, as responsáveis pela fortuna do hipnotismo. (COSTA, 1995, p. 109)

Pode-se perceber, nesses fragmentos, que a mulher se faz mulher devido à biologia reprodutiva: o “tudo” se refere à gravidez, amamentação etc. O seu corpo é o próprio sexo, é a própria necessidade de reprodução. Os estudos diziam, inclusive, que elas têm músculos menos desenvolvidos, são sedentárias, têm fraqueza intelectual e sensibilidade emocional, e isso fazia delas os seres mais aptos para criar filhos. O útero definia o lugar das mulheres, na sociedade, como mães e, além disso, justificava outras características, como ser mais supersticiosas e fáceis de hipnotizar.

Nesse ponto de vista, os sexos não são apenas diferentes, eles são diferentes em quaisquer aspectos concebíveis, no que concerne o corpo e a alma, em qualquer aspecto físico ou moral. Dessa forma, sexo e gênero se mesclam e se confundem, eles (re)nasceram juntos, são sinônimos. Costa (1995, p. 110) esclarece que o sexo da divisão bipolar “é simplesmente o que vai justificar e impor diferenças morais aos comportamentos femininos e masculinos, de acordo com as exigências da sociedade burguesa, capitalista, individualista, nacionalista, imperialista e colonialista implantada nos países europeus”. Assim, reinterpretar os corpos humanos de acordo com essa bissexualidade original foi, antes de mais nada, uma solução exigida pelos problemas políticos e ideológicos postos pela revolução burguesa. E, nessa esteira, a biologia feminina foi usada (e ainda o é, em níveis diferentes) como marca da incapacidade da

mulher para desempenhar papéis sociais na vida pública e como marca da vocação natural para os cuidados da casa.

A mulher, como consequência, será teorizada de modo a “assegurar um equilíbrio harmonioso entre a ideologia burguesa do igualitarismo liberal, os costumes familiares antigos e a convivência pacífica entre o público e o privado” (COSTA, 1995, p. 113). E os estudos da biologia vieram para dar mais elementos para confirmar isso, como no livro *Ärztliches Gemälde des weiblichen Lebens im gesunden und krankhaften Zustände aus physiologischem, intellektuellem und moralischem Standpunkt: Ein Lehrbuch für Deutschlands Frauen*⁴, de 1830, do médico alemão Johann Jacob Sachs:

[3] O corpo masculino exprime força positiva, agudo entendimento e independência, e equipa o homem para a vida no Estado, nas artes e nas ciências. O corpo feminino exprime a suavidade e o sentimento da mulher. A ampla pelve destina as mulheres à maternidade. A fraqueza, os membros suaves e a pele delicada são testemunhas da esfera de atividade mais estreita da mulher, de seu corpo-para-o-lar e para a pacífica vida em família. (COSTA, 1995, p. 117-118)

Além desse posicionamento social da mulher para a casa e da mãe sensível, a mulher foi também sucessivamente comparada e tida como semelhante a crianças, negros, primitivos e até mesmo ao tipo criminoso. As provas estavam no padrão perfeito do corpo masculino. O crânio do homem branco europeu burguês, por exemplo, “era o padrão biológico normal para a avaliação antropológica do cérebro e das capacidades intelectuais e morais de mulheres, primitivos e raças inferiores” (COSTA, 1995, p. 117). Contribuindo a isso, a estrutura pelviana da mulher significava que ela não podia ocupar um lugar na vida pública. E mais: dada sua constituição nervosa mais sensível, mais sugestível e em geral mais delicada, também estava naturalmente desqualificada para aquelas funções e qualificada para as atividades domésticas.

Os estudos começaram a associar as paixões aos vapores, isto é, à “afecção comum às aristocratas e burguesas do Antigo Regime, uma forma de crise histórica

⁴ A tradução seria *Quadro médico da vida feminina em estados de saúde e enfermidade do ponto de vista fisiológico, intelectual e moral: um livro didático para mulheres da Alemanha*. Agradeço ao professor Marcos Daniel do Amor Divino pela ajuda na tradução.

mais atenuada” (COSTA, 1995, p. 118). O psiquiatra Etienne Trillat resume bem o pensamento da época:

[4] Essas paixões, esses excessos de alegria, de tristeza e de cólera, a mulher é a isso particularmente exposta, pois ela é hipersensível. A sensibilidade está ligada à essência da mulher e, além disso, as fibras de seu corpo são levadas ao último ponto de delicadeza. Essa conjugação entre a sensibilidade dos nervos e a delicadeza das fibras é fonte de uma infinidade de sintomas vaporosos e frequentemente de vapores muito violentos. (COSTA, 1995, p. 119)

471

No entanto, o autor deixa claro que as causas desses “vapores” vindos das paixões inatas da mulher não eram outras senão a educação imposta às moças, a leitura dos romances, da existência artificial e fútil da mulher na sociedade que faziam com que elas se tornassem um joguete dos desejos masculinos e a amante que usa de seus encantos para conquistar o poder e o dinheiro.

