



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Déborah Yvanna Bertelhe dos Santos

**Saber, poder, prazer:** a formação do pensamento ocidental sobre o sexo e a construção das perspectivas em sexualidade e diversidade no contemporâneo

Florianópolis  
2025

Déborah Yvanna Bertelhe dos Santos

**Saber, poder, prazer:** a formação do pensamento ocidental sobre o sexo e a construção das perspectivas em sexualidade e diversidade no contemporâneo

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao Curso de Graduação em Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela em Ciências Sociais.

Orientador: Rodrigo da Rosa Bordignon  
Co-orientador: Rodrigo Otavio Moretti-Pires

Florianópolis

2025

Santos, Déborah Yvanna Bertelhe dos

Saber, poder, prazer : a formação do pensamento ocidental sobre o sexo e a construção das perspectivas em sexualidade e diversidade no contemporâneo / Déborah Yvanna Bertelhe dos Santos ; orientador, Rodrigo da Rosa Bordignon, coorientador, Rodrigo Otavio Moretti-Pires, 2025.

236 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências Sociais, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Ciências Sociais. 2. sexualidade. 3. contemporaneidade. 4. diversidade. I. Bordignon, Rodrigo da Rosa. II. Moretti-Pires, Rodrigo Otavio. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. IV. Título.

Déborah Yvanna Bertelhe dos Santos

**Saber, poder, prazer:** a formação do pensamento ocidental sobre o sexo e a construção das perspectivas em sexualidade e diversidade no contemporâneo

Este trabalho foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharela e aprovado em sua forma final pelo Curso de Graduação em Ciências Sociais.

Florianópolis, 10 de dezembro de 2025.



Documento assinado digitalmente  
**Caetano Kayuna Sordi Barbara Dias**  
Data: 21/01/2026 18:24:25-0300  
CPF: \*\*\*.262.400-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Coordenação do Curso

**Banca examinadora**

Orientação



Documento assinado digitalmente  
**Rodrigo da Rosa Bordignon**  
Data: 20/12/2025 16:58:09-0300  
CPF: \*\*\*.833.810-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Rodrigo da Rosa Bordignon

Orientador



Documento assinado digitalmente  
**Rodrigo Otavio Moretti Pires**  
Data: 12/12/2025 08:56:07-0300  
CPF: \*\*\*.986.708-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Rodrigo Otavio Moretti-Pires

Co-orientador



Documento assinado digitalmente  
**Tiago Daher Padovezi Borges**  
Data: 18/12/2025 16:00:42-0300  
CPF: \*\*\*.779.468-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Tiago Daher Padovezi Borges

Universidade Federal de Santa Catarina



Documento assinado digitalmente  
**CARONTE SANTOS MAYER**  
Nome civil: CLAUDIA SANTOS MAYER  
Data: 12/12/2025 08:23:29-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. Caronte Santos Mayer

Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 2025.



## RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso tem como objetivo construir uma narrativa que explore o desenvolvimento do pensamento ocidental sobre a sexualidade em uma revisão bibliográfica. Ela tem início na elaboração de um resgate histórico para a construção de uma cronologia desde que se há registro no ocidente, em diálogo com diferentes perspectivas teóricas para o desenvolvimento de um viés crítico, e chega à contemporaneidade explorando brevemente tópicos tangenciais diversos que são essenciais para a compreensão do tema. Pretende-se indicar aqui também que esses tópicos constituem possíveis temas a serem explorados em diversas áreas do conhecimento, sendo que há uma necessidade de expandir a pesquisa acadêmica em sexualidade.

**Palavras-chave:** sexualidade, contemporaneidade, diversidade.

## **ABSTRACT**

This undergraduate thesis intends to create a narrative which explores the development of occidental thought on sexuality through a literature review. It starts with a historical revision intended to build a chronology from the beginning of written history, coming from a dialogue with different theoretical perspectives to the development of a critical standpoint, and reaches contemporary times while briefly exploring many tangential topics which are essential to the understanding of this theme. It is also intended to indicate here that these topics constitute possible themes to be further explored in many fields of knowledge, once there is a need to expand academic research on sexuality.

**Keywords:** sexuality, contemporaneity, diversity.

## SUMÁRIO

1. Introdução.....	9
2. Metodologia.....	11
3. Contextualizando: o desenvolvimento das relações de poder na construção social das dinâmicas da sexualidade até o início do século XXI.....	15
3.1. A sexualidade em sociedades ancestrais em culturas ocidentais e orientais.....	15
3.2. O desenvolvimento da sexualidade nas filosofias grega e romana.....	21
3.3. A sexualidade no período da idade média e renascença.....	38
3.4. O desenvolvimento do pensamento vitoriano e sua influência na visão ocidental da sexualidade.....	50
3.5. O século XX, a consolidação do discurso médico e a revolução sexual.....	59
4. A sexualidade como conceito contemporâneo: pudor, vergonha e identidade sexual.....	73
4.1. A questão da virgindade e a experiência de formação da sexualidade humana.....	102
4.2. O pudor, a vergonha e a construção do queer: identidades sexuais e conflito social.....	109
5. Gênero e sexualidade, a materialidade do corpo e as idiossincrasias da lesbianidade.....	123
6. Prótese, deficiência e saúde sexual.....	150
6.1. A sexualidade em disputa no discurso médico, educação sexual e trabalho sexual.....	159
7. Violência de gênero e construção das masculinidades, repressão social e discursos ontológicos em sexualidade.....	178
7.1. A dissidência e a intervenção do estado na sexualidade.....	211
8. Considerações finais.....	226
Referências.....	231

## 1. INTRODUÇÃO

A história do sexo é uma história de prazer e descoberta, mas é também uma história de violência. Assim como muitas conquistas do mundo social, o direito ao prazer é também uma história de emancipação de mulheres, de homossexuais, de transgêneros, e de qualquer um cuja identidade dissidente em si é ou já foi uma luta constante. A forma com que se vive a sexualidade hoje, os conflitos que se intercalam, resolvem, revigoram, são frutos de uma longa história da civilização das sociedades humanas, na qual o poder conduz a narrativa das muitas maneiras através das quais as pessoas lidaram com o sexo durante o desenvolvimento da história humana.

A sexualidade é definida pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como um aspecto central ao longo da vida do ser humano e engloba sexo, papéis e identidade de gênero, orientação sexual, erotismo, prazer, intimidade e reprodução. A sexualidade é vivida e se expressa em pensamentos, sentimentos, fantasias, desejos, crenças, atitudes, valores, comportamentos, práticas, papéis e relacionamentos, mas nem sempre todas essas dimensões são vivenciadas ou expressas. A sexualidade é influenciada pela interação de fatores biológicos, psicológicos, sociais, econômicos, políticos, culturais, éticos, jurídicos, históricos, religiosos e espirituais. (MARQUES, 2019, p.59)

O estudo da sexualidade em uma sociedade, mesmo que o objetivo seja o estudo das características reprodutivas biologicamente atribuídas a seres humanos, é necessariamente intrínseco ao estudo dos papéis de gênero e das condições que envolvem a cisgeneridade, a transgeneridade, o machismo/sexismo e os diversos temas que perpassam a comunidade LGTBQPQA+ (GARCIA, 1992). Nesse sentido, “trazer a cisgeneridade e a cisonormatividade como categorias de análise envolve dimensionar, portanto, o caráter histórico, conceitual e etimológico da sua relação com a ‘transgeneridade’” (AGUIAR; GUIMARÃES, 2021, p.9).

É verdade que muito do que se é inteligível sobre o conhecimento científico da sexualidade é atribuído ao campo da Psicologia, assim como o fato de que as Ciências Sociais conversam com as descobertas do campo nesta e em outras áreas. É também notável que, por sua vez, “explicações psicológicas não podem, por sua natureza, dar conta do que é culturalmente distintivo” (DOUGLAS, 2014, p.149).

A sexualidade é compreendida como uma forma de expressão e comunicação e seu desenvolvimento está intimamente ligado ao desenvolvimento integral do indivíduo, sendo um elemento fundamental na construção da personalidade. (MARQUES, 2019, p.59)

Assim, o individual tem um peso e é parte intrínseca da expressão da sexualidade. A partir dessa ideia, resta estabelecer o papel do coletivo na construção desse traço individual e o reflexo de cada um na construção da estrutura social como um todo:

uma abordagem sociológica ao entendimento da sexualidade requer que a compreendamos como cultural ao invés de estritamente pessoal. Não é impreciso entender a sexualidade sob uma ótica individualista, mas essa não é a única forma de entendê-la. A sexualidade é acentuadamente um produto e uma reflexão da sociedade. Enquanto fo-

mos ensinados a ver nossos próprios desejos sexuais como muito pessoais, eles são acentuadamente uma reflexão de parâmetros culturais acerca do que é natural ou não natural, aceitável ou inaceitável sexualmente. Nós entendemos nossos desejos e comportamentos sexuais através de nossos contextos sociais e de roteiros culturais preexistentes. Assim, a sexualidade é ambos pessoal e social. Além disso, a sexualidade é política, como as contestações políticas recentes sobre questões relacionadas à sexualidade que feministas e ativistas LGBTQ têm repetidamente trazido à tona. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.4, em tradução livre)

Futuras gerações podem ter dificuldades em compreender que, ao invés de serem uma inevitabilidade do desenvolvimento histórico, a noção de sociedades inclusivas a indivíduos LGBTPQIA+ é o resultado de séculos de ativismo e lutas políticas (Id.). Hoje, há uma grande relevância em declarar publicamente que está fora da heterocisnorma, principalmente quando a pessoa é uma figura pública, porque o movimento político pela causa LGBTPQIA+ ainda luta acirradamente por direitos de existir e sobreviver, mesmo ao se inserir em sociedades liberais. Mesmo para quem se situa dentro da heterocisnormatividade, é muito comum ter dúvidas e inseguranças quanto ao corpo, ao espaço que se insere, ao comportamento adequado, à performance sexual.

Em um viés reflexivo, como se vê a partir de Bourdieu (2004; 2011; 2020; 2024), tem-se uma compreensão singular do espaço da sexualidade no cotidiano. A experiência de um ser humano adulto com o meio é permeada por inúmeros contextos em que a mídia digital infere referências sexuais através da publicidade, das temáticas tratadas no cinema e nas plataformas de *streaming*, da música; a sexualidade se tornou uma parte crescentemente mais explícita das interações cotidianas com as pessoas que interagem em determinado círculo social, seja em um contexto social, familiar, ou até mesmo profissional. Essa experiência parte de uma interação leve, em que se compartilha histórias, vive-se a sexualidade de forma positiva, tem-se interações descontraídas, ou de uma interação violenta, através do assédio moral e sexual, de traumas advindos de violências sofridas no passado, de interações inoportunas em geral. Esses contextos tendem a se repetir dentro de certos padrões que são determinantes para a compreensão da experiência humana, e isso é o que se pretende demonstrar no presente trabalho. Essa noção não é alheia aos estudos de gênero, em uma epistemologia feminista, decolonial e, por conseguinte, interseccional. A interseccionalidade é uma característica essencial para a compreensão da forma com que as sociedades contemporâneas leem a experiência da sexualidade, seja em termos identitários, práticos, ou mesmo sexuais em sua natureza: “o papel da interseccionalidade é o de localizar o surgimento das desigualdades e de perceber os mecanismos de opressão que se estabelecem nessa relação” (LAPOLLI et al., 2022, p.105). Assim, as próximas páginas mostram as diferentes perspectivas encontradas na bibliografia selecionada sobre como se dão essas interações e as diferentes estruturas que estão envolvidas no contexto social em que se inserem.

## 2. METODOLOGIA

Foi realizada uma seleção de material bibliográfico com os critérios: obras que investigam o comportamento social e embasam teoricamente o estudo realizado; obras que tratam da teoria social a partir da questão do gênero de forma ampla como parte do tema geral; obras que têm como objetivo investigar a sexualidade humana em seus mais diversos aspectos como parte do tema específico; estudos relacionados publicados nos últimos 10 meses (segundo semestre de 2024, primeiro semestre de 2025) relevantes ao tema. Houve uma limitação quanto à seleção do material, sendo que muitos estudos foram publicados apenas em língua espanhola e francesa; a bibliografia selecionada se limitou aos idiomas inglês e português.

Este trabalho utiliza a sigla LGBTPQIA+, em referência a lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, pansexuais, queers, intersexo, assexuais e outros grupos minoritários em gênero e sexualidade, por ser uma que contempla uma miríade de identidades. Os autores e autoras, quando em citação direta, podem utilizar outras siglas para se referir a essa comunidade, dado que houve uma grande variedade de siglas na progressão histórica dos movimentos sociais da comunidade queer.

A maior limitação do presente trabalho foi o tempo. A proposta não era reduzir a análise da bibliografia a um só grupo específico e limitado, mas expandir conceitos caros a vários grupos heterogêneos. Por esse motivo, houve também uma escolha mais sensível da linguagem utilizada; por exemplo, troca-se termos que reforçam a binaridade de gênero por termos mais amplos que se dirigem a vários grupos para os quais aquelas informações são válidas (por exemplo, utilizar “pessoas com vulva” ao invés de “mulher” para incluir também a perspectiva de pessoas não-binárias, homens transgênero, entre outros grupos que possam se sentir melhor representados ao se identificar) – salvo quando essa escolha se faria anacrônica ou equivocada. O objetivo foi incluir as pessoas que são afetadas pelo descrito e especificar sempre qual(is) grupo(s) humano(s) está(ão) contido(s) na problemática levantada a cada apontamento. Essas escolhas resultaram em uma vasta bibliografia a ser explorada, com apenas alguns meses para se dar a construção de uma narrativa genuinamente inclusiva. Por isso, alguns temas podem ter sido mencionados porque eles são relevantes para a compreensão da coisa sexual, porém brevemente explorados por conta das prioridades arbitrárias da composição do trabalho. De toda forma, essa foi a melhor maneira de aplicar uma estrutura interseccional ao estudo do tema.

Aqui, a interseccionalidade é compreendida como construída em Lapolli et al. (2022), de forma a não se limitar a um conjunto de opressões que se interseccionam, mas também a relações, tensões, origens, espaços e outras formas de interação que constroem a realidade social e por ela são influenciadas. Nessa perspectiva, coloca-se que a biopolítica aplicada traz corpos-

instrumento em relações complexas de poder, tornando as pessoas marginalizadas ora vítimas de um sistema capitalista, racista e cisheteropatriarcal, ora seus reprodutores, e, outras vezes, até mesmo assumindo ambos papéis simultaneamente.

Perceba que a interseccionalidade compreende um olhar sistêmico, em que todas as partes são importantes e o todo é muito maior do que a soma das partes. O conceito não nos permite, ou pelo menos tende a não permitir, que uma opressão se sobressaia e que, em decorrência, a outra seja silenciada. Existe somente uma pessoa que pode definir o quanto uma opressão machuca e traz sofrimento: nós mesmos. Assim, a interseccionalidade propõe um olhar amplo, que nos faça enxergar que, por trás de cada situação de violência e opressão, existe algo muito maior do que um simples comportamento humano. (Ibid., p.104)

Ao trabalhar conceitos mais recentes com alguns autores e autoras mais antigos, há um cuidado para evitar anacronismos, mas também para inferir interpretações possíveis que podem ser construídas com base em ideias já bem estruturadas e aceitas nos estudos das ciências sociais. Na perspectiva de Rubin (2017), fica evidente que teorias são elaboradas de diferentes formas nas ciências sociais, porém uma reinterpretação crítica de autores clássicos sob novas perspectivas podem levar a abstrações e considerações que não tenham sido o ponto principal defendido pelo teórico. Muitas vezes, essas considerações podem utilizar-se de uma estrutura teórica para negar as próprias conclusões apresentadas pelos autores originais, reconhecendo suas contradições. Para tanto, usa-se como critério sistemas também descritos como:

os sistemas de interpretação constituem de fato a rede de construção do mundo, pois as coisas tornam-se tais coisas em quadros precisos de interpretação. Assim, é a instituição da sociedade, de suas relações, de suas significações em limites exatos de interpretação que determina o que é real ou ilusório, o que é natural ou contra a natureza, o que é dotado de sentido ou se encontra em um lugar de não significação. (SWAIN, 2022, p.225)

A busca científica para a compreensão do que é a sexualidade humana acontece há muito tempo, mas, na realidade, há uma grande resistência institucional dentro da academia – que reproduz um preconceito da comunidade científica em geral – em aceitar a área como digna de investimento e pesquisa (THE PRINCIPLES, 2022). Apesar de ser um trabalho em construção e do fato de que hoje há esforços nítidos, principalmente em programas de pós-graduação em áreas específicas do conhecimento, em enfatizar a importância do estudo da sexualidade para uma compreensão holística da condição humana, sua legitimidade é constantemente questionada dentro das instituições de cunho científico (GARCIA, 2007; 2016). Há de se considerar que

o sexo é um dos fenômenos humanos mais difíceis de ser estudado porque é algo que acontece entre as pessoas, dentro de um contexto e em condições não replicáveis. A sexualidade traz para dentro de si uma quantidade infinita de material extrínseco. É imaginativa, conceitual, fantástica e impregnada de cultura. (ANGEL, 2023, p.99)

A análise do tema foi por vezes desenvolvida através da construção da realidade como proposta por Bourdieu (2004; 2021), como parte de campos em que agentes operam através do

exercício de um poder simbólico e das relações de violência que estão enraizadas na estrutura social, tanto como parte dela como em sua construção, assim como as tendências de conservação das estruturas sociais que se concretizam através daqueles a que privilegiam. O poder simbólico se reconhece também quando é ignorado, e apenas se exerce quando se tem a cumplicidade consciente ou não da própria submissão a ele (BOURDIEU, 2021). O estudo da sexualidade é um tema que permeia diferentes partes do campo intelectual e, por isso, tende a ser pano de fundo de *habitus* diferentes e de ações múltiplas com intuito da manutenção de interesses distintos. Também houve a contribuição da teoria do reconhecimento de Honneth (2021), que nesse sentido conversa com a interpretação bourdieusiana, a qual baseia as interações sociais em uma luta constante pelo reconhecimento em si e no outro, fator determinante para a construção de toda uma rede de políticas sociais escritas e não-escritas, o que é relevante à forma com que as sociedades humanas lidam com a sexualidade, seja quanto à identidade de gênero, identidade sexual, ou qualquer outra forma de construção de sujeito dentro de uma estrutura social e em particular dentro de sociedades baseadas no Estado de direito.

Em termos mais gerais sobre as estratégias de análise, segundo Bourdieu (2024), as condições sociais às quais problemas epistemológicos estão submetidos são parte indissociável da composição do trabalho sociológico. Parte-se da ideia de que

um ponto de vista que se percebe como tal, isto é, como uma visão relativa a um ponto, a uma posição num campo, está habilitado para ir além da sua particularidade; de modo notável, ele se insere no confronto entre diferenças de visão com base na consciência dos determinantes sociais dessas diferenças. (Ibid., p.96)

Bourdieu (Id.) sugere uma socioanálise que integra críticas e perspectivas para gerar uma epistemologia científica da sociologia da sociologia, sendo essa construída a partir e em contato com as condições sociais nas quais se cria. “Não basta explicitar a “experiência vivida” do sujeito cognoscente; é preciso objetivar as condições sociais de possibilidade dessa experiência e, mais exatamente, do ato de objetivação” (Ibid., p.36). Assim,

[...] a ciência não pode fazer da objetivação das formas e dos conteúdos do conhecimento comum o seu objeto exclusivo e último. Tal análise só pode ser um dos momentos da pesquisa, um instrumento particularmente poderoso para romper com as ilusões do senso comum e, portanto, um pré-requisito para a construção científica do objeto. (Ibid., p.38)

O viés bourdieusiano trata especificamente das condições de possibilidade da experiência dóxica na construção do saber científico, o que traz uma rejeição à universalização da socioanálise que é paradoxalmente característica à fenomenologia e que acarreta a exclusão de grupos dominados no discurso científico, ou seja, à perpetuação de uma violência simbólica dentro do campo científico e com viés academicista. É necessário invocar, nessa construção, a posição de um pesquisador ou pesquisadora dentro de um contexto social e de um campo específico, além de haver

uma renúncia à alienação inconsciente do ócio da escolástica; em outras palavras, é dever do ou da cientista social ter um controle consciente de seu próprio olhar escolástico (Id.).

[...] Não se pode fazer uma ciência das classificações sem se fazer uma ciência da luta dessas classificações e sem se tomar em linha de conta a posição que, nesta luta pelo poder de conhecimento, pelo poder por meio do conhecimento, pelo monopólio da violência simbólica legítima, ocupa cada um dos agentes ou grupos de agentes que nela se acham envolvidos, quer se trate de simples particulares, condenados aos acasos da luta simbólica quotidiana, quer se trate de profissionais autorizados (e a tempo inteiro) – e entre eles todos os que falam ou escrevem a respeito das classes sociais e que se distinguem conforme as suas classificações envolvem mais ou menos o Estado, detentor do monopólio na *nomeação oficial*, da boa classificação, da boa ordem. (BOURDIEU, 2021, p.153, grifo no original)

A partir de então, ainda segundo Bourdieu (2024), o campo científico, no exercício das ciências sociais, entra em conflito direto com o campo político – sendo essa uma diferença fundamental entre as ciências sociais e as ciências naturais. Através desse conflito, o saber científico se baseia na busca pela lógica e pela compatibilidade com os fatos, mas ainda

assim, mesmo quando são perfeitamente contrárias à lógica ou à experiência, essas "ideias-força" [do senso comum, difundidas através do campo político] são capazes de se impor porque têm a força de um grupo, ainda que não sejam verdadeiras e nem (*sic*) mesmo prováveis, mas *plausíveis* – no sentido etimológico da palavra –, ou seja, adequadas para receberem a aprovação e os aplausos da maioria. (Ibid., p.81, grifo no original)

Bourdieu (Id.) reconhece então uma necessidade da dialética científica de criar uma universalidade conceitual para o distanciamento entre ciência e militância. Apesar disso, muitos autores e autoras aqui utilizados deixam evidente que, mesmo nas ciências sociais, como na sociologia, na antropologia, entre outras, a universalização de conceitos garante apagamentos epistemológicos e gera contradições. A formação da dialética científica pode sim ser construída através de demarcações explícitas dos contextos que a cria e recria, sendo parte do estudo da coisa social encontrar pontos de intersecção sem a necessidade de uniformizar conceitos para sua aplicação em contextos diversos. É importante reconhecer que “[...] o pessoal é sempre político e [...] um posicionamento científico alegadamente neutro não é menos politizado nessa sua recusa em assumir um compromisso com objetivos de justiça e transformação social” (SANTOS, 2019, p.9).

Reconhece-se também que, “nas ciências sociais, como se sabe, as rupturas epistemológicas são muitas vezes rupturas sociais, rupturas com as crenças fundamentais do corpo de profissionais, com o corpo de certezas partilhadas que fundamenta a *communis doctorum opinio*” (BOURDIEU, 2021, p.37). É preciso descrever as experiências, mas também adentrar o objeto de pesquisa a partir de uma construção das condições sociais que o tornam o que ele é. “Em resumo, não basta romper com o senso comum vulgar, nem com o senso comum douto na sua forma corrente; é preciso romper com os instrumentos de ruptura que anulam a própria experiência contra a qual eles se construíram” (Ibid., p.46-47). Assim se dá a construção do olhar sociológico, que diferencia uma análise sociológica de um

artigo de opinião ou de um registro histórico através de uma ruptura epistemológica, ou seja, ir além de concepções vulgares e do senso comum e de análises geralmente aplicadas e rasas. O trabalho do sociólogo se dá por retirar o interesse pessoal de sua análise, assim como o desejo de transformar o objeto, ou de intervir em seu meio, ao mesmo tempo que admite sua participação e sua posição no campo. Na revisão da bibliografia, essa é a intenção que norteia o presente trabalho, através de obras que trabalham com tais quebras epistemológicas, geralmente em viés decolonial, misturando diferentes áreas do conhecimento científico para a construção de uma narrativa coesa e singular.

### **3. CONTEXTUALIZANDO: O DESENVOLVIMENTO DAS RELAÇÕES DE PODER NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS DINÂMICAS DA SEXUALIDADE ATÉ O INÍCIO DO SÉCULO XXI**

#### **3.1. A SEXUALIDADE EM SOCIEDADES ANCESTRAIS EM CULTURAS OCIDENTAIS E ORIENTAIS**

Antes mesmo de existir sociedades humanas civilizadas e tecnológicas, quando o ser humano ainda estava técnicas de sobrevivência e iniciava seus grupamentos sociais regrados e hierarquizados, há muitas evidências de que o que hoje é conhecido como sexualidade feminina se inicia atrelado à maternidade. A fertilidade, a possibilidade de produzir descendentes, sempre foi e ainda é um traço marcante da discussão do papel de mulheres em suas sociedades. Enquanto alguns estudos focados em grupamentos de coletores apontavam o endeusamento e o poder da mulher por conta dessa característica, outros trazem o domínio da força física e de traços tipicamente masculinizados como uma prioridade dentro das hierarquias de grupo. De toda forma, quando as sociedades sedentarizadas começaram a se organizar, o patriarcado se tornou regra na maioria delas e, com ele, houve o domínio sobre a sexualidade da mulher para a garantia da descendência legítima ao homem (MC GOWAN, 2021). Apesar de haver exceções descritas em estudos de sociedades matrilineares<sup>1</sup>, isso ocorreu devido ao homem perceber sua participação na procriação, uma vez que a fertilidade era um tema central nessas sociedades ancestrais. Uma vez que a observação de animais não-humanos foi possibilitada pelos povos se tornarem sedentários, o homem pôde perceber que o sêmen era fundamental para a reprodução, o que lhe garantia a procedência da prole e tornava a mulher um mero meio de obter sua descendência legítima (LINS, 2022).

---

1 Como exemplo, ver a etnografia de Malinowski sobre os trobriandeses (MALINOWSKI, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens**. São Paulo: Francisco Alves, 1983). Apesar de matrilineares e com dinâmicas de poder bem diferentes de sociedades patriarcais, as posições de liderança descritas pelo autor geralmente são cargos masculinos e a posição máxima de autoridade familiar parece recair no irmão da mãe, não na matriarca em si.

[...] Ordens patriarcais tendem a definir as mulheres em termos de sua capacidade de procriar. Elas são valorizadas como mães, ou mães em potencial, especialmente mães de filhos homens. Isso pode restringir rigidamente a sexualidade e a mobilidade das mulheres. (CONNELL, 2016, p.60)

A religião e a espiritualidade influenciam diretamente a forma com que se usa o corpo, mesmo hoje em dia. Modificações corporais, vestimenta, e até mesmo a reclusão e a virgindade são temas que atravessam manifestações das mais diversas culturas, geralmente por grande influência religiosa. Assim como o catolicismo foi historicamente determinante na construção da moralidade e ética no ocidente, o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo e muitas outras tradições religiosas foram e são relevantes no cotidiano de países da Ásia, África, e do resto do mundo. Culturas sobreviventes através dos povos originários do Brasil, assim como em diversas partes do Sul global, mantêm restrições e prescrições de como o corpo se porta, modifica, existe e resiste (DEMELLO, 2023). Foi através da ascensão do cristianismo que o corpo nu se tornou um sinônimo de indecência e que nasceu a obscenidade; até então, a nudez era um privilégio do reconhecimento da perfeição humana e até os deuses e as deusas pagãs eram retratados nus. Muitas civilizações pré-históricas e da Antiguidade pelo mundo todo tinham representações gráficas de corpos nus e cultos dedicados às partes íntimas, geralmente relacionados à fertilidade. Dos primeiros registros que concernem à sexualidade em sociedades antigas, há santuários com representações de partes íntimas (LINS, 2022), assim como há evidências de que a prostituição, bem como o adultério, tornaram-se práticas comuns a partir da ascensão do patriarcado, datada por volta das primeiras civilizações da Idade do Bronze. Da mesma forma que se tem registro da prática da prostituição em todas as civilizações, sendo ela legítima ou não, sempre foi uma atividade acompanhada de grande estigmatização (ABDO, 2022).

Na Antiguidade e antes dela, os registros históricos demonstravam uma predominância de associação a divindades femininas ou de sociedades politeístas com ambos deuses e deusas adorados por seus seguidores (ORTUÑO, 2022). Antigas civilizações pagãs, como nos povos da Europa Central, sociedade egípcia pré-dinástica e região babilônica, consideravam a fertilidade e a sexualidade feminina como algo sagrado, uma ideia permeada por uma miríade de símbolos que foram ressignificados pela cultura hebraica de forma negativa. A adoração ao sexo em algumas delas tornava as cortesãs dessas civilizações sacerdotisas, seres sagrados que participavam dos mais importantes rituais, nos quais o sexo era uma oferenda à Grande Deusa. Na Antiguidade Indiana, também era comum que templos fossem resguardados por cortesãs que praticavam a prostituição como ação ritualística religiosa ou espiritual. Houve uma ressignificação através do desenvolvimento da religião monoteísta que as submeteram a um status de impureza e vergonha (BLANC, 2010; WOLF, 2013; DEMELLO, 2023).

Na sociedade de castas indiana, era tradicional que a casta fosse transmitida através da mãe, ou seja, da mulher. Por conta disso, a promiscuidade feminina trazia vergonha à família, mas era um caso ainda mais severo quando as mulheres se relacionavam com homens de casta inferior a delas, uma vez que era difícil realizar a purificação em um corpo feminino, assim como era praticamente impossível quando acontecia a fecundação, ou seja, quando a mulher engravidava. Quando um homem se relacionava sexualmente com uma mulher de casta inferior, alguns rituais podiam purificá-lo, porém podiam existir punições por conta do dispêndio sagrado desperdiçado – como a tradição hindu atribui sacralidade a líquidos seminais, seu uso inútil não era socialmente aceito (DOUGLAS, 2014).

Em sociedades nativas da América do Sul, algumas aldeias tradicionalmente consideravam o sexo como parte natural da vida e o prazer que proporciona era discutido sem pudor até mesmo entre as crianças. Dentro de certas regras, era uma prática que estreitava laços sociais e familiares e era parte de brincadeiras inocentes entre os mais jovens (BLANC, 2010).

As imposições relacionadas ao sexo e ao gênero nas sociedades ancestrais estudadas por Douglas (2014) eram ligadas à poluição ou à força física. No primeiro caso, a da poluição, qualquer transgressão era diretamente relacionada à sujeira, ao desacato, e podia ser remediada com rituais, ou havia sanções preconcebidas que alinhavam os infratores ou infratoras à ordem social – sanções que podiam ou não envolver violência física. No segundo caso, do uso de força física, a imposição dessas regras se dava por esquemas rígidos de controle social e biopoder, sendo mais rígidas e com maior respeitabilidade entre os habitantes do que as associadas à poluição de si ou da comunidade sem tais sanções. Existiam comunidades em que esses dois contextos se sobrepunham e suas aplicações dependiam da “infração” cometida; em alguns casos, contudo, as sociedades eram mais rígidas. Como exemplo, entre os Walbiris australianos as mulheres eram completamente submissas aos homens e qualquer nível de violência imposta a elas, seja letal ou não, era parte da manutenção da ordem social e não existiam sanções morais ou punitivas para tais atos (Id.); em algumas sociedades ancestrais encontradas na Amazônia e na Nova Guiné, o controle sobre o comportamento das mulheres era mantido através de métodos de intimidação por parte dos homens, podendo chegar a estupros coletivos – essas sociedades mantinham as mulheres “em seu lugar” através de um rígido sistema de biopoder (RUBIN, 2017).

Algumas comunidades ancestrais tinham uma estrutura social baseada no medo dos homens de se poluir ao tocar uma mulher, especialmente através de seu sangue menstrual. Um exemplo extremo desse caso era os homens Mae Enga melanésios, que se limitavam quanto ao ato sexual por conta do contato necessário com mulheres, praticando-o apenas depois do casamento, com o objetivo de procriação e seguido de rituais que os deixavam “limpos” novamente (DOUGLAS, 2014).

Há uma contradição essencial entre a valorização da virgindade e da reprodução que se reflete de várias formas em sociedades ancestrais pelo mundo todo, como demonstrado por Douglas (Id.) em sua reflexão sobre a pureza e o perigo em povos originários estudados pelos antropólogos até a metade do século XX. Essas contradições sustentam, principalmente na pureza sexual, uma necessidade de abdicção ou movimento ativo, dependendo da tradição ritualística de cada sociedade, para que a transgressão das expectativas sociais já sejam previstas; há sempre a punição, o ritual de purificação, o movimento consequente do ser agora impuro em decorrência de seus atos.

Toda vez que um rígido modelo de pureza é imposto em nossas vidas, ou ele é muito desconfortável ou, se rigidamente seguido, conduz à contradição ou à hipocrisia. Aquilo que é negado não é, todavia, removido. O resto da vida, aquilo que não se enquadra exatamente nas categorias aceitas (*sic*) está ainda presente e exige atenção. O corpo, como tentamos mostrar, fornece um sistema básico para todo simbolismo. Dificilmente, (*sic*) existe alguma poluição que não tenha alguma referência fisiológica primária. Como a vida está no corpo, não pode este ser rejeitado totalmente. E como a vida deve ser afirmada, as mais completas filosofias [...] devem achar alguma maneira definitiva de afirmar aquilo que foi rejeitado. (Ibid., p.198)

Alguns povos possuíam estruturas sociais nos quais as mulheres eram inseridas como uma moeda de troca, um objeto a cumprir o papel do “pagamento de dívidas”, e eram oferecidas como garantias em acordos entre homens; um exemplo desse comportamento encontrava-se nos Leles congolezes, que podiam negociar casamentos antes mesmo do nascimento da criança e toda a estrutura social se organizava ao redor do prestígio de possuir mulheres para a realização dessas trocas. Da mesma maneira, por ser objeto de troca de tão alto valor, a mulher experimentava certa liberdade, tornando o homem descartável após o casamento: se ele não a tratasse bem, seria cortejada por outros e iria deixá-lo; em outras palavras, sua condição de subjugação entrava em conflito com a sua liberdade de escolha entre os pretendentes. Ainda em posição inferior, essa dimensão do poder feminino era considerado de alto valor entre as mulheres Leles (Id.).

Ainda sobre os Leles, sua estrutura social era baseada no trabalho feminino, da mesma forma que as regras de poluição e sujeira só atingiam aos homens, ou seja, o sexo era perigoso apenas para homens, doentes e recém-nascidos, e existiam muitos rituais de purificação que funcionavam através da lógica de purificar seres sexuais. Os homens Leles precisavam tomar banho imediatamente após o ato sexual, sendo dever da mulher limpar o seu marido e a si mesma, ou todos os atos que seguiriam contaminariam outras pessoas e trariam infortúnios aos responsáveis. As mesmas regras se aplicavam para a menstruação, período no qual a mulher era especialmente impura (Id.).

Entre os trobriandeses, a mulher, como descrita nas composições etnográficas sobre a teoria da reciprocidade primitiva, era claramente um objeto de troca de alto valor. A coesão social era mantida não por um Estado ou governo, mas por sistemas de reciprocidade que tinham suas próprias regras. Com a troca de mulheres nesse contexto, realizada entre homens, assegurava-se uma

ligação permanente através do parentesco entre diferentes etnias e contornava-se o tabu do incesto, já que essa estrutura dava ao homem poder sobre a mãe, irmã e filha, mas não uma possibilidade de contato sexual direto com elas (RUBIN, 2017). Como consequência do tabu do incesto,

porque todas as culturas buscam reproduzir a si mesmas, e porque a identidade social particular do grupo de parentesco tem de ser preservada, a exogamia é instituída e, como seu pressuposto, também a heterossexualidade exogâmica. Consequentemente, o tabu do incesto não só proíbe a união sexual entre membros da mesma linhagem de parentesco, mas envolve igualmente um tabu contra a homossexualidade. (BUTLER, 2019, p.131-132)

Rubin (2017) não sugere uma objetificação da mulher no sentido moderno ao analisar esses povos, principalmente porque a própria concepção de objeto era muito diferente entre as culturas trobriandesas e as ocidentais do século XX, porém as relações de poder entre os trobriandeses eram parte de um sistema de homens para homens, e mulheres são, de fato, um instrumento dentro dessas relações. As culturas envolvidas nos sistemas de parentesco equivalentes aos dos trobriandeses tinham uma espécie de direitos esquemáticos e não exclusivos de propriedade sobre pessoas, definidos por estruturas que geralmente se baseavam no gênero, envolviam operações relacionadas ao casamento e, “[...] na maioria dos casos, [...] os direitos das mulheres são consideravelmente mais residuais que os dos homens” (Ibid., p.28).

Ao escrever sobre sociedades ancestrais, Rubin (Id.) demonstra mecanismos de poder e submissão que chegam às sociedades modernas em seus próprios formatos. A autora sugere que uma sociedade igualitária para mulheres cisgênero e pessoas LGTBQPQA+ é alcançada através de um processo de desgenerificação:

ao conclamar a uma "revolução do parentesco", Rubin prefigura a erradicação da troca de mulheres, cujos traços são evidentes não só na institucionalização contemporânea da heterossexualidade, mas também nas normas psíquicas residuais (a institucionalização da pisque) que sancionam e constroem a sexualidade e a identidade de gênero em termos heterossexuais. Com o afrouxamento do caráter compulsório da heterossexualidade e a emergência simultânea de possibilidades culturais bissexuais e homossexuais de comportamento e identidade, Rubin contempla a derrocada do próprio gênero. (BUTLER, 2019, p.134)

Nessa linha, as culturas indígenas mais antigas que se tem conhecimento na África do Sul, na Índia e na América do Norte não operavam com ideias binárias estáticas quanto à percepção de gênero e de sexualidade. No continente africano, muitas culturas tinham uma variedade de manifestações da sexualidade que, traduzidas em termos ocidentais/contemporâneos, seriam consideradas práticas LGTBQPQA+. Essas práticas eram, antes de experiências sexuais, formas de organização das sociedades nas quais se encontravam (MUTHIEN, 2022).

Entre os Azande do Congo, havia reconhecimento de uma forma de união temporária entre homens jovens e meninos mais velhos, visto como uma prática comum, desde que os homens pudessem pagar um dote como se estivessem se casando com uma mulher. Essa prática consistia em uma espécie de casamento que se dissolvia quando o jovem chegava à idade adul-

ta, para então se unir então a uma mulher – o que ocorria porque as mulheres eram monopolizadas por homens mais velhos. Os homens mais jovens tinham o direito à sexualidade e a única forma de exercê-la era através do relacionamento com meninos que hoje seriam considerados adolescentes (BLANC, 2010; RUBIN, 2017).

Já na Antiguidade Oriental, o sexo entre homens adultos era comum no Japão, uma prática que perdurou ao menos até o século XIX. Nos registros antigos do Japão, a arte erótica fazia parte de várias correntes da filosofia e da poesia antigas. Um dos textos mais antigos que se tem registro, conhecido como *Genji Monogatari*, consiste em um livro do século VIII que mostra um príncipe que, ao caminhar para encontrar uma mulher que não estava em casa, deleitou-se dos prazeres com o seu irmão e admitiu que fora tão satisfatório quanto seria com a mulher que procurava (BLANC, 2010). Esse texto ilustra a normalidade com que o assunto era tratado. A partir do contato com o ocidente e da modernização de países como Japão e China, entre outros, houve uma crescente moralidade cristã que levou à proibição da homossexualidade pelo Estado. Diversas subculturas japonesas que normalizavam a homossexualidade masculina foram criadas em um contra-movimento e a China descriminalizou a sodomia somente no início do século XX (BLANC, 2010; BELMONTE, 2024).

O advento das gueixas foi um marco importante para a cultura japonesa. Popularmente, as gueixas são conhecidas no ocidente por serem prostitutas de luxo, o que é uma falsa concepção. Elas eram mulheres que ofereciam companhia para homens que pudessem pagar porque eram cultas e possuíam educação formal, o que as diferenciavam de mulheres japonesas comuns, que não tinham tempo e recursos para se educar, além do casamento ser uma prática motivada mais comumente por motivos tradicionais e econômicos na época. Assim, as mulheres tinham certas limitações em suas preocupações diárias e eram ensinadas até mesmo a não competirem com seus maridos em questões financeiras, intelectuais, físicas, ou quaisquer outras. As gueixas então provinham companhia para conversar e para entretenimento, mas o sexo não era parte de suas atribuições, dedicando sua vida à arte. Essas mulheres eram conhecidas por terem comportamentos mais liberais do que as mulheres que seguiam caminhos mais tradicionais e desafiavam homens publicamente, o que as tornavam alvos de rumores e especulações; sendo inaceitável para os mais tradicionais uma mulher ter um estilo de vida tão ambicioso de forma tão pública na época, elas foram jogadas ao imaginário popular como prostitutas, algo que as associava com comportamentos imorais. De qualquer forma, até hoje as gueixas são e sempre foram mulheres que dedicam suas vidas à arte e à tradição japonesa, o que não deve ser associado de forma alguma ao trabalho sexual (BLANC, 2010).

A cultura chinesa da Antiguidade, por sua vez, continha interpretações do ato sexual que se assemelhavam à grega, identificando vários perigos na prática reprodutiva (FOUCAULT, 2020b). O que as diferenciavam era que, na China, havia uma arte erótica prescritiva que ensinava às pessoas como, através do contato de energias vitais entre o homem e a mulher, eliminar o perigo da prática. Nesse sentido, boas práticas sexuais, regradas e praticadas de acordo com o prescrito, revigoravam e rejuvenesciam seus praticantes por meio do prazer e da espiritualidade nelas presentes. Ao menos até por volta do século XVIII, a filosofia taoista de como lidar com a sexualidade feminina expressava um profundo reconhecimento da intensidade da experiência sexual para mulheres. A partir da ideia de que a concepção saudável dependia do prazer feminino, os chineses detinham um entendimento de que o sexo trazia consigo uma camada de algo sagrado, e de que a mulher estava no centro desse ritual, o qual trazia saúde através da satisfação proporcionada a ela pelo homem (WOLF, 2013). Os conselheiros espirituais que serviam os Impérios chineses, contudo, eram eunucos, muitos se castrando voluntariamente para ter o privilégio desse serviço (BLANC, 2010).

Enquanto isso, no Oriente Médio, o advento da religião mudou completamente o cotidiano sexual dos povos árabes. Até a monopolização dos costumes pela região muçulmana, a cultura popular se inspirava em valores defendidos por povos vizinhos. Um exemplo está na Índia, que tinha uma forte tradição de prazer sexual. Por conta dessa inspiração, existiram alguns manuais de conduta sexual, similares ao *Kama Sutra*, porém escritos por árabes (LINS, 2022).

Diferente de tradições ocidentais, que sofreram um grande impacto da modernização e da globalização, o oriente conservou muito da sua filosofia na expressão das culturas contemporâneas. De toda forma, esses registros acompanham muitos movimentos relevantes que caracterizam a expressão contemporânea da sexualidade em sociedades ocidentais globalizadas.

### 3.2. O DESENVOLVIMENTO DA SEXUALIDADE NAS FILOSOFIAS GREGA E ROMANA

Grande parte da História do ocidente começa a ser contada pelos mais antigos registros escritos que foram recuperados e estudados: os da Antiguidade Grega. É possível notar que a forma com que os gregos lidavam com a sexualidade influenciou diretamente ideologias subsequentes, assim como muitas influências culturais que não se tem registro moldaram as correntes de pensamento antigas e ainda hoje se vê influências dessa progressão histórica não linear. Por isso, um começo para compreender a sexualidade nos dias de hoje é entender que o sexo, na Grécia de Hipócrates, Aristóteles, Platão, entre muitos outros, era encarado entre os filósofos como uma parte fundamental das técnicas de vida que permitiam a constituição do sujeito a par-

tir de suas experiências morais, éticas, físicas e espirituais, sem negar sua natureza e se mantendo fiel aos valores da *polis* (FOUCAULT, 2020b).

Na filosofia grega, os domínios do sexo eram completamente diferentes para homens e mulheres. Homens podiam viver sua sexualidade de forma mais livre e menos regrada, de forma a valorizar-se como sujeito com base em suas escolhas e experiências, enquanto mulheres deviam seguir regras severas e impostas sobre seus corpos, desejos e necessidades. As prescrições eram escritas por homens e para homens, com uma nítida restrição da força feminina, condenando-a às suas funções pré-designadas. A questão do público e do privado se destacava na Grécia Antiga quando as mulheres enfrentavam sanções públicas por seus desvios de conduta sexual, sendo que os homens faziam suas próprias regras e viviam de acordo com a livre escolha. Uma esposa adúltera, por exemplo, era banida da própria casa, do meio social, da vida na *polis*, vivendo às margens por ter transgredido seu papel de garantir ao marido uma descendência legítima. O mais problematizado da parte da vivência sexual masculina na filosofia e na medicina, seja dentro ou fora do casamento, consistia na falta de temperança e, por mais que existam textos nos quais se recomendam a fidelidade recíproca no matrimônio, o foco é sempre o de autorregular seu poder sobre si mesmo (FOUCAULT, 2020b; 2020c).

Os filósofos gregos já associavam o desejo, o ato sexual e o prazer na Antiguidade, de forma cíclica e codependente, a partir de uma privação do corpo que leva a alma ao desejo. Mais adiante, a supressão do desejo e do prazer na compreensão do ato sexual pode ser atribuída aos limites provindos do cristianismo nas sociedades ocidentais, advindas de questões religiosas e sociopolíticas (FOUCAULT, 2020b). Existiam diversas prescrições relacionadas às estações do ano e ao horário adequado para a prática sexual na Antiguidade, e a recorrência do desejo antes de dormir levava os pensadores e os médicos a muitas crenças, inclusive a de que até mesmo a retenção do esperma pela mulher era maior nessa parte do dia, recomendando-a para a prática dos *aphrodisia* (FOUCAULT, 2020c).

Em alguns textos da Antiguidade grega, os autores prescrevem uma série de normativas para a experiência da sexualidade dentro e fora da vida conjugal. Vários traços do que se atribui hoje à moral religiosa em sociedades ocidentais a precedem, porém são características de grupos distintos que conviviam em uma mesma sociedade, esta não uniforme em suas crenças, religiões e ciências, mas construída sobre a ideia de moderação e democracia, o que se refletia em várias camadas da vida política, econômica e social. É necessário lembrar, contudo, que essas discussões e repercussões eram feitas por e para aqueles que eram reconhecidamente parte dessa sociedade, ou seja, homens, nunca estrangeiros e bárbaros, livres, em especial proprietários, além da preocupação com os jovens que se tornariam esses homens no futuro. Outros grupos,

como por exemplo as mulheres e os escravos, apareciam somente como objetos e ferramentas para o desenvolvimento de padrões morais masculinos (FOUCAULT, 2020b).