Com o passar do tempo, esse ponto de vista sobre a mulher praticamente se manteve. Em 1900, o filósofo Georges Guérault, comentando um livro que defendia a igualdade entre homens e mulheres, escreveu:

[5] Na obra da perpetuação das espécies, o papel da mulher e o papel do homem não são iguais, nem mesmo equivalentes. [...] a gestação, o parto, o aleitamento, a primeira educação da criança, toda esta tarefa laboriosa, tão penosa, tão dolorosa, devolvida à mãe não tem nenhum equivalente nas atribuições do pai. [...] De minha parte, só vejo o respeito, a consideração, a deferência, em uma palavra, as honras das quais a sociedade poderia e deveria cercar a mãe. Nós honramos o soldado que, numa batalha, arrisca sua vida por sua pátria. A cada gravidez a mulher também arrisca sua vida e sua saúde pela perpetuação da humanidade. (COSTA, 1995, p. 124)

E eis, uma vez mais, a imagem da mulher: a sacrificadora enquanto mãe, diferente do homem que se sacrifica em nome da pátria, do Estado. Esse pensamento justificava, dentre outras posturas, o fato de o homem só se ligar aos filhos e trabalhar por eles caso acreditasse que, de fato, eram eles seus filhos. A construção da superioridade afetiva das

mulheres e a superioridade intelectual dos homens recebiam comprovações cada vez mais na história.

Os estudos de fisiologia sempre traziam informações “factuais” dos órgãos e mantinham essa mesma ideia. Os ideólogos ambicionavam “construir uma teoria materialista das ideias, ou seja, de explicar a gênese neurofisiológica das sensações e pensamentos” (COSTA, 1995, p. 135) e, como consequência, a sexualidade era estudada do princípio de observação de “como o dado biológico da diferença sexual se traduzia na diversidade das emoções, sensações, sentimentos, inclinações, enfim, nas características psíquicas, morais ou sociais dos homens e das mulheres” (COSTA, 1995, p. 135). O termo *instinto* começa a ficar mais difundido, já que a atração, nos humanos, era explicada pelo desenvolvimento dos órgãos que experimentavam uma tendência a serem sensíveis aos estímulos de fora e de dentro que mais apresentassem “afinidades eletivas” com suas organizações.

O *instinto* era uma espécie de consequência ou continuidade das leis que regulavam o movimento da matéria na ordem natural, o que permitia pensamentos como esse do fisiologista e filósofo francês Pierre-Jean-Georges Cabanis, de uma obra de 1802:

[6] as diferenças originais na organização do homem e da mulher são causadas pelo fato de que o primeiro desenvolvimento dos órgãos da geração faz nascer em um [no homem], o instinto da audácia e timidez e no outro [na mulher], o do pudor e da coqueteria. (COSTA, 1995, p. 136)

Pode-se perceber a clara influência da diferença entre os sexos para explicar o caráter das ideias e das afecções morais.

Os mesmos instintos que produziam as diferenças entre homens e mulheres eram também responsáveis pelo tipo de atração para a preservação da espécie. Afinal, tratava-se de uma atividade hereditária definida, que não é adquirida pela experiência pessoal. Em 1899, o médico francês Charles Féré escreveu:

[7] Os instintos estabeleciam-se segundo uma ordem que constituía uma hierarquia persistente: os primeiros em data, eram relativos 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*. [...] Quando as condições de vida tornavam-se anormais, quando a nutrição se enfraquecia, como na velhice, a hierarquia dos instintos perturbava-se; os instintos relativos ao grupo social e à espécie tendiam a subordinar-se aos instintos individualistas. Produzia uma involução que foi interpretada como tendência à regressão, como um retorno a um estado ancestral ou a um estado infantil. (COSTA, 1995, p. 138)

Não bastava os órgãos serem interpretados como diferenciador de gêneros: eles eram também controladores da sexualidade. O normal é manter a espécie e a única forma com que se alcança isso é o encontro entre os sexos opostos, o que saía dessa regra é anormalidade. Não era permitido o diferente dessa “naturalidade”, como explica o médico francês Bénédict Morel em seu Tratado das Degenerescências, em 1857, inspirado por preceitos religiosos:

[8] o homem foi criado segundo um tipo primitivo perfeito, e não por uma pretensa transformação das espécies, pois o Gênesis afirmou a lei absoluta da continuidade da espécie. Mas, em oposição aparente com esta lei da continuidade, [...] encontra-se a ideia de variabilidade, de *degradação* da espécie. E *variabilidade* só pode ser sinônimo de *degradação*, pois o tipo primitivo sendo perfeito, só pode variar em um sentido, o sentido do menos perfeito. Todo desvio é, então, forçosamente, uma *degradação*, uma degenerescência. (COSTA, 1995, p. 149)

Não foi à toa que esses imanes estudos da segunda metade do século XIX tratavam das perversões sexuais, como a masturbação e a inversão. E nem mesmo o mais conhecido dos médicos neurologistas da época se salvou desses termos e, por consequência, das representações sobre os sexos. Sigmund Freud, ao longo de suas obras, deixou marcas de naturalização do sexo, da sexualidade e do gênero quando falava dos invertidos (ou homossexuais) como, por exemplo, nesse fragmento de *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, de 1925:

[9] há uma complicação que dificulta nosso esclarecimento: no menino, o complexo de Édipo é de sentido duplo: ativo e passivo, em harmonia com a disposição bissexual. Ele também quer

substituir a mãe como objeto de amor do pai; a isto designamos como atitude feminina. (COSTA, 1995, p. 218)

Esta citação, sem contexto, parece não dizer muita coisa. No entanto, como Costa (COSTA, 1995, p. 218-219) explica, “o menino identifica-se com a mãe porque quer ocupar o lugar de objeto de amor do pai”, o que explicaria sua homossexualidade. A explicação transmite a ideia de que o menino assume uma posição feminina diante do pai, e essa posição feminina está relacionada à passividade que, por sua vez, resgata representações sobre a mulher com pouca iniciativa, sem opinião e penetrada no coito. Essa lógica justifica, por exemplo, sua afirmação em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905:

[10] Entre os gregos, onde os homens mais viris se contavam entre os invertidos, é claro que o que despertava o amor do homem pelo efebo não era seu caráter masculino, mas sua semelhança física com a mulher, assim como suas propriedades anímicas femininas: fragilidade, timidez, necessidade de aprendizado e de ajuda etc. Tão logo o efebo se fazia homem, deixava de ser um objeto sexual para o homem e talvez ele mesmo se convertia em amante dos efebos. (COSTA, 1995, p. 197)

É possível observar como Freud dá por óbvia a relação entre *feminino* e *fragilidade*, *timidez*, *necessidade de aprendizado e de ajuda*, assim como a busca sempre do masculino pelo feminino.

Se masculino-feminino e homem-mulher não são tudo isso, o que são, afinal? Talvez sejam a imitação e repetição de um modelo discursivamente criado. Eis a razão pela qual esses termos podem ser entendidos como representações produzidas em massa e distribuídas em grande quantidade pelos leitores do mundo; representações que tentam fugir do discurso novo e original quando redundam na informação de que essas dicotomias são naturais. São, portanto, clichês.

As dicotomias, por sua vez, são como os negativos a partir dos quais se tiravam indefinidos números de cópias. Essas cópias são nossos discursos que reproduzem a trivialidade até o infinito. No entanto, não é uma fórmula superficial, mas sim a cristalização a que recorremos todo o tempo e que serve como ferramenta de coesão

social e veículo de todas as ações que estão distantes do original que reproduz: o Homem e a Mulher, o Masculino e o Feminino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

475

Parece claro que, com o exposto neste texto, sexo, sexualidade e gênero não existem enquanto “a” realidade, “a” verdade. Temos, na realidade, *efeitos de sexo*, *efeitos de sexualidade* e *efeitos de gênero*. Esses efeitos foram produzidos historicamente, sem um autor específico ou uma instituição responsável, a não ser a própria sociedade e seus discursos reguladores.

Nesse ponto, a consideração que Amossy (2010, p. 89) faz do termo *doxa* é bem pertinente ao assunto: “definir *doxa* como conhecimento compartilhado de uma comunidade em um determinado momento é conceber os interactantes como dependentes das representações coletivas e das evidências que fundamentam seus discursos”. Isso quer dizer que os conhecimentos compartilhados sobre sexo, sexualidade e gênero concebem os sujeitos dentro e fora do discurso, e este ponto de vista é o mesmo defendido pela Teoria *Queer* de Judith Butler.