Foucault (2020a) coloca a verdade do sexo nas sociedades ocidentais dentro da prática médica, das suas prescrições e processos de patologização, um processo que se inicia na Grécia Antiga. Era também comum na Antiguidade, através de uma perspectiva da medicina que a incluía em uma regulação e equilíbrio de todas as necessidades físicas do corpo, a prescrição de um modelo de vida reprodutiva saudável. Galeno, por exemplo, atribuía ao sexo o funcionamento dos órgãos, do prazer e do desejo, sendo essas funcionalidades fundamentais e naturais à espécie humana, em sua fragilidade e mortalidade, para que instintivamente pudesse reparar o erro da natureza em constituir o corpo com matéria mortal e decadente (FOUCAULT, 2020c).

Na Antiguidade Grega, a dietética prescrevia que um indivíduo sábio e moral deveria dizer o que é melhor e mais saudável para si de acordo com as suas circunstâncias. O saber médico era útil e aqueles que o detinham deveriam ser consultados, mas, em última instância, um homem sábio e sadio deveria ter a consciência, a sabedoria e o poder de escolha para encontrar formas de viver uma vida útil e feliz dentro de sua durabilidade natural, sendo que o excesso da prática sexual constituía a fonte das doenças relacionadas ao sexo. Também era fundamental para o organismo da mulher que ela praticasse o coito com certa frequência, uma vez que o esperma era considerado um regulador tanto do funcionamento interno do corpo quanto dos humores das mulheres (FOUCAULT, 2020b). A relação sexual era vista como uma cura para alguns problemas físicos e mentais, assim como detentora de perigos e de grande poder de adoecimento. Doenças que eram atribuídas ao excesso quantitativo da prática sexual eram desmoralizantes para uma figura masculina pela falta de temperança em tal comportamento e pela “feminização” do corpo que essas doenças causavam, levando o doente à fraqueza e à morte. Havia também uma caracterização etária para a prática sexual masculina, maléfica à saúde quando o homem era considerado muito jovem ou muito velho, o que incentivava a prática da temperança durante toda a vida – as mulheres, em contrapartida, eram fisicamente (e, por conseguinte, socialmente) aptas ao sexo tão logo experienciassem a primeira menstruação, ou seja, tão logo estivessem aptas a concretizar o papel social da reprodução (FOUCAULT, 2020c).

Os filósofos da Grécia Antiga atribuía grande valor moral à abstinência sexual, como se aqueles que pudessem conter seu desejo fossem pessoas de grande poder de controle, ou de grande sabedoria – não à toa, os sacerdotes e homens que se dedicavam a servir os templos e divindades ritual e comumente praticavam a castração (BLANC, 2010). Abdo (2022) coloca que a cultura desempenha o papel de controle do ato sexual desde o início da história humana, uma vez que nenhum componente biológico não-patológico faz isso no corpo humano. Os gregos,

por sua vez, acreditavam que o prazer sexual era um tipo inferior, animalístico – e os médicos recomendavam essa animalização do desejo ao desfrutar dos *aphrodisia* –, quando comparado aos outros prazeres humanos, ao mesmo tempo que reconheciam que constituía um dos mais intensos prazeres da experiência humana. Por esse motivo, o controle sobre ele e a forma com que as pessoas lidavam com a força desse prazer eram critérios morais (FOUCAULT, 2020b).

Os textos prescritivos da filosofia grega da Antiguidade, com seus códigos morais escritos por e direcionados a homens, em sua maioria seguiam uma conduta sexual mais rigorosa para as pessoas que exerciam alguma influência; em outras palavras, princípios rigorosos de moralidade atrelados à conduta sexual eram definidos pelo status individual, ou seja, não se davam por uma aplicabilidade universal nas sociedades gregas. Assim, prescrevia-se a forma de vida entre homens livres e proprietários, ou seja, de existências dignas de reflexão segundo os valores sociais vigentes (Id.). Esses textos demonstravam a necessidade da temperança, mas a realidade das pessoas que viviam em comunidade era a de um povo muito mais adepto aos prazeres da vida, inclusive à lascívia. A dedicação em prescrever a temperança ao homem sábio por parte dos filósofos estava justamente na distinção que um homem poderia ter quando não se entregava a todos os seus desejos e prazeres (LINS, 2022). O homem livre comum não era julgado pelas suas práticas imorais, salvo quando parte de uma comunidade determinada, como por exemplo relações incestuosas em regiões mais religiosas ou espirituais. Platão, por exemplo, reconhecia que “no Estado temperante, as paixões da multidão viciosa são dominadas pelas ‘paixões e pela inteligência de uma minoria virtuosa’” (FOUCAULT, 2020b, p.74). Os códigos prescritivos, por sua vez, tinham como foco a necessidade do ato sexual com um limite quantitativo, além de um momento correto na vida, no dia e nas circunstâncias possíveis para o ato sexual (Id.).

[...] Para se constituir como sujeito virtuoso e temperante no uso de seus prazeres, o indivíduo deve instaurar uma relação de si para consigo que é do tipo “dominação-obediência”, “comando-submissão”, “domínio-docilidade” (e não, como será o caso na espiritualidade cristã, uma relação do tipo “elucidação-renúncia”, “decifração-purificação”). É o que se poderia chamar de estrutura “heautocrática” do sujeito na prática moral dos prazeres. (Ibid., p.84)

A moral, assim, obtinha um vínculo direto com o conhecimento, ou, em outras palavras, “não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento” (Ibid., p.103). Nesse sentido, vê-se também a construção da sexualidade na Antiguidade Grega como parte de algo maior, da dietética, que consistia na construção de toda uma gama de cuidados com o corpo, incluindo exercícios, regime alimentar, agenda de sono e práticas sexuais, que deveriam ser cautelosamente administrados. Partindo principalmente dos pitagóricos, essas restrições tinham raízes culturais e religiosas cujo objetivo era manter o corpo e, por consequência, a alma em perfeita harmonia – o que é enfatizado pela

advertência socrática de que, para que se alcance e mantenha tal harmonia, é necessário “uma indispensável firmeza moral”. Homens felizes e úteis à sociedade grega encontravam a temperança nos cuidados com o corpo, não pecando pela falta nem pelo excesso, demonstrando assim que preservavam e valorizavam suas vidas, ao mesmo tempo que se faziam presentes na vida política e social da *polis*. O que era mais valorizado nessas práticas estava na volatilidade e na adaptabilidade do ser humano saudável às circunstâncias que se apresentavam, resultando na utilidade e na felicidade do indivíduo são (Id.).

Para os filósofos gregos, alguns textos de homens para homens consideravam o coito uma forma de exercício, assim como as estações interferiam na prescrição da prática sexual, sendo o inverno mais propício do que o verão para o aumento de sua frequência. Vale ressaltar que, pela mulher ser considerada o oposto do homem, o melhor para o seu corpo seria o aumento da quantidade do coito durante o verão; o gênero também influenciava a prescrição para a idade dos casamentos, segundo a qual as mulheres deveriam se casar entre os 16 e os 20 anos, enquanto os homens entre os 35 e os 40 anos. Esse padrão prescritivo girava em torno da reprodução, de quando os corpos estariam mais aptos e fortes para gerar uma prole que garantisse a prosperidade da família (Id.). A problematização do sexo em geral não ocorria baseada na forma que ele tomava, mas na sua frequência e nas suas circunstâncias, sendo que até a experiência do período gestacional tinha uma prescrição de práticas diferentes em cada autor; a mais comum era que a abstinência total gerava dificuldades durante o parto, enquanto a entrega total aos prazeres gerava o enfraquecimento da criança e o aborto (FOUCAULT, 2020c).

Os gregos da Antiguidade, tanto dentro quanto fora da filosofia, não viam o sexo como algo ruim por si mesmo, digno de desmérito, mas como parte de construtos morais, religiosos e socioculturais que eram prescritivos da conduta do homem grego. Apesar disso, muitos textos médicos e relacionados à saúde mencionavam que a energia vital capaz de produzir a vida que estava contida no esperma, ao ser liberada através do ato sexual, constituía em simultâneo a garantia da sobrevivência da espécie e a extração da energia vital de sua fonte, ou seja, a ejaculação um dia resultaria na morte do indivíduo que a produz. A reprodução, assim, tornava-se uma concessão da imortalidade à espécie como um todo, uma vez que ela era negada ao indivíduo. Essa liberação de energia vital era também um dos perigos que exigiam a temperança quanto ao ato sexual, como um dispêndio da própria vida do homem. Na Antiguidade grega e latina, a própria masturbação masculina, “quando ela aparece [na literatura], o que é bastante raro, é sob uma forma positiva: um gesto de desprendimento natural que tem valor ao mesmo tempo de lição filosófica e de remédio necessário” (Ibid., p,173). Enquanto isso, seja com homens ou mulheres, Artemidoro colocava o erotismo oral como um dispêndio inútil, sendo assim uma prática desonrosa entre os homens, o que também representa-

va uma mudança prescritiva dentro da coisa sexual. Dessa forma, a atividade sexual além do coito se tornava cada vez mais marginalizada e desmoralizante desde antes do pensamento cristão.

Na perspectiva da mulher, a reprodução era algo possível através do esperma masculino porque o seu próprio era incompleto e ineficaz, o que reduzia seu papel na reprodução da vida, submetendo-a a uma posição naturalmente inferior de quem apenas carrega o filho do homem (FOUCAULT, 2020b). A própria constituição do corpo da mulher era atribuída à imperfeição, já que o corpo perfeito era o masculino (BLANC, 2010; WOLF, 2013); desde os gregos e até meados do século XVIII, e ainda com sobrevivências<sup>2</sup> que perduram no discurso científico até hoje, o “sexo único” foi uma verdade utilizada por pensadores e cientistas para afirmar a mulher como um ser castrado, incompleto, imperfeito: o corpo masculino “do avesso” (DEMELLO, 2023; MALABOU, 2024). Muitas vezes, encontra-se nas reflexões dos clássicos uma condenação do corpo feminino ao não-corpo, a uma ausência, até mesmo a uma condição de não-existência, quando o falo imperfeito se torna seu próprio reprodutor (BUTLER, 2023).

Não se pode afirmar que a forma das relações sexuais e a fidelidade conjugal eram temas caros aos gregos da Antiguidade, que eram mais preocupados com a manutenção dos papéis de gênero que resguardavam a economia social de dentro do lar da época e a reputação do sujeito moral que construía ativamente a vida social e política da *polis* e da *ágora* em particular. A construção do indivíduo como sujeito moral era parte de um domínio de si, o que englobava seu corpo, seus relacionamentos, sua atitude perante o amor e a verdade, as maneiras que se portava e como se expressava, sua sabedoria e sua vida plena e útil, o que era respaldado pelo domínio de seu lar e de suas funções e ações na vida sociopolítica da *polis* com o exercício da temperança e da verdade (FOUCAULT, 2020b). É importante ter a compreensão de que, na Antiguidade grega, a casa provia um ambiente de posse ao homem, e essa posse incluía mulheres e escravos como parte de uma riqueza. O *oikos* era um campo de dominação masculina em si mesmo. O casamento era uma transação entre dois chefes de família, uma transferência de tutela, ou seja, parte de um domínio e de uma economia de caráter privado, sem viés institucional, com o objetivo maior da continuidade do *oikos*. Essa compreensão se mantém até quando a cerimônia religiosa serve como mediadora entre essas fronteiras do público e do privado, por volta dos séculos II e I a.C., tornando legítimas essas sanções com o respaldo jurídico. Qualitativamente, as relações sociais já ocorriam dessa mesma maneira,

---

2 Em algumas partes do texto, há um uso cunhado por Edward B. Tylor (1873) e reiterado por Robertson Smith do termo “sobrevivências”. Apesar do contexto em que fora empregado pelo autor originalmente, sendo esse a ideia progressista (na época) de evolucionismo cultural (o qual buscava contestar crenças degeneracionistas que buscavam, por sua vez, respaldo científico por motivações políticas), o termo em si traz um conceito elucidativo de hábitos culturais que resistem às mudanças espaçotemporais e, em sua totalidade ou de forma modificada, estão presentes na contemporaneidade. Esse termo também fora resgatado em Douglas (2014) e é reproduzido com frequência em textos produzidos nas Ciências Sociais do século XXI.

porém inseriu-se um papel ao Estado dentro das relações matrimoniais a partir da institucionalização da religião (FOUCAULT, 2020c). Na Antiguidade Grega, contudo, a relação matrimonial se constitui historicamente a partir de uma economia em que a mulher é o objeto que protagoniza a troca simbólica de poder, bens, e de qualquer outro item desejado e possuído, tornando-a um objeto de permuta. O lucro simbólico da transação que é o casamento na história era determinado pela “qualidade” da mulher, de seu valor enquanto objeto, seja pelo status da família, dote financeiro, beleza física, virgindade, entre muitos outros atributos que aumentavam seu “valor de mercadoria” (BOURDIEU, 2020). A virgindade se tornou uma questão com mais peso no Ocidente a partir do momento em que a prática de pagar o dote pela esposa fez com que o futuro marido exigisse a integridade da jovem que negociava. Assim, a mulher se tornava uma mercadoria a ser mantida intocada entre o nascer e a sua venda ao homem que pagasse por ela. Criou-se então uma associação entre a “mulher pura” e a “mulher virgem”, concedendo um status especial à virgindade (BLANC, 2010).

Dentro do relacionamento entre marido e esposa, havia uma resistência a tudo o que não era natural ao corpo humano, ou seja, não se deveria utilizar artifícios que potencializavam a erotização e o prazer por duas razões: a primeira é que não se deve desejar aquilo que não se tem, mas o que já é seu, então seria inapropriado se cobrir em apenas um momento e negar a sua qualidade natural quando o outro conhece todas as suas faces e formas, e a segunda é que não se deve enganar o outro depois da comunhão de corpos que se dá através do casamento, ou seja, o uso de artifícios constituiria uma mentira entre cônjuges. A atração natural deveria ser, nesse cenário, a única forma possível de atração dentro do casamento. A figura da mulher livre, que trabalhava na medida certa para conservar sua beleza e que tentava agradar e ser desejada, era o que a mantinha o foco de desejo de seu marido – o que também fomentava a rivalidade com outras mulheres, sendo essa a fonte de sua preeminência e consequente recompensa, que era o desejo do seu marido e a garantia de seu status de “dona obediente da casa” (FOUCAULT, 2020b).

A mulher grega na filosofia da Antiguidade, ao alcançar o status de esposa, era condicionada a viver em monogamia, sendo que muitas vezes os prazeres sexuais eram vinculados ao sexo entre o homem e as cortesãs ou entre o homem e homens jovens. A sua função era a procriação, era garantir a “descendência legítima” de seu marido, então a infidelidade gerava custos morais, econômicos e sociais dentro da sociedade grega. As regras impostas à figura feminina eram determinantes e acompanhadas de medidas punitivas e severas, tornando-a completamente dependente das figuras masculinas em sua vida, seja o pai durante a infância ou o marido depois de adulta (Id.) – a punição do adultério também se concentrava na mulher na Roma Antiga, assim como em algumas outras sociedades ancestrais, como por exemplo entre alguns povos indígenas da América do Norte (BLANC, 2010).

O vínculo matrimonial é, portanto, caracterizado em sua dissimetria de origem – o homem decide por ele próprio enquanto a família decide pela jovem – e em sua dupla finalidade: a casa e os filhos; é ainda preciso observar que a questão da descendência é, nesse momento, deixada de lado, e que antes de estar formada para a sua função de mãe a jovem senhora deve tornar-se uma boa dona de casa. (FOUCAULT, 2020b, p.191)

O status de mulher casada concedia à mulher um certo respeito dentro da sociedade grega antiga. Esse respeito, porém, equiparava-se com o da jovem que está sob a tutela do pai, ou seja, ele é encarado como uma forma de respeito à propriedade de um outro homem. Por esse motivo, o adultério na Antiguidade grega é definido através da mulher, uma vez que a sexualidade do homem não tinha restrições relacionadas ao matrimônio, “pois se a mulher pertence ao marido, este só pertence a si mesmo” (Ibid., p.180) e, dessa forma, a fidelidade por parte do marido pode em si constituir um reforço do poder que tem sobre a sua esposa. A dependência da esposa era grande porque ela era dada ao marido muito jovem e sem instrução ou formação, ao passo que o marido geralmente tinha em média o dobro da sua idade, tendo assim uma maior compreensão de como administrar o lar e de como se conduzir como sujeito moral; de certa forma, a “administração da esposa” era uma das maiores responsabilidades do homem em sua casa, por ela ser seu maior bem, sua propriedade com maior potencial de gerar frutos prósperos, uma vez que ela poderia ser ensinada a administrar o lar em sua ausência, concedendo-lhe maior tempo para se ocupar com a vida sociopolítica da *polis* (Id.). Butler (2023), em meio à uma reflexão sobre a materialidade do corpo, nota que até mesmo no idioma grego havia indícios da posição social feminina: o mesmo verbo que representa adquirir, tomar, ter em hospitalidade/receptividade, também significa “ter uma esposa e uma mulher para reproduzir” (*eilephen*). As bases biológicas de encarar masculinidades e feminilidades são características do essencialismo, uma corrente de pensamento presente dos gregos antigos até algumas culturas atuais que defende a feminilidade natural como uma característica imutável de pessoas com vulva. O essencialismo historicamente acarretou diversas regras de conduta para a mulher no espaço privado e o seu banimento do espaço público, uma vez que a superioridade biológica do homem lhe garantia a autoridade total (JENAINATI, 2020). Essa condenação da mulher ao papel social da reprodução também acaba por aproximá-la do animal, da natureza, colocando o homem em uma posição mais próxima da cultura, como um ser mais elevado na hierarquia social: nesse caso, o binarismo do gênero sempre operou no inconsciente em conjunto com a dualidade “natureza e cultura” (DEMELLO, 2023).

Comumente, o corpo era visto como um ser físico separado da, e inferior à, mente. Além disso, durante muito tempo as mulheres foram mais associadas ao corpo que os homens, historicamente considerados seres mais racionais – ou seja, mais proximamente alinhados à mente, enquanto as mulheres seriam mais ligadas ao corpo. (Ibid., p.30)

Na Antiguidade, os gregos reconheciam simplificadamente dois papéis no ato sexual: o papel ativo, atribuído ao homem, ao masculino, necessariamente vinculado à penetração, à vontade e à busca do ato sexual, e o papel passivo, atribuído a um parceiro-objeto, à mulher, à dominação violenta ou submissa, o que forneceria então uma matriz heterossexual para a compreensão da sexualidade no Ocidente (FOUCAULT, 2020b; BUTLER, 2023). Os filósofos questionavam os motivos de alguns homens encontrarem prazer em assumir o papel passivo, abdicando o poder viril do papel ativo. Na filosofia, ressaltava-se que era também por meio da temperança, do domínio de si, do autocontrole, que o homem reafirmava seu papel másculo e viril de senhor de si e dos seus, de virtude, de liderança e de poder, o que perpassava todas as camadas da vida, desde a vida pública e política, até a vida privada e a prática sexual. A mulher temperante e virtuosa era assim reconhecida por suas características viris de personalidade forte e obediência ao marido e chefe da casa, sendo a sua subordinação a sua glória; tudo o que era virtuoso era considerado viril, uma vez que a virtude plena e acabada era coisa masculina (FOUCAULT, 2020b).

Os traços femininos e masculinos entre os filósofos gregos da Antiguidade eram definidos não pelas relações hétero ou homossexuais, mas pela prática virtuosa, ou, em outras palavras, pela prática viril do domínio de si. Os homens que eram considerados sem virtude eram aqueles que possuíam menor autocontrole e viviam por princípios menos rígidos relacionados à sua entrega aos prazeres, principalmente ao prazer sexual, vivendo uma vida de excessos. Esses homens eram considerados femininos porque essa falta de um domínio de si era um sinal de fraqueza, coisa feminina. Em oposição simétrica, a mulher que era forte, que possuía de fato um domínio característico da liberdade individual e coletiva da sociedade grega sobre si mesma e que era submissa ao seu marido, era vista como uma mulher viril e virtuosa, qualidades essencialmente masculinas (Id.).

A filosofia e a medicina grega também circulava em torno de uma dominação viril do ato sexual. O homem determinava seu início, meio e fim, suas formas e sua duração, assim como parecia se tratar de uma rivalidade entre cônjuges cuja vitória era sempre masculina. Alguns textos explicitamente direcionavam a fraqueza da mulher como algo que poderia ser utilizado como instrumento de passividade, sendo o ato violento biologicamente e, se necessário, circunstancialmente. Por ser visto como uma cura, o esperma na mulher era um ato regulatório e necessário à sua própria existência (FOUCAULT, 2020b; 2020c); acreditava-se que a mulher necessitava uma prática sexual frequente para a manutenção da sua saúde; o homem, em contrapartida, poderia reter todo o seu sêmen, sem prejuízos físicos, o que demonstraria força física e superioridade moral sobre outros homens. Os gregos da Antiguidade tinham muitas premissas sobre como o coito funcionava para o corpo feminino: embora constituísse uma violência ao corpo, o prazer da mulher estava presente por toda a duração do ato, sendo o orgasmo do homem o que a libertava do ato se-

xual para voltar a outras tarefas – como se recomendava reservar as atividades sexuais para o período noturno, geralmente essas tarefas se resumiam a dormir, o que era balanceado com tal ato violento. O orgasmo da mulher não era o fim de seu prazer, pois ele tomava muitas formas durante o ato praticado com seu marido. Muitas vezes, o coito poderia ser lido como um ritual de rivalidade no qual o homem tem a vitória final ao apagar a chama da mulher, que tem o corpo sempre quente, com o seu “resfriamento” (FOUCAULT, 2020b). Em Artemidoro, vê-se que há uma interpretação possível até mesmo de uma única forma correta de realizar o ato sexual, em uma posição que garante a submissão e complacência da mulher e, por conseguinte, a virilidade e maestria do corpo da companheira, sendo todas as outras formas um sinal de intemperança que levava invariavelmente à vergonha (FOUCAULT, 2020c).

Na Antiguidade ocidental, as mulheres mais privilegiadas se mantinham virgens até o casamento, podendo este ser realizado a partir da primeira menstruação, quando estava apta a gerar filhos, para alguns médicos; para outros, um casamento “tardio”, por volta dos dezoito anos, garantia uma melhor saúde ao feto e à mãe. Aqui, a prerrogativa da virgindade se tratava da segurança do marido em sua prole legítima (FOUCAULT, 2020c; LINS, 2022). Acreditava-se que as mulheres virgens tinham uma tendência a contrair doenças relacionadas “aos humores”, ao mesmo tempo que evitavam a maternidade e conservavam a força interna do próprio sêmen. Embora apreciada por alguns autores, a função da mulher nessas sociedades sendo primariamente reprodutiva, a maioria dos pensadores afirmavam que uma mulher mantida virgem para além dos vinte anos seria uma mulher privada de exercícios úteis à sociedade (FOUCAULT, 2020c). Na mitologia pagã, pode-se encontrar deusas que associam pureza à virgindade, sendo esta mantida pela abstinência ou através da “renovação da virgindade”, uma habilidade da deusa Afrodite (na mitologia grega, Vênus na mitologia romana). O sexo aqui é associado à submissão e a sua negação confere independência da deusa frente ao masculino (BLANC, 2010).

Na Antiguidade, a histeria (do grego, *hystera*, “útero”) era uma doença feminina que consistia na privação do contato do corpo da mulher com o esperma (WOLF, 2013; FOUCAULT, 2020c); assim, sua ocorrência era muito maior entre viúvas. Seus sintomas eram comparáveis, contudo, à “satiíase feminina”, que retirava todo o pudor do corpo e do comportamento da mulher, tornando-a um ser sexual de impulso muito forte. “[...] Os valores da abstinência eram muito menos facilmente reconhecidos para as mulheres na medida em que elas eram consideradas social e fisiologicamente destinadas ao casamento e à procriação” (FOUCAULT, 2020c, p.153). Nesse período, “a mulher que gozava sem amor era tida como ninfomaníaca, ao passo que o homem casado que frequentava os bordéis era considerado normal” (LINS, 2022, p.253). A própria ninfomania tem sua origem na filosofia que remete à experiência sexual entre homens e ninfas. A defi-

nição desses seres folclóricos, femininos e anatômica e emocionalmente incompletos varia entre os inúmeros autores que os aludem em diferentes contextos históricos, mas há uma regularidade em descrevê-los como “desprovidas de humores”, sendo que o despertar sexual da ninfa ocorre apenas em seu contato com o homem – entram-se aqui questões acerca da virgindade e da pedofilia. Ela é descrita como a mulher perfeita em várias passagens, sem humores, sem clitóris, inocente, despertada pelo falo e hipersexualizada. Ironicamente, a sua existência na narrativa cumpre uma função quase única de ilustrar fantasias eróticas, o que cunhou o termo ninfomania (MALABOU, 2024). Até hoje há uma crença popular de que há muitas mulheres no mundo que sofrem de ninfomania e ameaçam o estereótipo da mulher virginal que “se guarda” para o casamento. Ao contrário do que se acredita popularmente, os casos de satíriase são mais numerosos do que os casos reportados de ninfomania nas sociedades atuais (ABDO, 2022).

Na Antiguidade Grega, o sexo com outro homem era visto como um ato que feminizava a parte passiva, subjugando-a à condição de “dominado”, o que era uma abdicação da posição de virilidade e de dominância que se espera de um homem livre. Relações sexuais e afetivas entre homens eram alvos de ridicularização pública por conta desse rebaixamento do papel de homem ao papel feminino por escolha: o homem que escolhia abdicar do seu papel não o merecia (FOUCAULT, 2020b). Desde a Antiguidade há “[...] uma viva repugnância a respeito de tudo o que pudesse marcar uma renúncia voluntária aos prestígios e às marcas do papel viril” (Ibid., p.26), ainda que algumas culturas ancestrais contenham relatos mais positivos em relação a práticas que se assemelham a formas de homossexualidade e transexualidade.

Trata-se do princípio de isomorfismo entre relação sexual e relação social. Deve-se entender por esse princípio que a relação sexual – sempre pensada a partir do ato modelo da penetração e de uma polaridade que opõe atividade e passividade – é percebida como do mesmo tipo que a relação entre superior e inferior, aquele que domina e aquele que é dominado, o que submete e o que é submetido, o que vence e o que é vencido. As práticas de prazer são refletidas através das mesmas categorias que o campo das rivalidades e das hierarquias sociais: analogias na estrutura agonística, nas oposições e diferenciações, nos valores atribuídos aos respectivos papéis dos parceiros. E pode-se compreender, a partir daí, que há, no comportamento sexual, um papel que é intrinsecamente honroso e que é valorizado de pleno direito: é o que consiste em ser ativo, em dominar, em penetrar e exercer, assim, a sua superioridade. (Ibid., p.263-264)

Em grande parte da filosofia grega da Antiguidade, por conta da questão dos excessos, a impossibilidade de reprodução tornava o sexo entre pessoas do mesmo sexo – falava-se principalmente do ato sexual entre homens, porém essa questão específica se aplicava a mulheres – uma entrega aos desejos e prazeres da carne, sendo que o autocontrole era uma grande expressão da moralidade, reconhecida pelos pensadores da época com grande admiração. Outra forma de imoralidade era o homem abdicar de seu papel ativo no ato sexual, assumindo um papel passivo e, assim, o excesso se tornava contrário à natureza humana, assim como a abdicação de seu

papel natural. Essas categorias são guiadas pela misoginia que rebaixa o homem ao feminino, não por uma repulsa à homossexualidade em si mesma (Id.).

Termos como "bissexualidade" e "homossexualidade" como categorias identitárias não são ideais para descrever as relações dentro das estruturas sociais gregas. A atração ao que era belo era algo comum e tema de debate pelo viés da temperança, não pelo do gênero. O maior ponto de preocupação nas relações entre rapazes gregos na Antiguidade era a questão moral da passividade na idade adulta. Em homens mais jovens, esse tipo de relação era vista com naturalidade. A discussão sobre as relações homossexuais problematizavam, pela primeira vez, a questão do consentimento na filosofia grega. Enquanto a relação homem-mulher se dava pelos parâmetros masculinos de virilidade e dominação, na qual a mulher não tem voz ou escolha, a relação homem-homem na Antiguidade se dá entre dois seres livres que precisam consentir à corte, ao ato, ao relacionamento. Embora um homem com maior poder na hierarquia social grega, como por exemplo um membro da nobreza ou um homem mais velho, tivesse a opção de burlar o consentimento e exigir as suas vontades, os registros prescritivos com frequência ressaltavam como a reciprocidade dos desejos é mais prazerosa e saudável, levando a relacionamentos mais satisfatórios. Nesse sentido, havia alguma preocupação com a forma de cortesia em relações homossexuais, o que é visto na prescrição de papéis entre os dois homens. O rapaz não deve sentir prazer em dar prazer, mas conceder o seu corpo a uma troca honrosa – jamais por ganhos financeiros –, enquanto o homem conquista o seu objeto de prazer e a honra de feminizá-lo pelo seu status e reputação (Id.). Um homem tem uma função de ter a iniciativa, o outro tenta ser receptivo, mas mantendo limites e não se entregando com facilidade,

de modo que o ato sexual, na relação entre um homem e um rapaz, deve ser tomado num jogo de recusas, de esquivas e de fuga que tende a adiá-lo o mais possível, mas também num processo de trocas que fixa quando e em que condições é conveniente que ele se produza. (Ibid., p.275)

As relações sexuais entre homens e adolescentes, ou, em outras palavras, a pederastia, era algo natural na Antiguidade grega, ligado muitas vezes a uma espécie de mentoria para a vida adulta, seus prazeres e as condutas que a sociedade esperava de um homem adulto. Nesse sentido, fora construída toda uma filosofia e há muitos registros prescritivos que giram em torno desse tipo de prática, principalmente através da erótica platônica, que demonstrava um domínio da verdade pelo mestre que guiaria seu pupilo, sendo o amor e a amizade concretizados através do sexo uma das muitas expressões dessa mentoria (WOLF, 2013; FOUCAULT, 2020b; LINS, 2022). Havia a necessidade de problematizar através da filosofia, pelo viés da abdicação da virilidade pela passividade no relacionamento homossexual, a continuidade desses relacionamentos na vida adulta, sendo que as melhores amizades brotavam em meio aos amores construídos na adolescência do

mais jovem. A "benevolência mútua" que está no cerne dessa amizade que se recusa a ser sexual pode ser resumida em não ceder e não pedir que ceda a virilidade, ou seja, que não se obtenha desse contato um homem adulto feminizado, sendo uma forma de amor o reconhecimento de que não convém se relacionar com outro homem livre após uma certa idade (FOUCAULT, 2020b).

Na erótica platônica, havia uma interpretação diferente da relação entre dois homens, sendo de forma alguma representativa da prescrição vigente, tratando-se assim de um texto singular. Essa relação era vista com uma questão de simetria e complementaridade quando a união se dava por conta do amor, da afeição recíproca e do vínculo permanente entre os envolvidos. Dessa forma, essas relações se davam entre homens totalmente viris e virtuosos, ainda mais aptos à vida política na ágora do que aqueles que se uniam a mulheres. Em sua maioria, é possível reconhecer na literatura da Antiguidade o desprezo e a repulsa às práticas homossexuais fora das classes dominantes, assim como traçar paralelos morais importantes para a compreensão do asco na recusa dos papéis de gênero masculinos (Id.). Nesse cenário, “[...] o homossexual é uma espécie” (FOUCAULT, 2020a, p.48), um ser indissociável da sua perversão, que define tudo o que ele é e tudo que o torna humano. O discurso, assim, condenava a homossexualidade como parte da desordem e, ao incorporá-la ao ser, tornou-o perverso.

O ato homossexual entre mulheres era algo antinatural na filosofia antiga por dois motivos: primeiramente, a penetração é a consagração do ato sexual útil e necessário à vida, aqui especificamente se referindo à penetração peniana, e, em segundo lugar, não é decente que uma mulher tome o papel viril de dominação para si no intuito de dominar outra mulher. Vê-se, assim, uma preocupação com os papéis de gênero dentro do ato sexual, cuja sobreposição pelos prazeres do ato seria impensável – o que é coerente com o padrão social da época: se o homem tem que limitar o prazer, o prazer da mulher é assumido e não é considerado com grande importância para além de seus perigos e ameaças à prole saudável (FOUCAULT, 2020c).

Nesse contexto, a prostituição feminina era algo mais naturalizado e recorrente do que a masculina, por vezes aparecendo na literatura como uma forma de suprir as necessidades e desejos masculinos fora do *oikos*, sendo considerada como uma forma de evitar a prática do adultério e de manter a honra familiar. Os homens que se apaixonavam por mulheres casadas, ou ainda que apenas as cobiçavam, deveriam encontrar na prostituição uma forma de satisfazer os impulsos sexuais e recuar de práticas ilegítimas e que os submetessem a sanções por interferirem na propriedade de outro homem (BLANC, 2010; FOUCAULT, 2020b). Em contrapartida, havia uma forte política contra a prostituição masculina. Para homens adultos e livres, a prostituição era punida com a desonra pública, com a perda de direitos e deveres que constituíam a vida do cidadão na ágora. Pais eram severa-

mente punidos se permitissem a prática a seu filho, assim como pessoas escravizadas eram condenados à morte por sequer tentar corromper uma criança (FOUCAULT, 2020b).

A filosofia da Antiguidade, especificamente os gregos, desenvolve uma extensa linguagem que explorava a curiosidade sobre o sexo, assim como as transgressões a códigos morais prescritivos eram menos escandalizadoras e problemáticas do que nas sociedades cristãs. O pudor na Antiguidade grega era ligado à reputação e às capacidades e limites da vida pública do cidadão, porém tinha uma especial função durante os anos formativos dos homens jovens, sendo uma qualidade daqueles que se tornariam dignos de uma vida bem-sucedida na *polis*, juntamente com outros atributos ligados à temperança: “não ceder, não se submeter, permanecer o mais forte, vencer pela resistência, pela firmeza, pela temperança [...] os pretendentes e os apaixonados: eis como o jovem afirma o seu valor no campo amoroso” (Ibid., p.258). Nas sociedades pagãs, o pudor era considerado uma virtude daquele que não era a figura dominante de uma relação. As mulheres deveriam demonstrar seu pudor mesmo dentro de seus relacionamentos legítimos, estando sempre um passo atrás da livre expressão e da dominância do homem. O jovem que se relaciona com um homem mais velho também se resguardava e esperava sua iniciativa, sempre pronto a fornecer reações ao relacionamento, não ações. O pudor era prescrito socioculturalmente àqueles que não detinham o status de cidadão, assim como esperado na vida pública desses homens. Na vida privada, eles detinham o poder de escolha e o dever da virtude (FOUCAULT, 2020c).

O primeiro registro das sociedades ocidentais que leva em conta a igualdade dos prazeres sexuais quanto ao gênero se encontra em Ovídio, um poeta romano que viveu entre 43 a.C. e 17 d.C., mas a obra foi considerada amoral e resultou no seu exílio do Império (BLANC, 2010). Tratando-se da prática sexual especificamente, “o sexo em Roma era livre de culpa, falaz e praticado de maneira extraconjugal. Diferentemente dos gregos, os romanos preferiam sexo sem filosofia ou significado. O aborto e o uso de métodos contraceptivos eram comuns” (Ibid., p.41), assim como o abandono de bebês indesejados. Essa liberdade sexual perdurou até o início do Império, em 63 a.C., em que o novo regime punia a devassidão até mesmo com a morte em alguns casos.

O casamento, como uma instituição mantenedora dessa assimetria de poderes entre homens e mulheres que se relacionam, torna-se coisa pública quando compreende-se que as prescrições dos filósofos são, de fato, uma forma de assegurar ao casal uma vida útil ao Estado, o que é mais importante do que a prescrição apenas pela harmonia interna da casa; “é a relação do indivíduo consigo e com a cidade, na forma do respeito ou da vergonha, da honra ou da glória – e não a relação com o outro que impõe essa obediência [mútua de homens e mulheres para com as prescrições platônicas]” (FOUCAULT, 2020b, p.207). Essa relação entre o casamento e a vida pública se institucionaliza quando passa a fazer parte da legislação (FOUCAULT, 2020c).

[...] Numa constituição livre, os cidadãos comandam e são comandados alternadamente, enquanto na casa é o homem que deve guardar a superioridade permanentemente. Desigualdade de seres livres, mas desigualdade definitiva e baseada sobre uma diferença de natureza. (FOUCAULT, 2020b, p.216)

Em sociedades pagãs, o casamento consistia em um arranjo político e econômico pouco interessante para fora da aristocracia, ou seja, em situações nas quais bens e heranças estavam envolvidos. Homens livres e pobres casavam-se apenas quando o seu patrimônio era suficiente para manter esposa e filhos, o que lhe interessava pela mão de obra útil com a qual essas novas personagens poderiam contribuir (FOUCAULT, 2020c). A relação afetiva entre os cônjuges ganhou um espaço progressivamente importante nas tradições gregas e latinas, valorizando o vínculo individual e trocando o domínio sobre o outro por uma união recíproca, o que levou a discussões mais profundas e sensíveis sobre temas como a fidelidade conjugal; “[...] essa arte do casamento, na forma do vínculo e da simetria, confere um lugar relativamente mais importante aos problemas das relações sexuais entre esposos [...]” (Ibid., p.187). É importante considerar, contudo, que ela tem origem na reafirmação da superioridade masculina postulada no fato de que, se a mulher pode se privar do sexo extraconjugal uma vez que se casa, o homem pode também demonstrar esse nível de temperança.

Houve então uma ressignificação do casamento nas sociedades pagãs, tornando-o mais livre em seus motivos e suas necessidades, e todas as classes sociais passaram a ter o hábito de se casar por apoio mútuo, companhia, amor, dinheiro, religião, entre inúmeras outras razões, o que acompanhou um desenvolvimento das relações conjugais matrimoniais. Isso também leva o Egito romano a divergir das leis atenienses, romanas e egípcias do período clássico: nelas, a mulher poderia se casar apenas com o consentimento de seu pai, podendo este terminar o relacionamento se não o aprovasse; agora, as mulheres poderiam se casar independentemente da aprovação da figura paterna, tendo também direito ao divórcio e à herança. Essa mudança acarretou em diversas sanções também ao homem por comportamentos desviantes, não por um respeito aos indivíduos envolvidos, mas para garantir uniões harmoniosas e, por conseguinte, mais úteis à população geral (FOUCAULT, 2020c; MC GOWAN, 2021). O homem agora também deveria ser mais exclusivo e cuidadoso com a sua relação matrimonial, inserindo a ideia de um dono e de uma dona de casa: “o casamento passaria a ser mais geral enquanto prática, mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges e, portanto, mais eficaz para isolar o casal no campo das outras relações sociais” (FOUCAULT, 2020c, p.100-101). Passa, assim, de um jogo de dominação para um esquema complexo de superioridades e afetos, o que é demonstrado na literatura por um novo paradigma de reciprocidade conjugal que apresenta novas obrigações à figura masculina. Com a ressignificação do sexo legítimo apenas dentro do casamento já em sociedades pagãs – legítimo,

aqui, pelo reconhecimento moral, não pelas leis vigentes –, a busca de homens casados pela prostituição começou a se tornar moralmente condenável (FOUCAULT, 2020b).

A prostituição era uma prática proibida também na Antiguidade Romana, sendo restrita às pessoas escravizadas de outras etnias e aos meninos *efebos* pauperizados para escapar da fome. A aristocracia romana, que regulava as proibições, era também quem se beneficiava da prática, além de o Império receber uma receita tão grande com ela que, mesmo após as sanções religiosas do cristianismo determinarem a intolerância à prostituição masculina, os patrícios continuavam a contratar esses serviços abertamente. Em Roma, a prostituição seguia uma estrutura similar da atual, sendo que mulheres de diferentes classes sociais experimentavam a profissão de formas distintas, com níveis de independência e status distintos (BLANC, 2010).

Enquanto existiram continuidades nas tradições filosóficas e religiosas quanto ao comportamento moral entre a Antiguidade Grega e o início do cristianismo, as motivações e justificativas por trás delas foram completamente reestruturadas, dando um novo valor às ações e aos próprios pensamentos do indivíduo nas sociedades ocidentais. As políticas em torno do comportamento sexual seguiram essa tendência revolucionária e foram adaptadas ao cristianismo através de decisões baseadas em controle, ou seja, no exercício de poder daqueles que detinham o conhecimento religioso. Por conta das leis e instituições que com elas vieram, a cultura romana foi um marco na desproblematização da *philia* entre os gregos. Com toda a proteção legal que era concedida aos jovens e futuros cidadãos, os jovens escravizados, que não tinham direito algum sobre seus corpos, eram os alvos mais frequentes de quem continuava com a prática (FOUCAULT, 2020c).

Tem início também a grande distinção entre relacionamentos homossexuais e heterossexuais, estes últimos legítimos, *viris*, causa de benefícios financeiros e pessoais, como companheirismo e afeto. Os relacionamentos homossexuais começavam a ser vistos como parte da vergonha, fomentadores da solidão e de sofrimento afetivo. Quando a temperança ganha o papel central, a conclusão lógica se torna cada vez mais restrita à prática sexual com um propósito além dos prazeres – em outras palavras, a valorização do casamento passa principalmente pela necessidade de gerar uma descendência, ou, ainda, há assim a hipervalorização do sexo para fins reprodutivos. Além disso, há também a necessidade dos prazeres recíprocos para construir os afetos e o respeito que fomentam o relacionamento legítimo, o que era percebido como impossível no relacionamento homossexual (Id.).

Ora, pode o amor pelos rapazes dar lugar aos *aphrodisia*? Conhece-se o argumento: ou as relações sexuais são, nesse caso, impostas pela violência, e aquele que as sofre só pode experimentar cólera, ódio e desejo de vingança; ou, então, elas são consentidas por aquele que, por causa de sua “moleza”, de sua “feminidade”, “obtem prazer em ser passivo” (*hedomenos toi paschein*), coisa “vergonhosa”, “antinatural” e que o rebaixa à posição mais ínfima. Plutarco retoma aí o “dilema do erômeno”: violentado, ele experimenta ódio e, con-

sentindo, provoca o desprezo. Os adversários tradicionais da pederastia ficam nisso. Mas a análise de Plutarco vai mais longe, procurando definir o que falta ao amor pelos rapazes e que o impede de ser, como o amor conjugal, uma composição harmoniosa de Eros e Afrodite, onde o vínculo entre as almas está associado ao prazer físico. (Ibid., p.257-258)

O cuidado de si foi uma ideia crescentemente inflada por muitos períodos históricos subsequentes à Antiguidade Grega que influenciou fortemente a construção da sexualidade no ocidente. Antes de atribuir uma relação de causalidade desse fenômeno e a uma maior individualidade no comportamento social, pode-se ver que a presença desse conjunto de ideias em diversas doutrinas teve um papel importante na sua solidificação como prática social, tomando múltiplas formas no cotidiano de Roma, seja através do aprofundamento da filosofia voltada ao apoio mútuo dos cidadãos na competência do cuidado e da sabedoria, seja através dos novos parâmetros de cuidado com o corpo. “O cuidado de si – ou os cuidados que se tem com o cuidado que os outros devem ter consigo mesmos – aparece então como uma intensificação das relações sociais” (Ibid., p.69), além de uma aproximação das relações cotidianas com o pensamento e a prática médica através da união do bem estar do corpo e da alma.

Durante os séculos I e II, vê-se tanto uma restrição vexatória do homem que procura a prostituição, como uma classificativa de adúltero àquele que “trata a sua esposa como uma cortesã” nas sociedades cristãs. Com o advento de uma rígida monogamia, a procura pelo trabalho sexual fora ainda mais empurrada à marginalidade, com a noção de que a pureza da alma é corrompida quando em mero contato com aqueles que fogem do que é correto dentro da doutrina cristã (FOUCAULT, 2020d). A prostituta já foi considerada a "guardiã da moral hipócrita da sociedade", uma vez que o costume ocidental da mulher se casar virgem para assegurar a descendência legítima entrava em conflito direto com os padrões de virilidade masculina que ditavam a iniciação sexual desde a puberdade. Com o tempo, o trabalho sexual passou a ser visto com grande estigma e essa classe foi cada vez mais marginalizada (LINS, 2022).

Todo o conjunto da filosofia que compõe os *aphrodisia* é muito relevante à doutrina dos padres do século II, no início do pensamento cristão. Desde a dietética às reflexões morais e éticas, todas as ações humanas foram dissecadas e prescritas em uma forma única e correta para a vida virtuosa, e a sexualidade não foi diferente, sendo discutida principalmente através do exercício do casamento. Desde os primeiros textos prescritivos, a ordem cristã trazia dos *aphrodisia* e de outros textos pagãos uma restrição severa ao comportamento sexual, aplicando a continência até mesmo dentro da relação matrimonial (FOUCAULT, 2020d). Desde então, já se torna possível identificar uma associação entre a vergonha e a culpa, além do estímulo do pudor como parte de um regime de sobriedade que limitava a experiência sexual em todos os seus aspectos:

é assim quanto ao princípio de que a união legítima deve desejar a procriação; quanto ao princípio de que a busca do prazer por si só, mesmo no casamento, é contrária à razão; quanto ao princípio de que se deve poupar à sua mulher qualquer forma indecente de relações; quanto ao princípio de que, se temos vergonha de uma ação, é porque temos consciência de que ela é uma falta. (Ibid., p.28)

### 3.3. A SEXUALIDADE NO PERÍODO DA IDADE MÉDIA E RENASCENÇA

Em processo similar aos dos povos árabes, os valores cristãos que adentraram as sociedades em grande escala no Ocidente vieram com a institucionalização da Igreja Católica, movimento que teve início por volta do século V. Essa institucionalização nunca tornou unânime a prática cristã, mas tornou a religião, algo até então muito voltado às devoções relacionadas ao monaquismo não apenas no Oriente, mas também no Ocidente, parte da vida cotidiana. Apesar de, no início, não ter tantos adeptos dentre as populações, essa institucionalização tinha um caráter universalizante, uma generalidade obrigatória que se intensificou com o suporte do Estado. A própria Igreja abrigou novas demandas, como regras e postulados de comportamento da vida cotidiana, como por exemplo em condutas apropriadas relacionadas ao casamento, ao mesmo tempo que foi adotada gradativamente como parte da experiência do cidadão médio. Esse movimento traz um novo status para a família, que ganha importância como base de toda a estrutura social. Nesse contexto, as relações sexuais permitidas na ascensão do catolicismo se dividiram em forma de procriação e "remédio para a concupiscência", sendo que diversas vezes o ato sexual fora do matrimônio é colocado na literatura cristã como "contra a natureza" (FOUCAULT, 2020d).

O pudor nasce, na literatura cristã, da perversão do pensamento que tem início no pecado original, ou seja, na queda do Paraíso. O primeiro ato do ser humano que é agora impuro é cobrir-se, ou seja, seu primeiro sentimento é o pudor advindo da maldade que agora assola o mundo. É através desse conceito de vergonha que tem início a interpretação cristã da sexualidade (Id.).

A Igreja de Roma, herdeira e defensora dos moralismos do Império romano, restringiu, durante a Idade Média, o sexo de uma maneira nunca vista na História. Naquela época (e os resquícios chegam até hoje), toda atividade sexual recreativa era proibida e tida como profana. O termo usado para esse tipo de atividade sexual era *sodomia*. Mesmo dentro do casamento, qualquer atividade além do coito, como sexo oral, anal ou masturbação mútua, era proibida não só por ser contraceptiva (o que caracterizava a prática do sexo apenas pelo prazer), mas por ser considerada uso inapropriado da genitália. (BLANC, 2010, p.69)

Nessa época, o domínio da sexualidade era um sinal de virtude, assim como se relacionava diretamente à vergonha e à genitália. Através da nomeação similar, a interpretação geral para os eclesiásticos era de que é parte da prática virtuosa o uso reservado e decente das próprias indecências, em casos (dentro do casamento heterossexual), formas (posições e práticas sexuais específicas voltadas à procriação) e momentos (hora do dia, frequência etc.) designados

para assegurar a divindade no humano através da descendência legítima. Em termos prescritivos, a doutrina de padres do século II trouxe proposições como a proibição de relações sexuais durante a gestação, tanto para a proteção do feto quanto para que se evite o dispêndio inútil, assim como durante o período menstrual, em que um sangue impuro e pecaminoso deixa o corpo com vulva, invocando assim um sentimento de repulsa a esses corpos (FOUCAULT, 2020d).

[...] A ligação entre [os cônjuges] não deve ser da ordem do prazer e da volúpia [...]; não se deve tratar sua mulher como uma amante, não dispersar a semente de forma inconstante, manter os princípios da sobriedade – regras que os próprios animais respeitam. Esta ligação não deve ser rompida; e, se o for, deve-se renunciar ao recasamento enquanto o cônjuge ainda estiver vivo. Enfim, o adultério é proibido, e deve ser castigado. (Ibid., p.35-36)

Os romanos construíram uma crescente repulsa à homossexualidade durante o advento do cristianismo. Por conta disso,

no Antigo Regime[,] a prática do homoerotismo, mesmo que realizada secretamente entre adultos com consentimento recíproco, era mais punível do que estuprar a própria mãe. Assim, a cruz e a espada se uniram para, através da pedagogia do ódio e do medo, senão erradicar, quando menos dificultar e proscrever do convívio social os “filhos da dissidência” inculcados na prática do abominável e nefando pecado-crime de sodomia. (MOTT, 2024, p.9-10)

É também nessa época que se discute com mais ênfase as prescrições da vida monástica voltada ao cristianismo, o que suscita divagações e tratados sobre a própria presença de pensamentos impuros ser uma manifestação do pecado. Aos poucos, essas prescrições voltadas à prática reclusa e monástica passa a ser parte do que é esperado de todas as pessoas que se reconhecem como fiéis à Igreja e à divindade. Nesse caso, essas pessoas percebiam a impureza de seus pensamentos através da vergonha durante o ato confessional, sendo esta um sentimento que sinalizava o mal entre os pensamentos cotidianos (FOUCAULT, 2020d).

Os textos que realmente se dedicavam a explorar especificamente o tema da virgindade surgiram por volta do século IV. Nesses textos, autores clássicos diversos debatem como a virgindade feminina exigia não apenas renúncia ao sexo, mas uma gama de comportamentos que demonstravam a disciplina e o comprometimento que as mulheres tinham com sua divindade, renunciando às riquezas, às tentações e a tudo que é profano. O sexo era apenas um ponto, embora fosse o epicentro da discussão da virgindade. Era exigido até mesmo a inexistência do desejo e da cobiça, que impelia à virgem a renúncia ao corpo desejante. Esses conjuntos de práticas que tornavam a mulher virgem também a aproximavam de algo divino, de algo incorruptível, de um objeto de adoração que deveria ser protegido com a mesma urgência que se protegia a esposa, a guardiã da descendência legítima (FOUCAULT, 2020d; LINS, 2022). Foucault (2020b; 2020d) traz que, por muito tempo, a virtude sexual era medida mais explicitamente através da mulher jovem e virgem, resistente a homens que tinham poder sobre elas e, por con-

sequência, sobre seus corpos, mantendo uma abstinência virtuosa. A pureza e a renúncia de si eram da mais alta importância nas sociedades cristãs, o que se concretizava através da virgindade, ou seja, da renúncia a tudo o que é corrompido. Essa mesma lógica deu início ao ascetismo monástico no final do século III porque partia do princípio de que o corpo era um território divino que deveria ser usado apenas como determinado pela doutrina – o que, é claro, não incluía o sexo –, espalhando-se entre as mulheres cristãs por volta dos séculos IV e V.

A partir do século V, quando se inicia a pensar seriamente sobre o casamento em textos cristãos, o comportamento da mulher é submetido a um regime de controle. Sua ignorância e dependência do marido a faz cultivar o pudor em todas as suas ações, o que inclui a sua vida sexual. O marido, nesse cenário, torna-se um guia da fé cristã, sendo que a mulher deve perder o medo e a vergonha ao mesmo tempo que alimenta o pudor em torno de suas atitudes, em uma gradação de subserviência aplicada à vida cotidiana dos lares cristãos. Enquanto isso, esse mesmo marido pratica também a continência, um comportamento que separa as relações sexuais conjugais da fornicação (FOUCAULT, 2020d). Assim como as sociedades gregas e romanas seguiam um modelo patriarcal que aproximava o homem do conhecimento e da sabedoria e submetia mulheres a uma posição de subserviência, as sociedades cristãs não foram diferentes, adicionando apenas prescrições religiosas mais gerais e que contemplavam membros da aristocracia e do povo da mesma maneira perante suas exigências no cotidiano.

A sexualidade se transforma, passando de algo corriqueiro e parte da vivência humana a algo a ser evitado, reprimido, concentrado àqueles que detêm o poder de falar sobre ela, quem dirá de vivê-la. Ela também se divide em legítima e ilegítima; é dado o poder ao casal heterossexual, detentor dos valores familiares, a viver a sexualidade de forma que ela seja confinada ao quarto principal da casa, e é jogada à clandestinidade qualquer forma de viver a sexualidade que não passe por essa legitimação. É verdade que a fidelidade já era algo moralmente relevante desde a Antiguidade, mas a solidificação dos comportamentos de acordo com costumes provindos de uma moral religiosa parte dessa época; o sexo é então reprimido crescentemente em qualquer lugar, em casa, nas ruas, nos ambientes de socialização; às crianças, aos médicos, a todos e aos poucos. O sexo é colocado em uma condição de não-existência, de desaparecimento do discurso e da rotina, fazendo com que sua mera menção constitua uma atitude transgressora (FOUCAULT, 2020a).

Foucault (Id.) coloca que a recusa do pensar e do falar de sexo, a determinação de quem detém o poder sobre esse discurso e como o administra, fez com que a repressão tomasse forma em um “estado perpétuo de alerta” contra qualquer atitude ou menção que perpassasse o tema, fazendo com que as pessoas responsáveis pela manutenção desse sistema moral pensassem e moldassem as situações e seus recursos sempre se baseando no sexo. Qualquer intervenção so-

bre qualquer tema, a partir de então, teria que ser avaliada para que se instrísse a comunidade, principalmente em casos que se direcionavam aos mais jovens, de acordo com a agenda pré-aprovada do discurso dominante.

Foi apenas a partir do século V, quando a filosofia cristã em torno do casamento se desenvolveu de fato, que o adultério masculino foi julgado com um peso maior, uma vez que não era condizente com a justiça cristã. Se a mulher é submissa ao marido, deixando sua família para gerar a dele em seu ventre, é imperativo que haja um respeito mútuo, o que inclui o marido jamais a trocar por uma cortesã, ou por outra mulher que não se sacrifica por ele em geral. As relações sexuais apropriadas nas leis divinas, assim como em muitos lugares do Ocidente também se deu nas leis profanas, acontecem somente dentro do matrimônio, distanciando-se da fornicação e de todos os males que dela descendiam (FOUCAULT, 2020d). Foi a partir da ascensão da fé cristã que a virgindade se tornou impositiva. Essa característica servia idealmente ao controle social necessário que purificava as tradições ocidentais dos perigos do sexo e dos perigos dos excessos (DOUGLAS, 2014).

Vê-se em Foucault (2020d) que, com a institucionalização do poder da Igreja, por volta do final do século V, há também uma valorização do núcleo familiar e muitos teóricos se dedicam a postular sobre deveres domésticos e públicos sob a ótica cristã. Os tratados partem de princípios essenciais do estabelecimento do cristianismo, com início no

princípio da desigualdade natural. Ao criar o primeiro homem e lhe dar a mulher “como auxílio”, Deus, de acordo com o texto do Gênesis, marcou bem que o homem ocupa o primeiro escalão, e que está destinado a comandar. Ele é a cabeça: “Representemos o marido como tendo a posição de chefe; a mulher, como ocupando o lugar do corpo [...]. [...] A cada um seu lugar; a um, a autoridade e a proteção, ao outro, a submissão”. (Ibid., p.326)

A partir de então, o princípio de complementaridade reafirma a noção já vista antes na história de que a mulher é destinada à coisa privada e o homem à coisa pública, agora por vontade divina. A inferioridade da mulher é destacada, porém amenizada quando se menciona a educação dos filhos, cuja responsabilidade recai completamente a ela, o que lhe dá poder sobre o futuro da descendência daquele homem. Segundo a ética cristã, a superioridade natural do homem o concede o monopólio do que é “mais sério” na sociedade, como as finanças e a vida pública (Id.).

Para que esta complementaridade possa funcionar como é preciso, não convém ao homem esposar uma mulher mais rica do que ele. Porque aquele que esposa uma mulher afortunada ganha “um soberano”; se escolhe uma mais pobre, ao contrário, encontra nela “uma auxiliar, uma aliada [...]. O incômodo que sua própria pobreza causa à esposa lhe inspira toda sorte de cuidados e atenções com seu marido, a obediência uma submissão perfeita que suprime todas as causas de disputas”. (Ibid., p.327)

Na fuga dos valores pagãos dos filósofos, as sobrevivências que se pode encontrar nos primeiros escritos cristãos são distanciados conceitualmente da ideia original. Isso também

acontece com o aspecto da virgindade, que em muitos textos, capítulos e discursos dos pensadores cristãos se reservava à vida contemplativa, mas que era intrinsecamente distinta da continência pagã pelo fato de que agora estava sempre em ameaça, sempre em oposição à vida que a rodeava, sempre em contato direto com as tentações, os desejos e outras profanidades – sempre atuando contra um inimigo. Chega-se assim “[...] a uma concepção da virgindade como experiência complexa, positiva e agonística” (Ibid., p.235).

Há uma contradição essencial entre a virgindade e a procriação, ambos discursos necessários ao cristianismo, e ambos encorajados dentro de certos parâmetros. Enquanto se encontra na literatura dos primeiros séculos d.C. uma aproximação ao criador através da abstinência total da atividade sexual e do conjunto de práticas que fazem parte dos rituais da virgindade, há também a celebração dos rituais de matrimônio e da vida conjugal entre homem e mulher, com o objetivo máximo de constituição de famílias, ou seja, de reprodução. O casamento, assim, era a forma de se render à fraqueza humana sem cometer fraudes perante as leis divinas, ainda praticando a continência e mantendo as suas virtudes sem os pecados atrelados à fornicção, em um outro lado do espectro de quem é forte e mantém sua pureza virginal (Id.).

A ascensão de uma ideologia ocidental que classificou a vagina como especialmente odiosa e que retratou a sexualidade feminina em geral como uma isca tóxica para a perdição atingiu seu ponto de formação com Paulo e depois com os Pais da Igreja dos quatro séculos subsequentes. A Bíblia hebraica certamente condena a sexualidade feminina que viola os limites do casamento [...], mas ela também contém palavras duras condenando a infidelidade masculina e o excesso. Dentro do casamento, a sexualidade feminina e a masculina são vistas como bençãos. (WOLF, 2013, p.150)

Nessa época, o casamento cristão podia ser encarado como uma transferência de propriedade de corpos do marido para a esposa e vice-versa. Por conta disso, nasceu a ideia de ser uma violência tanto se dedicar à castidade sem consentimento mútuo quanto se recusar por qualquer razão ao outro, que agora é proprietário do corpo do cônjuge. Operar nessa lógica refaz o argumento de que o casamento é uma limitação da concupiscência em que a salvação das almas dos cônjuges está salvaguardada na continência, embora não exclusivamente; esse modelo é alcançado somente quando há a responsabilização do outro pela manutenção dos desejos carnis e pela satisfação deles dentro da relação de matrimônio, que, cabe enfatizar, trata-se de um relacionamento desigual por natureza. Essa ideia sobrevive em relacionamentos contemporâneos construídos em ideais misóginos através da reafirmação de que a mulher deve sempre estar sexualmente disponível ao seu marido (FOUCAULT, 2020d).

A mulher que é continente contra a vontade do marido não somente se vê privada das recompensas da continência, como é responsável pela conduta adúltera do marido, e terá mais contas a prestar do que ele. Por quê? Porque foi ela que o empurrou ao abismo da libertinagem, privando-o da união legítima. (CRISÓSTOMO apud FOUCAULT, 2020d, p.349)

Há também uma ênfase na virgindade ser uma escolha, ao invés de uma lei, propriamente para se distanciar de qualquer dualismo com a necessidade da procriação; enquanto escolha baseada em vocação, voto dado em exercício do livre-arbítrio que é concedido pela divindade, a virgindade se torna uma ocorrência especial e digna de reconhecimento, enquanto o casamento não se trata de um desvio, mas de um traço honroso do ser humano. A virgem é santificada e o ser humano se entrega a suas práticas por incentivos biológicos, mas pode, através do casamento, ritualizá-las e mantê-las dignas do amor e do perdão divinos (FOUCAULT, 2020d).

Tese importante para toda a mística da virgindade: na medida em que esta é, com efeito, uma ascensão que torna semelhante a Deus, não é simplesmente, na sua significação espiritual, uma renúncia ao outro sexo. Além dessa diferenciação, além mesmo do ato criador que a estabeleceu, ela é uma ascensão à unidade divina. (Ibid., p.240)

A virgindade restitui o estado paradisíaco realizando sobre a terra uma vida angelical; o laço matrimonial faz menos, sem dúvida, mas lembra a unidade de substância da Criação. A virgindade faz da alma a esposa do Cristo; o casamento, por sua vez, é a imagem da união da Igreja com o Salvador. (Ibid., p.324)

Nesse sentido, quando a virgindade se torna uma aproximação com o divino, a experiência da sexualidade se torna intrinsecamente profana, sendo até demonizada em alguns registros. De qualquer forma, a pureza virginal é santificada, enquanto a decadência humana é simbolizada pelo sexo, algo que reduz o humano a um equivalente ao comportamento animal – para os autores cristãos da época, a Bíblia demarca a superioridade humana aos outros animais, logo, comparar-se a um, ou mesmo aproximar-se, é um traço da decadência humana fora do Paraíso. Essa mística da virgindade desenvolvida na consolidação do cristianismo é o que insere o ato sexual em uma posição central nos debates sobre o comportamento humano no mundo ocidental (Id.).

Para a maioria dos autores dos primeiros séculos d.C., os prazeres estimulados por todos os sentidos, a mera concepção do desejo, estava no cerne da corrupção da carne. A virgindade era plena àquelas que renunciavam ao prazer, demonizando-o por completo. O prazer era a fonte que desencadeava os pecados: sexo e luxúria, privação e ira, paladar e gula, e assim por diante; logo, abster-se de uma busca pelo próprio prazer é aproximar-se do divino e assegurar-se de uma existência superior. Essa dimensão da virgindade a tornava especialmente diferente da continência estimulada pelos filósofos gregos, ao mesmo tempo que remetia ao corpo e à relação consigo mesmo com uma grande ênfase, o que é uma sobrevivência clara das restrições aconselhadas pelos filósofos (Id.).

Uma ascensão histórica que, desde a origem dos tempos, faz a humanidade aceder até mais perto dos céus: é a série dos usos e das leis; quando o mundo estava vazio e era necessário preenchê-lo, os homens "esposavam sua própria irmã" até Abraão ter "recebido a circuncisão", a qual mostra bem que é preciso proteger-se da própria carne; depois, os homens tiveram muitas mulheres, até que lhes foi dito que eles eram "garanhões no cio", e que "a fonte de sua água" só devia pertencer a cada um deles; depois, lhes foi (*sic*) ensinada a continência, e, enfim, a manutenção da virgindade, "ensinamento supremo e culminante" que os faz desprezar a carne e repousar no "porto sereno da incorruptibilidade". [...] [É entrelaçado],

pois, em uma figura única de ascensão, os três movimentos (graça da salvação, transformação progressiva da lei, esforço individual de ascensão) que situam a virgindade – e a virgindade cristã, bem distinta da continência – neste cume da perfeição em que o homem se aproxima ao máximo da semelhança de Deus. (Ibid., p.206-207)

Foi durante a ascensão do cristianismo que hoje predomina a construção social de uma moralidade ocidental na qual a imagem de uma divindade suprema foi associada a um papel masculino, ainda que com traços feminilizados associados ao cuidado e à piedade. Essa mudança para uma figura masculina foi pertinente à aproximação de deus ao homem, não ao ser humano, pelo contexto sociopolítico que se formava, assim como era favorável à vida sacerdotal apenas aos homens e a demonização da mulher, a incitadora do pecado. O controle do corpo associado à religião, e não à filosofia ou à medicina, também tem a ver com as necessidades de controle do seu contexto social. Essas foram narrativas construídas para reforçar uma hierarquia, uma trajetória de dominação e submissão que impactaria diretamente as relações pessoais e o comportamento humano até a contemporaneidade (ORTUÑO, 2022).

Desde o início da ascensão do cristianismo, vê-se que a Igreja postulava os deveres de homens e mulheres quanto ao casamento, mas que esses deveres não tinham o mesmo peso. Enquanto os homens tinham deveres como prover para sua família, não se entregar aos prazeres da carne para salvar sua alma – ou, em outras palavras, praticar a continência e abdicar da fornicção ao restringir o ato sexual a uma prática conjugal –, entre outros, ao mesmo tempo que lhe eram concedidas várias formas de existência, mulheres tinham postulados de servidão. A vida da mulher cristã era pautada em servir ao marido e ao casamento, o que incluía gerar a prole e todos os cuidados que assegurassem ao homem sua descendência legítima (FOUCAULT, 2020d), uma vez que “ordens de gênero patriarcais designam a maior parte do trabalho de cuidado às mulheres” (CONNELL, 2016, p.62).

Belmonte (2024) traz a ascensão da religião como prática institucionalizada em antagonismo à aceitação da homossexualidade. Com a crescente adesão ao cristianismo, judaísmo e islamismo, houve a demonização gradual e completa da prática homossexual.

Como o judaísmo que o precedeu, o cristianismo exige que as crianças sejam concebidas e criadas no casamento, um dos fundamentos da maioria dos sistemas legais que determinam como a propriedade é transmitida de geração a geração. Para além disso, contudo, cristãos, muçulmanos e judeus pregam castidade aos jovens, encorajam a heterossexualidade e desestimulam o sexo pré-marital e o adultério. O judaísmo ortodoxo, o Islã e diversas vertentes do cristianismo vão ainda mais além e afirmam que o sexo só deve ser realizado com fins reprodutivos (razão pela qual o controle de natalidade é proibido para os católicos), e masturbação [...], sexo oral, anal e homossexualidade são todos vistos como pecaminosos. Além disso, nas mais diferentes tradições conservadoras e ortodoxas cristãs, judaicas e muçulmanas, trajes recatados são estimulados ou exigidos das mulheres, mas não dos homens. Mesmo os médicos [...] comparilham muitas dessas visões promovidas pelas igrejas, e até bem recentemente tendiam a enxergar a sexualidade "excessiva" como anormal e prejudicial, capaz de causar "esgotamento nervoso", enquanto a masturbação e a libido feminina eram especialmente perigosas para a saúde (e a moral). (DEMELLO, 2023, p.291)

Durante a Idade Média, a religião foi a principal influenciadora para a determinação do papel da mulher nas sociedades ocidentais cristãs. A Igreja considerava a mulher um ser extremamente perigoso; ao mesmo tempo que era fruto do pecado, era também sua responsabilidade que os homens cometessem tantos pecados. Uma interpretação possível da relação sexual em autores cristãos está no sexo como uma "ofensa à integridade corporal da mulher" e como uma manifestação violenta e involuntária que ocorre no corpo do homem (FOUCAULT, 2020d). A mulher precisava ser submetida ao homem por conta de ser impulsiva e emocional, enquanto o homem era racional e espiritual, portanto mais capaz de prover uma vida digna à população.

A autoridade eclesiástica europeia era particularmente assombrada pela ideia da luxúria feminina. Para a Igreja, as mulheres eram a fonte de todo mal. Essa noção, que se disseminava em todos os setores da sociedade, sustentava que as mulheres tinham paixões incontroladas, deixavam-se seduzir facilmente por qualquer bajulação, e, por serem incapazes de manter segredo, eram indignas de confiança. [...] Eram vistas como invejosas, falsas, geniosas. [...] Como filhas de Eva, tinham o poder de seduzir o homem e os deixar à mercê do Diabo. (BLANC, 2010, p.74)

Historicamente, a mulher sempre se encontra na literatura pagã e cristã como ser desejante, como ser apto à luxúria, como ser pecador e propagador do pecado (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; FOUCAULT, 2020d; LINS, 2022). A mulher europeia da Idade Média era colocada pela Igreja como um ser devoto ao pecado e extremamente emocional e impulsivo, o que a transformava em um ser sujo, no oposto do que era bem visto pelas autoridades morais da época (BLANC, 2010). Ao mesmo tempo, há o endeusamento da virgindade, o caminho para se chegar ao divino através dela, assim como o equilíbrio do desejo, a temperança no casamento. Essa dualidade no pensamento encontra sobrevivências nas sociedades contemporâneas e no desenvolvimento da misoginia no pensamento ocidental (FOUCAULT, 2020d). Mulheres criadas em tradições judaico-cristãs são ensinadas desde criança a flertar com a própria impotência, o que as colocam em posições vulneráveis à violência desde o início da sua criação (DESPENTES, 2016); dentro dessa perspectiva, “o corpo é pecaminoso e o prazer, estigmatizado” (MC GOWAN, 2021, p.145).

Contrariamente ao moderno estereótipo de que os homens são mais suscetíveis ao desejo sexual do que as mulheres, na Europa medieval acreditava-se que elas eram mais lascivas do que eles. O pensamento comum era o de que as mulheres precisavam de mais sexo do que os homens para se satisfazerem. Além disso, a ideia geral é que elas sentiam muito mais prazer do que eles durante o ato sexual. Os homens eram tidos como criaturas racionais, ativas e mais próximas do reino espiritual, enquanto as mulheres eram naturalmente mais inclinadas à luxúria. (BLANC, 2010, p.74)

Em outro viés, também durante a Idade Média, a prostituição era considerada um mal necessário até mesmo pelas autoridades cristãs, uma vez que “[...] servia para proteger as mulheres ‘respeitáveis’ da sedução e até mesmo do estupro, além de preservar a ‘honra’ das donzelas” (Ibid., p.65). Em outras palavras, a prostituição se tornou uma peça chave das sociedades

europeias porque a devassidão dos homens poderia afetar diretamente o valor moral das mulheres mais jovens. Dessa maneira, profissionais do sexo eram diferenciadas das outras mulheres, geralmente através da vestimenta. Foi durante a Alta Idade Média que surgiram cortesãs que atendiam somente às classes mais altas da sociedade (Id.). Dessa forma, pode-se compreender que havia muitas contradições no pensamento da época quanto à sexualidade, mas o discurso prevalecia sempre direcionado a evitar o perigo das práticas imorais segundo valores cristãos.

Foi apenas no século XI que a Igreja Católica proibiu o casamento e qualquer contato sexual, ou seja, promoveu a castidade absoluta aos seus sacerdotes. Por alguns anos, era normalizado que, dependendo do poder e influência que tivessem, eles continuassem mantendo concubinas e prostitutas – o quão publicamente também variava de acordo com a região e o grau de influência política de cada integrante do clero (LINS, 2022). A prática sexual em geral, contudo, era comum entre os eclesiásticos da Idade Média, mesmo depois da estipulação legal do celibato, cessando apenas a partir do século XIV (BLANC, 2010).

Na Idade Média europeia, por volta do século XII, alguns movimentos foram determinantes para a construção da ideia de amor romântico que se tem hoje. Denominado “amor cortês”, ele era uma forma sentimental de expressão de sentimentos mútuos, colocando a mulher em igualdade ao homem pela primeira vez desde a ascensão das sociedades cristãs. O mais interessante é que o amor cortês não era parte de relacionamentos institucionalizados, ou seja, do casamento, que era um arranjo financeiro e associado a obrigações quanto ao comportamento e à descendência; o amor era digno apenas dos amantes que se entregavam livremente e sem responsabilidades um ao outro, assim como o sexo não fazia parte desse tipo de relacionamento: por ser um sentimento “puro”, o sexo penetrativo não era uma forma válida de consolidar amor, mas sim de assegurar descendência, tornando as carícias e as expressões não-sexuais mais adequadas para esses relacionamentos (BLANC, 2010; MC GOWAN, 2021). Para Bourdieu (2020), quando há uma cooptação do amor como parte de relacionamentos institucionalizados, ele se torna uma forma de subversão da dominação masculina sobre a mulher, o que ocorre após algum tempo desde a “invenção” do conceito de amor cortês. Nessa época, ainda havia uma grande distinção entre amor e união matrimonial.

Nesse contexto, até mesmo as posições sexuais eram um tema discutido pela Igreja. Respalhada pela comunidade médica, a Igreja usava-se de mitos e crenças para afirmar que a variação nas técnicas sexuais era antinatural, sendo que apenas uma posição concebia filhos saudáveis e, portanto, seria moralmente aceita para a cópula (BLANC, 2010; LINS, 2022). De fato, o papa Inocêncio IV, pontificado durante o século XIII, tornou o divórcio, algo hediondo para a Igreja medieval, possível a mulheres que fossem forçadas por seus maridos à prática do

sexo anal (BLANC, 2010). Na época, o prazer sexual era visto como um pecado até mesmo dentro do casamento, sendo que, durante a Inquisição, muitas mulheres foram condenadas à morte pelo testemunho de que experimentaram algum tipo de prazer durante o ato sexual – principalmente quando o denunciante não era o próprio marido (LINS, 2022).

Concomitante com o período medieval europeu, o Oriente contava com tradições como o taoísmo e o tantrismo, que exaltavam a experiência e o prazer sexual para uma “elevação da consciência” (Id.). Na Índia, as filosofias hindus determinavam os limites da prática sexual através de obras como o *Kama Sutra*, pregando que o domínio de si e dos próprios desejos seria uma forma de assegurar o sucesso pessoal em todas as áreas da vida, inclusive em relação à arte erótica (BLANC, 2010). A partir do século XIV, a Índia tradicionalizava expressões da cultura sexual que ainda hoje são praticadas no Oriente e no Ocidente, mais conhecidas como o Tantra. Essas práticas sexuais refletem uma profunda conexão entre o sexo e práticas sagradas, enaltecendo o poder do prazer sexual feminino e a completude da vida através da prática sexual saudável – o que se traduz em experiências sexuais intimamente relacionadas à conexão emocional entre dois corpos (WOLF, 2013). Essa perspectiva entrava em conflito direto com o que se desenvolvia na Europa e se espalhava pelas colônias, inclusive na própria Índia, através da moralidade cristã e dos ensinamentos religiosos de como perceber a atividade sexual.

Durante a Idade Média na Europa, era incomum que jovens fossem iniciadas sexualmente apenas durante o casamento, como era prescrito socialmente. As chances eram consideravelmente maiores entre as classes privilegiadas por poderem restringir o acesso das meninas e jovens mulheres na sociedade até o casamento, porém as mulheres mais pobres começavam a trabalhar durante a infância ou a adolescência, expondo-se a pessoas que julgavam ter controle sobre o seu corpo. O estupro por parte de patrões era algo muito comum, embora não fosse a única prática que forçava as mulheres à sua iniciação sexual prematura. A única consequência possível, caso houvesse alguma prova ou o ocorrido fosse muito violento, era a compensação financeira à família ou ao futuro marido da jovem – no último caso, o dinheiro era colhido pela administração da cidade e concedido ao marido quando ela se casasse (BLANC, 2010).

No início da Renascença, o estupro não era considerado um crime sério, a não ser que envolvesse crianças, pessoas idosas ou se a vítima fosse membro da aristocracia. Como consequência do estupro, muitas mulheres perdiam seu status social e a possibilidade de se casarem. [...] Os responsáveis saíam ilesos, uma vez que eram considerados vítimas da “jovem sexualidade masculina”. Ocasionalmente, o marido podia tomar medidas contra o estuprador. Nesse caso, o estupro era visto como um atentado contra o marido, uma vez que a mulher era tecnicamente considerada sua propriedade. [...]

Mesmo tendo sido estupradas, algumas mulheres perdiam sua honra. Isso acontecia quando elas engravidavam. É que, segundo uma crença popular, as mulheres só concebiam se sentissem prazer durante o ato. A gravidez era, portanto, prova de que tinham gostado de ser violentadas. (Ibid., p.85, grifo no original)

Na Renascença, esse cenário não é tão diferente. Além disso, embora se pregasse o respeito à mulher, surras e espancamentos ainda eram direitos do marido para manter o controle da mulher adquirida para o cargo de esposa (Id.).

Durante a época renascentista (séculos XIV – XVI), várias práticas sexuais voltaram a acontecer de forma mais explícita em sociedades ocidentalizadas por conta da perda da influência da Igreja, que decrescia e abria espaço para novos paradigmas no comportamento social e, por consequência, também no sexual. As classes menos favorecidas nunca perderam certos hábitos, como a fornicação – o nome dado ao sexo sem compromisso –, mas se tornou novamente uma parte do cotidiano da aristocracia sem constituir um completo escândalo; práticas comuns à Antiguidade, como o “homossexualismo hierárquico”, como chamavam a prática homossexual entre homens mais velhos e seus pupilos, voltaram a ser frequentes. O sexo antes do casamento era visto com normalidade pela maior parte da população, porém o adultério era severamente punido – como sempre até então, mais severamente quando cometido pela mulher, guardiã da honra da família pela habilidade de gerar descendência legítima, do que quando cometido pelo homem. Como a virgindade tinha se assegurado como uma garantia ao homem de que sua descendência seria legítima, os pais negociavam o casamento de suas filhas entre os doze e os dezoito anos; uma vez que a fornicação estava mais uma vez se popularizando entre todas as classes sociais, casá-las ainda meninas constituía um meio para as manterem virgens e dignas de qualquer homem (Id.).

Com o avanço da ciência, a medicina na Renascença contou com descobertas relevantes, ainda que insuficientes para a tecnologia disponível na época, quanto à sexualidade feminina. Foi nessa época, por exemplo, que alguns estudiosos começaram a perceber a necessidade de mapeamento do corpo feminino, até então compreendido como igual ao do homem em composição a partir da teoria do sexo único, apenas diferente na disposição dos órgãos sexuais (BOURDIEU, 2020).

O queer continuava sendo completamente marginal, uma vez que comportamento homossexual era ambos pecado e crime. Há registro das chamadas “*molly houses*” na Inglaterra renascentista, por exemplo, em que homossexuais e pessoas transgênero se encontravam para viver sua dissidência livremente. Nesses espaços, ocorriam trocas de favores e trocas sexuais, sendo um ambiente de socialização para a população LGBTPQIA+. Uma vez que a homossexualidade era punida pela Igreja e pelo Estado, esses espaços se faziam necessários (BLANC, 2010).

A pornografia como se tem hoje teve início com o advento da imprensa erótica no século XVI, com a impressão do primeiro livro pornográfico, apesar de que a ideia de arte erótica e representações de cunho sexual em geral ser tão antiga quanto a história humana (BLANC, 2010; MC GOWAN, 2021). O setor evoluiu progressivamente como todas as outras formas de produção midiática através das décadas que se seguiram, primeiro com o desenvolvimento da mídia de

massa no século XVII e subsequente distribuição de literatura erótica, então com as revistas direcionadas à pornografia, na sequência com filmes – o primeiro deles era francês e data de 1908 –, até que o mundo digital a trouxe para o domínio da internet – o primeiro a difundir diversidade e privacidade com tão fácil acesso (BLANC, 2010; ABDO, 2022). Em contrapartida, embora fosse indicada como causa para diferentes enfermidades desde a Antiguidade Grega, a masturbação foi elevada ao status de doença a partir do século XVII, através de um processo de degeneração moral com uma consequente identificação patológica (LINS, 2022; PRECIADO, 2022b).

Foi a partir do século XVII que juristas ingleses incluíram na legislação que não poderia existir algo como o estupro dentro da união do casamento, uma vez que o consentimento da mulher era parte do contrato matrimonial (BLANC, 2010). Com a criação do Estado moderno, há uma institucionalização ainda mais incisiva sobre o dispositivo de sexualidade na Europa. Ao considerar questões de gênero, admite-se então

[...] o papel do *Estado*, que veio ratificar e reforçar as prescrições e as proscricções do patriarcado privado com as de um *patriarcado público*, inscrito em todas as instituições encarregadas de gerir e regulamentar a existência cotidiana da unidade doméstica. Sem falar no caso extremo dos estados paternalistas e autoritários [...], realizações acabadas da visão ultraconservadora que faz da família patriarcal o princípio e modelo da ordem social como ordem moral, fundamentada na preeminência absoluta dos homens em relação às mulheres, dos adultos sobre as crianças, e na identificação da moralidade com a força, com a coragem e com o domínio do corpo, lugar de tentações e de desejos, os Estados modernos inscreveram no direito de família, especialmente nas regras que definem o estado civil dos cidadãos, todos os princípios fundamentais da visão androcêntrica. E a ambiguidade essencial do Estado consiste, por um lado, determinante, no fato de que ele reproduz em sua própria estrutura, com a oposição entre os ministérios financeiros e os ministérios de administração, entre sua mão direita, paternalista, familiarista e protetora, e sua mão esquerda, voltada para o social, a divisão arquetípica entre o masculino e o feminino, ficando as mulheres com a parte ligada ao Estado social, não só como responsáveis por ele, como enquanto destinatárias privilegiadas de seus cuidados e de seus serviços. (BOURDIEU, 2020, p.143-145, grifos no original)

Esse período foi também importante em uma perspectiva colonial. No Brasil, o direito ao corpo tem também uma dimensão racializada a partir do século XVI, durante o qual se inicia a escravização de pessoas africanas, o que inclui a prática comum do estupro das mulheres denominadas “mucamas”. Para os donos dos escravizados, as mulheres eram objetos que poderiam utilizar para quaisquer práticas violentas, sexuais e/ou relacionadas ao trabalho cotidiano que julgassem necessário. O estupro dos corpos pretos na época era também utilizado para aumentar o número de escravizados de um senhor, dado que seus filhos ilegítimos se tornariam parte de suas posses – em países escravocratas, os filhos dessas violações eram de etnia negra para que nascessem escravizados (BLANC, 2010; DEMELLO, 2023). Essas práticas sexuais por parte dos homens, que não admitiam que suas esposas brancas, as sinhás, repreendessem ou mesmo opinassem sobre seu comportamento, faziam com que elas descontassem a raiva e a frustração nas “mucamas”, recor-

rendo a punições violentas por terem a atenção de seus maridos (BLANC, 2010). Em localidades como na região do Caribe, em que não se encorajava a presença de muitas mulheres brancas europeias, os senhores de escravos geralmente mantinham uma esposa branca para administrar a casa e uma concubina negra para se satisfazer sexualmente, uma prática legalizada e considerada normal na sociedade da época. Sobrevivências desse contexto estão presentes até hoje na forma de estereótipos racistas sobre a sexualidade da mulher preta (DEMELLO, 2023).

### 3.4. O DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO VITORIANO E SUA INFLUÊNCIA NA VISÃO OCIDENTAL DA SEXUALIDADE

No século XVIII, com a criação do Estado moderno, o sexo passa a ser um problema do Estado e se torna uma disputa pública: os governos, a partir do momento em que administravam populações inteiras e suas características próprias, inclusive a natalidade, depararam-se com a necessidade de intervir na vida sexual do cidadão. Contabiliza-se, classifica-se, analisa-se o sexo, iniciando uma “polícia do sexo, isto é, necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição” (FOUCAULT, 2020a, p.28), seguindo sempre os objetivos e as urgências apresentadas por cada população, utilizando-se de moralismos, racismos, economias, e quaisquer outras cadeias de valores nas quais os governos se apoiavam; em outras palavras, “o sexo não se julga apenas, administra-se” (Ibid., p.27).

Mesmo no ocidente do século XVIII, nunca houve unanimidade ou homogeneidade em como as sociedades se organizavam e pensavam sobre políticas de gênero, sexualidade, entre outros temas, apresentando tanto indivíduos como grupos que adotavam estilos de vida distintos e abertamente entravam em conflito com o pensamento dominante de cada época. Nesse período, ilustrativamente, um grupo que se formou na Inglaterra chamou especial atenção na forma que lidava com a emancipação feminina: os quacres, que rejeitavam toda forma de hierarquia, tinham uma relação de respeito e igualdade com todos e com todas, o que fazia com que as mulheres do grupo tivessem o mesmo nível de educação e participação política que os homens quando assim desejassem. Na época, esse movimento era por si só revolucionário (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; JENAINATI, 2020). Enquanto é importante reconhecer a existência desses grupos e suas consequências, compreender o cenário contemporâneo requer a compreensão do discurso dominante e suas sobrevivências, uma vez que vem dele também as formas de resistência que se desenvolveram ao longo do tempo.

Segundo Foucault (2020a), até o final do século XVIII, o Estado e a Igreja, instituições que ditavam as regras sociais da época para a maior parte dos cidadãos – principalmente as nor-

mas de conduta no comportamento cotidiano –, referiam-se especificamente à vida conjugal heteronormativa para regulamentar a vida sexual. O sexo que ocorria às margens constituía desvio, pecado, crime: a sexualidade que não se volta à procriação não é aceita, seja pela divindade ou pela sociedade em que se encontra, então não precisa estar inclusa nos discursos dominantes, salvo quando mencionado algum tipo específico de crime hediondo ou ato pecaminoso condenatório da alma. A partir de então, por conta da explosão discursiva do século XVIII, acolheu-se uma discrição maior em torno do casal monogâmico heterossexual e as sexualidades periféricas ganharam espaço para serem ouvidas, julgadas, classificadas, confessas. O autor aponta que, por essa criação acidental de novos conceitos para o confessionário, entre os séculos XVIII e XX, as infrações que agrediam a moral, o casamento e a família puderam ser combatidas através da evolução jurídica do Estado e das descobertas da medicina.

Através de uma “história do biopoder”, “[...] é possível distinguir, a partir do século XVI-II, quatro grandes conjuntos estratégicos, que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo” (Ibid., p.113) – o que Preciado (2022) aponta que são uma tentativa de “[...] compreender a sexualidade como o produto de tecnologias positivas e produtivas, e não como o resultado negativo de tabus, repressões, proibições legais” (Ibid., p.95) –, sendo eles a histerização do corpo da mulher, pedagogização do sexo da criança, socialização das condutas de procriação e psiquiatrização do prazer perverso. A histerização do corpo da mulher se trata da patologização intrínseca à figura feminina que constitui o negativo dos ideais moralistas da figura da mãe (a “mulher nervosa”); a pedagogização do sexo da criança limita a exploração e o comportamento sexual “perigoso e em perigo” dos jovens; a socialização das condutas de procriação é descrita por Foucault (2020a) como a “incitação ou freio à fecundidade dos casais”, seja através de postulados sociais ou médicos; por fim, a psiquiatrização do prazer perverso catalogou, normalizou e patologizou a vida sexual (Id.). Esse movimento distinguiu dois tipos de problemas em termos médicos, gerando uma distinção clara a partir do século XX, na qual

[...] o que significa desvio: é quando o objeto de desejo ou a prática sexual foge do convencional. Mas o desvio não chega a causar danos à saúde física ou emocional dos praticantes, desde que consentido por todos os envolvidos na relação. Já a perversão é uma atitude extrema, que causa graves prejuízos físicos e emocionais para os envolvidos [...]. (MULLER, 2016, p.126)

O sexo se divide então em dois dispositivos opostos em relação ao controle e à dominação: o dispositivo de aliança, protagonista até o século XVII, focado em parceiros sexuais fixos, na reprodução, na heteronormatividade que reforçava e mantinha os ideais necessários aos discursos dominantes da época através da dicotomia do proibido e do permitido; e o dispositivo de sexualidade, um conceito mais moderno que “[...] funciona de acordo com técnicas móveis, po-

limorfos e conjunturais de poder” (FOUCAULT, 2020a, p.116), ou seja, uma forma mais adaptável de controle sobre os corpos que produzem e consomem e, por conseguinte, melhor aplicáveis em diferentes sociedades e contextos (FOUCAULT, 2020a; PRECIADO, 2022b). A partir dessa distinção, o cerne do desenvolvimento de ambos os dispositivos está na família e na sua eterna tentativa de reprodução da moral e ética através do dispositivo de aliança, o que perpassa o dispositivo de sexualidade a manifestar toda a descoberta e o sofrimento sexuais, suas múltiplas formas e desdobramentos, que geralmente têm início no âmbito familiar. O dispositivo de sexualidade teve início nas camadas mais privilegiadas da sociedade e permaneceu alheio às camadas populares por muito tempo, atrelando-as aos dispositivos de aliança quando possível – na maior parte do tempo, esses mecanismos não atingiam diretamente essa parcela da população –; esse dispositivo preservava e valorizava o corpo da burguesia contra todos os perigos relacionados ao sexo, reafirmando o seu alto preço político (FOUCAULT, 2020a).

[...] No século XVIII, o problema do sexo era o problema do sexo masculino, e a disciplina do sexo era colocada em prática nos colégios de meninos, nas escolas militares etc. Depois, a partir do momento em que o sexo da mulher começou a adquirir importância médico-social, com os problemas correlatos da maternidade, do aleitamento etc., a masturbação feminina adquire importância. Parece que no século XIX foi ela que prevaleceu. No fim do século XIX, em todo caso, as grandes operações cirúrgicas tiveram as meninas por objeto. Eram verdadeiros suplícios: a cauterização clitoriana com ferro em brasa era, senão corrente, ao menos relativamente frequente na época. Via-se, na masturbação, algo de dramático. (FOUCAULT, 2021, p.392-393)

A relação sexual já foi também parte do processo de maternidade como forma de assegurar a continuidade do casamento. Como por muito tempo houve a concepção médica de que mulheres não podiam fazer sexo durante o período de amamentação, mulheres de classes mais altas da Europa do século XVIII costumavam dar a luz e entregar o bebê a amas de leite para que seus maridos não perdessem o interesse no casamento. Com a alta taxa de mortalidade das crianças confiadas às amas e com a dissociação entre o aleitamento e a prática sexual no domínio médico, houve um movimento de resgate e cuidado dessas crianças para a redução das taxas de mortalidade infantil, assim como o desenvolvimento de métodos contraceptivos para que essas mulheres não engravidassem enquanto não parassem de amamentar (Id.).

No século XIX, a era vitoriana na Europa trouxe, em classes mais populares, o desenvolvimento na prática das ideias Iluministas do século anterior. Pela primeira vez, o sexo e a vivência da sexualidade se tornaram parte da identidade individual e meios de expressão, de emancipação e de revolução. Artistas e intelectuais da época iniciavam também movimentos inteiros que incluíam o sexo no cotidiano das pessoas, em conflito direto com a negação completa da sexualidade pelas classes dominantes, sendo que vários autores se dedicaram a defender que a mulher tinha direito ao prazer sexual. Nessa época, surgiram os primeiros preservativos mas-

culinos, o amor romântico ganhou notoriedade e passou a ser um ideal por conta do movimento literário e estético do Romantismo, movimento que teve início no século XVIII com a popularização do amor cortês/romântico, e houve o surgimento de um intenso ativismo pelo controle da natalidade – que era uma questão proibida de sequer ser discutida na época por ser imoral e contra os ideais cristãos que moviam as classes dominantes (BLANC, 2010; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MC GOWAN, 2021). Foi na primeira metade do século XIX que se iniciou a primeira onda do feminismo, um movimento branco, elitista, característico do Norte global, que tinha como principal eixo o movimento social das sufragistas e caracterizava a mulher branca de classe média e alta como o modelo de mulher universal, este último um aspecto que sobreviveu no feminismo também durante a segunda onda e ainda encontra sobrevivências até hoje em muitos discursos atuais que ignoram a interseccionalidade (LUGONES, 2008; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; JENAINATI, 2020).

Na filosofia do século XIX, vários autores discutiam a vida, a consciência, o conhecimento, a construção da realidade, e vários outros temas que eram discutidos a partir da observação do comportamento humano. Para alguns deles, o sexo e assuntos que se relacionavam a ele tinham um papel fundamental para a compreensão da coisa humana em sua totalidade. Na teoria hegeliana, por exemplo, a relação sexual se tornou uma parte fundamental do autoconhecimento, da consciência de si e parte essencial do processo de reconhecimento de si no outro; em outras palavras, a relação sexual ganhava uma dimensão constitutiva do processo de formação da pessoa como ser social, tanto em sua forma mecânica como em seus desdobramentos afetivos (HONNETH, 2021).