Para a filósofa feminista estadunidense, o sujeito é um sujeito-em-processo que é construído no discurso pelos atos que executa. Dessa forma, a identidade de gênero é, como simplifica Salih (2012, p. 65), “uma sequência de atos (uma ideia que assenta em teorias existencialistas)” e, além disso, “não existe um ator (um *performer*) preexistente que pratica esses atos, (...) não existe nenhum fazedor por trás do feito”. Isso quer dizer que o gênero é “não natural” e

atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem *na superfície* do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. (BUTLER, 2010, p. 194)

Isso significa que o próprio corpo é marcado pelo *performativo* e isso sugere que ele não tem *status* ontológico (do ser enquanto ser, do ser concebido como tendo uma natureza comum que é inerente a todos e a cada um dos seres) separado dos vários atos que constituem sua realidade. Além disso, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política fisiológica, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integralidade” do sujeito (c.f. BUTLER, 2010, p. 194-195).

O gênero do ser humano, da mesma forma que outras facetas do sujeito, é consequência de certos discursos regidos por regras, os quais governam a invocação inteligível da identidade. Assim, o gênero (e, por extensão, o sujeito) não é determinado pelas regras pelas quais é gerado, porque a significação não é um ato fundador, mas antes um processo regulado de repetição que tanto se oculta quanto impõe suas regras, precisamente por meio da produção de “efeitos substancializantes” (BUTLER, 2010, p. 209).

Butler se apoia no trabalho de Austin (1962) e, principalmente, na releitura feita por Derrida (1991) sobre os performativos. Nesse contexto, o ato performativo tem um caráter ritual e esse fato de seu caráter repetível, de responder a um código reconhecível, não redutível a nenhum contexto determinado (embora aconteça sempre em um contexto determinado) nunca o permite ser um acontecimento que responde a uma lógica que se esgota em sua mesma enunciação. Muito pelo contrário, a enunciação de um performativo “está excedida pela cadeia de repetições nas quais tal ato se inscreve e possibilita sua efetividade” (CÓRDOBA, 2003, p. 92). Isto é, o enunciado performativo é constituído, ao mesmo tempo, pela singularidade que lhe confere o contexto determinado pelo qual adquire seu significado e pelo “algo mais” que excede esse contexto e lhe concede seu caráter iterável. Por essa razão ele permite funcionar em outros diferentes contextos adquirindo diferentes significados: não é apenas a constatação de um gênero, mas a manutenção das expectativas. Essas expectativas, falsamente ancoradas no órgão genital, é uma repetição que *fazem*, que *realizam* tanto o gênero tradicionalmente dividido em *masculino* e *feminino*, como o sexo, também dividido em *masculino* e *feminino* aportando a fisiologia, e, obviamente, também a



sexualidade, esta dividida basicamente em dois, *heterossexual* e *homossexual*, baseando-se nos termos anteriores, mas que a cada novo olhar recebe mais categorias: *bissexual*, *assexuado* etc.

Neste trabalho, consideramos e tentamos demonstrar que o sexo, o gênero e a sexualidade são clichês, são essas realidades fabricadas como uma essência interna humana através dos discursos, tanto populares quanto científicos, pois a cada descrição, a cada uso dos termos masculino, feminino, homem, mulher, macho e fêmea, tratava-se (e ainda se trata), na verdade, de um ato performativo que, de tão repetido, se cristalizou e se naturalizou.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOSSY, Ruth, HERSCHBERG PIERROT, Anne. *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: EUDEBA – Universidad de Buenos Aires, 2003.

AMOSSY, Ruth. *L'argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin, 2010.

AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

BARTHES, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Éd. Du Seuil, 1975.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar – 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CÓRDOBA, David. Identidad sexual y performatividad. In.: *Athenea Digital*, nº 4, otoño 2003. Disponível em <<<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/download/87/87>>> Acesso: 8 mai. 2013.

COSTA, Jurandir Freire. *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

DERRIDA, Jacques. Assinatura, acontecimento, contexto. In: DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991. p. 349-373

FIGUEIREDO, Allana Mátar de; DIVINO, Marcos Daniel do Amor; FERREIRA, Tatiana Affonso. A dicotomia razão e emoção na obra *Por que os homens se casam com as mulheres poderosas?* Uma breve análise do tratamento dado às emoções femininas.



In: *EID&A: Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*. Ilhéus, n. 2, maio, 2012.

GOURMONT, Remy de. *La Culture des idées*. Paris: Société du “Mercure de France”, 1899.

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais: Investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

TARDE, Gabriel de. *Les Lois de l'imitation sociale*. Genève: Ratkine Reprints, 1979.