Os detentores da prescrição de moralidade, principalmente as instituições religiosas, detinham o monopólio dos discursos em sexualidade até a medicalização desse conhecimento direcioná-lo ao campo das ciências (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). O século XIX trouxe, de forma geral, a “medicina das perversões” e programas de eugenia que atuavam diretamente no que Foucault (2020a) chama de responsabilidade biológica: as perversões dos seres humanos ganharam causas e consequências hereditárias, além da justificação circular da eugenia e dos racismos de Estado. Preciado (2022b) traz as perversões da época como tudo aquilo que foge da prática sexual heterocentrada na reprodução. Apesar das mudanças de foco, ainda se via um ataque moral baseado na igreja e na medicina à sexualidade das crianças, assim como a lei reforçava o que era considerado crime sexual na época, como o adultério e casamentos consanguíneos. De toda forma, a sexologia tinha sua primeira faceta no saber médico e profissional, patologizando corpos através da expressão da sexualidade para além do normativo, em um movimento ainda essencialista de interpretação da sexualidade humana (GARCIA, 2007).

De modo geral, o distanciamento da mulher cisgênero com a sua sexualidade se deu nesse período de medicalização do corpo e do conhecimento em geral. A partir da era vitoriana, o saber médico de homens pregava a patologização do desejo em mulheres, além de haver uma forte influência da moralidade cristã na forma como as sociedades ocidentalizadas lidavam com o sexo (WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Wolf (2013) destaca, assim, como esse contexto foi moldado como uma forma de reação às conquistas pela emancipação feminina que movimentos como o das sufragistas haviam tido nessas sociedades.

O corpo das mulheres e sua sexualidade eram amplamente ignorados e mal compreendidos, como revelado nos diagnósticos prevalentes de “histeria” durante o período [vitoriano]. “Histeria” era um diagnóstico médico no qual os sintomas geralmente consistiam com o que agora é considerado o funcionamento normal da excitação sexual feminina: ansiedade, falta de sono, irritabilidade, nervosismo, fantasias eróticas, desconforto abdominal, edema pélvico e lubrificação vaginal. O tratamento, como prescrito pelo médico, era o orgasmo, seja através do sexo com o seu marido ou através da massagem no consultório médico. A invenção médica do vibrador na década de 1880 foi criada especificamente com o propósito de tratar a histeria em mulheres. No século XX, a “histeria” era algo superado e a Associação Americana de Psiquiatria formalmente deixou de usar o termo médico em 1952 [...]. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.28, em tradução livre)

O que seria caracterizado hoje como insatisfação sexual, no final do século XIX se tornou a histeria, que tomou novas dimensões e se tornou um distúrbio nervoso feminino que afetava o útero e o clitóris (BLANC, 2010). A doença também era descrita como uma “má condução do sangue no útero” que causa problemas psicológicos: “uma suposta combinação de sexualidade excessiva e fraqueza moral provocaria declínios na mente feminina” (MC GOWAN, 2021, p.22).

O diagnóstico da histeria e a obtenção do orgasmo como resultado de uma “crise histérica” eram associados a certa indiferença ou reação frígida ao coito heterossexual, o que podia estar relacionado com diversas formas de desvio sexual, sobretudo com uma tendência ao “lesbianismo”. (PRECIADO, 2022b, p.115)

O ato masturbatório realizado pelos médicos como tratamento não era visto como um ato sexual, objetivando o “paroxismo histérico” na paciente – ou seja, o orgasmo –, e levando mais adiante à invenção dos vibradores e ao uso prescrito medicinalmente dos “aparelhos contra a histeria” (BLANC, 2010; THE FEMALE, 2018; LINS, 2022; PRECIADO, 2022b). A massagem genital como parte do processo de cura era uma prática comum desde a era de Hipócrates (WOLF, 2013). Apesar de utilizada na prática médica,

essa obsessão do século XIX com os perigos da masturbação feminina, que surgiu em uma época na qual as mulheres auferiram sucessivas vitórias legislativas envolvendo o acesso a direitos, pode ser compreendida como uma reação contra os perigos da emancipação feminina para a sociedade patriarcal. (Ibid., p.164)

A histeria fez também com que várias mulheres sofressem tratamentos médicos abusivos e desnecessários, em alguns casos chegando até mesmo à excisão, também conhecida por clitoridectomia, quando nas mãos de médicos mais radicais (BLANC, 2010; FITZGERALD;

GROSSMAN, 2018; LINS, 2022; PRECIADO, 2022b; DEMELLO, 2023). A segregação dessas mulheres do convívio social também era uma prática comum, realizada através da internação em manicômios/sanatórios (LAPOLLI et al., 2022).

Mulheres que gostavam abertamente de sexo também eram consideradas históricas (THE FEMALE, 2018; LINS, 2022). O prazer sexual não era parte de uma vida matrimonial, ou de um relacionamento amoroso – na época, os únicos relacionamentos possíveis estavam dentro da instituição matrimonial heterossexual, parte do ciclo de reprodução do capital e, por conseguinte, socialmente útil –, mas algo a ser patologizado. A sexualidade feminina era um tópico apenas a partir de um viés de submissão, seja ao marido ou ao médico (PRECIADO, 2022b).

Enquanto é verdade que havia uma grande repressão e supressão expressas na sexologia do século XIX quanto à sexualidade feminina, a literatura acompanhava uma necessidade mais intensa de expressão livre da sexualidade. Para os padrões da época, geralmente os romances e obras em geral escondiam-se em metáforas, ora explícitas, ora mais tímidas, para que autores e principalmente autoras incentivassem o público ao autoconhecimento e expressassem as suas próprias experiências através da arte – de acordo com Wolf (2013), um indicativo da correlação entre o processo criativo saudável de pessoas com vulva e o despertar sexual. Por outro lado, foi característico nos países de língua inglesa do século XIX a publicação de inúmeros textos, em diferentes formatos e gêneros literários, que reforçavam o culto à domesticidade. Nesse viés, a mulher era condenada ao espaço privado e o homem detinha seu domínio em ambos o privado e o público, uma consistência histórica, porém agora com a dimensão de calar aquelas que se manifestavam pelos seus direitos humanos e fundamentais (JENAINATI, 2020).

Durante a era vitoriana, a divisão das esferas pública e particular tornou-se a fundação sobre a qual a burguesia ascendente construiu sua moral familiar e sexual. A frígida esposa confinada ao lar e o marido destacado socialmente se tornaram a principal referência a orientar a sexualidade da época. Contrariamente a esse ideal, as prostitutas, os homossexuais e o masturbador solitário surgiram como as maiores ameaças à heterossexualidade orientada à reprodução, à moral burguesa e à ordem social. (BLANC, 2010, p.108-109)

Em termos foucaultianos, essa dinâmica da sexualidade na era vitoriana causa tanto uma impressão superficial de repressão da sexualidade quanto uma obsessão com o que é sexual (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; BUTLER, 2019; FOUCAULT, 2020a; MALABOU, 2024). Nos termos de Douglas (2014), Butler (2019) percebe que o corpo que está além do que é imposto nas linhas culturais normativas de determinada sociedade o torna poluído.

[Na Europa vitoriana, mulheres] eram vistas como “puras” e “limpas”. Por isso, seu corpo era tido como “templo” que não podia ser fonte de prazer sexual. Os vitorianos sustentavam que as mulheres eram seres assexuados (*sic*). [...] O papel delas era ter filhos e cuidar da casa [...]. O ideal da mulher vitoriana era ser piedosa, religiosa, pura e, sobretudo, submissa. [...] Tinham nenhum direito sobre si mesmas. (BLANC, 2010, p.109-110)

Outra concepção [da época vitoriana] é a que homens eram poligâmicos por natureza enquanto mulheres eram monogâmicas; homens eram mais sexuais e mulheres eram sexualmente passivas, até em falta de sentimentos sexuais. Essas ideologias contribuíram para as expectativas culturais de que mulheres deveriam ajudar os homens a dominarem sua natureza sexual intensa. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.27, em tradução livre)

Nessa época, a violência doméstica era permitida de acordo com postulados normativos de controle jurídico em partes diferentes da Europa, como por exemplo no País de Gales, em que se estipulava até mesmo a grossura permitida do varão que o marido poderia usar para surrar a esposa. Em muitos lugares, o espancamento da esposa era um direito assegurado ao marido. Durante esse período, entre a aristocracia, o prazer sexual feminino não era algo em disputa, assim como o estupro doméstico era uma prática extremamente comum (BLANC, 2010).

Os cintos de castidade apareceram [...] no século XIX. [...] As mulheres usavam esses cintos de castidade [de ferro e com cadeados] para evitar serem estupradas nos locais de trabalho. Durante a era vitoriana, alguns médicos recomendavam cintos de castidade para adolescentes a fim de evitar que se masturbassem, uma vez que essa prática era vista como doença, tanto física quanto moral. (Ibid., p.68)

O marido de uma mulher o qual desejasse viajar ou estivesse partindo para a guerra literalmente trancaria a vagina de sua mulher e levaria a chave consigo. O dispositivo não impedia relações sexuais simplesmente; também tornava a higiene difícil, causando abrasão severa, e foi mais visto como instrumento doméstico de tortura. (WOLF, 2013, p.152)

As mulheres, no intuito de se manterem puras, não deveriam sequer ver o próprio corpo, quem dirá tocá-lo, sendo instruídas a trocar de roupa de olhos fechados para se contemplarem o mínimo possível (BLANC, 2010). “A personificação da pureza no modelo de mulher perfeita era a total ausência de desejo sexual, não sendo incomum o pensamento de que a prostituição era um ‘mal’ necessário à satisfação masculina” (OLIVEIRA, 2023, p.15). A promiscuidade e a prostituição eram parte do cotidiano da era vitoriana. Entre as classes mais privilegiadas, a busca pela vivência reprimida da sexualidade incentivava práticas imorais; entre as menos favorecidas, eram impostas pela força ou pela necessidade, como fonte de renda. As mulheres eram mantidas ignorantes e controladas pela violência doméstica, assim como as crianças, sendo que o patriarca era o único que detinha o poder de fazer livres escolhas, o que também afetava diretamente a vivência da sexualidade durante o século XIX na Europa (BLANC, 2010).

Em 1857, a Inglaterra promulgou a Lei das Doenças Contagiosas em sua primeira versão e tornou a vida sexual de mulheres cisgênero um problema do Estado. Através dessa lei, prostitutas eram mantidas em cadeias e tinham que passar por testagens obrigatórias no intuito de parar a proliferação de “doenças venéreas” (WOLF, 2013).

O legado dessas leis foi muito mais influente no inconsciente coletivo das mulheres do que a história geralmente sugere. Em toda a Inglaterra, especialmente nas cidades militarizadas, as mulheres que eram vistas como possíveis prostitutas – uma categoria profissional tão imprecisamente definida no período vitoriano que compreendia quase todas as mulheres que tivessem cuidado com a aparência, ou parecessem ou se comportassem

como sexualmente ativas fora do casamento – poderiam ser levadas por agentes masculinos agindo sob disfarce. Efetivamente sequestradas, elas poderiam, então, ser mantidas sob captura sem nenhum processo em instituições mais parecidas com prisões, chamadas *lock hospitals* (hospitais de isolamento). Lá, eram reprimidas e forçadas a passar por exames clínicos – realizados por homens desconhecidos. Eram, então, clinicamente tratadas contra sua vontade. Essas mulheres podiam ser presas – legalmente – por até oito meses e mantidas afastadas de seus familiares e de seu trabalho. (Ibid., p.170-171)

A própria ciência, no século XIX ainda subordinada a uma moralidade dominante, incumbiu-se de mascarar e reduzir o sexo de forma a atacar as práticas ditas “ilegítimas”; a ciência médica, “em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como ‘verdade’” (FOUCAULT, 2020a, p.60). Para que esse cenário se formasse, ironicamente, era necessário que se conhecesse a verdade sobre o sexo, suas múltiplas formas e vivências, ainda que no intuito de apagar essa verdade com suposições, esquivas e falsificações (Id.).

Na era vitoriana, a moralidade interferia diretamente nas práticas médicas, sendo que várias medidas eram tomadas para confeccionar uma atmosfera de pudor e vergonha (WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). A título de exemplo, tem-se os partos em que o médico, sempre homem devido ao acesso à educação formal na época, não podia ver o colo do útero ou a abertura da vagina de sua paciente, acompanhando o procedimento através do toque feito por detrás de uma cortina. Esse pudor levado às classes dominantes através da religião era parte de toda uma gama de comportamentos que incentivaram sentimentos de vergonha em torno do corpo com vulva, o que encontra sobrevivências na prática médica até a atualidade (WOLF, 2013).

A partir do século XIX, a perversão foi incorporada ao sujeito de muitas maneiras, o que influenciou também como a sociedade via a homossexualidade. Na época, o viés extremamente medicalizado dessa compreensão iniciou a busca por “curas” e definiu práticas homossexuais como um desvio de conduta e um problema psiquiátrico ou distúrbio psicológico (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; FOUCAULT, 2020a). Muitos países, especialmente colônias britânicas, concentravam uma miríade de punições à atividade homossexual, assim como havia uma forte tendência à patologização de pessoas que manifestavam apenas "comportamento homossexual". Como parte desse cenário, a luta pela descriminalização da homossexualidade esteve presente na história do século XIX, assim como o movimento LGTBQIA+ perdura até hoje. Existiam também comunidades originárias nas colônias que celebravam a contestação das normas de gênero e a diversidade sexual, enquanto, nas culturas ocidentais brancas, mesmo quando as legislações não puniam o ato homossexual em si, outras leis eram utilizadas para puni-lo, como as de indecência em público e as de vadiagem, em vários países no final do século XIX (LAPOLLI et al., 2022; BELMONTE, 2024).

Com a colonização dos Estados Unidos, a *Common Law* inglesa chegou no continente americano e, com ela, a criminalização da sodomia. A implementação de leis relacionadas à sexualidade faz com que até hoje alguns estados permaneçam legalmente proibindo alguns atos – havendo ou não condenações, é emblemático que tais leis sequer existam. Illinois foi o primeiro estado a retirar a lei durante uma reforma, em 1961, mas condenações relacionadas à lei da sodomia aconteceram até o ano de 1985, sendo abolida em 14 estados apenas em 2003 pela Suprema Corte. A determinação da Suprema Corte se deu a partir da compreensão de que os atos sexuais consensuais desempenhados por dois adultos em suas casas não constituía uma violação de direitos, mas um exercício do direito à privacidade e à cidadania íntima; em outras palavras, a questão aqui seria em torno da intervenção do Estado na liberdade individual, na liberdade de expressão, não a defesa da experiência sexual plena (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Durante o período vitoriano, a homossexualidade feminina continuava a ser um tema impensável pelas autoridades, mas a masculina era classificada como uma “doença degenerativa” (BLANC, 2010; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). A marginalização dos homossexuais e sua condenação à prostituição era latente, assim como a contínua tradição da nobreza de manter suas relações extraconjugais com pessoas do mesmo sexo em completo sigilo (BLANC, 2010). Não havia muito reconhecimento da existência de relações lésbicas, apesar dos registros nas artes em geral e dos registros históricos de mulheres solteiras que “dividiam uma casa”, empurrando essas vivências para a invisibilidade (MOGROVEJO, 2022; BELMONTE, 2024). Esses relacionamentos não eram ilegais por não haver um reconhecimento formal de sua existência, mas não eram aceitos social e culturalmente, principalmente pela dificuldade em perceber uma vivência da sexualidade que não envolvia atos sexuais com penetração peniana (BELMONTE, 2024); há registros de mulheres que se passavam a vida inteira por homens para poderem se casar com outras mulheres (*female husbands*). A prática poderia ser considerada ilegal por elas se passarem por outras pessoas e tem registro formal apenas porque a identidade “real” dessas mulheres eram descobertas quando faleciam (PRECIADO, 2022b).

Por outro lado, a industrialização e o deslocamento da vida familiar para uma parte mais privada da vida em sociedade possibilitou a muitas pessoas a vivência livre da própria sexualidade. A vida urbana favoreceu o desenvolvimento da intimidade em espaços privados, longe do controle do religioso, ou até mesmo do jurídico, por desenvolver um novo conceito de privacidade, mais condizente com o novo papel social da família e da propriedade privada. Ao mesmo tempo, a representatividade nas artes foi sempre uma questão para o movimento LGTBQPQA+, mesmo em seu período mais rudimentar. Um grande exemplo disso pode ser visto com os poemas dedicados a experiências de vida de Walt Whitman, publicados no século XIX, que inspira-

ram muitos outros autores a viverem sua sexualidade de forma mais aberta – ainda que não sem consequências e sanções sociais e jurídicas (BELMONTE, 2024).

### 3.5. O SÉCULO XX, A CONSOLIDAÇÃO DO DISCURSO MÉDICO E A REVOLUÇÃO SEXUAL

No início do século XX, teve início a sexologia do orgasmo, com o deslocamento das “perversões” para as “disfunções” sexuais. De início, Freud desenvolveu a psicanálise e trouxe diversos conceitos que revolucionaram a forma de pensar o trato da sexualidade (GARCIA, 2007; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; SIMÕES, 2019; LINS, 2022). Ao mesmo tempo, psiquiatras e escritores ingleses reagiam ao movimento das sufragistas e a outros movimentos da primeira onda do feminismo associando a luta por direitos ao “lesbianismo” e à “moralidade degenerada”. As mulheres que se identificavam com essa revolução cultural eram vistas como incompletas pela falta de “instinto materno”. Com o movimento que culminaria no advento da segunda onda do feminismo ocidental, a psicanálise teria várias respostas diretas a esses conceitos, principalmente Freud por sua notoriedade, nas quais enfatizava-se que a dominação masculina até mesmo em ambiente familiar poderia ser quebrada quando a mulher assumisse o poder sobre a própria sexualidade e recusasse o papel do objeto sexual e sexualizado pelo marido, pelo pai, pelo irmão e até mesmo pela própria mãe ao reproduzir os comportamentos aprendidos com as gerações anteriores (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; JENAINATI, 2020).

[...] Todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e filtram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo – tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incensante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele. (FOUCAULT, 2020a, p.34)

Freud trouxe discussões que iniciaram debates importantes, como a sexualidade na infância ou a heterossexualidade como algo aprendido, e não algo inato ao ser humano, sendo que “[...] a sexualidade é uma parte essencial na vida do sujeito e o acompanha por toda a vida: do nascimento até a morte, como esclarece Freud em 1905. Segundo a vertente psicanalítica, desde seu nascimento o indivíduo é dotado de afeto, desejo e conflitos” (LOPES; SIMÕES, 2019, p.52). Em contrapartida, suas pesquisas e premissas também reforçavam estereótipos sobre a sexualidade da mulher nos quais a feminilidade falha e suas teorias focadas no seio familiar explicavam a vasta gama de frustrações sexuais encontradas nos adultos (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; ANGEL, 2023).

No início do século XX, estudos de Freud levavam à conclusão de que muitos transtornos de natureza sexual na vida adulta aconteciam em decorrência da completa ignorância da se-

xualidade da criança e da deficiência de educação e suporte no amadurecimento sexual do indivíduo (Id.). A autoerótica de Freud foi um marco na compreensão da sexualidade, deslocando o início da vida sexual para antes do nascimento. Para o autor, o bebê iniciava sua aprendizagem ao lidar com a sexualidade de forma instintivamente animal, em uma busca por prazer que se dava por toda a vida, dividida em fases distintas e diferentes níveis de consciência sobre os próprios atos (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; SIMÕES, 2019; ABDO, 2022; LINS, 2022; BELMONTE, 2024). Se há a experiência da sexualidade através da exploração de zonas erógenas com o intuito de sentir prazer, há também a satisfação decorrente desses atos e, assim, a descoberta do orgasmo durante os anos da infância dos quais os adultos não se recordam. O autor separa essas experiências em três fases: oral (o ato de mamar e a subsequente inserção de objetos e partes do corpo na boca ao descobri-la como zona erógena), anal (a descoberta do prazer anal através da retenção das fezes) e fálica (a manipulação dos órgãos genitais). A punição nessas fases de descoberta do prazer acarretam transtornos de natureza sexual que perdurariam por toda a vida (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; SIMÕES, 2019; ABDO, 2022). A forma com que se dava essa exploração do próprio corpo e com que se orientava a criança nesse processo eram determinantes para sua maturidade sexual e para o desenvolvimento de relacionamentos sadios quando pessoa adulta, principalmente porque não se pode limitar a experiência da criança, apenas confirmar ou negar suas teorias e concepções baseadas na sua própria observação do mundo ao seu redor (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; SIMÕES, 2019; ABDO, 2022; LINS, 2022; BELMONTE, 2024). A partir de Freud, o sexo passou a ser visto como um alívio da tensão que se cria no corpo, o que causa a excitação e acaba por ser instintivamente o que leva as pessoas à prática sexual (ABDO, 2022): “é Freud que muda a compreensão cultural do sexo de uma ética de procriação a uma ética do prazer” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.15, em tradução livre).

Vem de Freud também o antigo conceito dicotômico de orgasmos clitorianos e orgasmos vaginais em mulheres cisgênero, o que desencadeou inúmeros estudos para que se comprovasse, de fato, a existência de tipos de orgasmos e suas diferenças – para Freud, a mulher que continuava dependente de orgasmos clitorianos era a mulher imatura, que não superou a adolescência e a fase masturbatória, sendo que o orgasmo vaginal é o que ocorria quando a mulher atingia a maturidade sexual, o que também é uma naturalização do sexo heterossexual; não obstante, o prazer do marido era um sinal de que a mulher de fato teria atingido tal maturidade (WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; SIMÕES, 2019; MC GOWAN, 2021; MALABOU, 2024). Nesse contexto, fatores sociais como o nível de feminilidade da mulher e a frequência com que tinha relações sexuais constituíam teses a serem testadas, assim como a ha-

bilidade sexual e o autoconhecimento (GARCIA, 1992). “Os ensaios de Freud sobre a feminilidade podem ser lidos como descrições de como um grupo é preparado psicologicamente, desde a infância, para viver com a própria opressão” (RUBIN, 2017, p.48).

A psicanálise, em uma ortodoxia freudiana duvidosa, muitas vezes insiste nesse ponto, descrevendo o desejo das garotas e das mulheres como sendo estruturado e assombrado pela privação-inveja do pênis, um desejo que não organizou as coisas: como se, definitivamente, elas devessem ser definidas por uma falta. Codificando a sexualidade feminina no léxico da carência, do déficit, da ausência, a psicanálise, de forma sempre insidiosa, mas *efetiva*, deslocou-a ao status de uma vergonha a ser carregada. (GROS, 2023, p.63)

A psicanálise tende a considerar o homoerotismo da puberdade como algo transitório e passageiro, sendo referido como um período entre a "bissexualidade infantil" e a "heterossexualidade adulta". Essa visão freudiana é apoiada em um entendimento da sexualidade a partir de uma concepção dos corpos heterossexuais, “sem desvio” (MARQUES, 2019). Butler (2019), a partir de um viés psicanalítico baseado em Lacan e Kristeva, sugere que a homofobia masculina e feminina da teoria social e da ciência como um todo está enraizada na renúncia aos privilégios culturais relacionados à heterossexualidade normativa. A própria diferença sexual, ou seja, o gênero, tem como uma de suas bases o privilégio do masculino e o conseqüente medo de se tornar feminino (BUTLER, 2023).

Contra aqueles que argumentaram que o sexo é uma simples questão de anatomia, Lacan sustentava que o sexo é uma posição simbólica que se assume sob a ameaça de punição, ou seja, uma posição que se é obrigado a assumir, pois se trata de restrições que operam na própria estrutura da linguagem e, conseqüentemente, nas relações constitutivas da vida cultural. (Ibid., p.169)

A interpretação lacaniana do estruturalismo, explicita Butler (2019), demonstra uma concepção paradoxal em posicionar a mulher em uma ordem simbólica de ausência e de reafirmação de identidade, enquanto o homem tem todo o poder assim que sua identidade é confirmada pela mulher, ou seja, são posicionados como dependente das ações do outro, porém em uma correlação de poder. A perspectiva lacaniana da homossexualidade feminina parte de um ponto de vista masculino e heterossexual que coloca a recusa ao falo como uma recusa da própria sexualidade. Butler (Id.) aponta que os estereótipos na leitura do comportamento de acordo com os marcadores de gênero são expectativas advindas do e sustentadas pelo contexto socio-cultural no qual se inserem. Através da teoria lacaniana, tem-se a relação mulher-falo que

[...] é o ser objeto, o Outro de um desejo masculino (heterossexualizado), mas também é representar ou refletir esse desejo. Trata-se de um Outro que constitui não o limite da masculinidade numa alteridade feminina, mas o lugar de uma autoelaboração masculina. Para as mulheres, "ser" o Falo significa refletir o poder do Falo, significar esse poder, "incorporar" o Falo, prover o lugar em que ele penetra, e significar o Falo mediante a condição de "ser" o seu Outro, sua ausência, sua falta, a confirmação dialética de sua identidade. Ao afirmar que o Outro a quem falta o Falo é aquele que *é* o Falo, Lacan sugere claramente que o poder é exercido por essa posição feminina de não ter, e que o sujeito masculino que "tem" o Falo precisa que esse Outro confirme e, conseqüentemente, seja o Falo em seu sentido "ampliado". (Ibid., p.85)

Em uma perspectiva psicanalítica, o falo é um significante privilegiado, ou seja, é o centro de toda a teoria, que define o homem como quem tem um pênis e mulher como quem tem a ausência do pênis, o pênis é um órgão essencialmente masculino, masculinizado e masculinizante, sendo que a cópula que objetiva a reprodução é a norma e a referência de um relacionamento entre os sexos. “Somente o pênis ereto, ejaculando, como órgão produtivo e reprodutivo, pode se afirmar fálico” (PRECIADO, 2022b, p.84).

[...] [Há na psicanálise] a condição produzida por uma matriz que explica todo desejo de mulheres, por parte de sujeitos de qualquer sexo ou gênero, como originário de uma posição masculina, heterossexual. A libido-como-masculino é a fonte de que brota, presumivelmente, toda sexualidade possível. (BUTLER, 2019, p.100)

Nessa perspectiva cisheteronormativa que reproduz um viés masculinizado de interpretar a realidade, tem-se concomitantemente um período de extrema importância no desenvolvimento da sexologia. Particularmente na América do Norte, muitos autores e autoras do início do século XX buscavam o equilíbrio entre a livre exploração da sexualidade feminina e a sua repressão, porém ainda centrados na divulgação de que esses paradigmas deveriam ser contidos aos relacionamentos monogâmicos heterocisnormativos. Nesse formato, era responsabilidade de um marido habilidoso e atencioso salvar a esposa da frigidez e da ninfomania, sendo o papel da mulher apenas aproveitar o caminho que lhe era traçado através do homem virtuoso que escolhera para se relacionar (ANGEL, 2023).

Nessa época, as classes mais favorecidas já desfrutavam de uma internacionalidade com o desenvolvimento de tecnologias e da mídia, o que fazia com que ideias mais progressistas viajassem pelo Ocidente através do cinema, da música, da moda, entre muitos outros aspectos da vida. A emancipação feminina que veio com a indústria cultural foi uma história de emancipação sexual, de reivindicação de direito ao corpo, à escolha, à experiência da sexualidade pelo público feminino. As camadas mais conservadoras das sociedades ocidentais se viram em novos conflitos socioculturais para a manutenção do que declaravam ser os “bons costumes”, que tinham base em uma moralidade cristã dos séculos anteriores (BLANC, 2010). Nas artes em geral e na literatura em específico, o modernismo encontrava formas cada vez mais explícitas de abordar a sexualidade feminina em suas múltiplas facetas – como experiência espiritual, como experiência física, como parte de um casamento, como uma parte normal da vida da mulher casada ou solteira, enfim, como uma experiência normal do cotidiano da mulher e cada vez mais explícita no que se vê, lê e toca em um ambiente, já que permeava a arquitetura, as artes visuais, o cinema, iniciando uma subcultura extremamente liberal da sexualidade positiva. O sexo casual se tornava uma possibilidade menos dramática na vida da mulher moderna porque foi nessa época que houve o advento do planejamento familiar, de métodos contraceptivos, de estudos

mais a fundo do que hoje é conhecido como infecções sexualmente transmissíveis, entre muitos outros fatores, e a arte moderna explorava a sexualidade feminina de tal forma que os meios científicos ainda não se dispunham – a maior parte dos avanços científicos mencionados foram justificados pela família e pelo casamento, pelo avanço da compreensão de patologias pela medicina, nunca pela saúde sexual em uma perspectiva holística das pessoas, principalmente das mulheres; é evidente que, na época, estudos raramente eram realizados no intuito de explorar o desejo sexual humano (WOLF, 2013).

No início da década de 1930, Hollywood e a maior parte da produção cultural estadunidense, que já conquistava grande status internacional, começaram a operar a partir das sanções à homossexualidade que acompanhava o conservadorismo político do Norte global da época. Apesar de não ser possível comparar o tratamento que a direita e os regimes totalitários atribuíam aos homossexuais com as leis de países com governos de esquerda, a retórica homofóbica estava presente em todos eles, inclusive em Cuba e na União Soviética stalinista. Esse travamento das artes nos Estados Unidos em particular ajudou a criar estereótipos nocivos a pessoas LGTBQPQIA+ que perduram até a atualidade, tendo afrouxado a censura apenas no início da década de 1960. Com a produção cultural cinematográfica após essa época, ficara evidente que o grande público respondia a histórias representativas e se sensibilizava mais facilmente com as demandas políticas da comunidade através desse contato artístico (BELMONTE, 2024).

Vê-se também retratos da sexualidade feminina nas artes em diferentes contextos, sendo um deles o blues afro-americano das décadas de 1920 e 1930. Nele, a sexualidade de uma mulher é retratada de forma tão engraçada quanto a de um homem, sendo que ela é dona da própria sexualidade, há uma relação de autonomia sobre o próprio corpo que desabrocha nas letras que não se vê em outras expressões artísticas populares da época, o que Wolf (2013) sugere acontecer por conta da hipersexualização histórica de mulheres pretas.

O mundo sexual do blues é cheio de afeição e intensas necessidades físicas mútuas, no qual nem o homem nem a mulher estão necessariamente "por cima". [...] [Há uma] série de conjunções [que] descreve relacionamentos recíprocos nos quais nenhum dos objetos é útil sem o do parceiro. As metáforas enfatizam a necessidade mútua no sexo [heterossexual]. (Ibid., p.194)

Também por essa mesma hipersexualização, é apontado por Butler (2023) que o recuo do corpo sexuado da mulher negra é latente tanto na música quanto na literatura afrocentrada da América do Norte da época. Uma vez que essa hipersexualização acontece de forma racializada, é comum ver essas formas de arte como veículo para reflexões por vezes paradoxais no retrato de desejo e experiência da sexualidade de mulheres negras, assim como formas muito complexas de reforçar posições sociais a elas concedidas pela sociedade burguesa e de desafiá-las. Esse reforço se

dá pelo fato de que “a instituição da família também protege as mulheres negras de uma exposição pública da sexualidade que poderia ser vulnerável à construção e à exploração do racismo” (Ibid., p.299), enquanto esse desafio se encontra em formas de resistência que partem do desejo individual de viver sua liberdade sexual como ser humano, mas que se tornam experiências coletivas de enfrentamento da ordem social por conta do racismo estrutural das sociedades norte-americanas (Id.).

O corpo feminino é com frequência um lugar em que gênero, sexualidade e raça são performados. Patricia Hill Collins (2005) argumenta que, do período colonial até agora, o corpo preto feminino tem sido uma fonte de entretenimento e um símbolo de sexualidade animalística na cultura ocidental. Ela argumenta que o foco do público nos corpos de mulheres negras famosas demonstra um histórico do uso de mulheres pretas (ou qualquer mulher que encontre a “Negritude”) como espetáculos sexualizados. Nesses espetáculos sexualizados, a hipersexualidade presumida de mulheres negras é contrastada com a assexualidade presumida de mulheres brancas. De maneira crescente, contudo, mulheres nesses espetáculos recebem cada vez mais poder e dinheiro para participar deles, socialmente legitimando o foco em seus corpos sexualizados como lugares de valor. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.63, em tradução livre)

O século XX trouxe também um contexto histórico de guerras e de ascensão de regimes totalitários de extrema direita no Norte global. Como já mencionado, isso ocasionou práticas internacionais de proibição do sexo lésbico, censura de produções artísticas com temática LGBTPQIA+, entre outras. Em um contexto de guerra, era comum o uso de estereótipos preconceituosos relativos a sexo, gênero e sexualidade serem parte da construção do imaginário sobre o inimigo, principalmente a partir dos conceitos cunhados na sexologia da época, como o dos “invertidos”, e da fama de traidores e espões que se revelaram homossexuais. Na mesma época, os avanços da medicina aconteciam através das primeiras experiências de tentar “curar” cirurgicamente a homossexualidade e de “mudanças de sexo/gênero” (BELMONTE, 2024).

O pós-guerra foi um marco no desenvolvimento da cultura ocidental, caracterizando uma realocação de paradigmas que envolvia tanto o uso de corpos quanto a sexualidade e sexualização das pessoas que constituíam a modernidade, o capitalismo e todos os pilares da sociedade de consumo que se formava, uma vez que

o sucesso da nova máquina capitalista depende de sua capacidade de pôr a plasticidade dos materiais e os corpos a serviço da produção do novo consumidor. Depois, pouco a pouco, essa plasticidade alcançará dimensões globais. A própria terra se transforma assim em grande indústria biopolítica. Por trás dessa fabricação se esconde narrativa heterossexual e colonial que justifica a reprodução *ad aeternum* do corpo mecânico dos homens e da carne natural (e comestível) das mães. (PRECIADO, 2022b, p.200)

Por conta desse cenário, muitas rupturas aconteceram a partir da segunda metade do século XX. Culturalmente, a América do Norte, em particular os Estados Unidos dos anos 1960, passou por uma intensa mudança no paradigma do pudor e da experiência da sexualidade. Pela primeira vez, homens cisgênero homossexuais exploravam novas experiências sexuais, cuja mais extrema representação se encontrava nas “casas de banho”, lugares em que homens se en-

contravam para manter relações sexuais casuais e, muitas vezes, anônimas (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Nesse contexto, a Revolução Sexual tem início em conjunto com o pensamento progressista de inclusão da homossexualidade e também com o movimento hippie, que pregava a não-monogamia, a livre expressão e experiência da sexualidade, assim como o uso de drogas, o que contribuía com um comportamento sexual diferente dos padrões da época (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LINS, 2022).

No início da década de 1960, o mundo conheceu o principal e mais influente movimento de contracultura já existente, o Movimento Hippie. Os primeiros hippies surgiram propondo o desejo simples e elementar de felicidade da vida humana. O raciocínio fundamental é que o sistema é injusto e cria infelicidade, fazendo seus valores serem introjetados por nós. Julgando-se impotente para transformar o sistema, o hippie se dispõe a transformar a si próprio, animado pelo projeto novo de ser feliz, a despeito e à margem do sistema. (LINS, 2022, p.354)

Na segunda metade do século XX, houve uma mudança de paradigma na sexologia: a vida sexual se tornava parte da vida saudável e o foco se tornou o estudo do prazer e da prática sexual satisfatória (GARCIA, 2007). Na academia, as pesquisas de Kinsey, em especial o que ficou conhecido como *The Kinsey Reports* e a *Kinsey Scale* (1953) demonstraram grandes defasagens entre o que era socialmente aceito e o que de fato correspondia a uma percepção mais honesta da sexualidade humana na sociedade estadunidense da época. Os *Kinsey Reports* (1953) foram também uma primeira indicação científica de que mulheres gostavam de sexo, tanto quanto ou até mesmo mais que homens, assim como tiveram um grande efeito em questionar a criminalização de gays e lésbicas, demonstrando que comportamentos sexuais que envolviam pessoas do mesmo sexo eram relativamente comuns (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Esses desenvolvimentos na pesquisa acadêmica acompanhavam e intensificavam um movimento acontecendo entre os movimentos sociais da época, em especial os dos direitos homossexuais:

enquanto ativistas mais aguerridos estavam dispostos a desafiar injustiças sistematizadas e se recusavam a viver em segredo, militantes conservadores temiam que táticas de confronto e maior visibilidade da vida gay desencadeassem intensa rejeição. [...] As visões de conformidade e acomodação estavam cada vez mais fora de sintonia diante da ferocidade anticolonialista e militante, disseminada no movimento dos direitos civis e dos ativistas contrários à guerra, que apresentavam questionamentos com os quais muitos homossexuais concordavam. Os protestos e as mudanças sociais do final dos anos 1960 desencadearam forças que logo convergiram em um movimento de libertação gay com amplas ramificações transnacionais. (BELMONTE, 2024, p.170)

Também na segunda metade do século XX, uma grande revolução sexual tornou a expressão “sexo saudável” um sinônimo de “sexo são, seguro e consensual” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; ABDO, 2022), o que tornou possível que a ideia de uma terapia sexual,

---

3 In: GARCIA, 2007; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; CAVALCANTI et al., 2019; MARQUES, 2019; LINS, 2022; DEMELLO, 2023; BELMONTE, 2024.

4 In: FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MARQUES, 2019; LINS, 2022; DEMELLO, 2023; BELMONTE, 2024.

em forma legítima de ciência, abrisse um novo campo de possibilidades e estudos na área da sexualidade (GARCIA, 2007). Foi a partir do feminismo da década de 1970 que o patriarcado e a dependência do sexo vaginal para a maturidade sexual, uma concepção freudiana, foram questionados dentro da discussão de gênero. A partir desse questionamento, o clitóris ganhou importância por ser o órgão humano destinado unicamente ao prazer sexual, algo material (WOLF, 2013; MALABOU, 2024) e também simbólico que "celebra o desejo e sexualidade femininos"; "logo, a Segunda Onda do feminismo saiu em missão de ensinar as mulheres reprimidas de classe média a localizar seu clitóris, exigir igualdade orgástica e se masturbar" (WOLF, 2013, p.198). O clitóris foi escolhido como um símbolo da revolução sexual, não apenas por ser o órgão do prazer, mas por ser um "símbolo mudo", uma escolha de apagamento que infere a política de silenciamento que historicamente se sucedeu sobre mulheres, especialmente quanto ao prazer feminino – seja este sexual ou não (MALABOU, 2024).

[...] As décadas de 1960 e 1970 introduziram a noção de "diversão" – não apenas prazer – como uma importante parte da vida sexual, especialmente nos manuais de sexo mais vendidos do mercado. [...] [Houve uma nova visão] do sexo como "uma forma adulta de brincar"; todas as práticas sexuais, incluindo a flagelação, agressão e fetichismo, [...] passam a ser vistas como igualmente válidas, e qualquer tipo de fantasia – não importa quão "selvagem ou sanguinária" – deve ser valorizado e explorado. É claro que isso é um modelo radicalmente diferente do portal para o paraíso ou inferno da Renascença, ou do dever sóbrio dos vitorianos, ou da conexão com o divino dos transcendentalistas estéticos. (WOLF, 2013, p.202)

Nesses manuais [sexuais das décadas de 1960 e 1970], [...] "para colocar o leitor à vontade", garante-se a ele ou ela que o comportamento sexual não é um marcador da verdadeira natureza da pessoa. Essa ideologia – descendente de Walt Whitman e Oscar Wilde, via (de uma forma degenerada) Friedrich Nietzsche – argumenta que a sensação, até mesmo a mais extrema sensação, é boa por si só. Essa "vontade de prazer" sexual, adornada por uma boa porção do argumento de Freud de que o indivíduo tem um "passe" para fazer o que quer que o inconsciente crie – já que a pessoa não pode ter responsabilidade, e, portanto, não pode ter culpa, pelos desejos inconscientes –, encaixa-se perfeitamente à economia consumista e imediatista do pós-guerra no Ocidente. Prepara um solo fértil para o enraizamento da experiência pornográfica do sexo e da vagina em particular. Acabou se tornando a forma como pensamos que "é o sexo" – em vez de nos deixar entender que essa forma de pensar sobre o sexo é apenas mais uma dentre as muitas ideologias sexuais possíveis. E abriu caminho na mente de homens e mulheres para a aceitação e posterior inteorização cada vez mais selvagem do nivelamento moral, dispersão e fixação da pornografia. (Ibid., p.203)

Essas questões caracterizaram a Revolução Sexual, sendo um de seus catalisadores a pílula anticoncepcional, que teve um papel fundamental na emancipação feminina ao prover um maior controle do próprio corpo a mulher cisgênero e a pessoas com vulva em geral (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; SEX, 2020; MC GOWAN, 2021; LINS, 2022; THE PRINCIPLES, 2022; DEMELLO, 2023), apesar de que ela fora primeiramente proibida para a população. O acesso aos métodos contraceptivos foram aprovados nos Estados Unidos, por exemplo, apenas em 1960, liberados para casais heterossexuais em 1965 e para a população em geral em 1972 (FITZGE-

RALD; GROSSMAN, 2018). A história da pílula anticoncepcional foi uma história racista a partir do momento em que grandes empreendimentos do Norte global utilizaram populações não-brancas para testar o seu uso sem informá-las dos riscos que essa ação poderia causar. Métodos contraceptivos hormonais, principalmente a pílula anticoncepcional, podem ter efeitos colaterais no físico, no emocional e na libido de mulheres cisgênero, o que foi descoberto através do teste em mulheres porto-riquenhas conduzidas na década de 1950 devido à vulnerabilidade socioeconômica dessa população. Na época, o governo dos Estados Unidos lidava com a superpopulação da área e muitas mulheres foram esterilizadas de forma coercitiva, em um claro uso estatal do biopoder em caráter estruturalmente racista e classista (SEX, 2020; ANGEL, 2023).

Desde a década de 1970, [...] a ideia de que mulheres são seres sexuais é menos propícia a ser estigmatizada. O aborto ainda é legal [nos Estados Unidos] (embora sob ataques consideráveis da oposição). [...] A revolução sexual enfraqueceu as expectativas sociais de papéis de gênero que afirma o comportamento sexual apropriado para homens e mulheres de forma diferente. [...] [Também] encorajou a mídia a aceitar o sexo antes do casamento, o que significa que as representações midiáticas de comportamentos culturais começaram a espelhar de fato normas culturais. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.13, em tradução livre)

Por conta dessas mudanças, a saúde sexual e reprodutiva ganhou atenção internacional. Órgãos voltados à proteção dos direitos humanos, como a Organização das Nações Unidas, inseriram o tema nas leis internacionais e a trajetória do desenvolvimento jurídico de muitos países avançou na área. A maior parte dos países, sejam eles signatários ou não dos acordos propostos por órgãos internacionais, ainda não concedem a pessoas com vulva seus plenos direitos reprodutivos até hoje, principalmente em relação ao aborto (Id.).

Masters e Johnson (1966; 1970) foram pioneiros em demonstrar cientificamente que o sexo era intrínseco à vida saudável, naturalizando-o ao longo da vida, oferecendo alguma resistência aos padrões da produção científica vigente. Suas pesquisas também foram as primeiras a demonstrar que a sexualidade perdurava durante toda a vida humana, uma vez que realizaram também pesquisas em torno da sexualidade de pessoas idosas (BLANC, 2010; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; VALE, 2019a). Os desenvolvimentos da sexologia dessa época deram então origem à terapia sexual como algo à parte da psicanálise e atribuindo os primeiros passos da rápida institucionalização da sexologia como área de estudos, e várias revistas voltadas à sexualidade se encarregaram de levar o conhecimento especializado ao público leigo (GARCIA, 2007).

Durante a segunda onda do feminismo ocidental, havia uma forte tendência à recusa da maternidade em diversas vertentes (NEVES; PINTO, 2019; JENAINATI, 2020). Greer (1970), por exemplo, demonstrava uma renúncia ao núcleo familiar heterocisnormativo, escrevendo no-

5 *In*: GARCIA, 2007; BLANC, 2010; WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; VALE, 2019a; VILLELA, 2019; LINS, 2022; ANGEL, 2023; OLIVEIRA, 2023.

6 *In*: JENAINATI, 2020.

vamente mais de uma década depois para defender a castidade como renúncia à reprodução; Firestone (1970)<sup>7</sup> defendia uma sociedade andrógina que, por meio da reprodução artificial, métodos contraceptivos, esterilização e aborto, os órgãos reprodutivos não seriam relevantes ao social, abolindo completamente o gênero; as autoras foram muitas em número e em diversidade, porém sempre seguindo a linha de recusar a dominação masculina no meio familiar.

Nas Ciências Humanas, principalmente na Antropologia, houve um deslocamento no estudo da sexualidade que acompanhou o desenvolvimento científico das ciências naturais que culminaram na sexologia como área independente, sendo esse processo foi marcado por rupturas epistemológicas profundas na produção da teoria social. Segundo Loyola (1999), o estudo da sexualidade foi relevante às ciências a partir da epidemia da AIDS que ocorreu na década de 1980 e sob um viés médico ou até mesmo leigo, em uma noção biologizante da sexualidade. Nesse sentido, o estudo da sexualidade se manteve limitado ao comportamento de risco e a concepções limitantes em geral. Nas Ciências Sociais, não há uma forma ou abordagem unívocas para estudar a sexualidade, apesar de haver pontos de intersecção entre as pesquisas mais modernas, tratando-se de um campo ainda muito negligenciado dentro dessas ciências e estudado sob o prisma da reprodução heterossexual em textos médicos – sobrevivências que até hoje marcam parte da produção científica na área (Id.).

Havia e ainda há um esforço nas pesquisas mais recentes, a partir da segunda metade do século XX, na área das Ciências Sociais para que se rompa com concepções que remetam a sexualidade apenas à reprodução heterossexual. Loyola (Ibid.) divide as abordagens em duas tendências: construtivista-autonomista, que dá um lugar de destaque a perspectivas até então marginalizadas, e construtivista-relacional, que confere à sexualidade uma autonomia relativa a partir das suas relações com os “domínios sociais” aos quais se liga (segundo a autora, uma abordagem menos indicada). As pesquisas tendem a focar em uma dicotomia entre sociedade e cultura, ou em uma redução materialista da sexualidade ao corpo.

[...] Se a reprodução biológica pode hoje, ao menos tecnicamente, prescindir do intercuro sexual para a reprodução da espécie, ela permanece ainda como um elemento central da reprodução da sociedade, na medida em que da canalização ou do controle social do erotismo depende, em grande parte, a manutenção, ao menos em sua forma tradicional, de instituições tais como a família, o parentesco e tantas outras. Na sociedade humana, o sexo constitui, ainda, um instrumento poderoso de criação de vínculos sociais e, ao mesmo tempo, uma constante ameaça às regras estabelecidas. (Ibid., p.34)

Loyola (Id.) aponta também que a distinção sexo-gênero-sexualidade era fundamental para a quebra com o viés reprodutivo biológico, uma vez que muitos autores utilizavam o sexo biológico para justificar e embasar as desigualdades entre homens e mulheres, concedendo um caráter hierárquico aos sexos. “Repensar as relações entre os sexos, a sexualidade e a reprodução bio-

---

7 In: JENAINATI, 2020.

lógica e social é, assim, repensar as relações de dominação de um sexo sobre o outro e toda a estrutura de relações sociais montada a partir dessa relação” (Ibid., p.34), constituindo assim um desafio às Ciências Sociais. Um caminho sugerido pela autora é através do rompimento com a binaridade dos sexos, assim como com a dicotomia sexo-sentimentos, sendo a sexualidade mais complexa do que as relações amorosas e/ou conjugais entre seres humanos, em um movimento que rompeu com as pesquisas anteriores e trouxe questões muito relevantes à área até os dias de hoje.

Em Loyola (Ibid.), a sexualidade está também crescentemente mais voltada ao domínio público, assim como se torna algo mais presente no cotidiano das pessoas. Não só mas também ao ser patologizada, o sexo torna-se uma preocupação pública digna de sanções jurídico-legais e de escrutínio sob o discurso médico patologizante – é de se notar, contudo, que esses discursos não estão isentos de grande carga moral, sob uma relação dicotômica de bem e mal, quando aplicados sobre os indivíduos. A autora destaca ainda o caráter variável, e até por vezes transitório, de conceitos relacionados ao exercício da sexualidade, sendo que houve um deslocamento enfático da perversão sexual para fundamentos liberais do Estado de direito. De muitas maneiras, o sexo homossexual ganhou relevância crescente, mas as conquistas dos movimentos de dentro desses Estados soberanos demonstraram uma nova possibilidade de aceitação de estilos de vida até então associados à doença ou ao desvio de caráter, além de outros tipos de estigmatização e movimentos à marginalização. Em contrapartida, Belmonte (2024) demonstra que, em países que as leis da sodomia foram derrubadas no século XX, como Canadá e Alemanha, a questão maior foi a interferência do governo na vida privada, em um viés liberal de estado mínimo e governo democrático, não a aceitação de fato das pautas LGBTPQIA+, sendo que essa comunidade ainda era vista como degenerada e/ou patológica pela maioria esmagadora da população. “Em 1977, Quebec tornou-se a primeira jurisdição do mundo, maior que um município, a proibir discriminação com base em orientação sexual” (BELMONTE, 2024, p.186). A Suécia foi o primeiro país a tirar a homossexualidade da classificação de doenças mentais, o que ocorreu no final da década de 1970 (Id.).

Um estudo publicado em 1976 por Shere Hite mudou drasticamente a concepção freudiana vigente na sexologia da época. Hite, contrariando as concepções de Freud que relacionavam a maturidade com o "orgasmo vaginal", afirmava que a maior parte das mulheres cisgênero entrevistadas em sua ampla amostra apresentavam dificuldades para atingir o orgasmo através da penetração, classificando esse acontecimento dentro dos padrões da normalidade para o corpo com vulva (GARCIA, 1992; GARCIA, 2007; WOLF, 2013; VILLELA, 2019).

As pesquisas de Masters e Johnson (1979<sup>8</sup>) que foram publicadas na sequência indicavam uma ciência carregada pela ideologia homofóbica da época, reivindicando a possibilidade de con-

---

8 In: FITZGERALD; GROSSMAN, 2018.

versão de pessoas homossexuais à heterossexualidade (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Concomitantemente, a liberação sexual era vista por várias vertentes do feminismo a partir da renúncia da heterossexualidade compulsória e às instituições patriarcais em sua totalidade, um movimento mais presente nas Ciências Humanas do que nas Ciências Naturais do século XX. A principal e mais extrema das teorias feministas nesse sentido era o feminismo lésbico, que transformava a experiência da sexualidade em uma forma de negar a disponibilidade da mulher ao homem (JENAINATI, 2020). Na década de 1980, algumas correntes feministas iniciaram as discussões sobre a heterossexualidade compulsória e trouxeram discursos de mulheres reais, principalmente em termos de dominação e submissão, enfatizando a identidade sexual de maneira mais crua. Em muitas dessas discussões, a mulher real era aquela que não se submetia sexualmente a um pênis, muitas vezes também rejeitando a prática sexual heterossexual em sua totalidade, criando dualidades profundas em relacionamentos heterossexuais entre pessoas cisgênero e questionando até mesmo a sua validade e a possibilidade de uma mulher não-submissa ter espaço dentro dele (WOLF, 2013). O feminismo lésbico considerava, em sua maioria, que a mulher existia apenas a partir da sua relação com um homem cisgênero e heterossexual. Nesse contexto, a lésbica é colocada em uma condição de não-existência e se torna a expressão máxima da recusa ao patriarcado (AZEVEDO, 2022). Nesse contexto, o sexo homossexual feminino ganhou uma visibilidade até então inédita nos movimentos por direitos homossexuais – a parte mais popular da subcultura LGBT+ da época.

Com a segunda onda do feminismo, surge também a perspectiva de que a dominação masculina se dá através de mecanismos históricos que retiram da história ou nela eternizam as estruturas sociais de gênero, incluindo os padrões de violência simbólica de conhecimento e reconhecimento que se perpetuam através da língua, do estilo de vida e da estigmatização arbitrária de corpos femininos. Considera-se ainda que os processos históricos são parte do ciclo de reprodução da violência física e da violência simbólica dos rituais de dominação entre os sexos, sejam esses pessoais ou institucionais, sendo que “é característico dos dominantes estarem prontos a fazer reconhecer sua maneira de ser particular como universal” (BOURDIEU, 2020, p.105). Uma ruptura importante que ocorreu nesse contexto foi com o conceito universal de mulher e o início do desenvolvimento da interseccionalidade, reconhecendo que esses rituais acontecem de forma padronizada, mas também variável de acordo com contextos socioculturais e econômicos (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; JENAINATI, 2020), uma vez que “[...] o universalismo tende a minimizar as opressões e as desigualdades, ou mesmo interromper qualquer tipo de movimento que as questione, com um discurso de que somos pessoas iguais e que nenhuma dessas pautas é necessária” (LAPOLLI et al., 2022, p.93). Esse tema foi abordado pelas primeiras vertentes do que hoje

é conhecido como feminismo interseccional, sendo que “a interseccionalidade foca na diferença em detrimento da identificação” (SENTO-SÉ, 2024, p.12).

O protagonismo dessa discussão na época se deu pelo feminismo negro, que tem uma abordagem interseccional no combate à opressão de raça, classe, gênero e heterocisnorma. Muitas autoras argumentavam que “[...] as feministas brancas não conseguiam reconhecer os privilégios implícitos na visão da sexualidade como uma fonte primária de identidade” (ANGEL, 2023, p.156), sendo que a exploração dos corpos mais vulneráveis social e economicamente eram preocupações muito urgentes, como no caso da esterilização forçada de mulheres negras nos países da América do Norte, por exemplo. Dentro dessa vertente, também existiam teóricas que afirmavam que a universalidade do conceito de mulher poderia existir se partisse das lutas das mais oprimidas, que tinha como ponto central as mulheres racializadas (JENAINATI, 2020).

Na década de 1980, o movimento feminista girava em torno de tentativas de **retomar** o corpo feminino, com a desconstrução dos estereótipos e dos objetos visuais que o definiam. As críticas feministas estavam determinadas a identificar e a analisar a **ideologia** subjacente e as **condições sociais** que produziam imagens de mulheres como mercadorias. (Ibid., p.156, grifos no original)

O decréscimo no número de casamentos também atesta uma nova realidade na forma como as pessoas se relacionavam amorosa e sexualmente, movimento que se iniciou a partir da segunda metade do século XX (BLANC, 2010; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Até mesmo dentro das crenças religiosas novas epistemologias da fé foram criadas a partir das estruturas de gênero e sexualidade, como é visto no ativismo feminista árabe e nas teologias feministas e dissidentes dentro do cristianismo; essas revisões não apenas partem de influências da vida cotidiana, como, em sua maioria, constituem retóricas interseccionais de opressão e resistência dentro de espaços geralmente dominados por uma ótica masculina dominante (ORTUÑO, 2022).

Isso se fez necessário porque,

apesar do número crescente de grupos dissidentes [...], muitas igrejas [...] ao redor do mundo ainda negam que as pessoas cujas preferências sexuais não se encaixam em sua ideia de “natureza” participem das suas atividades, e até promovem formas de “cura” da homossexualidade. Os discursos cristãos não deixaram para trás, na maioria dos casos, as ideias de que as dissidências sexuais são aberrações que desafiam a ordem natural divina. (Ibid., p.210)

Seja dentro ou fora da religião, o comportamento sexual da maior parte da população se alterou profundamente desde a segunda metade do século XX. Nos Estados Unidos, um termo muito conhecido é o *hook-up culture*, o que é compreendido como um hábito comum entre as pessoas, principalmente entre os mais jovens, de praticar sexo casual, ou, em outras palavras, envolver-se em práticas sexuais sem a intenção de estar em um relacionamento. Apesar de ser um comportamento popular desde a década de 1980, especialmente entre estudantes universitá-

rios, o termo foi cunhado durante os anos 2000 e reflete uma consequência da Revolução Sexual da década de 1960. Esse comportamento é comum até a atualidade em várias partes do mundo (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Por outro lado, enquanto algumas mulheres se encontravam prontas para uma verdadeira revolução sexual, outras questões influenciaram diretamente as mudanças de paradigma quanto à liberdade sexual: as “doenças venéreas” – com o tempo, conhecidas por doenças sexualmente transmissíveis (DSTs) e, atualmente, por infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) – chegaram ao seu ápice com o vírus HIV e a AIDS na década de 1980, requerendo a restrição do número de parceiros sexuais e a diminuição da procura do sexo pago, e o sexo conjugal heterossexual, o alicerce da família tradicional que se baseava na disponibilidade inquestionável da mulher e na necessidade do homem, precisou por si mesmo de uma revolução para continuar a cumprir seu papel social, assegurando a manutenção do núcleo familiar tradicional. Assim, as práticas sexuais entre homem e mulher requeriam sexo seguro e discussões superficiais sobre o prazer feminino – sem abandonar, contudo, o viés de agradar e proporcionar prazer ao seu lado mais importante, o prazer do “parceiro” (OLIVEIRA, 2023).

Em resumo, em pouco menos de dez anos, a mulher, que antes devia ter uma sexualidade reprimida para ser considerada “decente”, passa a ver sua relação mudar, e a não só ter que fazer mais sexo, mas também aprender a gostar de sexo. Passamos do “só faça quando solicitado” ao “seja performática” em um curto espaço de tempo. (Ibid., p.16)

No final do século XX, houve o início de um movimento emancipatório feminino que caracterizou a terceira onda do feminismo para muitos autores e autoras. Essa nova onda traz então a ideia de que mulheres são livres para escolher os aspectos da feminilidade que incorporam e que negam, assim como sua emancipação econômica foi o foco central, demonstrando que a superioridade hierárquica do masculino estava sendo definitivamente abalada e questionada. Foi nesse período que a ideia de igualdade e superação do sexismo ganhou força a partir do final dos anos 1990, na figura da mulher empoderada (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). A partir desse contexto, surge o feminismo construtivista, que traz discussões sobre a identidade de gênero que são mais densas e elaboradas junto à realidade prática.

Enquanto o feminismo essencialista se retraiu em posições conservadoras sobre a maternidade, a reprodução e o respeito da diferença feminina, o chamado feminismo construtivista, por sua vez, [...] ao insistir que a feminilidade seria o resultado artificial de uma ampla gama de procedimentos das tecnologias de poder, [...] fez com que a masculinidade parecesse paradoxalmente natural, uma vez que esta parecia não precisar se submeter ao seu próprio poder tecnológico. A masculinidade acabaria sendo a única natureza a permanecer, enquanto a feminilidade estaria submetida a um processo incessante de construção e modificação. O fato de que após os anos 1950 a moda, as tecnologias plásticas, reprodutivas e farmacológicas tornaram o corpo feminino como alvo principal parece confirmar essa tese. O problema dessa abordagem é que, em vez de questionar a oposição entre tecnologia e natureza, ela sustenta que a tecnologia *modifica* uma dada natureza. [...] Ao acentuar o caráter construído do gênero enquanto variável histórico-

cultural, o feminismo construtivista terminaria por reessencializar (*sic*) o corpo, o sexo e os genitais, concebidos como o lugar em que a variação cultural se choca com um limite natural intransponível. (PRECIADO, 2022b, p.153-154, grifo no original)

De toda forma, o feminismo chegou no continente sul-americano através de uma institucionalização de conceitos importados do Norte global na segunda metade do século XX. Com isso, o seu desenvolvimento, rupturas e vertentes, desde o início com caráter academicista e elitizado, foi modelado a partir de uma visão específica – burguesa, branca, urbana, heteronormativa –, que tende a reproduzir ciclicamente as próprias opressões que tenta desbancar (MOGROVEJO, 2022).

É nesse contexto e com essa carga histórica que a sexualidade se desenvolve no início do século XXI. Esse é um período marcado pelo advento da globalização e do refinamento das tecnologias de comunicação, fatores que desencadearam rupturas e sobrevivências pontuais na história da sexualidade, sendo relevante considerar seu desenvolvimento através de uma perspectiva historicamente situada.

#### **4. A SEXUALIDADE COMO CONCEITO CONTEMPORÂNEO: PUDOR, VERGONHA E IDENTIDADE SEXUAL**

O poder teve uma marcante metamorfose a partir da época clássica no ocidente: o que era uma forma negativa de demonstrar força, uma forma que se afirmava sobre a vida a retirá-la de alguém, tornou-se um emaranhado de incitação, controle, vigilância, entre muitas outras formas de manifestação de poder que se complementavam, tanto em polo político quanto em polo biológico, o que é chamado de biopoder (FOUCAULT, 2020a). “O biopoder trata, em síntese, de distribuir os seres humanos em termos do seu valor e utilidade – qualificando-os, medindo-os, avaliando-os e hierarquizando-os –, operando através da norma” (NOGUEIRA, 2019, p.84). Entende-se que “uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 2020a, p.156), sendo o poder algo situacional, parte de uma situação determinada em uma sociedade determinada, atravessando relações com objetivos específicos e desencadeando formas de resistência – sejam estas “binárias e maciças” ou “móveis e transitórias”, cada qual a sua necessidade. No contexto da sexualidade,

ao invés de uma repressão do sexo das classes a serem exploradas, tratou-se, primeiro, do corpo, do vigor, da longevidade, da progenitura e da descendência das classes que “dominavam”. Foi nelas que se estabeleceu, em primeira instância, o dispositivo de sexualidade como nova distribuição dos prazeres, dos discursos, das verdades e dos poderes. Deve-se suspeitar, nesse caso, de autoafirmação de uma classe e não de sujeição de outra: uma defesa, uma proteção, um reforço, uma exaltação, que mais tarde foram estendidos – à custa de diferentes transformações – aos outros, como meio de controle econômico e de sujeição política. (Ibid., p.134)

Marques (2019) coloca a busca pelo prazer como uma "necessidade fundamental" do ser humano. A autora afirma que, "[...] por ser construída ao longo da vida, a sexualidade se encontra necessariamente marcada pela história, assim como pelos afetos e sentimentos, expressando-se então com singularidade em cada indivíduo" (Ibid., p.59). Em Wolf (2013), a autora enfatiza o quanto a relação sexual é intrínseca aos processos psicológicos que torna o ser um ser social; em outras palavras, é enfatizado o quanto a capacidade humana de funcionar em sociedade é diretamente relacionada à atividade sexual, e o quão saudável essa parte da vida se encontra, em uma forma de ver a experiência individual como base para um viés coletivo.

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à 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 controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 2020a, p.115)

Discutir a sexualidade no mundo ocidentalizado e globalizado da década que se inicia agora é essencial para a compreensão daqueles assuntos em torno da sexualidade que são mais caros às sociedades humanas de hoje: direitos reprodutivos, inclusive e em especial o aborto, os limites da intervenção do Estado na experiência humana da sexualidade, a dignidade de corpos não-brancos, não-masculinos, não-heterocisnormativos, direitos de pessoas transgênero, entre muitos outros. Esses temas têm início na forma como essas sociedades lidam com a experiência da sexualidade, não como uma demanda apenas da intimidade e da psique, mas também como uma demanda social.

A sexualidade faz parte do cotidiano das pessoas vivendo em sociedades; ela não é algo aquém ou além do indivíduo e do seu comportamento, mas algo intrínseco a ele (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). “O que dá forma à sexualidade são as forças sociais. Longe de ser a força mais natural da nossa vida, é, de fato, a mais suscetível às influências culturais” (LINS, 2022, p.388). Como toda relação social, as regras sexuais variam de acordo com a necessidade de cada sociedade (ABDO, 2022). A cultura é o que molda o comportamento humano; isso ocorre através da reprodução social, mas também da adaptação neurobiológica do cérebro às condições culturais a que é exposto. Em outras palavras, a interpretação cultural de um fator social, como por exemplo o sexo, tem implicações profundas em como aquela sociedade não só lida, mas também como é biologicamente apta a lidar com esse fator (WOLF, 2013). “O sexo, tal como o conhecemos – a identidade de gênero, o desejo e a fantasia sexuais, as concepções de infância – é em si um produto social” (RUBIN, 2017, p.18).

É claro que todas as culturas têm regras referentes à sexualidade, pois não se trata de um comportamento humano qualquer, mas sim um dos mais significativos social e culturalmente. Quem deve ter relações com quem, sob quais circunstâncias e com quais propósitos sempre esteve sujeito a uma ampla variedade de normas culturais, não raro consagradas na religião. (DEMELLO, 2023, p.290)

O dispositivo da sexualidade é relevante ao social por influenciar sua própria estrutura, assim como, inversamente, a cultura influencia diretamente a experiência humana da sexualidade em âmbito individual, e “não há razão para atribuir qualquer primazia à atitude do indivíduo com relação a sua experiência física e emocional, mais do que a sua experiência social e cultural” (DOUGLAS, 2014, p.149). O dispositivo da sexualidade consiste em uma miríade de instituições e interpretações acerca da sexualidade humana em determinados tempos históricos (FOUCAULT, 2021).

Toda sexualidade é responsiva; todo desejo sexual surge dentro de uma cultura que, por sua vez, molda esse desejo. [...] A sexualidade é vivida, aprendida, desenvolvida ao longo do tempo, em contextos específicos; é por isso que o sexo tem significado para nós – ele nunca é apenas função, mas é sempre rico e carregado de significado. (ANGEL, 2023, p.82)

[...] Para [a] compreensão da sexualidade humana, é preciso se ter claro que a vivência sexual é marcadamente polimorfa, dada a complexidade e diversidade das respostas culturais e, por conseguinte de uma cultura temporal que permite construções de gênero. (GARCIA, 2007, p.100)

“[...] A política é a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu” (MBEMBE, 2020, p.16). Se admite-se essa afirmação como verdadeira, a sexualidade é política. O corpo é político. O sexo é político. Suas dimensões políticas atravessam experiências, vivências, fantasias, construções psicológicas e da realidade, epistemologias. E é através da compreensão dessa estrutura de poder e política que se começa a compreender o que é a sexualidade como fato social. Preciado (2022b) aponta que o cerne da organização social da contemporaneidade fármaco-pornográfica está na organização sexual: na posição masculina penetrante da produção e na posição feminina penetrada da reprodução. O autor coloca também a sexualidade no centro da interação social: “qualquer sexualidade é uma montagem técnica entre vários corpos antes desconectados” (Ibid., p.25). Estudar o sexo passa a ser relevante também porque ele se tornou “[...] uma forma de afirmação da identidade social e política” (BLANC, 2010, p.9) nas sociedades contemporâneas, permeando grande parte das interações do estrato social cotidiano. As sociedades contemporâneas, principalmente após o advento da internet, abriu inúmeras possibilidades para além das tradicionais, sendo que esse contexto demonstra que “a sexualidade humana não é um dado da natureza - sendo construída socialmente pelo contexto cultural no qual está inserida” (GARCIA, 2007, p.88) e que

o sexo é definido como o conjunto de características anatômicas e fisiológicas. Já a sexualidade é a própria vida, em um processo que vai do nascer ao morrer, evoluindo através do corpo, da história, dos costumes, das relações afetivas e da cultura. (MARQUES, 2019, p.59)

O sexo é o sexo, mas o que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido. Toda sociedade também tem um sistema de sexo/gênero – um conjunto de disposições pelas quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana, social, e satisfeita de uma maneira convencional, por mais bizarras que sejam algumas dessas convenções. (RUBIN, 2017, p.17)

Em suas muitas dimensões, “o sexo é precisamente o permutador que permite a circulação entre a dimensão simbólica e a dimensão material do corpo” (MALABOU, 2024, p.95). A materialidade, o corpo, o sexo e o prazer foram eliminados do debate de gênero e sexualidade. Esse resgate é necessário como escolha política e como uma manifestação do desejo que aproxima teoria e realidade (PRECIADO, 2022b). O sexo é uma experiência sensorial. Todos os sentidos estão envolvidos na prática sexual: visão, um sentido muito relevante à atração sexual e, por conseguinte, à excitação; tato, com o toque e tudo o que entra em contato com o corpo através da pele; olfato, tanto a nível químico pela ação de feromônios quanto por sensações de prazer associadas aos odores presentes (ou de desprazer); paladar, principal mas não exclusivamente durante o sexo oral; audição, através dos sons emitidos e percebidos antes do e durante o ato. Quando um desses sentidos não é acessível a um corpo, os outros tendem a ser ainda mais impactantes; por exemplo, quando alguém é privado da visão, seja por questões biológicas ou circunstanciais, os odores e as demais sensações se amplificam. Essas dimensões da sexualidade humana parecem biológicas, mas, na realidade, são profundamente marcadas e muitas vezes determinadas pela experiência sociocultural.

O sexo identifica a pessoa, faz com que ela se sinta desejada, é parte do seu reconhecimento como ser humano – independentemente de gênero –, e na nossa sociedade ultrapassa a função reprodutiva, é um mecanismo de afeto, porque cria um vínculo emocional e cumplicidade entre os parceiros. É, sem dúvida, uma das formas mais íntimas de conexão entre as pessoas. (OLIVEIRA, 2023, p.12)

O sexo na contemporaneidade é algo central no cotidiano: as pessoas tomam decisões baseadas em sua vida sexual, vivem o lado privado e o lado público da sexualidade, apostam no prazer sexual como um dos mais importantes ao longo da vida (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; ABDO, 2022). Isso também trouxe uma profunda alteração do que se entende por “família”, hoje também um termo em disputa; a partir da Revolução Sexual e da conquista de mais direitos por parte das mulheres, assim como os avanços na luta pela visibilidade da população LGBTPQIA+, o conceito de família tradicional, branca, heterossexual, em coerência com o modelo patriarcal de hierarquia social, é crescentemente questionado em sociedades ocidentais. Ainda assim, nas sociedades contemporâneas ocidentalizadas, desde a Revolução Sexual do final do século XX, encontra-se uma miríade de modelos de sexualidade possíveis, dentro dos quais mulheres são submetidas às mesmas pressões sociais que eram quando deveriam apenas “relaxar e satisfazer seus maridos” na era vitoriana (WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; NEVES; PINTO, 2019). Nesse sentido, ainda hoje “o prazer de uma mulher é sempre um ato revolucionário” (MC GOWAN, 2021, p.150).

Na teoria hegeliana, a sexualidade tem um papel central na constituição da autoconsciência do sujeito como pessoa de direito (HONNETH, 2021). É da perspectiva lacaniana que “o discurso amoroso é uma modalidade fundamental da experiência erótica” (MALABOU, 2024, p.53), o que constitui uma convergência encontrada também na perspectiva hegeliana. O amor, como conceito hegeliano, traduz as relações primárias e um padrão específico de reconhecimento recíproco entre o eu e um outro concreto; na relação afetiva, há “[...] uma afirmação da autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação, [...] [tendo assim] o reconhecimento como um elemento constitutivo do amor” (HONNETH, 2021, p.178). Vê-se que, nesse contexto, a sexualidade aparece ocultada sob o casamento e pelas vias do amor romântico, não como um fato social por si mesma.

É importante enfatizar que os estudos da sexualidade como a temos hoje, principalmente em uma tentativa de alcançar uma maior legitimidade, tiveram início com uma ênfase nos aspectos biológicos da prática sexual, sendo desenvolvidos por profissionais da saúde que reproduziam parâmetros do poder-saber médico. É importante considerar que “os aspectos biológicos da sexualidade e a cultura não se excluem mutuamente, nem são independentes. São, pelo contrário, inter-relacionados e interdependentes” (GARCIA, 2007, p.18). Inicialmente, a partir de Masters e Johnson (1966) acreditava-se em um modelo linear de resposta sexual no corpo com vulva: EPOR, ou excitação, platô, orgasmo e resolução (BLANC, 2010; LOPES; VALE, 2019a; VILLELA, 2019).

Em relação ao período de excitação, estes autores afirmam que em termos gerais: 1) a mulher requer mais tempo de estimulação para chegar ao orgasmo do que o homem; 1) (*sic*) as zonas erógenas femininas são dispersas e não concentradas apenas nos órgãos genitais; 3) a nuca, os ombros, os seios, as nádegas, a face interna das coxas, costumam ser zonas erógenas na mulher e a sua estimulação não deve ser esquecida; 4) ainda que o clitóris seja o centro da resposta orgástica, ele não deve ser estimulado sem preliminares, pois isso pode ser doloroso e inibir definitivamente a excitação; 5) uma vez iniciada a estimulação do clitóris, cada interrupção faz com que o arco orgástico retorne ao ponto de partida; 6) antes de tocar diretamente o clitóris, deve-se acariciar as zonas periclitorianas; 7) é preciso evitar o medo da gravidez com um método anti-concepcional em que a mulher confie. (GARCIA, 2007, p.81)

A partir das publicações de Helen Kaplan (1977)<sup>10</sup>, simplificou-se a resposta sexual do corpo com vulva em um modelo trifásico: DEO, ou desejo, excitação e orgasmo (GARCIA, 2007; LOPES; VALE, 2019a). Em contrapartida, há que se considerar que “não é possível reduzir o desejo a uma fase prévia da excitação e do orgasmo, pois ele percorre o processo de resposta sexual, podendo variar de intensidade e, até, desaparecer em decorrência de um estímulo contrário” (VILLELA, 2019, p.69).

---

9 In: GARCIA, 2007; BLANC, 2010; WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; VALE, 2019a; VILLELA, 2019; MC GOWAN, 2021; LINS, 2022; ANGEL, 2023; OLIVEIRA, 2023.

10 In: FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOPES; VALE, 2019a; GARCIA, 2007; MC GOWAN, 2021.

Foi apenas em 2000 que a psiquiatra canadense Rosemary Basson introduziu um modelo cíclico de resposta sexual, indo além dos componentes biológicos da excitação sexual do corpo com vulva e atribuindo relevância a componentes sociais e psicológicos, valorizando a inovação e a intimidade sexual de formas diferentes das propostas até então e, em geral, de forma mais próxima a experiências reais das pessoas em seus cotidianos. Basson também enfatizou a ideia de que a satisfação sexual não se limita à experiência do orgasmo, com várias camadas de especificidade para cada um. O próprio estímulo do desejo depende de muitos fatores para além do coito. É a partir da pesquisa de Basson que se identifica uma série de sistemas atuando em conjunto para cada estágio da resposta sexual, agora compreendida como o desejo, a excitação, o orgasmo e a resolução do ato sexual; esse processo afeta o funcionamento do corpo, desde a alteração da pressão sanguínea a influências na cognição, assim como traz respostas aprendidas socioculturalmente e influências de memória afetiva e outras questões psicológicas ao cerne do ato sexual (WOLF, 2013; MULLER, 2016; LOPES; VALE, 2019a; MC GOWAN, 2021).

Em Oliveira (2023), é sugerido que o desejo e a excitação são um pouco mais complexos de diferenciar no corpo com vulva do que no corpo com pênis. Basson (2000)<sup>11</sup> traz ainda duas formas de experimentar o desejo: o desejo espontâneo, que é mais momentâneo e inesperado, em que a excitação precede o desejo em si, e o desejo responsivo, ou reativo, que parte de um estímulo externo, geralmente de uma ação de outra pessoa, como um toque ou um beijo, por exemplo. Um se dá pela antecipação do prazer, outro emerge pela resposta ao prazer (MC GOWAN, 2021; THE PRINCIPLES, 2022; ANGEL, 2023). A partir de Basson, a sexualidade feminina foi explorada de uma forma mais sensorial, voltada ao contexto e ao estímulo ao desejo, enquanto a sexualidade masculina continua voltada ao visual e ao espontâneo; o “[...] sexo, na verdade, brinca com poder e com renúncia; com o espaço ambíguo entre desejo e incerteza. Em qualquer sexo, estamos no mais puro estado de vulnerabilidade: despídos e suscetíveis, tanto física quanto psicologicamente” (ANGEL, 2023, p.119). De toda forma, Basson trouxe a ideia de que o sexo está além dos processos biológicos que o envolvem (WOLF, 2013; ANGEL, 2023).

A resposta sexual é comandada pelo cérebro, uma vez que ele recebe informações sensoriais, ou de memória erótica, ou ambas, e gera respostas específicas em cada pessoa através dos neurotransmissores. Nesse processo de excitação, os órgãos genitais e as terminações nervosas suprimem os lados racional e lógico do cérebro e ativam o emocional através do aumento do metabolismo dos lobos frontais. O hipocampo, o hipotálamo e o córtex pré-frontal liberam dopamina (prazer), adrenalina (euforia), serotonina (felicidade) e ocitocina (conexão emocional), aumentando as frequências respiratória e cardíaca. A excitação é acelerada pelo nível de testosterona no cor-

---

11 In: FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MC GOWAN, 2021; THE PRINCIPLES, 2022; ANGEL, 2023.

po, o que explica porque pessoas com pênis têm uma facilidade maior em alcançar a excitação, dado que usualmente possuem maiores níveis de testosterona (WOLF, 2013; VILLELA, 2019). Em Wolf (2013), há uma tentativa de compreender as capacidades neurobiológicas da atração heterossexual. A autora aponta as seguintes tendências: a excitação decorrente dos feromônios liberados pelo suor, a aproximação genética na atração sexual sentida por mulheres grávidas, a alteração das preferências e da atração sexual quando se inicia o tratamento hormonal da pílula anticoncepcional, entre muitos outros. Por conta dessas alterações ao longo da vida, estar confortável e manter uma boa comunicação com quem se pratica o ato sexual é indispensável para uma vida sexual saudável, de tal forma que se torna um movimento preventivo quanto às disfunções sexuais evitáveis (MARQUES, 2019; VIEIRA et al., 2019). Nesse contexto há condições que são apontadas como marcadores de investigação a partir da queixa sexual a profissionais da saúde e, como mostra o quadro abaixo, há toda uma gama de fatores que não são determinados biologicamente, tendo natureza sociocultural e que precisa ser levada em consideração.

Problemas de saúde	Diabetes, hipertensão, neuropatias, dor pélvica, depressão, ansiedade, disfunções da tireoide
Uso de medicamentos	Ansiolíticos, benzodiazepínicos, antidepressivos, inibidores da recaptação de serotonina, betabloqueadores, anti-hipertensivos, anticoncepcionais
Questões hormonais	Hipoandrogenismo, hipoestrogenismo, hipotireoidismo, hiperprolactinemia
Fatores socioambientais e culturais	Repressão, valores, tabus, abusos, violências, traições, desconhecimento corporal e sexual

**Condições que favorecem a alteração da resposta sexual<sup>12</sup>**

Existem também vários mitos que acompanham a atividade sexual que variam entre determinismos diversos, como por exemplo um tamanho único e ideal do pênis ou a quantidade ideal de pelos na vulva para que a relação sexual seja prazerosa, e desconhecimento generalizado sobre o funcionamento e a própria anatomia do corpo, como por exemplo a constante associação entre a ejaculação (de qualquer tipo de órgão genital) e o orgasmo. A própria ejaculação da vulva é confundida com o *squirt*, sendo a primeira uma secreção provinda das glândulas de Skene e a segunda uma reação intensa ao estímulo sexual não relacionada diretamente ao orgasmo e proveniente da uretra – uma distinção percebida cientificamente apenas no século XXI. Esses mitos sustentam narrativas que trazem regras à atividade sexual, criando uma espécie de roteiro a ser seguido, de

<sup>12</sup> In: OLIVEIRA, 2023, p.110.

quem tem condições de receber e causar prazer, de como os corpos devem ou não reagir, entre muitas outras expectativas que causam ansiedade e desconforto em quem tem uma resposta sexual ou uma anatomia diferente do que esses mitos afirmam e reafirmam estar dentro da normalidade. Eles tendem a ter um impacto ainda maior em jovens que estão iniciando a vida sexual (MC GOWAN, 2021; LINS, 2022; PLÃ, 2022; THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023).

De toda forma, a busca por prazer é inerente à condição humana, e é por isso que o orgasmo se tornou o centro da discussão sobre sexo na contemporaneidade (THE PRINCIPLES, 2022). Pela negligência histórica da sexualidade feminina, destaca-se que, para mulheres, “desenvolver uma capacidade orgástica é transgredir” (OLIVEIRA, 2023, p.142). A definição de orgasmo em pessoas com vulva mais aceita e utilizada pela medicina ocidental hoje em dia é:

uma sensação transitória e variável de pico de prazer intenso, criando um estado alterado de consciência, geralmente acompanhado por contrações rítmicas involuntárias da musculatura circum-vaginal estriada pélvica, associado a contrações uterinas e anais e miotonia que incluem vasocongestão induzida sexualmente (às vezes apenas parcialmente), geralmente com uma sensação de bem-estar e contentamento. (MESTON, 2004 apud SCALCO; LARA, 2019, p.17)

Uma abordagem voltada à biologia mostra o conceito como uma reação física padronizada – ou, em outras palavras, presente na maior parte dos corpos que apresentam essa anatomia –, mas ela não pode e não pretende, cientificamente, universalizar um conceito a todos os corpos existentes no mundo humano – o que seria, em si mesmo, um objetivo inalcançável. Trabalhar com um conceito mais tradicional aqui tem como objetivo abranger o maior número possível de pessoas na análise, mas nunca desconsiderando que há corpos e experiências que podem diferir de tal conceituação e atribuir outra noção de normalidade aos seus desejos e prazeres. Mesmo em termos biológicos, o que influencia tanto na forma como se provoca um orgasmo quanto na interpretação física desse estímulo em pessoas com vulva são as ligações neurais próprias de quem tem a experiência sexual. De acordo com a formação do nervo pélvico, que é uma característica biológica e individual, há uma grande variedade na forma com que essas pessoas chegam ao orgasmo (WOLF, 2013). Até mesmo em uma perspectiva biológica entende-se que “[...] o cérebro é, de longe, nosso órgão sexual mais importante, afinal qualquer estímulo que recebemos, seja visual, auditivo ou tátil, é levado até ele através de terminações nervosas, e lá será interpretado como algo que desencadeia ou não o nosso desejo” (MC GOWAN, 2021, p.96).

Na fase do orgasmo há uma liberação de opioides e endocanabinoides, os quais desencadeiam reações agonistas durante a relação sexual e antagônicas em seu ápice, o que se converge em uma inibição da resposta sexual, concentrando a tensão e contrações musculares subsequentes com uma sensação de relaxamento que conduz à satisfação sexual. Assim, esta última é alcançada com uma sensação generalizada de bem-estar (LOPES; VALE, 2019a; MC GOWAN, 2021). No cérebro

de mulheres cisgênero, a área do córtex dorsomedial pré-frontal é desativada, o que implica em um nível de perda de autoconsciência, além de que o fluxo sanguíneo aumenta o poder de inibição da região intermediária ventral, o que não permite o controle do comportamento; em outras palavras, o julgamento e a capacidade de raciocínio durante o orgasmo são quase nulos, assim como não é possível controlar totalmente as reações que se tem durante o orgasmo (WOLF, 2013). “Gritar durante o orgasmo é normal para pessoas que se entregam às sensações” (LINS, 2022, p.261).

Na Antiguidade grega, acreditava-se que o corpo com pênis iniciava um processo de resfriamento do corpo através do orgasmo (FOUCAULT, 2020b), o que hoje se entende por um período refratário após o orgasmo, diferente da maioria das pessoas com vulva, que têm a habilidade de experimentar orgasmos múltiplos sem intervalos, além do despertar do desejo que tende a ser renovado após o clímax (WOLF, 2013; VILLELA, 2019; MC GOWAN, 2021; OLIVEIRA, 2023); há registro de práticas, contudo, que contrariam a compreensão de que essa é uma habilidade restrita a pessoas com vulva (LINS, 2022; PLÃ, 2022). É relevante mencionar que a frequência dos orgasmos em uma relação sexual pode afetar sua intensidade e que algumas pessoas com vulva também não têm essa habilidade, sendo que algumas práticas podem levar essas pessoas a terem experiências diferentes da forma dita “tradicional” em que o corpo experiencia a resposta sexual (WOLF, 2013; MULLER, 2016). Há diferentes tipos de estímulos que levam a orgasmos dentro da experiência sexual de pessoas com vulva, sendo a maior parte deles diretamente relacionada com o clitóris (GARCIA, 1992; WOLF, 2013; PLÃ, 2022; DEMELLO, 2023; OLIVEIRA, 2023), órgão mapeado pela primeira vez em 2005 por uma urologista australiana, Dra. Helen O'Connell (THE PRINCIPLES, 2022). Historicamente, o clitóris foi o único órgão que aparece e desaparece dos livros de anatomia desde 1559 (WOLF, 2013) ou 1561, quando alega-se sua descoberta por Gabrielle Falloppio, e sua censura na publicação subsequente em 1587 (MALABOU, 2024).

Malabou (Id.) coloca o clitóris como um centro simbólico do feminino: “o clitóris torna-se [...] o emblema da autonomia libidinal da mulher – de sua diferença – e ao mesmo tempo a zona de resistência à heteronormatividade da ‘cultura sexual masculina’” (Ibid., p.64). O prazer sexual feminino, geralmente associado ao clitóris, passa por um longo histórico de apagamento e silenciamento através do desenvolvimento das ciências. Muitas pesquisas iniciais tentam reduzir a função do clitóris como um órgão sexual a partir da insistência em colocar uma razão puramente biológica e evolucionista por trás da funcionalidade do órgão: o estímulo do clitóris aumenta a pressão sanguínea, ou tem um papel determinante na lubrificação vaginal, ou qualquer outra função que pareça diretamente ligada à reprodução. Nesse sentido, para se ter direito ao prazer dentro do discurso científico, deve haver uma ligação direta com a função reprodutiva do corpo que é ligado ao feminino, do corpo que se diz mulher.

Os estímulos com potencial orgástico no corpo com vulva podem parecer se apresentar de formas diferentes, como os popularmente conhecidos “tipos de orgasmo”, mas, na realidade, o ciclo fisiológico envolve os mesmos mecanismos físicos e mentais para alcançar o pico prazeroso que denomina-se orgasmo (MC GOWAN, 2021). Entre os diferentes “tipos de orgasmo” relacionados à região genitopélvica, pessoas com vulva tendem a ter uma dificuldade maior em atingir orgasmos através da penetração, sendo que o órgão responsável por essa reação é quase sempre o clitóris – seja através da glândula ou de suas partes internas (THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023), sendo que “a hegemonia da penetração vaginal em detrimento da estimulação clitoriana nas relações heterossexuais também foi apontada como possível causa da diminuição da frequência do orgasmo entre as mulheres com prática heterossexual” (GARCIA, 2016, p.18-19). Há situações em que o orgasmo consiste em uma resposta psicológica a um ato sexual não relacionado aos órgãos genitais (THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023).

A representação sexual midiática que leva essas pessoas a crer que o prazer através da penetração é a forma mais comum pode muitas vezes reforçar um sentimento de culpa e causar angústia durante e depois da relação sexual, além de incentivar um modelo de sexualidade disponível apenas a um corpo padronizado (GARCIA, 2016; SANTOS; SANTOS, 2019; MC GOWAN, 2021; PLÃ, 2022; THE PRINCIPLES, 2022). Essas crenças prejudicam a todas e todos os envolvidos na prática sexual, uma vez que o prazer de pessoas com pênis geralmente é restrito a um caminho único, envolvendo algum tipo de penetração, o que ocorre por conta de ideais de masculinidade que não permitem que o homem cisgênero heterossexual explore a sua sexualidade sem questionar toda a sua concepção de identidade sexual, e a repetição de um modelo heterocentrado em relações queer. Dessa forma, muito conhecimento sobre o prazer de pessoas com pênis para além desse um ato específico começou a ser explorado e conversado apenas na última década (SEX, 2021b; PLÃ, 2022). Da mesma forma, a sexualidade de pessoas com vulva não era um tema explorado por conta do prazer sexual feminino ser historicamente negligenciado – ou visto como uma forma de “pecado” – nas sociedades humanas, voltando a atenção para a ejaculação masculina, que garantia a reprodução e, por conseguinte, privilegiava um modelo heteropatriarcal de sexualidade (BLANC, 2010; MC GOWAN, 2021; MALABOU, 2024), o que Garcia (2007) chama de *script* sexual.

Importante salientar que esta visão do sexo masculino como detentor da sexualidade foi culturalmente construída ao longo dos anos, sendo que a centralidade do sexo vaginal na relação com homens deve-se ao fato desta técnica sexual (penetração) ser definidora da heterossexualidade. Sendo assim, nas relações heterossexuais, o intercurso vaginal permanece soberano [...]. (GARCIA, 2016, p.20)

Em Garcia (1992), há um compilado dos registros antropológicos que delimitam a prescrição cultural do orgasmo feminino em culturas originárias e tradicionais. Vale destacar a binaridade de gênero das sociedades mencionadas e que a análise se constrói nessa perspectiva. A partir disso, pode-se compreender que, em sociedades cuja posição feminina está acima da masculina em sua organização política e sociocultural, é dada uma grande importância para o orgasmo feminino, sendo que, na maioria delas, a mulher determina se o homem é digno do coito através da sua habilidade de fazê-la ter um ou mais orgasmos – dependendo da prescrição culturalmente difundida de cada estrutura social (Id.). Em contrapartida, sociedades em que a posição social masculina se sobressai à feminina, o prazer feminino, por não ser essencial à reprodução, pode ser considerado inútil ou julgado como um grande desvio dos padrões morais (GARCIA, 1992; MALABOU, 2024).

Wolf (2013) documenta que, a partir da grande produção cerebral de dopamina e opiáceos depois de uma relação sexual prazerosa, mulheres cisgênero tendem a aumentar seus níveis de testosterona através da prática sexual. Com a elevação dos níveis desse hormônio, o comportamento se altera, sendo assim um marco biológico de como as interações sociais dessas mulheres sofrem impacto direto da saúde sexual. A autora sugere uma correlação entre o controle do corpo e a privação ao prazer sexual, sendo que a liberação hormonal causada pelo sexo influencia diretamente a assertividade, o humor e as capacidades mentais do corpo humano: “[...] a satisfação sexual e os orgasmos regulares promovem a criatividade, a confiança e o sentido de ser das mulheres. [...] A satisfação sexual se correlaciona com a satisfação em muitas outras áreas não relacionadas da vida das mulheres” (Ibid., p.337).

Então, a dopamina a torna confiante e faz você acreditar nas recompensas; os opiáceos proporcionam descargas viciantes de felicidade e bem-estar; a oxitocina – que [...] aumenta durante o orgasmo, e assim mulheres que têm orgasmos múltiplos podem, teoricamente, produzi-la mais que os homens – faz você se apegar, sentir atração e confiança e a leva a querer fazer mais sexo. (Ibid., p.80)

É importante considerar, contudo, que a definição de orgasmo é culturalmente influenciada, além de ser um conceito generizado (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). A experiência do orgasmo se dá de formas diferentes em pessoas diferentes, tanto na necessidade de estímulo quanto na sensação de prazer e em toda a resposta do corpo. Várias áreas do corpo são eroticamente sensíveis e a exploração dessas áreas podem ou não conduzir à experiência do orgasmo. Por conta do fato do ser humano ter várias zonas erógenas ao longo do corpo, a experiência tátil e a pele como órgão sexual são componentes indispensáveis à capacidade orgástica (LINS, 2022). O foco no momento, a presença, ou, em outras palavras, a entrega ao ato sexual tem uma grande relevância à capacidade orgástica, até porque orgasmos mais intensos dependem de um alto nível de desejo e de excitação (WOLF, 2013; MULLER, 2016; VILLELA, 2019; MC

GOWAN, 2021; LINS, 2022; PLÃ, 2022); quanto menos desejo e/ou excitação, menor a intensidade do clímax (MULLER, 2016; MC GOWAN, 2021). Por conta das variações da resposta sexual, ou, em outras palavras, do seu caráter essencialmente singular, nota-se uma necessidade de explorar sexualmente o que de fato pode proporcionar o prazer a cada pessoa; em Plã (2022), a autora destaca que o orgasmo também pode ser independente da área genital e a centralidade atribuída a essa área durante o ato sexual pode ser limitante para que as pessoas realmente sintam prazer durante o ato sexual, além de apontar que essa variedade exige o autoconhecimento para que o orgasmo seja sequer provável. O autoconhecimento perpassa as necessidades, o funcionamento e o controle sobre o próprio corpo e é essencial para que existam relações sexuais prazerosas (MULLER, 2016; VILLELA, 2019; MC GOWAN, 2021; LINS, 2022; OLIVEIRA, 2023; MALABOU, 2024). Ao mesmo tempo, Fitzgerald e Grossman (2018) e Angel (2023) apontam que o autoconhecimento não deve ser o critério responsável para a experiência satisfatória da sexualidade, uma vez que é um processo humano contínuo que cria um determinismo e uma responsabilização do prazer àquelas pessoas que não estão acima em uma hierarquia das dinâmicas de poder que envolvem o ato sexual. Para Angel (Id.), esse determinismo pode impedir a experiência saudável do comportamento sexual e pode influenciar diretamente o debate de quem tem direito real ao prazer sexual. Nessa perspectiva, saber o que quer e se conhecer se tornam apenas respostas rápidas à ameaça de violência, de violação sexual.

Em épocas anteriores, era aceito dentro da comunidade médica que as mulheres biologicamente não possuíam desejo sexual. Em uma perspectiva atual, podemos ver essa expectativa como construída acerca de ideais generizados de feminilidade, mas é justo considerar como essa crença impacta o real desejo feminino em sua experiência sexual. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.10, em tradução livre)

Em Mc Gowan (2021), a autora cita um estudo realizado por McCall e Meston (2006) que aponta quatro parâmetros para a excitação em mulheres cisgênero: o amor e a conexão emocional, como se sentir amada e ter intimidade emocional com o parceiro ou parceira; o erotismo, como na percepção do desejo do parceiro ou parceira ou em estímulos alheios (como por exemplo, ouvir outras pessoas fazendo sexo); estímulos visuais, como na aparência física ou o ambiente agradável; o romantismo, como quando há toques carinhosos ou cenários tipicamente associados a atividades realizadas em casal. Dentro desses resultados, a autora conclui que todos esses parâmetros estão fortemente ligados à socialização: por exemplo, mulheres cisgênero são incentivadas desde a primeira infância a buscar o amor romântico, então é natural que, ao explorar sua sexualidade, principalmente com parceiros e parceiras fixas, atos românticos ou a intimidade desencadeada por sentimentos pela outra pessoa sejam um recurso que as excitam. Em outras palavras, a forma como mulheres são ensinadas a se portar e a lidar com relaciona-

mentos pode influenciar diretamente a maneira que experienciam sua sexualidade, como também demonstrado em Vieira et al. (2019). Wolf (2013) também cita o mesmo estudo para enfatizar as reações causadas pela ativação do sistema dopaminérgico na resposta sexual feminina.

Mas o envolvimento sexual e emocional pleno para as mulheres está centrado em uma ideia que é distante à nossa discussão sobre o sexo: a ativação. O ideal é a ativação de todo o sistema autônomo feminino – a respiração, a lubrificação e os batimentos cardíacos –, que, por sua vez, afeta o intumescimento vaginal, a contração muscular e a liberação orgástica: estímulos externos enquanto a mulher pensa em sexo causam a liberação de dopamina, opioides e oxitocina pelo orgasmo. A maior parte das pessoas em nossa cultura não foi criada para prestar muita atenção na “ativação” de uma mulher. (WOLF, 2013, p.43)

O sexo, para os seres humanos, é uma atividade social. Ele acontece apenas através de conhecimentos, experiências e valores que são adquiridos ao longo da vida e sua experiência se dá através da interação entre duas ou mais pessoas (MC GOWAN, 2021). Da mesma forma, a atração sexual é um produto de fatores biológicos e de fatores socioculturais, uma vez que os padrões de beleza culturalmente definidos têm forte influência na escolha de parceiros para relações sexuais e afetivas dentro da espécie humana (SEX, 2020; MC GOWAN, 2021; ABDO, 2022; LINS, 2022).

A maioria das pessoas busca experiências sexuais por conta do desejo por prazer físico, emocional, ou espiritual. Mas o que é o *desejo* sexual? Desejo sexual é um desejo por intimidade sexual influenciado por condições físicas e influências psicológicas, sociais e culturais. Enquanto o desejo é certamente definido de forma individual, a sociedade também nos ensina o que é desejável. Tudo, desde o folclore às políticas sexuais, pode impactar no que é determinado culturalmente como desejável. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.58, em tradução livre)

De acordo com Angel (2023), a principal assimetria que é atrelada ao sexo tem em seu cerne a vulnerabilidade da prática sexual. Por um lado, corpos femininos têm o medo e um histórico de negação do próprio direito ao prazer; do outro lado, corpos masculinos têm a dificuldade da entrega e das quebras de padrões de dominação inseridos em seu comportamento desde a infância. Apesar da assimetria, ambos os lados encontram na vulnerabilidade e na receptividade um ponto em comum para o desenvolvimento da prática sexual saudável. Como se trata de um campo de traumas e violências para seres humanos em geral, é fundamental o reconhecimento de que fazer do sexo um tabu, ou transformá-lo em um conjunto de regras a serem quebradas, dificulta cada vez mais uma experiência sexual não-violenta, principalmente quando se considera a complexidade das interações humanas, sejam elas sexuais ou não (Id.).

[...] Se fosse empiricamente comprovado que o desejo das mulheres é mais responsivo ao contexto do que o dos homens, e que [...] as mulheres se mostram mais sensíveis a fatores inibidores do sexo do que os homens, isso também tende a ser um fator social [...]. A sexualidade das mulheres é punida com frequência; as mulheres são assediadas todos os dias, e seus corpos, policiados; elas são lembradas, a todo momento, de sua susceptibilidade à violência masculina e levadas a se sentir responsáveis por ela. Vergonha, medo, tabus culturais e trauma – muitas vezes, trauma sexual – podem atuar como inibidores profundos do prazer sexual. Apesar disso, as mulheres são encorajadas a expressar o desejo com autoconfiança. Não é de se estranhar que elas mantenham um relaciona-

mento complicado com o próprio desejo; não é de se estranhar que talvez seja preciso cuidado para despertá-lo e que elas se sintam inibidas com tanta facilidade. (Ibid., p.80)

Essa mudança de paradigma também se faz necessária a partir do custo do sexo como colocado por Angel (Id.): há uma grande diferença entre as consequências do engajamento em comportamento sexual dependendo do gênero, sejam elas físicas, psicológicas ou sociais, sendo comum em uma relação heterossexual cisgênero a dicotomia da mulher moralmente impura e do homem superior vangloriado pela mera participação na atividade sexual, em especial quando se trata de relações que não evoluem para algum nível de comprometimento e exclusividade. Nota-se também que as próprias concepções do que significa “sexo bom” diferem entre os gêneros: mulheres cisgênero heterossexuais tendem a associar a expressão com a ausência de dor, enquanto homens cisgênero tendem a associá-la com a presença de orgasmo.

Pesquisa em editoriais que aconselham sobre “sexo bom” em revistas femininas e masculinas [dos Estados Unidos] revela que o conteúdo é com frequência apresentado de maneira que promove estereótipos de papéis sexuais e de gênero, roteiros sexuais estreitos e mensagens contraditórias e conflitantes sobre sexo [...]. Por exemplo, generalizações sobre performances sexuais, desejos e fantasias são estereotipadas por gênero: homens agressivamente buscam sexo e mulheres desejam sexo apenas quando acompanhado de romance. Com frequência, leitores e leitoras são aconselhados em como beijar e acariciar seus parceiros e parceiras, quais posições são as melhores e como realizar sexo oral – tudo baseado em roteiros sexuais heteronormativos [...]. Ademais, a linguagem utilizada em fontes de mídia sobre aconselhamento sexual frequentemente descreve o sexo como livre de riscos. Em outras palavras, doenças sexualmente transmissíveis, risco de gravidez e violência sexual são frequentemente não incluídos nas discussões sobre “sexo bom” [...]. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.114, em tradução livre)

Há também uma grande variação no desejo sexual e na conduta que leva o corpo a sentir satisfação com o ato sexual. Mesmo quando se fala de uma única pessoa, com gostos pessoais bem definidos e segura de si, ainda assim há muitos fatores que interferem no desejo sexual e nas preferências momentâneas: o estresse do cotidiano, o nível de confiança no parceiro ou parceira, a forma com que o sexo é abordado, as necessidades do momento. O ato sexual é permeado por inúmeros fatores influenciados pelo ambiente, pela biologia, pela história pessoal, por fatores psicológicos e emocionais, por consequências de situações sociais, pela inter-relação com o outro, entre outros fatores múltiplos e diversos. A partir daí, ele também se constrói como um evento social tão complexo quanto qualquer outro da atividade humana (WOLF, 2013).

Seguramente, a experiência sexual é muito mais que vasocongestão, ereções, hormônios e até o orgasmo. Há demandas emocionais, comportamentais, sociais, reprodutivas, psicológicas e construções espirituais e familiares; causas polêmicas que comprometem nossa resposta de prazer. (OLIVEIRA, 2023, p.113)

A própria atração sexual é muito particular a cada indivíduo. Enquanto algumas culturas antigas se apoiavam metodicamente em crenças como a astrologia, que é o caso dos casamentos arranjados na Índia, para assegurar casamentos harmoniosos e felizes, hoje as sociedades ociden-

talizadas seguem padrões mais livres de relacionamento, sendo que as pessoas se atraem por outras por uma grande variedade de fatores biopsicológicos e sociais. Embora seja verdade que algumas pessoas consideram mais o gênero que outras em relação à atração física, o gênero nem sempre é relevante à atração sexual, o que levou o movimento LGTBQPQA+ a incluir a pansexualidade em seu espectro, assim como mulheres cisgênero tendem a ser mais flexíveis sobre o que as atraem do que outros grupos. A atração estatisticamente costuma se dar por atributos físicos, proximidade geográfica, similaridade com os próprios valores e qualidades e pela reciprocidade demonstrada por uma pessoa que se apresenta como uma parceira em potencial (SEX, 2020).

Butler (2019) aponta que a heterossexualização do desejo, e conseqüentemente da binaridade interpretativa do gênero, parte da inteligibilidade cultural em uma determinada sociedade. “A regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica” (Ibid., p.47). O papel do desejo entre as pessoas LGTBQPQA+ pode estar intrínseco a uma ótica de resistência e resignificação do desejo heterossexual. Há uma noção muito clara dos funcionamentos da heterossexualidade dentro da heterocisnorma que identifica padrões de comportamento em relacionamentos possíveis, assim como fatores determinantes do que torna um corpo desejante e um corpo desejável (BUTLER, 2019; MALABOU, 2024), como uma construção social de um *habitus* voltado à experiência sexual que é parte do que é, de fato, inteligível. Assumir uma posição fora dessa norma, seja como for, entra em um redirecionamento transgressor do desejo para além dos padrões normativos e torna mais complexas as relações humanas, abrindo um leque de possibilidades para o exercício do desejo e para o papel da sexualidade no cotidiano das pessoas, tanto como questão humana de expressão individual quanto como expressão política de existência e resistência. “[...] O foco normativo sobre as práticas lésbicas e gays deve recair sobre o deslocamento parodístico e subversivo do poder, ao invés da fantasia impossível de sua completa transcendência” (BUTLER, 2019, p.215).

[...] Algumas partes do corpo tornam-se focos concebíveis de prazer precisamente porque correspondem a um ideal normativo de um corpo já portador de um gênero específico. Em certo sentido, os prazeres são determinados pela estrutura melancólica do gênero pela qual alguns órgãos são amortecidos para o prazer e outros, vivificados. A questão de saber que prazeres viverão e que outros morrerão está frequentemente ligada a qual deles serve às práticas legitimadoras de formação da identidade que ocorrem na matriz das normas de gênero. (Ibid., p.127)

Uma questão que não tem a devida atenção quando se estuda a sexualidade, justamente por causar uma ruptura com o *habitus*, é a de que é possível considerar o corpo e sua materialidade como um todo, sendo a expressão sexual uma parte ontoformativa desse todo. Preciado (2022b) coloca essa perspectiva nos termos de uma interpretação contrassexual da vida:

a contrassexualidade afirma que o desejo, a excitação sexual e o orgasmo não são nada (*sic*) além de produtos que dizem respeito a certa tecnologia sexual que identificamos

órgãos reprodutivos como órgãos sexuais, em detrimento de uma sexualização do corpo em sua totalidade. (Ibid., p.34)

Assim, o sexo na atualidade pode ser lido como uma estratégia de dominação heterossexista a partir das dinâmicas binárias que demarcam e segregam zonas e órgãos erógenos. Essa divisão beneficia o pênis como o único centro possível do impulso sexual, ao mesmo tempo que tece uma rede arbitrária de papéis de gênero que são determinantes ao funcionamento de uma sociedade em um sistema heterocentrado (Id.). Segundo Azevedo (2022), a inteligibilidade cultural é, por essência, falocêntrica:

a lógica falocêntrica eurocentrada precisa da penetração para que o sexo seja inteligível socialmente. É necessário que um pênis penetre alguma cavidade humana. Penetrar a vagina de uma mulher cis é socialmente aceitável, penetrar um ânus é socialmente condenável, mas, se não existir pênis, não pode ser reconhecido como sexo. O sexo sem penetração é uma incógnita. No máximo, é considerado masturbação, preliminares. (Ibid., p.308)

Sendo assim, uma consequência natural desse modelo é a total invisibilização do sexo lésbico cisgênero, que é colocado em uma posição de não-existência por não admitir a participação de um pênis. O sexo lésbico em si, assim, consiste em uma ruptura epistemológica, não importa a forma que tome:

[...] o estatuto ontológico do sexo é construído a partir dessa lógica pênis-penetração. Esse seria então o único vocabulário possível para a inteligibilidade do sexo. A invisibilização das práticas e vivências lésbicas se dá, por um lado, por conta da ausência de vocabulário que dê conta dessas existências e, por outro, porque a outra lógica que constitui a lesbianidade e suas experiências sexuais seria por si só uma ameaça a esse sistema falocêntrico inerente ao heteropatriarcado. (Ibid., p.307)

Se o corpo inteiro é formado por zonas erógenas, isso pode levar à compreensão de que a expressão da sexualidade de uma pessoa é uma questão de contexto. Não se erotiza o corpo infantil, mas o corpo adulto; não se erotiza o corpo de um parente por conta do tabu do incesto, mas instintivamente o de um desconhecido por quem se atrai, ou afetuosamente o de alguém por quem se apaixonou; até mesmo o corpo que erotizamos na hora do sexo não é erotizado em todas as situações, uma vez que as pessoas se relacionam em inúmeros contextos e de formas diversas. Muitas pessoas nem mesmo conseguem erotizar um corpo apenas pelo prazer sexual, precisando de mais atributos para se sentirem atraídas por alguém e conseguirem de fato sentir prazer no ato sexual (MULLER, 2016; MC GOWAN, 2021; PLÃ, 2022; OLIVEIRA, 2023). Todas essas questões remetem a regras e imposições do social no que é considerado aceitável e do que é sancionável dentro do escopo da sexualidade humana.

A prática sexual em si ainda é hierarquizada em termos de inteligibilidade cultural no ocidente, tanto em questões de gênero quanto em questões mais específicas da prática sexual. Há formas de sexo que são destinadas à procriação, o que é sancionado social, cultural e até mesmo religiosamente, desde que heterocisnormativizado e de acordo com padrões rígidos do que é “respei-

tável” durante o ato sexual; seguem então outras práticas que envolvem o sexo heterociscentrado, mas que não se destinam à reprodução, porém ainda assim provêm ao casal uma maior intimidade e, por vezes, até mesmo são aceitas em relacionamentos sob uma perspectiva de aumentar o prazer da relação sexual (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). A partir de então, tem-se conjuntos de práticas sexuais que são mais questionáveis, como o sexo entre pessoas LGBTPQIA+, entre pessoas em diferentes faixas etárias, até chegar ao fetichismo e práticas mais controversas, como o BDSM (*Bondage, Discipline, Sadism, Masochism*), fantasias e fetiches (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; DEMELLO, 2023). Essa hierarquização é típica de sociedades ocidentais, da delimitação do que é “escandaloso”, do que é condenável, do que é socialmente sancionado ou não; vê-se, contudo, discursos cada vez mais inclusivos e mais abertos a práticas sexuais que foram até mesmo historicamente patologizadas, com uma forte tendência a uma reinvenção do direito ao prazer sexual, seja pela grande mídia, em redes sociais, ou quaisquer outros meios em que as pessoas encontrem uma plataforma para promover toda prática sexual consensual, ou seja, entre pessoas adultas e capazes de consentimento (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

As fantasias e o desejo sexual em geral são temas permeados por tabus sociais que criam barreiras psicológicas muito fortes em torno do autoconhecimento. Enquanto os tabus sexuais com frequência tiram a diversão e a busca por prazer do ato sexual, que se torna algo regrado e mecânico, as pessoas muitas vezes têm muito pudor em admitir suas fantasias menos tradicionais, preferindo guardá-las para momentos íntimos ou para confidenciá-las apenas em relacionamentos baseados em confiança, ou momentos que lhes confirmam algum senso de segurança. Em contrapartida, vários aspectos da personalidade e da cultura em que o indivíduo foi criado refletem nos limites autoimpostos ao autoconhecimento, seja por crenças religiosas, internalização da vergonha, traumas relacionados à sexualidade, reafirmação de papéis sociais de gênero, ou qualquer outra questão que o impeça de sequer admitir a possibilidade de explorar a própria sexualidade. Seja em relacionamentos mais longos ou em encontros casuais, a confiança e a intimidade são podadas pelo pudor, uma vez que ele impede o diálogo; quando há conversas livres e sem julgamentos, há também uma maior facilidade de se alcançar o prazer na relação sexual (VILLELA, 2019; MC GOWAN, 2021; PLÃ, 2022; OLIVEIRA, 2023). No caso de mulheres cisgênero, o pudor em torno das fantasias sexuais e fetiches parte de uma criação que as ensinam a ser objeto de desejo, criaturas desejáveis, ao invés de seres passíveis de desejo, criaturas desejanças, o que impacta diretamente o quanto a mulher se permite explorar dentro da própria sexualidade (MC GOWAN, 2021; MALABOU, 2024).

Enquanto algumas preferências e fantasias são inerentes ao indivíduo, novas podem ser incorporadas ao repertório sexual do adulto, sendo a sexualidade fluida – e mais facilmente ex-

plorada quando se está em um relacionamento saudável cuja base é a comunicação aberta. As fantasias estatisticamente mais comuns entre pessoas adultas de diferentes etnias, orientações sexuais e classes sociais foram categorizadas como: sexo com algum tipo de figura materna, o que tem implicações psicológicas distintas dependendo da abordagem sob a qual se interpreta; sexo com duas ou mais pessoas simultaneamente, geralmente cada um tem um número específico de parceiros em mente, o que reflete em querer sentir-se validado ou desejado como indivíduo; sexo em público e/ou com acessórios, o que se traduz em uma ânsia por inovação e pela quebra da rotina sexual; fantasias relacionadas a poder, controle e agressividade, desde a prática do BDSM em diferentes níveis até a própria fantasia do estupro, que remetem a processos psicológicos de fuga e de empoderamento através da subserviência, da dor e da dominação consentidas. Essas fantasias constituem uma expressão natural da sexualidade que ressalta necessidades humanas básicas e que não faz parte do cotidiano do indivíduo, nem ele tem o desejo de que faça – por isso há uma incidência tão forte de fantasiar com tabus, atos de violência e contextos proibidos (SEX, 2020). Os acessórios utilizados durante o ato sexual, os referidos "brinquedos", por exemplo, são um grande tabu. Muitas pessoas nunca os utilizaram por conta do enorme pudor em comprá-los e em informar-se sobre o seu uso correto (THE PRINCIPLES, 2022); além disso, em alguns relacionamentos, principalmente em relacionamentos heterossexuais, ocorre uma rivalidade entre parceiros e parceiras sexuais e brinquedos eróticos, o que é visto por Muller (2016) como um ponto de diálogo necessário entre as pessoas que se relacionam. Nesses contextos, há uma questão implícita que leva a tentar compreender quais foram os roteiros sexuais prescritos que levaram grupos sociais distintos a apresentarem as mesmas queixas, os mesmos comportamentos associados ao pudor, à vergonha e à culpa, os mesmos padrões que se interseccionam nas políticas de desejo, entre outras questões necessárias.

A mídia desempenha um grande papel na dificuldade que as pessoas encontram para se sentir bem e confortáveis com seus próprios corpos. A pressão psicológica autoimposta de qualquer ponto visto como uma "imperfeição" pela própria pessoa tende a causar questões psicológicas que podem afetar o nível de satisfação alcançado pela relação sexual. Aliada ao desconhecimento, a autoimagem da "pessoa com imperfeição" faz com que a pessoa com vulva tenha pudor e receio por apresentar características humanas de um corpo com secreções, odores, e todos os outros sinais de que o seu corpo, em especial os órgãos genitais, está em seu ciclo de funcionamento saudável. É midiático que esses órgãos, principalmente em mulheres, devem ter cheiro de perfume, textura de seda, ser visualmente livre de pelos, entre outras imposições de como os sentidos devem receber o que se encontra na área íntima (PLÃ, 2022). Ao mesmo tempo, profissionais da saúde recomendam práticas de higiene e manutenção da região que não entram em acordo com

essas exigências estéticas, e a imensa quantidade de propaganda sugerindo o contrário faz com que pessoas com vulva, principalmente as mais jovens, adotem comportamentos que são nocivos à própria saúde. Esses comportamentos variam entre o autocuidado realizado de maneira prejudicial até a tentativa de cumprir as expectativas de parceiros sexuais em detrimento da própria saúde (MARQUES, 2019; OLIVEIRA, 2023). Mc Gowan (2021) e Oliveira (2023) apontam que algo tão simples quanto a denominação de “grandes” e “pequenos” lábios, por exemplo, não exprimem uma realidade para muitas pessoas com vulva, levando-as a pensar que seu corpo tem algum tipo de deformidade, seja essa percepção baseada em momentos de excitação, em que a região aumenta de tamanho e muda de cor devido ao aumento da circulação sanguínea local, ou não; as autoras propõem então os termos “externos” e “internos”, mais inclusivos a todos os tipos de vulva. Esse tipo de movimento dentro do discurso médico, seja pela diferença de nomenclatura ou por outras maneiras, tenta reconhecer a pluralidade de corpos e os efeitos sociais da inclusão dessa pluralidade dentro da normalização de características não-patológicas, ainda que historicamente patologizadas e/ou estigmatizadas, do corpo com vulva. Como objeto e a partir dessa reprodução padronizada de seu corpo, a mulher hipersexualizada na mídia se condensa com a autoimagem que mulheres comuns, com corpos comuns, têm de si mesmas, afetando diretamente sua autoestima e seu estilo de vida, influenciando diretamente a prática sexual (MARQUES, 2019; MC GOWAN, 2021; DEMELLO, 2023), um movimento identificado por Lins (2022) como uma forma de condicionamento cultural que atua diretamente na formação e na socialização dessas pessoas.

Na cultura de massas do Norte, [...] há uma exibição obsessiva da atratividade e desejabilidade heterossexual das jovens mulheres em seu período de fertilidade máxima. Assim operam a pornografia, a cultura das celebridades voltada à mídia e a indústria da “beleza”. (CONNELL, 2016, p.60)

Muitas sociedades historicamente tiveram tratamentos e tradições voltadas a preservar a beleza e a juventude das pessoas, sendo que a juventude constitui um sinal de fertilidade que estimula os fatores biológicos da atração sexual. As mulheres sempre foram as principais adeptas desses procedimentos, já que, em muitas dessas sociedades, seu papel oficial era apenas estar a serviço da reprodução – e do entretenimento e do cuidado dos homens que regiam tais sociedades (GARLAND-THOMSON, 2019; NEVES; PINTO, 2019; NOGUEIRA, 2019; JENAINATI, 2020; MC GOWAN, 2021; ABDO, 2022). Hoje, principalmente em sociedades ocidentalizadas, essas práticas consistem em tratamentos estéticos, desde a administração de cosméticos a procedimentos cirúrgicos, incentivando a perpetuação de um padrão único de beleza, o qual estimula a criação de uma infinidade de indústrias que tornam o corpo, principalmente o corpo feminilizado, extremamente rentável (GARLAND-THOMSON, 2019; NOGUEIRA, 2019; MC GOWAN, 2021; ABDO, 2022; DEMELLO, 2023). Geralmente, esses rituais de embelezamento

que recaem com muito mais ênfase em corpos femininos têm consequências negativas diretas para a saúde das mulheres (DEMELLO, 2023).

Essa fantasia do corpo maleável está em conformidade com a noção da modernidade segundo a qual o corpo é um instrumento neutro da vontade individual onipotente, um instrumento de agência que é ao mesmo tempo maleável e invulnerável, que podemos controlar e alterar. (GARLAND-THOMSON, 2019, p.64)

Nesse cenário, o corpo natural se torna anormal e o corpo modificado cirurgicamente é naturalizado, tornando-se um padrão de normalidade. Essa perspectiva está em consonância com uma sociedade capitalista de consumo (GARLAND-THOMSON, 2019; NOGUEIRA, 2019), como reforçado pela concepção de que

a idéia difundida na mídia de que a mulher ideal é magra, bela, sedutora, perfeita, tem sido fulcro desencadeante de insatisfações sexuais. Ao incorporar os novos valores midiáticos, a mulher não percebe que sexo e sexualidade não possuem endereço definido, ou seja, não estão presentes apenas em uma determinada faixa etária nem tampouco em um determinado “modelo corporal”. Ao perseguir um “padrão ideal” de corpo sexuado não percebe as entrelinhas desta idealização de corpo perfeito e passa a ser “objeto” – não de consumo – mas sim consumista de uma sociedade capitalista. (GARCIA, 2007, p.202)

Dessa maneira, fica em evidência o quanto essa rentabilidade de corpos femininos e feminilizados exclui o direito ao prazer do cotidiano das pessoas através da internalização de um discurso de merecimento baseado na beleza física de acordo com um único padrão branco, magro, colonizado, perfeito (MC GOWAN, 2021; DEMELLO, 2023). “Fomos ensinados a partir acriticamente do princípio segundo o qual a beleza é uma propriedade relativamente fixa do corpo feminino, apesar da maioria de nós reconhecer a relatividade histórica e cultural dos padrões de aparência” (GARLAND-THOMSON, 2019, p.62). Mulheres cisgênero lidam com estereótipos firmados de beleza desde o início das civilizações humanas. Até hoje esses estereótipos reforçam grandes níveis de sofrimento mental, principalmente com o advento das redes sociais (THE PRINCIPLES, 2022). A feminilidade em geral se traduz em comportamentos que ditam a maneira de falar, de se portar, de se ver, influenciando diretamente a percepção de autoestima e causando uma dependência simbólica em que a mulher se torna “dependente” daqueles com quem compartilha seu meio (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; BOURDIEU, 2020):

a dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (*esse*) é um ser-percebido (*percipi*), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. [...] A dependência em relação aos outros (e não só aos homens) tende a se tornar constitutiva de seu ser. (BOURDIEU, 2020, p.111-112)

Essa dependência simbólica dialoga com Despentes (2016), onde se sugere que a estética ainda predominante da mulher dentro de padrões de beleza reproduzidos pela mídia de forma altamente sexualizada pode ser encarada como uma valorização da reação feminina de “pedir

desculpas”, uma vez que se trata de uma mulher que vai em busca de sua emancipação financeira. Nesse caso, sua sensualidade é trocada por uma espécie de permissão silenciosa que faz dela um objeto de desejo e, assim, ela se sexualiza para poder conquistar seu objetivo, seja esse qual for, ao mesmo tempo que se coloca responsável por uma emasculação do homem provedor.

De toda forma, “[...] o fato é que, se você não está dentro do ideal de beleza construído culturalmente, você irá passar por experiências reais de discriminação [...]” (THE PRINCIPLES, 2022, ep.1, 32:34min., em tradução livre), ponto também defendido por Garland-Thomson (2019) e DeMello (2023). A experiência de viver bem e feliz com um corpo fora do padrão de beleza de uma cultura é hoje uma condição de resistência transformativa da realidade social (THE PRINCIPLES, 2022).

Agora que as mulheres têm acesso ao voto, à educação, a oportunidades de emprego e liberdades legais, [...] a beleza tornou-se a última instituição restritiva e, consequentemente, teve de assumir o trabalho repressivo que todo um sistema de instituições restritivas desempenhou até o século XIX. (GARLAND-THOMSON, 2019, p.66)

A grande influência da mídia na autoestima e na autopercepção das pessoas em geral, porém especialmente de mulheres cisgênero, está explícita no comportamento sexual. Os níveis de satisfação sexual das pessoas estão intimamente ligados ao conforto com o próprio corpo, o que desencadeia maior energia, apetite e disponibilidade sexual, maior autoconfiança e busca por prazer. As imagens constantemente divulgadas pela mídia, de uma beleza adquirida e sem “defeitos”, impactam o modo que as pessoas se veem e enxergam o próprio valor; mulheres cisgênero são o centro dessa discussão porque, no mundo contemporâneo, são seus corpos que estão majoritariamente sendo objetificados e vendidos pela grande mídia, que os hipersexualiza e padroniza de forma a constituir padrões inalcançáveis à maior parte da população (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MARQUES, 2019; DEMELLO, 2023). Esse cenário tem um impacto ainda maior em indivíduos e especialmente mulheres durante a adolescência. As redes sociais influenciam largamente os padrões de beleza e, ultimamente, os desejos de seus usuários, principalmente dos mais jovens (MARQUES, 2019).

A internet é a principal ditadora de padrões, que mudam com velocidade [entre os anos 2000 e a atualidade]. Das musas *fitness* às irmãs Kardashians, o que vemos é que o poder continua ditando os padrões. Muitas horas de dedicação a exercícios físicos, ou intervenções estéticas frequentes, demarcam dois elementos de poder para a nossa sociedade: tempo e dinheiro. (MC GOWAN, 2021, p.38)

Esses padrões de beleza reforçam também a padronização de corpos dentro dos quais a possibilidade de humano é delimitada. “[...] A beleza tem uma dimensão política” (GARLAND-THOMSON, 2019, p.63), o que quer dizer que essas estruturas de padronização ressoam nos corpos que possuem direitos, deveres, dores e prazeres, ou seja, que são humanos com-

pletos e saudáveis, passíveis de uma experiência sociocultural “normal”. “A beleza, (*sic*) pode então ser vista, nesta perspectiva, como uma ideologia cultural coerciva, um conjunto de valores e práticas que, como a deficiência, tem consequências no mundo material” (Ibid.), principalmente quando se pode relacioná-lo com uma questão de classe, uma vez que os padrões do que é belo e saudável tende a acompanhar o que, em determinada sociedade e tempo histórico, está acessível aos mais ricos (DEMELLO, 2023). Isso se vê refletido em situações como o fato de que um corpo mais robusto era mais belo durante a época renascentista, em que as pessoas mais pobres eram magérrimas devido à escassez de alimentos (BLANC, 2010; DEMELLO, 2023), e um corpo magro e modificado por recursos tecnológicos é mais belo na contemporaneidade, uma vez que comidas saudáveis e menos calóricas são inacessíveis à maior parte da população e as cirurgias plásticas são restritas a quem tem alto poder aquisitivo (DEMELLO, 2023).

Não é porque corpos femininos estão no centro da discussão que os masculinos não têm seus próprios estereótipos, geralmente através dos mesmos critérios classistas. O corpo masculino no Brasil, por exemplo, até o final do século XIX, era mais valorizado quando menos bronzeado e mais flácido, uma vez que os senhores de classes mais abastadas e de moralidade reconhecida não se exercitavam e não expunham o corpo em situações públicas; até a introdução dos exercícios físicos e práticas esportivas, músculos eram um sinônimo de trabalho braçal, algo que apenas homens pobres ou escravizados teriam que exercer (BLANC, 2010). Hoje, o corpo masculino rentável é também um tipo físico dependente de muito investimento em tempo e dinheiro, com padrões similares aos encontrados nas “exigências” feitas ao corpo feminino.

Esses ditos fatores sociais da atração física também remetem às diferenças com que corpos brancos e não-brancos são hipersexualizados (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; GARLAND-THOMSON, 2019; MC GOWAN, 2021): “fetichismo racial envolve a fetichização de uma raça ou grupo étnico através da objetificação sexual de seus corpos com base em estereótipos. A pessoa individualmente não tem valor, sendo sua identidade racial o único fator erótico de valor” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.118, em tradução livre). Principalmente em países com histórico de escravização, corpos não-brancos são hipersexualizados, enquanto mulheres brancas são empurradas a um lugar histórico de afirmação de pureza virginal; assim, homens não-brancos geralmente são, por motivos diferentes quando de etnias diferentes, considerados uma ameaça à mulher branca. A hipersexualização de mulheres não-brancas as colocam também em uma posição de “ameaça à família” branca e tradicional (LUGONES, 2008; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). A disponibilidade sexual que a cultura racista impõe sobre mulheres negras e indígenas, entre outras minorias étnico-raciais, também as coloca em uma posição marginalizada quanto ao acesso ao lazer, à educação, à independência financeira, à vida

digna de modo geral (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MC GOWAN, 2021). Historicamente, essa hipersexualização de mulheres negras também serviu de base para políticas públicas racistas no contexto americano, como a esterilização forçada e outras medidas de controle de fertilidade (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018), o que é parte do que Mbembe (2020) denomina parte de uma necropolítica presente em Estados colonizadores: “[...] os pilares mais rígidos y antigos do racismo colonial são o silenciamento e as expectativas sexuais sobre corpos negros” (NASCIMENTO, 2019, p.4). Ilustrativamente, mulheres negras, latinas e indígenas dos Estados Unidos sofreram com esterilizações forçadas por conta de políticas eugenistas do século XX, alguns estados esterilizando mais de 100 mil mulheres sem seu consentimento, principalmente entre as camadas sociais de maior vulnerabilidade socioeconômica (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). De toda forma, o ponto maior de intersecção que se encontra entre mulheres (cis, trans, não-binárias femininas ou transfemininas, racializadas, brancas, jovens, velhas, dentro ou fora do padrão de beleza) está na perda do direito ao prazer (MC GOWAN, 2021), o que também pode ser visto sob a ótica da colonialidade europeia (LUGONES, 2008).

Como mencionado acima, a juventude é uma questão biológica e social na questão da atração sexual (GARLAND-THOMSON, 2019; NEVES; PINTO, 2019; NOGUEIRA, 2019; JENAINATI, 2020; MC GOWAN, 2021; ABDO, 2022). O padrão do que é desejante e desejável passa também por uma etarização, uma exaltação da juventude, principalmente através da medicalização do envelhecimento que se popularizou desde a segunda metade do século XX em sociedades ocidentais (DEMELLO, 2023). A idade é um marcador muito particular à compreensão e ao estudo da sexualidade, uma vez que há um viés excludente e etarista do sexo em sociedades ocidentais. O desejo é explorado pela mídia apenas na perspectiva adolescente ou adulta, com um foco maior em pessoas mais jovens, raramente em um contexto senil, e isso reflete diretamente a concepção do que é o corpo desejável e desejante dentro dessas sociedades. Em uma perspectiva médica, a sexualidade na terceira idade é raramente considerada e, quando o é, parte de preocupações em torno da patologização e da disfunção sexual (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018), o que não se sustenta, já que “a disponibilidade sexual é permanente, sendo em boa parte controlada por interdições socio-culturais e refletindo o contexto histórico e cultural em que vive a pessoa, ainda que se manifeste de forma evolutiva e individual ao longo de sua vida” (ABDO, 2022, p.16).

Pode haver também grande influência da personalidade na atração sexual, seja por fatores neurobiológicos, como as respostas hormonais advindas de traços evolutivos associados à reprodução, seja por fatores psicossociais, como respostas do corpo desencadeadas por questões psicológicas associadas à experiência de vida, traumas passados, influência da mídia, entre outras (WOLF, 2013; MARQUES, 2019; VIEIRA et al., 2019). Por conta desses fatores, a prática

sexual em seres humanos se torna muitas vezes mais complexa do que em outros animais (WOLF, 2013; MARQUES, 2019).

Há também uma relação direta entre saúde mental e uma vida sexual saudável na experiência de seres humanos em geral, mas em especial de mulheres cisgênero (WOLF, 2013; VIEIRA et al., 2019). Uma vez que “a qualidade da vida sexual melhora quando as pessoas estão livres para se expressar e aceitar as diferenças, as capacidades e as vulnerabilidades humanas” (MARQUES, 2019, p.66), faz sentido assumir que a sexualidade impacta outros aspectos da experiência humana. Ao analisar dados históricos e realizar pesquisas fenomenológicas durante a produção de sua obra, Wolf (2013) estabelece uma correlação entre o despertar sexual e a capacidade criativa, a percepção da felicidade e a autoestima de mulheres cisgênero em particular. Com essa percepção, aponta também que a mulher cisgênero é, assim como em todas as espécies de mamíferos, biológica e evolutivamente capacitada ao prazer sexual e como a química cerebral é diretamente afetada por essa característica. Tanto em Plã (2022) quanto em Scalco e Lara (2019) encontram-se referências a mudanças no que gera prazer ao longo da vida, seja a curto ou longo prazo, e seja falando especificamente do orgasmo ou de fantasias e do período de excitação. No geral, essa mudança exige que as pessoas, principalmente quando estão em um relacionamento amoroso, tenham a liberdade de explorar o próprio corpo e as próprias vontades, assim como encontrar algum nível de receptividade de seus parceiros ou parceiras.

A erotização consciente do próprio corpo geralmente tem início durante a puberdade, o que leva o ou a jovem a explorar seu corpo de formas diversas: “aprender a conhecer, cuidar e tocar o corpo é uma forma de descobrir as possibilidades e sensações que ele é capaz de proporcionar” (MARQUES, 2019, p.64). O quanto se conhece de fato sobre a masturbação e os sentimentos que surgem nessa época, entre eles o desejo sexual, varia de acordo com o acesso à informação de qualidade que a pessoa tem, seja por meio da família, dos amigos, da internet, ou por qualquer outro meio – o pudor, assim, torna-se o maior inimigo do autoconhecimento e da livre expressão da sexualidade em pessoas mais jovens (FOUCAULT, 2020a; MC GOWAN, 2021; LINS, 2022; OLIVEIRA, 2023).

Em minha experiência profissional, tenho constatado que a masturbação é imprescindível para a mulher perceber seu potencial orgástico. Ao perceber que tem essa capacidade e consegue se dar prazer, a mulher deixa de assumir o rótulo de “frígida” e/ou mulher com baixa libido, o que se constitui em um passo importante para autoconhecimento na busca da satisfação com sua vida sexual. Neste sentido, a prescrição de técnicas masturbatórias faz parte da educação em sexualidade. (GARCIA, 2007, p.179)

Enquanto pessoas com pênis são geralmente criadas sob os ideais da masculinidade, aprendem muito cedo a manusear seus órgãos genitais de forma muito diferente de pessoas com vulva, geralmente criadas sob os ideais da feminilidade. Para meninas pequenas, ensina-se muito

cedo a limitar o toque e o manuseio de seus órgãos genitais o máximo possível, o que prejudica o autoconhecimento e o autocuidado necessário para sua saúde ao longo da vida (MC GOWAN, 2021; THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023). “[...] Mulheres confortáveis com seu corpo costumam apresentar uma resposta sexual melhor” (MARQUES; BALADOTTI, 2019, p.70), e masturbação é uma forma de sentir prazer sem a necessidade de envolver outras pessoas, melhorando a interocepção e, por conseguinte, o autoconhecimento e a possibilidade de consentir à atividade sexual prazerosa com outras pessoas; em contrapartida, muitas mulheres cisgênero foram ensinadas desde criança que sua região genital é algo sujo e que não deve ser tocado (MC GOWAN, 2021; THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023). Isso tem um grande impacto psicológico em como as mulheres experimentam a masturbação ao longo da vida.

[...] A prática da masturbação é um componente positivo na estruturação da sexualidade feminina, já que está relacionada a um repertório sexual maior, com mais amplitude no uso de fantasias e, conseqüentemente, mais facilidade para atingir a excitação sexual e o orgasmo. (OLIVEIRA, 2023, p.158)

A masturbação era condenada pelas doutrinas do cristianismo em todas as suas formas, porém há uma exceção. Apoiando-se em textos médicos relevantes aos primeiros séculos da era atual, muitos especialistas cristãos afirmavam que a masturbação feminina no fim do ato sexual favorecia a obtenção do prazer e, por conseguinte, a produção do “sêmen feminino”, o que potencializava as funções reprodutivas da mulher e contribuía na “confecção” da “descendência perfeita” (GARCIA, 1992). Como a maior parte da transmissão de conhecimento religioso e do discurso médico historicamente negou e patologizou essa atividade desde a infância até a vida adulta, a realidade de hoje é que “essa visão da masturbação como algo negativo é resultado de uma educação sexual repressora. Não há nada (*sic*) de errado nem de sujo em sentir prazer tocando o próprio corpo” (MULLER, 2016, p.77).

A partir da ideia de que a masturbação é um ato pecaminoso, condenado por muitas religiões populares no Ocidente e no Oriente, o medo e a vergonha se tornaram grandes aliados do desconhecimento total ou parcial do próprio corpo, assim como do pudor em torno da educação sexual (Id.); considera-se também que “os sexólogos são unânimes em afirmar que tocar o próprio corpo para sentir prazer pode ajudar a aprender o caminho para o orgasmo” (Ibid., p.19). A masturbação, estatisticamente, é uma prática comum entre pessoas adultas, independentemente do estado civil; quando dentro de um relacionamento, essa prática não depende do nível de satisfação com o relacionamento, e tende a causar um aumento de libido em mulheres cisgênero e uma baixa de libido em homens cisgênero (ABDO, 2022).

A ausência de uma prática masturbatória pode ser a causa da dificuldade ou da falta da obtenção do orgasmo feminino. Aquelas adolescentes que nunca tiveram orgasmo me-

diante a estimulação do clitóris desconhecem seus pontos de maior sensibilidade sexual, encontrando maior dificuldade para chegar ao orgasmo. (MARQUES, 2019, p.64)

Ainda há muita falta de conhecimento sobre corpos e expressões da sexualidade, o que se reforça através dos anos pelo pudor em falar sobre o ato sexual, quem dirá em investir em pesquisa e divulgação para que as pessoas se informem e conheçam mais sobre o próprio prazer, as condições físicas que estão envolvidas na expressão da sexualidade (sejam questões de autoconhecimento, conhecimento do corpo do parceiro ou parceira, doenças, deficiências etc.) e os aspectos sociopolíticos desse ato (MULLER, 2016; MC GOWAN, 2021; PLÃ, 2022; OLIVEIRA, 2023). Esse pudor é intensificado quando se trata de crianças, pelo fato de que se entende equivocadamente a erotização no período de desenvolvimento da mesma maneira do que na vida adulta (ABDO, 2022), e de integrantes de grupos sociais denominados "minoritários", por diversas formas de negligência quanto ao conhecimento sobre o funcionamento das relações sexuais e afetivas entre esses grupos, ou ainda sobre esses conhecimentos sob suas perspectivas (PLÃ, 2022). Mc Gowan (2021) e Plã (2022) destacam que as "pressões" relacionadas ao sexo são parte das opressões impostas sobre os corpos e as diferentes expressões da sexualidade humana. Essas pressões, além de todo esse pudor em torno do prazer sexual, fazem com que existam relatos de mulheres cisgênero que se sentem mais confortáveis e mais excitadas sem a presença de um parceiro ou de uma parceira sexual, valorizando o controle e a segurança acima da troca humana de afetos que há durante o ato sexual – em um cenário ideal, sentir-se seguro e sentir afeto não seriam fatores mutuamente excludentes em uma experiência sexual (MULLER, 2016; MC GOWAN, 2021).

O sexo foi paralelamente traçado através das mudanças socioculturais do ocidente como uma questão de pureza e como uma questão moral. Nesses quesitos, há o entendimento prescritivo da vida aristocrática grega, que passou a ser latina, que passou a ser religiosa, sendo que os pressupostos que se interligam são muitos nesses contextos, tomando um caráter de continuidade, ainda que cercados de peculiaridades a cada nova doutrina. A pureza e a moralidade, enquanto conduta e cuidado de si, enquanto lugar de destaque, tornaram-se centrais no debate que se voltava à salvação individual, ao dever a si mesmo de viver uma vida de virtude – na tradição cristã, uma vida sem pecado (FOUCAULT, 2020c).

O pudor é aqui considerado uma parte fundamental no trato de seres humanos ao tema da sexualidade, onipresente na sua progressão histórica. Sua definição se dá por um sentimento de vergonha, ou ainda uma timidez, que impeça alguém de ferir padrões sociais de ética e moral, além de um recato de natureza sexual<sup>13</sup>. Entende-se por moral:

---

13 PUDOR. In: MICHAELIS ON-LINE. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/pudor>>. Acesso em 07 de abril de 2024.

[...] um conjunto de valores e regras de ação proposto aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas etc. Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também de elas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem (*sic*), se anulam (*sic*) em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas pode-se chamar “código moral” esse conjunto prescritivo. (FOUCAULT, 2020b, p.32)

Através da moralidade dos comportamentos, Foucault (Id.) também inclui a análise da conduta do indivíduo frente a esse conjunto prescritivo, desde o seu nível de entendimento até as suas atitudes, como parte da compreensão dos estudos direcionados à moralidade. Esse tema pode tomar muitas formas, uma vez que as maneiras de compreender, praticar e justificar a própria moral tomam formas diferentes em indivíduos diferentes, compondo então o sujeito moral singularmente constituído por cada interpretação do código moral.

A vergonha social permite descobrir uma dimensão da sociedade que os filósofos, em suas elucubrações abstratas (pacto social, contrato republicano, comunidade de interesses etc.), ou mesmo os sociólogos, não percebem com frequência. A sociedade como sistema de julgamento, organização hierárquica, potência de estigmatização, violência das exclusões simbólicas, experiências sucessivas de humilhação e vergonha. [...] A sociedade é um sistema de lugares e a humilhação coloca cada um em seu, faz cada um sentir: sempre inferior. A experiência da vergonha é, antes de tudo, uma experiência de reatribuição. [...] A vergonha: sentimento doloroso de deslocamento, perda de traços, desqualificação. (GROS, 2023, p.36)

Em sua análise da vergonha, Gros (Id.) enfatiza que esse sentimento, em comparação com outros, é socialmente empregado de maneira objetiva, sem uma ligação pura direta com um sentimento individual, mas sim uma mescla do indivíduo-sociedade que se traduz em uma série de comportamentos possíveis, muitas vezes guiados por concepções morais; a “[...] vergonha depende de uma mecânica social, e não da psicologia dos indivíduos” (Ibid., p.19). Assim, o sentimento faz parte de uma economia simbólica encontrada no âmbito social de qualquer grupamento humano. Muitos grupos constituem várias formas de vergonha, que podem ou não ser de natureza sexual, porém o autor aponta que uma das maiores injúrias ao seio familiar em diversas sociedades, em diferentes contextos temporais e geográficos pelo mundo, está na sexualidade feminina, que historicamente trazia a vergonha não apenas para a mulher em questão, mas para toda a sua família. E a tradição de reverter a vergonha em meio social pode consistir tanto em redenção quanto em ostracizar um membro do grupo, em um movimento de recuperar a imagem e a honra do resto dos membros. Esse argumento é ilustrado com o caso de uma

[...] uma jovem paquistanesa, Saba, que se casou contra a vontade de sua família, mas *legalmente*, com um rapaz de classe muito inferior à sua. Ela foi sequestrada, espancada, desfigurada por uma coronhada de revólver no rosto, colocada em um saco e arremessada no rio. Seu casamento foi considerado desonroso por sua família. No Paquistão, a cada ano mais de mil mulheres são mortas por terem “envergonhado” suas famílias. [...] Em Bensançon, em agosto de 2020, uma jovem bósnia de dezessete anos foi

espancada e esfaqueada por sua família por ter tido um caso com um jovem sérvio cristão, com quem ela queria se casar. As explicações dadas para esses gestos bárbaros: a impossibilidade da família de confrontar a vergonha causada por essa aliança infeliz. (Ibid., p.21-22, grifos no original)

A vergonha sofre um estreitamento conceitual que a correlaciona à moral cristã, à “supervalorização da culpa” que nela está incrustada, relacionando uma cultura da culpa a uma ética da vergonha. Apesar do contínuo da vergonha clânica em sociedades mais tradicionais, o capitalismo neoliberal reconfigura desde seus primórdios o que é a vergonha em torno da núcleo familiar burguês ocidental, em torno da “normalidade” (Id.).

O normal não é uma recorrência estatística nem uma simples média. É um modelo de comportamento respeitável. O normal é o parâmetro de honra de nossas sociedades sem honra. A família burguesa projeta três grandes figuras da vergonha, todas sexuais: a mulher adúltera, o filho homossexual e a criança que se masturba. Foi ela, mais do que o cristianismo, que impregnou a sexualidade de vergonha. (Ibid., p.28)

A vergonha se transforma, assim, em um projeto neoliberal pequeno-burguês, o que é historicamente explorado em Foucault (2020d) ao enfatizar que a ascensão do cristianismo não se deu por sua popularidade inicial, mas pela convergência de valores cristãos com as técnicas de controle que serviam ao discurso dominante. Aqui, Gros (2023) entra em contato também com a definição de sujeira vista em Douglas (2014), uma vez que ambos os conceitos são relacionados especificamente à desordem. A vergonha trouxe o que historicamente se traduzia em um biopoder quase que exclusivamente jurídico, ou seja, no controle dos corpos e sexualidades através das leis, que se dividiu com a medicalização das sociedades ocidentais; de corpos privados de liberdade a corpos patologizados, os mecanismos de controle social desenvolveram sob o Estado uma reconfiguração até mesmo do discurso da vergonha.

A vergonha tem seus pilares de sustentação. O primeiro está no processo de inferiorização, repleto de passividade, de desvalorização, de redução do sujeito a nada; alguns sujeitos têm valor, outros claramente não têm, seja por status social, econômico, dentro da família, ou qualquer que seja. O segundo está na redução da existência a um compilado de estereótipos; “[...] o que chamamos, em ciências sociais, de ‘essencialismo’ ou ‘naturalismo’, é a reatribuição perpétua de estereótipos” (GROS, 2023, p.142). O terceiro, por sua vez, encontra-se na estigmatização; aquele que se vê destoado tem vergonha, sendo que uma pessoa estigmatizada é sempre excluída ou destoadada, nunca parte que integra, participa, convive de fato no meio em que se encontra. A vergonha pode ser intensificada pela humilhação, mas ela pode a preceder de forma menos intensa – por isso era parte da filosofia antiga ocidental e oriental como uma medida da moral: ao ver o outro, o eu passa a existir; se o eu passa a existir, o temor do julgamento (ou, em outras palavras, a vergonha) é parte do que determina a conduta – uma questão de formação do eu em relação ao outro

que está presente tanto em Gros (Id.) quanto em Honneth (2021). Nesse caso, Gros (2023) argumenta que “a humilhação nunca produziu qualquer virtude” (Ibid., p.114). Nesse sentido, essa concepção da vergonha se encaixa na busca por reconhecimento como parte constitutiva do eu, do outro, de uma identidade social como defendida em Honneth (2021).

Honneth (Id.) se fundamenta no pensamento hegeliano para desenvolver a estrutura social a partir de uma convivência circunstancial com base em relações de reconhecimento – o que inclui o desreconhecimento – que surgem a partir da essência social e interdependência objetiva e subjetiva em sociedades humanas. Fundamentalmente, a teoria do reconhecimento em Hegel se dá por três teses: a pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos através da confirmação da própria autonomia pelo outro; a diversidade das relações de reconhecimento recíprocas percebida através do grau de autonomia de cada sujeito em cada caso; a formação das relações de reconhecimento através de um conflito intersubjetivo, também percebido como uma luta moral, que tem a pretensão de ultrapassar o desrespeito e conquistar a autonomia socialmente confirmada. Isso se traduz em formas distintas de reconhecimento recíproco, também denominados como padrões de reciprocidade, a saber, a dedicação afetiva entre suas pessoas próximas, o reconhecimento jurídico que vem da sociedade civil e o assentimento solitário, ou seja, o reconhecimento das individualidades do sujeito através da solidariedade – um tipo que se conquista pelo afeto, mas que se torna racional. Trata-se então de “[...] uma teoria evolutiva que faz o processo ontogênico da formação da identidade passar diretamente à formação da estrutura social” (Ibid., p.122). Enfatiza-se que

uma forma tradicional de reconhecimento jurídico [em que o sujeito recebe uma qualificação legítima de membro de uma organização social definida pela divisão do trabalho] já concede ao sujeito [...] uma proteção social para a sua “dignidade” humana; mas está ainda inteiramente fundida com o papel social que lhe compete no quadro de uma distribuição de direitos e encargos amplamente desigual. (Ibid., p.181)

Nesse contexto, a formação de identidade em conflitos ontoformativos da realidade social é um aspecto crucial para a conquista do reconhecimento, sendo que se baseia na identificação de um papel social específico dentro do grupo no qual se está inserido, o que constitui uma relação de reconhecimento mútuo, tanto de si mesmo quanto do outro em sua totalidade, sendo que “[...] o grau de autorrespeito depende da medida em que são individualizadas as respectivas propriedades ou capacidades para as quais o sujeito encontra confirmação por parte de seus parceiros de interação [...]” (Ibid., p.137). A vergonha, como trazida por Gros (2023), está no cerne de um processo de desreconhecimento, podendo ou não chegar a sua máxima de se tornar ilegal em um Estado. Em um viés hegeliano, o capitalismo tem em sua essência uma lógica de mercado. Qualquer lógica de mercado que estrutura uma sociedade faz com que os indivíduos que

nela se encontram não estejam livres, sendo que a vida em sociedade se dá então pela superação da subjetividade. O desreconhecimento como sugerido em Honneth (2021) acontece em vários níveis e toma muitas formas, sendo que as exigências do Eu se concretizam no domínio da autonomia individual pelas liberdades adquiridas através das leis e na autorrealização pessoal alcançada pela realização da identidade; por outro lado, é também indicado que

a crítica de Foucault à hipótese do recalçamento em *História da sexualidade 1*, argumenta que a "lei" estruturalista (a) pode ser compreendida como uma formação de *poder*, uma configuração histórica específica, e (b) como produtora ou geradora do desejo que supostamente ela reprime. O objeto do recalçamento não é o *desejo* que ela toma como seu objeto aparente, mas as múltiplas configurações do poder em si, cuja própria pluralidade deslocaria a aparente universalidade e necessidade da lei jurídica ou repressora. Em outras palavras, o desejo e seu recalçamento são uma oportunidade para a consolidação das estruturas jurídicas; o desejo é fabricado e proibido como um gesto simbólico ritual pelo qual o modelo jurídico exerce e consolida seu próprio poder. (BUTLER, 2019, p.135-136, grifos no original)

De toda forma, voltando-se ao desrespeito para além de sua formulação jurídica, tem-se que,

nessas reações emocionais de vergonha, a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento. Pois a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa; mas que essa práxis reaberta seja capaz de assumir a forma de uma resistência política resulta das possibilidades do discernimento moral que de maneira inquebrantável estão embutidas naqueles sentimentos negativos, na qualidade de conteúdos cognitivos. Simplesmente porque os sujeitos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2021, p.224)

Esses movimentos estão presentes na história da sexualidade, por si uma história de reconhecimento, por si uma história marcada pelo pudor e pela vergonha determinados pelas relações de poder que se determinam a partir das especificidades espaço-temporais presentes em cada contexto histórico. É através de medidas de reconhecimento e desreconhecimento, em sentido honnethiano, que se pode chegar a uma compreensão da forma como sociedades ocidentalizadas lidam com a sexualidade na contemporaneidade.

Na era tecnológica, muitos contextos se formam ou são deslocados com frequência também para o virtual e as redes sociais, para acontecimentos que giram em torno de “e-reputações”. Dentro dessa dimensão, as vergonhas giram em torno da possibilidade dos linchamentos virtuais e da sobrevivência eterna do motivo da vergonha (GROS, 2023).

A vergonha digital sobrevive, morrer de vergonha não é mais uma metáfora. Crianças e mulheres se matam, vítimas do ciberassédio. Existências são destruídas por sequências de *revenge porn* contagiosas, vídeos idiotas surgem para arruinar carreiras. Mas é impossível se vingar. A reparação digital não existe. Na nuvem digital, nossas vergonhas são inatingíveis, inextinguíveis. (Ibid., p.32)

Para Gros (Id.), a vergonha é também um fenômeno sujo, que corrompe a honra, e “[...] a sujeira é, essencialmente, desordem. Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. [...] A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente” (DOUGLAS, 2014, p.12). A relatividade da sujeira está na identificação, em sociedades ocidentalizadas, dela com tudo o que não está em seu lugar ideal: “[...] nosso comportamento de poluição é a reação que condena qualquer objeto ou idéia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais” (Ibid., p.50-51).

Admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão. A ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita e de todas as possíveis relações foi usado um conjunto limitado. Assim, a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização. Daí por que, embora procuremos criar ordem, nós simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder. (Ibid., p.117)

A fuga da sujeira em Douglas (Id.) não é uma questão de higiene, mas o trato simbólico e ritualístico que traduz a cultura em um ato, seja ele individual ou coletivo. Até hoje há sociedades construídas com a noção de pelo menos um sexo impuro, geralmente o feminino, como se corpos específicos carregassem uma representação que ameace a ordem social com a sua poluição – essas crenças, por vezes pautadas em fundamentos religiosos, são construções simbólicas de simetria ou de hierarquia entre corpos no trato social. A vergonha de Gros (2023) encontra um caminho bem marcado pela forma com que se lida com a sujeira descrita por Douglas (2014), como um apagamento violento do que tem potencial revolucionário, ainda que em núcleo microscópico e específico, e como restrição àquilo que é limpo, predeterminado, prescrito, aceito.

A sujeira, assim como a vergonha, é também uma marca do que não é associado às classes mais altas. Em outras palavras, o que é associado a práticas de classes mais baixas, principalmente aos “pobres” e à “classe trabalhadora”, remete as pessoas a atos sujos, reprováveis, condenáveis – algo a ser experimentado através da vergonha e da vergonha da vergonha em simultâneo (DEMELLO, 2023; GROS, 2023). No âmbito sexual, a prática sexual das classes mais altas foi sempre determinante para o modelo do que era aceitável na época (DEMELLO, 2023), como demonstrado por Foucault (2020b) quando aponta que a resignificação do casamento trouxe uma aproximação entre as práticas sexuais e amorosas da maior parte da população aos meios de controle social, ou seja, ao reconhecimento do Estado e das vias oficiais de organização e controle de corpos humanos do que realmente acontecia para a reprodução das massas além da classe burguesa: a prática sexual fora do matrimônio, suja, pecaminosa e sem os pudores da classe alta.

#### 4.1. A QUESTÃO DA VIRGINDADE E A EXPERIÊNCIA DE FORMAÇÃO DA SEXUALIDADE HUMANA

Muito do ritual da perda de virgindade é caracterizado como um marco que inicia a vida adulta (SEX, 2021b). A mulher cisgênero é amplamente impactada pelo mito da existência da “virgindade” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MC GOWAN, 2021). Há, de fato, algum impacto, principalmente durante o período da adolescência, em como as pessoas lidam com o sexo, mas os maiores tabus se concentram na forma como as meninas descobrem a própria sexualidade (MARQUES, 2019). Uma marcação importante da religião é a de corpos puros ou impuros; geralmente ela é marcada pelo gênero, sendo muitas características associadas ao feminino, como por exemplo a menstruação, associadas também à impureza. "Além disso, como a castidade é extremamente importante para uma mulher solteira [no Oriente] (como a fidelidade o é para as casadas), a sexualidade feminina é controlada ao longo de toda a vida [...]" (DEMELLO, 2023, p.285), um movimento que, em comparação, costuma ser mais sutil em sociedades ocidentalizadas – se, de um lado, tem-se sanções físicas e jurídicas, de outro há fortes imperativos morais que acabam por se transformar em sanções sociais, como através da estigmatização, marginalização e, em último caso, criminalização e patologização de corpos e comportamentos que operam de maneira similar, no sentido de ter origem e objetivo nos mesmos vetores em estruturas socioculturais, em ambos os casos.

A contradição anteriormente comentada entre a virgindade e a procriação na literatura cristã, como explorada em Foucault (2020b), é substituída por uma contradição entre a glorificação da virgindade e a figura altamente sexualizada da mulher nas sociedades ocidentais contemporâneas. Ao mesmo tempo que a mídia trabalha constantemente para que o imaginário social esteja repleto da sexualização do corpo de meninas e mulheres, criando uma série de determinismos entre o desejável e o grotesco<sup>14</sup> que influencia profundamente a maneira como mulheres lidam com o próprio corpo ao longo da vida, é também encorajado que se mantenha uma pureza relacionada à abstinência sexual, uma inocência que não pode ser recuperada quando perdida (DEMELLO, 2023). Com o conhecimento que se tem hoje, a ideia de que a interação pênis-vagina é o que delimita a virgindade traz muitas questões à tona (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; THE PRINCIPLES, 2022):

---

14 O corpo grotesco aparece na bibliografia ora como corpo deficiente, ora como corpo trans. Este trabalho foca na dimensão que explora a deficiência; para um estudo mais aprofundado da convergência entre a monstruosidade e a inteligibilidade cultural de pessoas trans e intersexo: LEITE JR., Jorge. Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. *Estudos feministas*, v.20, n.2, Florianópolis, mai.-ago./2012, p.559-568. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200016>>. Acesso em 01 de junho de 2025.

certa vez uma amiga me disse que perdeu a virgindade aos dezesseis anos, e que antes disso tinha apenas “feito oral e masturbações”. Perguntei-lhe, então, o que seria o sexo para ela, e por que o início de sua vida sexual era marcada pelo conceito de “virgindade” e pelo sistema sexual falocêntrico, que afirma como válido somente o ato que contenha a penetração entre órgão genital “pênis” e órgão genital “canal vaginal”. Perguntei-lhe também se uma mulher lésbica que nunca se relacionou sexualmente com um homem era virgem, a seu ver. O que definiria a virgindade? A perda do hímen? A penetração? Um dildo penetrando uma mulher tiraria sua virgindade? E se for um homem penetrando uma mulher com um dildo? Um homem gay que nunca transou com uma mulher é virgem? Homem possui virgindade mesmo não tendo hímen? Qual é o ritual de passagem que tira a virgindade de um homem? O gozo? A masturbação? Uma mulher trans perde a virgindade depois da transição? Existe, enfim, a virgindade? (AZEVEDO, 2022, p.304)

A virgindade é especialmente cara a pessoas com himens. Considerando que não é verdadeiro que todas as pessoas com vulva nascem com um hímen, sendo que muitas delas não possuem essa membrana, o seu rompimento pode acontecer durante inúmeras atividades físicas, dependendo do tipo de hímen que se localiza dentro da vagina em questão. A penetração pode resultar em um hímen que se estica durante o ato sexual, assim como pode causar o seu rompimento, também a depender do tipo específico presente em cada uma. O hímen, uma vez quebrado, pode se regenerar, como qualquer outra lesão aos tecidos do corpo humano (MULLER, 2016; VILLELA, 2019; THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023); “apesar da ideia de que, para deixar de ser virgem, é necessário que [o hímen] se rompa, não há nenhuma (*sic*) publicação científica que comprove tal teoria” (MC GOWAN, 2021, p.61). De toda forma, essa visão da virgindade tem um fundamento em uma ideia heteronormativa da prática sexual, com foco na penetração e que desconsidera todo outro ato que provoca prazer sexual e que constitui sexo. Uma vez que se desmistifica a heterossexualidade compulsória necessariamente binária que circunda a ideia de virgindade, o próprio conceito perde o sentido (Id.), ou continua a se reinventar a cada uso, sendo que cada pessoa atribui um significado diferente para a palavra, geralmente se apoiando em seu contexto pessoal (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Até mesmo a terminologia utilizada para fazer referência ao ato da “perda da virgindade” faz parte de uma composição voltada a estigmatizar o ato sexual na perspectiva feminina. Essa noção de perda, de que algo insubstituível é dado e, por conseguinte, perdido para sempre, faz com que uma infinidade de crenças e tabus rodeiem esse primeiro ato, intensificando a ideia de que o valor da mulher como pessoa se concentra na virgindade e em todas as características associadas à pureza virginal que nela são encontradas (MC GOWAN, 2021). Em contextos mais atrelados a práticas religiosas, encontra-se uma resistência em fazer sexo vaginal, mas não na prática de sexo oral e anal, uma vez que pessoas mais jovens tendem a tentar encontrar formas de iniciar a vida sexual contornando o código moral sob o qual foram criados. Muitas vezes, essas práticas beneficiam o prazer do homem cisgênero heterossexual em detrimento do prazer feminino (WOLF, 2013).

A virgindade como algo que é perdida também é um conceito muito nocivo a vítimas de abuso sexual. Quando o trauma da violência acontece antes do início da vida sexual, as pessoas são submetidas a uma nova categoria, sendo que não são mais virgens porque foram penetradas, ainda que contra a sua vontade. Dessa forma, esse conceito retraumatiza e revitimiza a pessoa que teve essa experiência negativa, atrelando a própria sexualidade a uma experiência traumática e violenta. Com a grande incidência de violência sexual que se tem hoje, este não é um marcador que pode ser ignorado quando se trata da sexualidade (MC GOWAN, 2021).

A importância da virgindade é socioculturalmente definida e é um mito que gera outros mitos, como o que toda primeira relação sexual da vulva causará dor, além de várias outras heranças da supervalorização da virgindade feminina, como a definição de comportamentos normais à vida sexual serem vistos como exclusivamente masculinos, seja na procura ativa do ato sexual ou na curiosidade em experimentar durante o ato, entre outros exemplos. Alguns tipos de crença levam a várias consequências para o desenvolvimento sexual saudável da pessoa com vulva, sendo inclusive causas de transtornos de natureza sexual (MULLER, 2016; VILLELA, 2019; THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023). Um bom exemplo seria a falta de iniciativa das mulheres cisgênero heterossexuais em iniciar o ato sexual, como visto em Garcia (2007), o que reflete um pudor que conserva a feminilidade e uma reprodução de papéis de gênero que reforçam a cisheteronormatividade.

[...] É importante lembrar aqui que historicamente coube à mulher o papel reprodutivo, passivo e [...] de “objeto erótico”, sendo originariamente categorizadas em “virgens e putas”. As primeiras, as que nada pedem e se doam nada cobrando (inclusive o direito ao prazer), as últimas que se entregam indiscriminadamente, sem preocupações, tomam iniciativa e buscam também o prazer. (Ibid., p.168)

Assim, a sexualidade da criança também é um assunto muito relacionado à noção de sujeira e da vergonha, também por estar atrelada a mitos relacionados à uma pureza e inocência virginal (LOPES; SIMÕES, 2019; THE PRINCIPLES, 2022; GROS, 2023; MALABOU, 2024). O corpo infantil é alvo de curiosidade, território de autoconhecimento, incitador de perguntas, assim como qualquer outra parte da infância (LOPES; SIMÕES, 2019; THE PRINCIPLES, 2022; MALABOU, 2024), mas a criança foi retirada do contexto da sexualidade quando as sociedades passaram a condenar qualquer tema erotizado que não a reprodução; em outras palavras, se a criança não possui capacidades reprodutivas, então não há sexualidade a ser explorada nela. Uma grande consequência disso é o desenvolvimento dessa sexualidade ser visto como algo negativo, impuro, sujo (LOPES; SIMÕES, 2019). Ironicamente, a sexualidade feminina até em termos reprodutivos é um indicativo de vergonha, mesmo em suas manifestações físicas associadas a funções biológicas do corpo (GROS, 2023).

[...] Poderíamos evocar o forte estereótipo cultural que associa a menstruação a uma sujeira a ser escondida, aquilo de que não se fala. Até pouco tempo atrás, as jovens descobriam, em uma angústia fulminante, que a menstruação existia na primeira vez que menstruavam e as mães revelavam, então, seu significado por meio de discretas conversas privadas. É como se a descoberta de si como uma “verdadeira” mulher devesse acontecer através da vergonha, como se a afirmação de seu novo ser sexual, fértil, tivesse que assumir, desde o início, a forma do tabu. Para além de inferiorizações sociais, históricas, contingentes e corrigíveis (embora recorrentes), a vergonha de ser mulher encontra ecos em todo tipo de cultura e mentalidade. (Ibid., p.62)

Vê-se que a vergonha é algo que acompanha o desenvolvimento da sexualidade humana em geral (THE PRINCIPLES, 2022; GROS, 2023). A ideia de liberdade sexual, no sentido do "tudo é permitido", contradiz vários códigos de conduta moral que são validados pelo discurso dominante. É reconhecível a maior aceitação de narrativas dissidentes hoje, como reações feministas, antirracistas, queers etc., nas mídias da última década, mas essa aceitação também gera um contramovimento cada vez mais intenso por parte das camadas mais tradicionais da sociedade, como grupos religiosos e da direita política. Esses contramovimentos tendem a incentivar o pudor, assim como naturalizar sentimentos de vergonha a fim de silenciar tópicos de importantes discussões relacionadas à sexualidade, principalmente quanto à sexualidade infantil (LOPES et al., 2019; PLÃ, 2022).

Há também inúmeros mitos que foram criados no intuito de inibir a atividade sexual (principalmente a masturbação) entre adolescentes e jovens adultos, como por exemplo “quem se masturba tem pelos nas mãos”, reforçando um pudor advindo da ridicularização da pessoa em sua socialização (VILLELA, 2019; LINS, 2022). Por quase toda a história da sexualidade, a masturbação feminina foi envolta por culpa, vergonha e controle sobre corpos femininos, sendo que os discursos religiosos ou doutrinadores a partir de uma visão suja da masturbação gerava uma intensa mistificação e patologização da prática (MC GOWAN, 2021).

O que torna esse cenário ainda mais grave é o despreparo de profissionais de saúde em lidar com os tabus sociais e com comportamentos nocivos e por vezes misóginos quanto à experiência sexual que foge à heterocisnorma, ou mesmo que não tem como objetivo o prazer masculino. O pudor que esses profissionais reproduzem na prática profissional leva até mesmo a pequena parcela das pessoas que reconhecem algum problema e decidem procurar ajuda a acreditar que seus corpos não são feitos para sentir prazer, ou até mesmo que o prazer alheio é a sua principal obrigação – quando não impede totalmente o diálogo aberto sobre situações sexuais como consequência (OLIVEIRA, 2023). Em Garcia (2007), há evidências empíricas e teóricas que o atendimento humanizado e interdisciplinar na área da saúde assegura maior eficácia no tratamento de pacientes com queixas diversas, e que esse fato é particularmente relevante aos problemas relacionados à saúde sexual.

Apesar dos estudos mais antigos demonstrarem um apego ao desejo espontâneo, a repressão à sexualidade feminina por muitas culturas ocidentais, seja atualmente ou no passado, carrega con-

sequências psicossociais que levam a mulher a inibir o próprio desejo (LOPES; VALE, 2019a; VILLELA, 2019). Quando esse cenário é analisado através da forma em que as informações sobre sexo e sexualidade chegam até mulheres por meio da mídia, vê-se toda uma caracterização do assunto como um tabu, com tamanho pudor e com limitação sensacionalista do que é de fato divulgado para além dos periódicos científicos com público mais direcionado (WOLF, 2013). O pudor tende a não permitir que as pessoas falem sobre as suas experiências, ou mesmo que elas aprendam a comunicar suas necessidades e desejos. Esse cenário não só limita a experiência sexual humana, como também pode resultar em experiências ruins e/ou traumáticas para aqueles e aquelas que as vivem. O pudor desenvolvido ao longo da vida muitas vezes impede as pessoas de criarem uma vida sexual saudável e satisfatória em diferentes momentos da vida (THE PRINCIPLES, 2022).

É evidente que “[...] o que soa como proibido costuma despertar grande interesse erótico em muita gente” (MULLER, 2016, p.112). O problema é que essas proibições às vezes partem de uma educação repressora que ensina a pessoas, principalmente a mulheres e outros grupos marginalizados, que elas não têm direito à sexualidade, ou que a sexualidade não é uma prioridade. O sexo é um assunto tratado com sentimentos de vergonha e com tanto pudor que é quase que completamente eliminado das “conversas sérias”, ao mesmo tempo que é hipervalorizado pela mídia de diversas maneiras. E é essa dualidade que leva a práticas irresponsáveis, traumatizantes e limitantes porque, como seres humanos, as pessoas estão em busca dos seus interesses e prazeres em seus cotidianos – e é esse cenário que torna urgente uma mudança de paradigma na forma com que as sociedades humanas contemporâneas lidam com o sexo e a sexualidade em geral (OLIVEIRA, 2023).

Em Garcia (2007), é salientado que a vergonha e o pudor em se comunicar dentro de relacionamentos é uma das maiores barreiras enfrentadas pelas pessoas, principalmente por mulheres cisgênero heterossexuais, em ter uma vida sexual satisfatória. Os maiores empecilhos estão nas crenças morais de que a comunicação resultaria em julgamentos e reações adversas dos parceiros e parceiras, quebrando a relação de confiança e respeito mútuo desenvolvida ao longo do tempo. É demonstrado também que a adesão às religiões cristãs pode ter uma forte influência nessas questões, assim como a incoerência das práticas sexuais às quais as pessoas se submetem, muitas vezes mais liberais do que a própria fé prega como aceitável. Nesse cenário, há sentimentos de culpa, vergonha e medo diretamente relacionados com a expressão sexual de cada pessoa, mesmo que eles não as impedissem de se engajarem em atos de natureza sexual, exatamente por terem sido parte de sua formação como pessoa e como ser sexual desde a infância.

## 4.2. O PUDOR, A VERGONHA E A CONSTRUÇÃO DO QUEER: IDENTIDADES SEXUAIS E CONFLITO SOCIAL

É importante localizar primeiramente o conceito de “queer”. Como conceito histórico ressignificado, o termo não apresenta muitas convergências na teorização do seu uso contemporâneo, exceto pela maior parte de autoras e autores nos estudos de gênero apontarem o *queer* como uma não-existência, como uma evidência do não-sujeito, negando-o quando o reconhece. Dentro da academia, o queer se refere ao dissidente, ao não-heterossexual, ao não-cisgênero (LOURO, 2022; MOGROVEJO, 2022; OSHOA, 2022; BUTLER, 2023). Fora dela, contudo,

[...] queer significa colocar-se contra a normalização – venha de onde vier[, do discurso hetero ou homonormativo]. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, a sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora. (LOURO, 2022, p.194)

Todos os centros têm suas margens, assim como todas as margens têm seus centros. A teoria queer, apesar de ter sido um saber formulado no Norte global, nasceu como uma resposta atrevida das pessoas marginalizadas por uma ordem regulatória dos corpos, das sexualidades e assim também das subjetividades. Uma ordem que recusa outros arranjos sexuais e de gênero que não estejam conformados a uma moralidade burguesa, medicalizada e marcadamente eurocentrada. (PELÚCIO, 2022, p.294)

O queer surge como um movimento e traz então uma ruptura epistemológica para uma reinvenção da dissidência:

em sua crítica à essencialização das identidades, o queer reivindica a não identidade. Sendo as identidades construções culturais que partem da masculinidade e impõem uma hierarquia em seus processos de diferenciação, elas sustentam relações de poder. A política das identidades e suas cristalizações dão lugar a formas mais sofisticadas de discriminação. Escapar delas acabaria com o motivo da discriminação. (MOGROVEJO, 2022, p.49)

O queer fez com que [...] esquecessem os binários, [...] ajudou a não pensar em dois sentidos, mas, a partir dos sentidos, permitiu que [...] incluíssem em suas políticas o pornô, o erótico, o sexual e os desejos, liberando as fantasias e os fetichismos. (GARGALLO, 2022, p.60)

O queer latino-americano renega a identidade marginalizada que historicamente está na raiz do termo, identidade essa fetichizada, patologizada, pornográfica, insurgente, para se constituir como uma parte de uma identificação com a dissidência de gênero e de identidade sexual, um lugar de não-lugar bem localizado dentro das práticas comuns à heterocisnorma e à sua reprodução dentro da comunidade LGTBQPQIA+, sendo abordado de diversas formas dentro desse território. Essas abordagens se dividem em uma perspectiva crítica que aceita a dinâmica queer como uma expansão identitária dentro da comunidade LGTBQPQIA+, tornando-a mais inclusiva, e uma perspectiva que a afirma antifeminista (GARGALLO, 2022; ORTUÑO, 2022).

Nessa segunda visão, há um movimento de intelectuais anti-queer. Segundo esse grupo, apesar do número pequeno de intelectuais e ignorantes em sua maioria por força da colonização discursiva e de diálogos com dinâmicas de poder sexistas e racistas que se prende à terminologia do queer para um lugar de não-lugar, não se pode afirmar um movimento queer latino-americano de fato. Na prática, o queer tem sido nocivo ao discurso político feminista porque "[...] colabora com a fixação de papéis binários, porque sua centralidade, recuperada através da mudança ou reatribuição do sexo, traz novamente para a definição política a questão da naturalização dos papéis de gênero e da biologia" (GARGALLO, 2022, p.63). Quando a categoria de mulher se desfaz para o foco do feminismo, a utopia passa a ser "[...] a eliminação das sexualidades e [dos] papéis sexuais obrigatórios" (MOGROVEJO, 2022, p.50). Mogrovejo (Id.) sugere também que a categoria mulher em Abya Yala se dá também a partir da violência de gênero, sendo seu apagamento uma forma política de silenciamento acadêmico e de violência epistemológica. "Pode-se dizer que as teorias feministas e queer do final do século acabaram por chegar a um acordo com a hipermasculinidade, a supremacia branca e o heterocentrismo das principais teorias psicanalíticas europeias da sexualidade" (PRECIADO, 2022b, p.13).

Por outro lado, naquela primeira perspectiva, há também um deslocamento epistemológico que se mostrou ontoformativo de um movimento real e palpável dentro das perspectivas do queer no Sul global, instituindo um local ao corpo dissidente (OSHOA, 2022; PEREIRA, 2022b):

queer, no sentido aqui proposto, não é somente uma sexualidade alternativa, mas um caminho para exprimir os diferentes aspectos de uma pessoa, um espaço também para a criação e a manutenção de uma polimorfia de discurso que desafia e interroga a heterossexualidade. A queerness desafia igualmente a noção de identidade, nega o essencialismo, generalizado ou homossexual, na medida em que se organiza na performance de identidades plurais, que se constroem a cada dia. A identidade seria, assim, uma construção em permanência, um processo sem margens e sem limites. Neste sentido, a identidade não é o sexo, não é a sexualidade, eu não sou um ser generizado ou desviante da norma, EU SOU EU. (SWAIN, 2022, p.234)

A expressão *queer*, utilizada como forma de autodesignação – repetindo e reiterando vozes homofóbicas que assinalam a abjeção daquele que é denominado *queer*, mas descontextualizando-as desse universo de enunciação, já que se atribuem valores positivos ao termo, transformando-o numa forma orgulhosa de manifestar a diferença –, pode ocasionar uma inversão da cadeia de repetição que confere poder a práticas autoritárias precedentes, uma inversão dessa historicidade constitutiva. Algo novo surgiria, então, desse processo, anunciando a irredutibilidade e expressando a incômoda e inassimilável diferença de corpos e almas que teimam em se fazer presentes. (PEREIRA, 2022b, p.89)

Colocar o queer como "a instabilidade dos corpos que não se conformam", como um adjetivo e também como um verbo, como um termo com poder de transformar a performatividade e a identidade através da autodesignação, também é uma forma de encarar um movimento presente no Sul global (Id.). Em sua teoria do tropicuir (tropi- como um prefixo que faz referência

ao Brasil-paraíso, parte de um conceito tropical e carregado de história que se faz e desfaz em camadas de relações histórico-culturais), Altmayer (2022) traz o cuir

como estratégia de contaminação, apropriação indevida do queer que se funda no descompromisso com a forma original, e que aparece recorrentemente em trabalhos de autoras latino-americanas dedicadas ao tema, denotando uma rejeição ao uso imoderado de termos estrangeiros e em busca de uma maior proximidade com as realidades do Sul global e de sua profícua produção intelectual e estético-política: historicidade de práticas poéticas e políticas de contestação de binarismos de gênero e raça e de apropriação de termos pejorativos – bixa, travesti, sapatão – desses trópicos. (Ibid., p.374)

De toda forma, o discurso do “queer” também depende de sua localização e conceitualização de maneira específica. Por um lado, tem-se a identificação da marginalização relacionada ao gênero e à sexualidade em um termo abrangente da dissidência; por outro, tem-se um discurso branco e colonizado liberal-progressista que coloca uma superioridade do conhecimento ocidental como o único padrão possível de liberdade ao queer. Nesse sentido, Bakshi (2016) argumenta que há várias formas diferentes de experiência LGBTPQIA+, e há uma enorme relatividade cultural no que é visto como melhor para cada grupo que se identifica como parte da experiência queer/cuir. Bakshi (Id.) também enfatiza os esforços através da arte e da política de criar uma forte identificação sociocultural entre o ocidente e a aceitação da comunidade LGBTPQIA+, apesar das realidades vividas em meio à violência e ao desrespeito, mesmo em países “burocraticamente emancipados” da LGBTPQIA+fobia.

Isso nos dá uma ideia da dificuldade de pensar em uma forma única para o queer. Em cada território e em cada setor desses territórios, o queer é misturado com outras propostas, é usado, é desintegrado e, em alguns casos, é descartado. A desestabilização dos binários de gênero serviu também para percebermos que um corpo feminilizado se torna alvo de violência. O queer, ainda que desafie e tensione o binário de gênero, se expande (*sic*) em direção ao feminino. [...] A homofobia e a transfobia são riscos corridos por pessoas ou grupos que se assumam queer. (ORTUÑO, 2022, p.2022)

Foucault (2020a) designa dispositivos de saturação sexual as proibições da sexualidade que não se trata da monogâmica, heterossexual, legítima e heteronormativa, e que fazem questão de incitar, através da identificação e perseguição, as práticas que abominam. Esses dispositivos fazem parte da vida familiar, da rotina escolar, da prática médica, além de inúmeras outras situações em que a vida regrada dá lugar a sexualidades “múltiplas, fragmentárias e móveis”, agindo tanto como inibidores quanto como propulsores do comportamento dissidente, o que se dá através da erotização dos corpos presentes em cada momento e ambiente da vida da criança, da pessoa jovem, adulta ou velha.

O pudor e a vergonha, principalmente em instância queer, é parte de um apagamento, ou até mesmo de um silenciamento epistêmico de uma gama de identidades, experiências e existências que resistem constantemente apenas por tentar encontrar seu local discursivo e, essenci-

almente, performativo dentro do real (BUTLER, 2023). Em conflitos morais entre o que é tido como expectativas externas e o próprio eu, “[...] a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada” (HONNETH, 2021, p.141), o que faz parte da associação da própria identidade com vieses negativos que atuam como sanções sociais. Essa necessidade de encontrar seu lugar no social está envolvida diretamente com a dissociação parcial ou completa dessas experiências com a proposta normativa que domina a inteligibilidade sociocultural de uma sociedade, sendo um processo tanto individual quanto coletivo (BUTLER, 2023).

O advento do termo “heterossexualidade” e de seus derivados se deu na última década do século XIX, caracterizando uma anormalidade na conduta sexual que se assemelhava ao conceito moderno de satiríase e ninfomania (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LINS, 2022). Foi apenas após o início da década de 1920 que a heterossexualidade assumiu sua conceituação atual, representando o sexo entre homens e mulheres e se normalizando por conta da procriação, o que é “natural do ser humano”. Há de se considerar que, “se algo é inventado em uma época e em um lugar específicos, não pode ser algo inato, natural e atemporal, como a heterossexualidade é compreendida hoje” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.161). Com o advento da homossexualidade, houve a tendência a separar o que é natural do que não é, que é quando a conduta sexual não permite a procriação (Id.). Nesse sentido, em uma perspectiva foucaultiana reafirmada por Butler (2019;2023) e Louro (2022), pode-se afirmar a homossexualidade como uma realidade discursivamente construída que ganha relevância a partir dos padrões morais aceitos por cada um e por cada sociedade. Connell (2016) destaca esse ponto ao discorrer sobre a construção da masculinidade na formação do homem:

a ideologia popular trata a heterossexualidade adulta como “natural”. Na verdade, tornar-se heterossexual envolve um aprendizado complexo – como lidar com potenciais parceiras, o que pensar sobre si, e também o aprendizado de técnicas sexuais. Tornar-se heterossexual demanda que outras possibilidades sexuais sejam marginalizadas, principalmente o erotismo homossexual. [...] A heterossexualidade é aprendida, e esse aprendizado, para meninos, é um lugar importante de construção da masculinidade. (Ibid., p.142-143)

Compreende-se que “a (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais” (PRECIADO, 2022b, p.38), em um movimento de aprendizado e de performatividade em sentido butleriano. Apoiando-se em raízes psicanalíticas, principal mas não exclusivamente na perspectiva freudiana da bissexualidade infantil, Butler (2019) argumenta ainda que “a ‘bissexualidade’ postulada como fundação psíquica [...] é uma produção discursiva que afirma ser anterior a todo discurso, levada a efeito mediante práticas excludentes compulsórias e geradoras de uma heterossexualidade normativa” (Ibid., p.102).

A homossexualidade, por sua vez, foi um termo cunhado pelo Dr. James Kiernan no final do século XIX como um adendo à heterossexualidade. Enquanto a heterossexualidade, para Kiernan, era um desvio sexual, a homossexualidade representava um desvio de gênero, ou seja, tudo aquilo que desafiava a noção da heterocisnormatividade da época. Com o tempo, muitos termos foram criados e, gradualmente, estabelecendo-se como formas dignas de reconhecimento identitário, de formas diferentes em culturas diferentes (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Até hoje o próprio conceito de LGBTQIA+ não faz sentido em culturas de povos originários, por exemplo, que não dividem relações interpessoais por gênero – essa foi uma construção social trazida a esses territórios pela cultura branca. Em outros povos e culturas, contudo, esse termo pode fazer sentido (LAPOLLI et al., 2022) e é utilizado aqui por conta da sua abrangência internacional, sem uma tentativa de universalizar o seu uso.

Foucault (2020<sup>a</sup>), por sua vez, trouxe uma ideia de sexualidade sempre atrelada às relações de poder que operam nas sociedades contemporâneas, ainda que interpretando-a como um fator anterior ao seu reconhecimento institucionalizado. Em geral, o dispositivo da sexualidade constitui uma das principais formas de aplicação do biopoder para a garantia de uma gestão da vida meticulosamente calculada, hierarquizada e normatizada, e “[...] deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (Ibid., p.163). Essa visão culmina em uma base para o reforço de políticas emancipatórias relacionadas ao tema, uma vez que se baseia nos “prazeres da carne” que antecedem até mesmo a criação da linguagem própria que é necessária para descrevê-los (BUTLER, 2019).

Com as fortes relações simbólicas entre poder e sexualidade, a homossexualidade masculina ainda gera uma oposição com as mesmas bases da Antiguidade, o fator feminino da submissão e da passividade ocorrer então em um corpo de dominação a partir do falo, que em seu ápice simbólico é representado no ato sexual. Esse movimento de abnegação do poder que vem do pênis para a submissão que deveria vir da vagina, principalmente através da sodomia, encontra a forte resistência daqueles que se opõem não ao ato em si, mas à ideia de que o poder conferido ao masculino não é inquebrantável e que a submissão pode ser um ato escolhido pelo corpo masculino e masculinizado por meio de uma subversão simbólica e, principalmente, quando parte da experiência feminizante do amor romântico e da afetividade. Essa subversão se agrava com a ausência da tentativa de reprodução da família burguesa que está no cerne do Estado moderno de direito, sem a identificação do sujeito feminizado e do sujeito masculino por essência; em outras palavras, os casais que se convergem às margens, sem uma declaração explícita do dominante e dominado, questionando a definição tradicional de família ao mesmo tempo que a constitui e ressignifica, são os maiores alvos de reprovação daqueles que lutam pela sobrevivência da ordem simbólica (BOURDIEU, 2020). Na prática,

é uma realidade historicamente estável que, quanto mais avanços acontecem na luta LGTBQPQIA+, mais há resistência de camadas conservadoras (LOURO, 2022; BELMONTE, 2024), principalmente advinda de comunidades baseadas em fundamentalismo religioso (BELMONTE, 2024).

O Estado interferiu na sexualidade por anos através da proibição da homossexualidade, sendo essa interferência geralmente voltada à prática masculina e através de leis de sodomia. No Norte global, milhares de pessoas foram condenadas ao encarceramento, ao tratamento médico e a outros destinos cruéis por questões relacionadas à prática homossexual. A experiência LGTBQPQIA+ livre e positiva é uma experiência recente na história mundial, sendo que alguns países ainda proíbem esse tipo de prática e não há registros de um território que assegure vida digna e segura para essa comunidade em sociedades ocidentalizadas, colocando o status institucional de liberdade para expressão da sexualidade como um território em disputa (Id.).

O acesso à fertilização *in vitro* revolucionou a possibilidade de gerar famílias fora da heteronormia (SEX, 2020; DEMELLO, 2023). Muitos países tentaram banir a prática, outros tentaram restringi-la a casais heterossexuais cisgênero que eram classificados por um médico como inférteis, mas, por se tratar de um procedimento custoso e avançado, esses esforços não pararam casais LGTBQPQIA+ e mulheres cisgênero com recursos de construir modelos alternativos à família tradicional (SEX, 2020). Por outro lado, é também uma prática que reforça o estilo de vida e o ciclo de reprodução do capital através do âmbito familiar, possibilitando a famílias queer a inserção de padrões cisheteronormativos no seio familiar dissidente (PRECIADO, 2022b). Foucault (2020a) também traz o pudor como parte do advento do capitalismo, sendo que não há espaço para o prazer quando a ordem do dia é o trabalho e a produtividade infinita e mecânica; além disso, indica que a repressão de comportamentos humanos em determinada sociedade cumpre uma função dentro das economias sociais que a permeiam, reforçando dinâmicas de poder que as sustentam (FOUCAULT, 2020a; PRECIADO, 2022b). O poder que influencia o corpo e o sexo, ao estabelecer a única forma legítima da prática da sexualidade, a que reproduz a força de trabalho, declara a perversão das sociedades ao lhes atribuir a marginalidade das sexualidades circulantes. “A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações de poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas” (FOUCAULT, 2020a, p.54).

Historicamente, a homossexualidade se provou um grande problema a ser enfrentado através da criminalização ou da medicalização da condição homossexual de forma ampla e pública. Essa questão é enfatizada em regimes extremistas, principalmente sob governos de extrema direita, totalitários, ou até mesmo em regimes democráticos que elegem discursos mais conservadores. A questão da homossexualidade, usualmente ilustrada pelos casais de homens cisgênero brancos e

ricos, causa abominação e conseqüente punição e repressão aos estilos de vida das comunidades LGTBQPQA+, sendo que outras formas de experiência da sexualidade costumam ser invisibilizadas e proibidas. Apesar de reafirmar padrões heterocentrados de vivência da sexualidade, garantir direitos da população LGTBQPQA+ se mostrou uma técnica de sobrevivência e combate à discriminação em diversos países, sendo, apesar do reforço de estereótipos e da reprodução de um modelo de família burguês e excludente, uma forma de resistência de pessoas LGTBQPQA+ (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Em um esforço contínuo, o feminismo e as lutas sociais por direitos dos movimentos LGTBQPQA+ foram determinantes para uma expansão da diversidade de expressão da sexualidade legitimada pelo Estado (ARRUZZA et al., 2022).

As lutas de forças sociais simbólicas podem se dar no interior dos campos, entre campos hierarquizados, ou nas duas formas em simultâneo, o que depende diretamente dos agentes e de suas posições dentro dos campos que ocupam, sendo que a luta se dá por reconhecimento de interesses específicos que definem os territórios em disputa (BOURDIEU, 2021). No interior de vários campos da macroestrutura social, referindo-se principalmente a sociedades ocidentalizadas, a sexualidade se constrói em um meio de hostilidade e disputa, permeada por uma evolução histórica da homofobia, misoginia, transfobia e assim por diante. Identidades e vivências que se distanciam do prescrito pela normatividade de uma era, principalmente quando inseridas em contextos como crescimento econômico, aumento da escolaridade da população, ou até condições adversas de exacerbada violência, são elementos catalisadores para revoltas sociais (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

O conceito de diversidade [...] [em] sua gênese está diretamente ligada a um movimento reativo [...], contrário aos atos de exclusão, violência, marginalização e invisibilização de milhares de pessoas ao redor do mundo, razão pela qual [...] se fazem tão importantes a luta e a pauta diária dos movimentos identitários pelo reconhecimento das diversidades. Essas pessoas (re)existem desde sempre e tem de cumprir diariamente com essa árdua tarefa, de modo que lhes sejam garantidos seus direitos e seu reconhecimento. (LAPOLLI et al., 2022, p.20)

Para compreender esse cenário, a perspectiva hegeliana do reconhecimento demonstra como o esforço pela institucionalização dos direitos pode ter um caráter emancipatório, uma vez que a geração de conflitos que perpetua a possibilidade de reconhecimento passa a ser o cerne constitutivo universal dos costumes do povo; “[...] a luta por reconhecimento é concebida como um processo social que leva a um aumento de comunitarização, no sentido de um descentramento das formas individuais de consciência [...]” (HONNETH, 2021, p.64). Quando o sujeito se reconhece como agente ativo da realidade social, percebe a constituição do próprio espírito subjetivo a partir da realização da vontade individual. É a pessoa moralmente vulnerável que incita o reconhecimento de sua dignidade através da defesa de seus direitos fundamentais. Em um viés hegeliano, a relação institucional é possível a partir do reconhecimento recíproco gerado

através do estabelecimento do indivíduo como pessoa de direito, o que garante a reprodução comum das instituições sociopolíticas, sendo a relação jurídica nesse cenário anterior à sua própria concretização; nesse viés, pode-se sugerir que os avanços jurídicos podem ser um catalisador para uma mudança no comportamento social (Id.).

[...] A convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa. (Ibid., p.29-30)

Tanto acontecimentos espontâneos quanto movimentos sociais, que se caracterizam por sua longevidade e compromisso com agendas específicas, são parte da história de pessoas LGBTPQIA+ em diversas partes do mundo, de diferentes maneiras e com uma miríade de perspectivas e objetivos. Nos Estados Unidos, por exemplo, o pós-guerra trouxe um período de crescimento econômico que incentivou diferentes grupos minoritários, como mulheres e pessoas afro-americanas, a criar e/ou intensificar movimentos por direitos e reconhecimento; lá, os protestos de Stonewall, que ocorreram em 1969, foram um ponto marcante para a mobilização de pessoas LGBTPQIA+, especialmente para pessoas transgênero, transexuais e travestis serem reconhecidos como parte desse grupo e como uma potência política dentro dele, ainda que o movimento em si tenha raízes em organizações anteriores a esses eventos. Seu maior impacto se deu em sua proporção, divulgação e apoio recebido dentro da comunidade LGBTPQIA+ (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Stonewall foi um marco definitivo para a ruptura entre o movimento homófilo, de vanguarda e com características de acomodação, e um movimento ativista mais radical e militante, que em sua maioria traz uma consciência interseccional de luta social (BELMONTE, 2024).

Embora Stonewall esteja longe de ser a primeira vez que pessoas LGBTQ+ resistiram às autoridades, pois o movimento de liberação gay fora construído por décadas de ativismo homófilo, o levante marcou uma grande mudança no tom e na visibilidade da militância LGBTQ+. (Ibid., p.175)

Como se tem um amplo movimento LGBTPQIA+ hoje, que se subdivide em expressões coletivas diversas, é importante compreender que essa é uma reação que tem início no estigma social enfrentado por essa comunidade. É um movimento que, no ocidente, assumiu um caráter identitário, logo, é preciso considerar vários aspectos relacionados ao reconhecimento da identidade em um contexto que contempla o real e o simbólico, sendo que

a revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de *intimidação* que ela exerce tem em jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação colectiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do domi-

nante enquanto aceita ser negado ou negar-se (e negar os que, entre os seus, não querem ou não podem negar-se) para se fazer reconhecer.

O estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma – constituído assim em emblema [...] e que termina na institucionalização do grupo produzido (mais ou menos totalmente) pelos efeitos económicos e sociais da estigmatização. (BOURDIEU, 2021, p.126, grifo no original)

Há então a reivindicação da identidade objetiva desses grupos e os efeitos de um processo de conhecimento e reconhecimento:

abolir o estigma realmente (e não magicamente, quer dizer, por uma simples inversão simbólica dos sinais de distinção que pode levar até uma redefinição dos *limites* no interior dos quais a legitimidade da identidade assim definida se acha garantida) implicaria que se destruíssem os próprios fundamentos do jogo que, ao produzir o estigma, gera a procura de uma reabilitação baseada na auto-afirmação exclusiva que está na própria origem do estigma, e que se façam desaparecer os mecanismos por meio dos quais se exerce a dominação simbólica e, ao mesmo tempo, os fundamentos subjectivos e objectivos da reivindicação da diferença por ela gerados. (Ibid., p.128, grifo no original)

O mercado de bens simbólicos referentes à construção da identidade opera com a dominação de uma identidade legítima sobre a outra, ou seja, com a hierarquização dessas identidades e dos símbolos a elas atribuídos: “[...] por não reconhecer a contribuição dada à construção do real pela representação que os agentes têm do real, ele não pode compreender a real contribuição que a transformação colectiva da representação colectiva dá à transformação da realidade” (Ibid., p.130). Além dessa perspectiva da identidade ser aplicável na dicotomia homem-mulher, em Rubin (2017) e em Fitzgerald e Grossman (2018) é apontado que há uma clara hierarquia entre a heterossexualidade e as outras experiências da sexualidade que são parâmetros de identidade para as categorias humanas possíveis dentro da inteligibilidade social.

É relevante considerar a perspectiva de como o reconhecimento se dá de formas diferentes dentro de uma leitura através da posição dos sujeitos dentro dos campos que constituem estruturas simbólicas de poder. “Os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas *posições relativas* [no] espaço” (BOURDIEU, 2021, p.136, grifo no original). Trata-se de um campo de forças porque essas forças exercem relações objetivas que se impõem dentro da sua região, sendo essas irreduzíveis às intenções e interações de seus agentes. As propriedades atuantes de um campo se dão através do poder ou do capital, sejam estes materiais ou culturais, e dependendo da estrutura interna que rege o campo em questão. A posição do agente no espaço social é definida por sua posição nos diferentes campos legítimos atuantes na região e determina o quanto de poder simbólico e material cada agente detém. O capital económico, cultural, social e simbólico só exercem seu papel quando há o conhecimento e reconhecimento de cada um dentro do espaço social, seja através do reconhecimento social ou das garantias jurídicas em voga (Id.).

É nessa mesma lógica, apesar de em abordagens diferentes, que se reconhece que as comunidades se baseiam em um movimento de conhecimento e reconhecimento da identidade do sujeito, o qual vê diferentes dimensões do seu eu sendo reafirmadas através de processos de conflito e reconciliação. Sob a forma do Direito, pode haver então ambos uma formalização e um esvaziamento das relações de reconhecimento para que haja um processo de universalização dessas relações (HONNETH, 2021).

[...] Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. (Ibid., p.207)

Esse cenário inclui também conflitos econômicos e outras formas de luta social que dependem do reconhecimento público de suas causas coletivamente negligenciadas. Dentro desses grupos, as relações de solidariedade se dão através do reconhecimento que a própria luta atribui a cada membro, estabelecendo-se de forma simétrica. “[...] Nos conflitos sociais se defrontam grupos ou classes que buscam defender e impor suas concepções axiológicas garantidoras da identidade” (Ibid., p.238). Relações de estima são relações de status, tanto culturalmente reconhecido quanto parte de uma contracultura, mas ainda assim relacionadas a valores intrínsecos a um coletivo especificado.

Se a estima social é determinada por concepções de objetivos éticos que predominam numa sociedade, as formas que ela pode assumir são uma grandeza não menos variável historicamente do que as do reconhecimento jurídico. Seu alcance social e a medida de sua simetria dependem então do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados. Quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas. (Ibid., p.200)

A busca por reconhecimento no campo jurídico marca o ativismo LGTBQPQIA+ em diversas partes do mundo, tanto por fornecer uma proteção, se não física, ainda de alguma maneira material à comunidade quanto por promover mudanças estruturais que podem gerar uma diminuição do conflito entre essa comunidade e outras que a resistem. De toda forma, esse ativismo se mostra insuficiente para garantir uma vida digna e segura para pessoas LGTBQPQIA+ em sociedades ocidentalizadas. Honneth (Id.) aponta que os sentimentos morais de injustiça têm papel central no conflito social, de forma que a identidade e o reconhecimento social dela permeia a maior parte dos conflitos sociais existentes nas sociedades humanas. O desreconhecimento individual é uma camada em expansão que, quando se expande, o problema se torna social, criando então o desrespeito social; o que, por sua vez, gera um movimento de resposta, a luta por reconhecimento. “[...] A imposição de cada nova classe de direitos fundamentais foi sempre forçada historicamente com argumentos referidos de maneira implícita à exigência de ser membro

com igual valor da coletividade política” (Ibid., p.191). A ampliação dos direitos fundamentais se concretizaram a partir das lutas sociais, garantindo um novo significado ao conceito de vida digna e assegurando direitos como educação universal, participação política, livre expressão de gênero e sexualidade, entre outras concepções associadas à cidadania nas sociedades modernas e contemporâneas. Quanto à constituição do autorrespeito, “[...] com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável” (Ibid., p.197), assim como suas relações jurídicas participam desse processo com a ideia de reconhecimento de si como parte de uma coletividade sociopolítica. A estima social também constitui sua forma própria de reconhecimento.

Em Honneth (Id.), fica evidente que, na transição das sociedades feudais para Estados-nação modernos, houve também um processo de individualização de demandas objetivas e subjetivas. O próprio fundamento de uma sociedade de direitos em uma lógica de mercado desloca o centro da coesão social para o individual em detrimento do coletivo, o que causa a criação de conflitos complexos na ontologia da realidade social. Sobre a transformação do social,

[...] são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades. (Ibid., p.156)

Segundo Mott (2024), há uma necessidade latente de combater-se a homofobia cultural e estrutural que ainda hoje é condenada juridicamente em países árabes e africanos. Além disso, tradições brasileiras de exclusão de pessoas LGTBQIA+ do núcleo familiar se repetem através das gerações, assim como a ascensão de figuras públicas que demonizam a experiência divergente em sua totalidade, vangloriando-se do comportamento homofóbico e reproduzindo rituais de violência simbólica nos discursos e atitudes que se proliferam. O autor salienta ainda que o progresso civilizatório que impediu o apedrejamento e a queima de pessoas pela sodomia também ocasiona ainda hoje reações a nível global de uma parte da sociedade que ainda reproduz os mesmos ideais de sociedades anteriores, tornando a questão das narrativas dissidentes uma de grande importância para a realidade atual.

[No século XXI,] por mais vezes, políticos uniram forças com líderes religiosos conservadores para tornar as pessoas LGBT+ massa de manobra de debates mais amplos, concernentes à identidade nacional e globalização. [...] Embora os direitos LGBT+ tenham se tornado parte integrante da agenda mais ampla de direitos humanos, surgiram constantes advertências de que os ganhos nacionais poderiam ser revertidos e que o progresso da igualdade de direitos, em termos globais, estava longe de sua tão antecipada conclusão. (BELMONTE, 2024, p.239-240)

Ilustrativamente, em 2017 uma jornalista denunciou a existência de campos de detenção para homossexuais na Chechênia, lugar que realiza conhecidamente processos ilegais contra pessoas LGTBQIA+. Enquanto as vitórias para essa comunidade foram muitas, há um movimento contrário extremamente conservador que se espalha tanto em nações democráticas quanto em Estados que não são laicos e operam por fundamentalismo religioso. Em vários países do mundo, independentemente das sanções legais associadas à liberdade sexual, várias sanções sociais são impostas à comunidade LGTBQIA+. Muitas vezes, essas sanções são violentas e encorajadas por lideranças religiosas ou parte da política de direita conservadora em geral (Id.).

Embora o ressurgimento do populismo de direita tenha contribuído para o aumento da violência contra minorias raciais, religiosas e sexuais em vários países, também há motivos para um otimismo cauteloso. As mídias sociais fornecem às pessoas LGBT+ que vivem sob governos repressivos ou em sociedades hostis os meios para se conectar. [...] Em maio de 2019, apesar dos ataques do movimento anti-LGBT+ transnacional à "ideologia de gênero" (um dispositivo retórico usado para encapsular a hostilidade em relação à igualdade de gênero, transgenerismo e justiça reprodutiva), a Organização Mundial da Saúde removeu "distúrbio de identidade de gênero" de sua lista de doenças mentais – um marco importante na busca global pelos direitos das pessoas transgênero. (Ibid., p.274)

É relevante indicar que a internet revolucionou as formas de resistência possíveis para narrativas dissidentes, criando um espaço de encontros e apoio mútuo para quem foge à norma e não tem uma rota de fuga fora do espaço virtual:

desde que deixou os laboratórios das universidades e os centros de pesquisa e tecnologia, tradicionalmente ocupados por homens cis, brancos, hetero e membros da elite econômica, a Internet constantemente se (re)constrói como espaço de potencial inegável para o enfrentamento de discursos excludentes e marginalizantes. (MAYER, 2017, p.13)

Por outro lado, as tecnologias operam em uma ambiguidade fundamental porque são espaços em disputa, assim como os espaços não-virtuais. Enquanto esses espaços virtuais são necessários e há uma verdadeira celebração da diversidade, os problemas sociais que uma sociedade enfrenta, ela também reproduz on-line. O anonimato propiciado por meios virtuais, em todos os seus níveis, estimula a livre expressão de vozes militantes, revolucionárias e idealistas, mas também cria um terreno fértil para a propagação das redes de ódio que tem por alvo, em geral, as mesmas minorias para quem a internet constitui um veículo de empoderamento (Id.).

Os avanços na conquista por direitos da comunidade LGTBQIA+ foram menores em países predominantemente muçulmanos (BELMONTE, 2024), além de que a lavagem cor-de-rosa, ação assim denominada a partir do termo em inglês (*pinkwashing*), tem como caso mais nítido o Estado de Israel, que se utiliza da propaganda dos avanços jurídicos da comunidade LGTBQIA+ do país ao mesmo tempo que se conserva como destino de turismo cristão, além de justificar a invasão, o genocídio e o colonialismo imposto à Palestina, tanto em Gaza quanto na Cisjordânia, através da homofobia do povo palestino, sendo que organizações LGTBQIA+ palestinas se or-

ganizam de forma a priorizar a ocupação israelense, uma vez que suas dificuldades em criar uma identidade queer atualmente estão atreladas a consequências diretas e indiretas da ocupação israelense em seu território (ALQAISIYA et al., 2016; PUAR, 2022). Esse processo de construção de uma identidade de gênero e sexualidade a partir de uma identidade nacional ou étnico-racial é um movimento normal do desenvolvimento de uma militância queer organizada (LOURO, 2022). Por outro lado, é visível que há uma grande resistência de considerar a relevância e não criar animosidade à questão queer quando se considera a criação de modelos de militância que acabam por constituir o homonacionalismo, o que é visto pelas organizações de massa entre o povo palestino como um agente ocidentalizador (ALQAISIYA et al., 2016; PUAR, 2022; BELMONTE, 2024). Nesse cenário, fica evidente que “[...] discursos sobre a sexualidade estão intimamente incorporados em uma estrutura de poder cujo objetivo maior é a opressão, se não a total eliminação, do outro” (ALQAISIYA et al., 2016, p.138, em tradução livre), sendo que a dinâmica de construir uma imagem de Israel como uma pátria salvadora de corpos queer submetidos à LGBTPQIA+fobia do povo palestino é uma grande parte da propaganda estratégica de *pinkwashing*.

As sociedades contemporâneas do mundo globalizado geralmente apresentam discursos dicotômicos e polarizados sobre as dinâmicas que regulam a sexualidade: de um lado, um neotradicionalismo opositor da diversidade de existências, incorporando uma verdade religiosa plural que contraria a realidade e faz parecer que identidades dissidentes não podem alcançar um espaço legítimo dentro das limitações sociopolíticas das fronteiras estatais, colocando-as como as grandes inimigas da harmonia e do bem-estar social da vida digna, e, por outro lado, um liberalismo sexual estadista, consumista e que ignora as reais demandas de pessoas LGBTQPIA+, ostentando as concessões do Estado de direito a essas populações, as quais em geral tomam forma em leis punitivas e medidas equivalentes que não oferecem uma real ruptura em suas vidas cotidianas. Ambos os discursos não questionam as estruturas sociais que desencadeiam a opressão relacionada a gênero e sexualidade, sendo que um reforça essas estruturas e outro tenta modificá-las sem realmente destruí-las, o que permite que quaisquer avanços para o bem-estar social e a vida digna esteja dentro de um sistema social, político e econômico que foi construído a partir de uma lógica patriarcal que visa o reforço contínuo de setores privilegiados acima de qualquer outro objetivo – em outras palavras, um sistema projetado para garantir a sua automanutenção (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; ARRUZZA et al., 2022).

[Nos Estados Unidos,] os últimos anos testemunharam a legalização do casamento homoafetivo e a barreira final para a adoção de crianças por pessoas e casais LGBTPQIA+ foi revogada. Apesar do progresso, pessoas LGBTPQIA+ ainda enfrentam discriminação em manter a guarda de crianças, em ter filhos, ou até mesmo em ser percebidas como capazes de efetivamente criar e educar crianças. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.181, em tradução livre)

Em outras palavras, a legalização do casamento homoafetivo é um ganho importante em muitos níveis, desde o material – acesso a plano de saúde, seguridade no trabalho e de moradia, direitos de visitação etc. – até o imaterial, a importância simbólica da inclusão dentro de uma instituição em volta da qual valores morais e a própria ideia de normalidade são construídos. Contudo, não muda fundamentalmente um sistema que molda direitos como privilégios que precisam ser conquistados (e inversamente podem ser retirados para grupos e indivíduos ‘não-merecedores’), nem cogita disparidades no acesso à saúde, suporte à infância, moradia e outras necessidades básicas, disparidades que colocam um grande número de pessoas LGBT em desvantagem, que são pobres, negros, indígenas, mulheres, trans, enquanto privilegiam outros, que são brancos, homens, de classe média. (EL-TAYEB, 2016, p.163, em tradução livre)

A demanda do movimento LGBTPQIA+ por direitos civis acaba por reproduzir padrões que sustentam o capitalismo neoliberal através de um conceito de direitos e de família que cristaliza e reproduz papéis de gênero anteriormente associados à heterossexualidade compulsória (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; COLLING, 2022; MOGROVEJO, 2022; REA, 2022). Uma questão muito relevante aos movimentos políticos com base na identidade é a contestação do senso comum, ou seja, dos estereótipos comumente relacionados à população central ao movimento (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Quando o discurso do movimento passa a se limitar aos avanços jurídicos e os compreende como o objetivo máximo que pode conferir emancipação à comunidade LGBTPQIA+, tem-se a criação de movimentos homonacionalistas (PUAR, 2022). Há de se considerar

[...] as implicações de se entender o homonacionalismo como mosaico: como uma estrutura da modernidade, uma convergência de forças geopolíticas e históricas, de interesses neoliberais sobre uma acumulação capitalista cultural ou material, de práticas estatais biopolíticas de controle da população e de investimentos afetivos em discursos de liberdade, libertação e direitos. (Ibid., p.175)

[...] O homonacionalismo é fundamentalmente uma crítica à forma como os discursos de direitos liberais de lésbicas e gays produzem narrativas de progresso e modernidade que continuam a conceder apenas a determinadas parcelas da sociedade o acesso a formas culturais e legais de cidadania, às custas da impossibilidade parcial ou integral de acesso das demais camadas sociais a esses mesmos direitos. (Ibid., p.161)

É a partir dessa concepção de luta política que nasceu a homonormatividade, um reflexo identitário da heterocisnorma que reivindica padrões brancos e estereotipados de estilos de vida que são essencialmente excludentes em uma epistemologia do Sul global: “[...] as lésbicas e os gays que, sistematicamente, discriminam o povo queer mais fluido perpetuam o mesmo tipo de violência cultural e outras violências perpetuados pela heteronormatividade nas sociedades modernas” (MUTHIEN, 2022, p.85). A posição político-epistêmica de uma construção que não considera questões raciais e de classe nos parâmetros de vivências LGBTPQIA+ é um tema levantado pelos estudos decoloniais, essencialmente focados em localizar a dissidência a partir de uma versão interseccional do discurso – sendo assim, com uma narrativa mais condizente com a realidade cotidiana de quem enfrenta a LGBTPQIA+fobia de fato (EL-TAYEB, 2016; REA, 2022).

## 5. GÊNERO E SEXUALIDADE, A MATERIALIDADE DO CORPO E AS IDIOSINCRASIAS DA LESBIANIDADE

A partir da narrativa de construção da heterossexualidade proveniente da psicanálise, há um posicionamento da homossexualidade às margens, como uma dicotomia de cultura e contra-cultura, que não chega a ser literalmente uma exclusão; em outras palavras, é um movimento que retira a homossexualidade da cultura dominante e a faz uma opção sem sanção social (BUTLER, 2019). A marcação do corpo sexuado é o início da narrativa daquele corpo, já o submetendo a papéis específicos de gênero desde o seu início cognoscível, impondo-o leis simbólicas que são normativas sobre a experiência do mundo em geral e da sexualidade em particular (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; BUTLER, 2023). Quando se quebra essa norma para assumir identidades de gênero que não estão prescritas, ou que se comportam de forma a quebrar com a heterossexualidade compulsória, tem-se uma marginalização da própria experiência (BUTLER, 2023), uma vez que “a instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual” (BUTLER, 2019, p.53).

“Invertido. Travesti. Intersexual. Transexual... Todos esses nomes falam dos limites e da arrogância do discurso heterocêntrico sobre o qual as instituições médicas, jurídicas e educativas se assentaram durante os dois últimos séculos” (PRECIADO, 2022b, p.130). A ótica da renúncia à lógica heterossexista para a abnegação que torna possível o desejo homossexual não impede a aplicação da mesma lógica ao renegar o desejo heterossexual em um outro. Como consequência desse deslocamento, há uma supressão de identificações que fogem às leis prescritivas mesmo quando invertidas, como por exemplo nas manifestações da bissexualidade (BUTLER, 2023). É a compreensão de uma sexualidade binária, seja heterossexual ou homossexual, que engendra a bifobia através de uma concepção de que não há a possibilidade de um espectro da sexualidade, apenas uma escolha, ou um determinante genético, que apoia a identidade em um dos dois conceitos dualistas. Isso também ocorre porque a mera concepção de bissexualidade traz questões sobre a hierarquia entre a heterossexualidade como grupo dominante e a homossexualidade na construção de um grupo minoritário, discriminado, em uma rigidez epistemológica da determinação da identidade sexual (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Por outro lado, quebrando as premissas psicanalíticas e às bases de Deleuze e Guatarri<sup>15</sup>, Preciado (2022b) sugere um paradigma da sexualidade verdadeira através da homossexualidade, especialmente pela centralidade do prazer anal – o que é também uma perspectiva de prazer

---

15 In: PRECIADO, 2022b.

que transcende a generificação dos corpos nas questões biopolíticas do sexo. Essa perspectiva traz dos autores originais uma ruptura com a ideia de sexualidade e identidade, trazendo a sexualidade como uma parte tão intrínseca ao corpo sexuado que é indiferente à identidade e às práticas sociais que dela convêm.

A representatividade na mídia tem um papel importante na normalização de existências fora da heterocisnorma no imaginário popular: “[...] invisibilidade promove a heteronormatividade, assim como o privilégio cisgênero e heterossexual” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.120, em tradução livre). A exposição midiática de corpos transgêneros foi também uma forma de reforçar o binarismo de gênero, assim como a ridicularização das identidades trans, por muito tempo. Apesar de hoje haver uma maior exposição de pessoas trans e de personagens e vivências que englobam situações cotidianas e desafios pertinentes às comunidades trans, ainda há uma grande defasagem de imagens positivas e reais que perpetuam ambas a humanidade e a resistência dessa população (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; DISCLOSURE, 2020). A representatividade na mídia é importante a partir do momento em que o contato das pessoas que assim se identificam com a sua comunidade muitas vezes não se dá em espaços de socialização como a escola ou lugares frequentados com a família, mas a partir dessas representações, impactando diretamente na formação psicossocial de sujeito e autoimagem que pessoas trans, principalmente crianças, desenvolvem ao longo das suas primeiras décadas de vida (DISCLOSURE, 2020).

Entre todos esses processos, o corpo trans se encontra no cerne das concepções que se pode ter do queer:

no Sul global, se quisermos alguma fidelidade para fixar o sentido abjeto de queer, é fatal recorrermos à sua tradução mais realista que seria “as bichas loucas”, as travestis, as transformistas. Entretanto, sobre esses corpos, a sociedade impõe rapidamente as demarcações de gênero e a consequente promoção de sua exclusão social, econômica, jurídica e política. Igualmente, lhes impede o direito à cidadania plena e ao autorreconhecimento como sujeitos de direitos capazes de intervir em ações do governo. (HOLLANDA, 2022, p.17)

“Há no mundo pelo menos 25 milhões de pessoas cuja identidade de gênero não coincide com o sexo atribuído ao nascer [...]” (CAVALCANTI et al., 2019, p.40). Há indícios biológicos da transexualidade no cérebro, com uma diferença no cérebro basal e cortical de pessoas que sofrem com a disforia de gênero (Id.). Algumas vezes, pessoas transgênero, transexuais e não-binárias em geral têm dificuldade em explorar o próprio corpo por conta da disforia de gênero. Autoconhecimento provém autonomia; autonomia provém poder sobre o próprio corpo. Narrativas divergentes tendem a ser marginalizadas para que permaneçam subservientes a um sistema cultural que não lhes beneficiam (THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023; MALABOU, 2024). Através da falta de acesso dessas populações aos serviços de saúde, perpetuam-

se ideais e vivências binárias não apenas como um padrão, mas como a única narrativa que tem algum valor e algum espaço concreto na estrutura social (THE PRINCIPLES, 2022).

O paradigma patologizante da transgeneridade, ao mesmo passo em que vinculou a diversidade das identidades de gênero humanas às categorias diagnósticas, preconizando desde ali os tratamentos para a sua cura, também estabeleceu a cisgeneridade heteronormativa, branca, endossexual e capacitista como norma implícita de existência. (AGUIAR; GUIMARÃES, 2021, p.19)

O mero uso de roupas que não eram conformes ao gênero da pessoa foi uma prática criminosa por muitos séculos (BELMONTE, 2024). As sociedades ocidentalizadas viveram um processo em que a medicina e a autoridade científica da biologização dos conceitos cunharam a binariedade de gênero com uma enorme força, principalmente porque reforçava as dicotomias morais já enraizadas nas macroestruturas socioculturais que as mantinham, como por exemplo a religião em sociedades cristãs (GARCIA, 2007). A atribuição do gênero é algo anterior mesmo ao nascimento do ser humano, tornando-se assim uma "condição cultural capacitadora" para que uma miríade de atributos sejam também parte da construção da identidade do indivíduo. "A denominação é ao mesmo tempo um modo de configurar um limite e também de inculcar repetidamente uma norma" (BUTLER, 2023, p.25). Quando o gênero não se encontra propriamente definido de acordo com as normas vigentes da inteligibilidade cultural de determinada sociedade, a própria humanidade do indivíduo é questionada, submetendo-o a rituais de exclusão. De toda forma, identidades dissidentes das inseridas na normatividade operam nas mesmas estruturas de poder da heterocisnorma, porém em oposição; em outras palavras, a contestação do sistema normativo faz parte desse sistema tanto quanto o seu reforço (BOURDIEU, 2021; BUTLER, 2023) – assim como é verificável que “se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então, essa demarcação produzirá um domínio de ‘sexos’ excluídos e deslegitimados” (BUTLER, 2023, p.40).

A patologização de identidades que não correspondem ao desejo da norma foi um recurso acionado pelo poder para negar reconhecimento pleno às pessoas que, com suas existências, questionavam essa mesma norma. O enfrentamento com a norma acontece em todos os espaços: da esfera íntima (no espaço da casa) à pública. Ao longo desse enfrentamento, novos conceitos e termos foram (e seguem) sendo cunhados. (LAPOLLI et al., 2022, p.9)

Questões de gênero, em específico pessoas transgênero, travestis e transsexuais, também foram criminalizadas e patologizadas na história recente – ou desde que foram cogitadas primeiramente como pessoas e também como agentes históricos –, assim como toda a comunidade LGBTQIA+ (CONNELL, 2016; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; AGUIAR; GUIMARÃES, 2021; LAPOLLI et al., 2022; OCHOA, 2022). Ainda há a classificação da disforia de gênero como um diagnóstico clínico que pode ter uma abordagem que patologiza essas identidades de forma estigmatizante, mas também é um diagnóstico utilizado pela população trans em países que dificultam o acesso à saúde pela falta de atendimento ou de preparo da equipe médica em li-

dar com questões específicas de corpos transgêneros como um agente facilitador ao acesso às políticas públicas disponíveis. A comunidade trans é muito culturalmente diversa e tem opiniões que refletem essa diversidade no manejo de seus direitos humanos e acesso à saúde, assim como em outras questões relevantes à existência e resistência de pessoas trans (CONNELL, 2016; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). “Hoje, a medicina transexual está normatizada no Norte global e internacionalmente, dentro de uma rede de clínicas, práticas médicas, serviços de aconselhamento, hospitais, planos de saúde e políticas públicas de saúde” (CONNELL, 2016, p.205).

Em contrapartida, Ochoa (2022) traz um relato do caso venezuelano, ilustrando a privação de cidadania e a exclusão dessa população como sujeitos de direitos apenas por existirem: “ser um sujeito de direitos está condicionado ao cumprimento de uma estética e um conjunto de comportamentos do bom cidadão” (Ibid., p.142), o que exclui a maior parte da população trans por sua condenação à marginalidade; o que, por sua vez, leva essas pessoas a trabalharem em setores não reconhecidos ou criminalizados, como a prostituição, e muitas vezes as condena à pobreza, em uma rede circular de causa e efeito que constitui esse processo de marginalização (Id.) – um cenário que se repete em muitos países do mundo, em especial na América Latina. O homonacionalismo opera como um campo de poder no qual as conquistas liberais do movimento LGBTPQIA+ são conseguidas às custas de outras minorias, inclusive de grupos marginalizados por sua identidade de gênero (PUAR, 2022). O direito à cidadania se torna uma questão de gênero por ser primariamente uma questão de classe, muitas vezes expondo pessoas trans a uma maior vulnerabilidade em sofrer violência, até mesmo violência institucional e/ou pelas mãos de funcionários públicos de segurança, como da própria polícia (OCHOA, 2022).

Uma vez que o binarismo sexual é intrínseco à divisão sexual do trabalho e essencial ao capitalismo moderno, implica em uma lacuna na generidade trans. A plena experiência do corpo trans é negada em uma sociedade na qual a mera categorização como “trans” marginaliza as pessoas que com ela se identificam (GABRIELL, 2016). Transexuais, travestis e transgêneros têm uma proximidade estatística com a população em situação de vulnerabilidade socioeconômica, o que é atribuído principalmente à estigmatização e ao preconceito a que essas pessoas são submetidas (ABDO, 2022). As pessoas que transicionam muitas vezes lidam com uma forte rejeição social e aumentam consideravelmente o risco de ser vítima de violências relacionadas ao gênero. A formação de profissionais da saúde de forma a compreender as necessidades dessa população faz com que o acesso a saúde não a vitimize, garantindo uma maior qualidade de vida a esse grupo. As políticas públicas atuam diretamente em prover melhores condições de vida a transgêneros e transexuais, sendo que a estigmatização e o preconceito são a causa para a

maior parte da alienação, da marginalização e do sofrimento dessas pessoas, negando-lhes o direito constitucional à vida em harmonia (CAVALCANTI et al., 2019).

[...] É uma questão de poder: a sociedade se impõe violentamente, sobre os corpos dessas divas, para marcar o território do gênero. Esta demarcação tem como resultado sua exclusão social, econômica, jurídica, política e interpessoal. A “cidadania” é um mecanismo para excluí-las. A participação social lhes é negada, seus direitos (como cidadãos ou seres humanos) são violados e, muitas vezes, elas mesmas se negam a participar socialmente dos moldes do que se espera de um bom cidadão. (OCHOA, 2022, p.139)

Para mulheres transexuais da classe trabalhadora jovem, imigrante e indígena, moradia, renda, segurança, educação e saúde estão nitidamente em risco [...]. Ser presa pode ser desastroso, a prisão é altamente perigosa[, principalmente em regiões em que são enviadas a presídios masculinos]. O interesse das mulheres transexuais trabalhadoras sexuais na descriminalização e uma abordagem acerca de saúde e segurança ocupacionais para o trabalho sexual são claros, colocando-as no lado menos popular de uma discussão feminista em longo prazo. Justiça material exige igualdade de acesso à medicina transexual, o que significa fornecimento através do setor público; mas houve uma mudança da medicina transexual para o setor privado, onde o acesso tem um viés de classe. Nessas áreas, o estado é tanto antagonista quanto um recurso para as mulheres transexuais. (CONNELL, 2016, p.251)

A transgeneridade pode ser também associada a uma menor expectativa de vida. A pessoa LGBTPQIA+ tende a estar mais sujeita a ser vítima de violência do que a pessoa cisgênero heterossexual; dentro dessa comunidade, pessoas transgênero estão entre o maior percentual de vítimas, principalmente quando o crime cometido é assassinato ou resulta no óbito da vítima. As estatísticas tendem a se agravar quando categorias relacionadas à interseccionalidade de grupos oprimidos são inseridas na análise, como raça, classe social etc. Esses dados se reproduzem internacionalmente há décadas (GABRIELL, 2016; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). O Brasil é hoje o país que mais mata pessoas transgênero no mundo, liderando as estatísticas há 16 anos<sup>16</sup>. É extremamente relevante que ações tomadas para mudar essa realidade estejam de acordo com as especificidades de cada região, retirando a carga universalizante que movimentos liberais tendem a colocar em pessoas LGBTPQIA+, sendo que diferentes localidades apresentam diferentes processos de racialização, formas distintas de lidar com problemas sociais relacionados à vulnerabilidade socioeconômica, entre muitas outras questões que interferem nas ações iniciadas por ativistas e nas políticas públicas desenvolvidas em contextos políticos (GABRIELL, 2016).

Para uma compreensão das experiências que estão além da cisgeneridade, faz-se necessário que esse conceito também se construa. Quando se alinha os conceitos de sexo, sexualidade e gênero, tem-se a construção de padrões cisheteronormativos, sendo que:

o prefixo “cis” é proveniente do latim e significa “do lado de cá”, ou seja, do mesmo lado. Nessa situação, admitimos que só existe esse lado, ou ainda que esse é o lado considerado como correto. Dessa forma, o termo “cisgênero” é utilizado para se referir às

16 In: NARCISA, T.; BONETS, V. Brasil é o país que mais mata pessoas trans e travestis, aponta dossiê. *CNN Brasil*, Belém, 27 de janeiro de 2025. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-e-travestis-aponta-dossiê/>>. Acesso em 26 de maio de 2025.

peças cujo gênero é o mesmo que o designado em seu nascimento. “Hétero” está relacionado a uma das formas de sexualidade – nesse caso, aquela que compreende as relações afetivas entre pessoas de gêneros opostos. Por fim, “normativo” designa o padrão, a normatização que existe por detrás desse conceito. O padrão cisheteronormativo, então, regulamenta pessoas no entendimento de que o único tipo de relação aceitável e possível é aquele entre duas pessoas de gêneros opostos. (LAPOLLI et al., 2022, p.70)

Assim como a heteronormatividade é uma característica fundamental do estudo do comportamento de sociedades quanto ao gênero e à experiência da sexualidade, a cisnormatividade é um conceito imprescindível para compor um cenário real de exclusão que opera no cotidiano de pessoas marginalizadas e que tem consequências relevantes na forma como sociedades ocidentais em geral compreendem o gênero em uma relação hierárquica. Compreende-se que a

cisheteronormatividade é a junção de três conceitos, a saber: normatividade + heterossexualidade + cisgeneridade. Trocando em miúdos, o termo é utilizado para localizar a normalização do padrão de sexualidade e de gênero, sendo a heterossexualidade o padrão “natural”, “normal”, socialmente convencionado e aceito, assim como a cisgeneridade – ou seja, a concordância entre a identidade de gênero, a expressão de gênero e o sexo biológico determinado no nascimento, que exclui todas as pessoas que se consideram transgênero, transexuais, não binárias, queer, entre outras. (Ibid., p.115)

É também a partir da dicotomia cisgeneridade-transgeneridade que se pode, em linhas acadêmicas, encontrar experiências além da binaridade de gênero em culturas tradicionais e experiências dissidentes em geral:

ao passo que “cis” apresenta uma virada político-epistemológica e substitui nomeações como “normal”, “natural” e “biológico” para definir alguém que não é trans [...], uma série de limitações ainda figuram seu campo conceitual – sobretudo no que tange à sua interseccionalização com as questões da raça e da racialização, da intersexualidade, da variação corporal e da deficiência, assim como da diversidade de expressões de gênero que não cabem na dicotomia cis-trans (como as identidades Two-Spirit, de povos indígenas do norte de Abya Yala, e *hijra*, da Índia). (AGUIAR; GUIMARÃES, 2021, p.10)

*Guevedoces*, por exemplo, são pessoas que nascem com vulvas e desenvolvem o pênis durante a puberdade, o que é um fenômeno genético de ocorrência na República Dominicana documentado desde os anos 1970. Essas pessoas são criadas como meninas e passam a vida adulta como homens, enquadrando-se nos respectivos papéis de gênero que cada identidade carrega; na região, é normal caracterizar o gênero como feminino, masculino e *guevedoce*. “Curiosamente, *guevedoces* são inteiramente aceitos na sociedade e, durante a puberdade, quando a criança faz uma transformação física de sexo, isso é celebrado e apreciado [...]” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.53, em tradução livre). Enquanto Fitzgerald e Grossman (Id.) apontam que a República Dominicana é um exemplo a ser seguido quanto à variabilidade sexual, esse modelo parece ser preso aos papéis tradicionais de gênero e à genitalidade como questão central para a determinação da identidade de gênero dessas pessoas.

Outros exemplos associados à transgeneridade são explorados em Fitzgerald e Grossman (Id.), com ênfase a sociedades e abordagens não-ocidentalizadas dessa questão, como os *fa'afafine* samoanos, homens afeminados que se comportam como mulheres e cuja identificação não tem relação com a sua sexualidade – apesar de ser mais comum que mantenham relações sexuais com homens –; as *kathoey* tailandesas, pessoas que nascem com características masculinas, porém se identificam como um “segundo tipo de mulher” e têm comportamentos femininos, sendo que há uma aceitação popular dessas pessoas na sociedade tailandesa, ainda que com uma imensa discriminação sistêmica e institucional que as colocam em vulnerabilidade socioeconômica; e os dois-espíritos norte-americanos. Em Rubin (2017), é mencionado o travestismo institucionalizado dos Mohave, que constituíam uma comunidade permissiva à mudança de gênero – desde que a pessoa decidisse assumir o papel do gênero oposto completamente e viver como tal. O tema também é abordado em DeMello (2023), sendo que a autora enfatiza os *hijras* indianos, homens que são castrados ou pessoas intersexo, geralmente com comportamentos reconhecidamente afeminados, que têm um papel social reconhecido por serem aceitos dentro da religião hinduísta, provendo bênçãos e podendo se casar com homens que assim desejarem; as travestis brasileiras, que por vezes não se reconhecem como mulheres, mas como pertencentes a um terceiro gênero que é muito associado ao feminino e geralmente não envolve mutilação genital ou cirurgia de troca de sexo<sup>17</sup>; as *kathoey* tailandesas; e os dois-espíritos, como eram reconhecidas as pessoas em diversas sociedades indígenas norte-americanas que desafiavam a estrutura generizada das aldeias e ganhavam papéis específicos que transitavam entre as expectativas dos dois gêneros normatizados dentro da estrutura social.

Entre as sociedades indígenas norte-americanas, há homens que se vestem e se comportam como mulheres e assumem todas as suas responsabilidades sociais e práticas sexuais. Eles dizem sentir em seu íntimo tanto o espírito masculino como o feminino. Os Dois-Espíritos, como são chamados, ainda na infância ouvem um apelo interior para adotar irrestritamente o gênero feminino. Em geral, eles são poderosos xamãs, tão respeitados pela tribo (*sic*) que muitos guerreiros não titubeiam em se casar com esses Dois-Espíritos. (BLANC, 2010, p.17-18)

Há de se considerar que a perspectiva feminista que luta pelo fim do gênero e por uma sociedade desgenerificada é não só benéfica às pessoas trans em geral por sua ruptura com o binarismo tradicional e corporificado de gênero, como àquelas que não se identificam com esse binário, mas que ainda assim encontram na transgeneridade um tipo de identidade que se encaixa em suas trajetórias. Os movimentos não-binários que se formam a partir dessas rupturas são

---

17 O termo “travesti”, cunhado inicialmente por pesquisadores que argumentavam pelo “ajuste de corpo/gênero” em pessoas trans, ganhou um significado singular na América Latina. No Brasil especificamente, trata-se de uma identidade de gênero distinta que não necessariamente tem relação com cirurgias de redesignação de gênero, mas sim com um conceito mais butleriano associado à performatividade de gênero. O assunto é discutido mais extensivamente em Aguiar e Guimarães (2021).

movimentos recentes e que ganham cada vez mais espaço no mundo inteiro como uma minoria significativa das sociedades contemporâneas (CONNELL, 2016).

A transgeneridade também tem uma grande relação com o gênero como relação social. Uma vez que o reconhecimento é uma parte tão importante da identidade de gênero como construção individual, tanto a pessoa transexual que tem marcadores de passabilidade quanto a que não tem demonstra que o reconhecimento é uma peça-chave na construção de uma identidade de grupo que resulta em uma sensação de pertencimento. O reconhecimento está no ponto central da transição e aceitação de uma pessoa que tenta consolidar uma mudança na identidade pessoal que impacta todas as suas relações sociais e interpessoais (Id.). Nesse contexto, Connell (2016) identifica a pluralidade da comunidade trans. Ao mesmo tempo que a cirurgia de redesignação de gênero pode ser compreendida como uma ruptura revolucionária em si mesma, a transgeneridade se exprime em pessoas de todas as formas, crenças e posições políticas. Há formas extremamente binárias e conservadoras de se adaptar a um gênero distinto daquele atribuído ao corpo ao nascer, assim como há muitas pessoas trans que se tornam ativistas e que alimentam ideias revolucionárias no trato social de gênero e sexualidade.

“A chamada ‘segunda onda do feminismo’ americana chegou a elaborar a noção de ‘gênero’ enquanto construção social, fabricação histórica e cultural, que não estaria determinada por uma verdade ou um substrato, nem natural nem antológico” (PRECIADO, 2022b, p.96).

Para tanto, o gênero se opõe a uma dita “categoria biológica”, seja ela “o sexo”:

o sexo definiria as características anatômicas, fisiológicas hormonais, genéticas e gonodais do corpo que o determinam homem ou mulher, macho ou fêmea. Gênero é uma construção estabelecida pela cultura, sociedade, educação e momento histórico a partir das vivências das relações e da subjetividade do sujeito. É como a pessoa se vê, sente e se posiciona diante da vida e de suas interações. O conceito é pessoal e intransferível. (LOPES; SIMÕES, 2019, p.53)

Para compreender a transgeneridade, contudo, é importante compreender também como se dá a diferenciação entre “sexo” e “gênero”:

considerando que o “sexo” é uma interpretação política e cultural do corpo, não existe a distinção sexo/gênero em linhas convencionais; o gênero é embutido no sexo, e o sexo mostra ter sido gênero desde o princípio. Wittig argumenta que, dentro desse conjunto de relações sociais compulsórias [(aqui se referenciando especificamente à heterossexualidade compulsória e decorrentes papéis de gênero)], as mulheres se tornam ontologicamente impregnadas de sexo; elas são seu sexo e, inversamente, o sexo é necessariamente feminino. (BUTLER, 2019, p.197, grifo no original)

[...] Na distinção sexo/gênero, o sexo figura como "o real" e o "factual", a base material ou corporal em que o gênero pratica um ato de *inscrição* cultural. [...] Não se trata de saber que sentido essa inscrição traz em si, mas sim que aparato cultural organiza esse encontro entre o instrumento e o corpo, que intervenções são possíveis nessa repetição ritualística. [...] Assim como as superfícies corporais são impostas *como* o natural, elas podem tornar-se o lugar de uma *performance* dissonante e desnaturalizada, que revela o *status performativo* do próprio natural. (Ibid., p.251-252, grifos no original)

Em Butler (Id.), a autora abre uma discussão apresentando todos os problemas que surgem a partir do foco das pesquisas na diferenciação celular para uma determinação da diferença entre sexo e gênero, além de reconhecer que “[...] as pressuposições culturais sobre o *status* relativo de homens e mulheres e sobre a relação binária do gênero estruturam e orientam as pesquisas sobre a determinação sexual” (Ibid., p.190). É nesse meio que Rubin (2017) constrói o chamado sistema de sexo/gênero:

como definição preliminar, podemos dizer que um “sistema de sexo/gênero” consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas. (Ibid., p.11)

[Rubin] entende, particularmente, que o "sistema de sexo/gênero", o mecanismo cultural regulamentado de transformação de masculinos e femininos biológicos em gêneros distintos e hierarquizados, é, a um só tempo, comandado pelas instituições culturais (a família, as formas residuais da "troca de mulheres", a heterossexualidade obrigatória) e inculcado pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico individual. (BUTLER, 2019, p.132)

O desejo de determinar o sexo conclusivamente, e de determiná-lo como um sexo em vez de outro, parece assim advir da organização social da reprodução sexual, através da construção de identidades e posições claras e inequívocas dos corpos sexuados em relação uns aos outros. (Ibid., p.192)

O sistema sexo/gênero é um sistema de bioescritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros são omitidos e outros ainda são sistematicamente eliminados ou riscados. (PRECIADO, 2022b, p.37-38)

A transgeneridade é um conceito que pode ser desmistificado a partir do comentário de Butler (2019) a Foucault (2020a). Por conta das interpretações do autor em casos mais próximos a ele de intersexuais (na época, pessoas conhecidas pelo termo hoje pejorativo “*hermafrodita*”), o autor traz a ideia da sexualidade como fator anterior ao seu reconhecimento/debate institucional, e o faz através de uma linguagem medicalizada que propõe leis culturais que Butler, por sua vez, traz como a realidade natural da vivência da sexualidade e da relação humana com a identidade de gênero. Em outras palavras, em Butler (2019), encontra-se uma sugestão de que, apesar das construções culturais reproduzidas no discurso dominante serem, como sugerido pela análise foucaultiana, uma forma de reafirmação da existência da cultura subversiva e insurgente, a experiência da sexualidade é um traço humano anterior ao condicionamento cultural dessa sexualidade em si. A autora também demarca que, apesar de ser um traço biológico, a compreensão da experiência da sexualidade que é culturalmente criada – e muitas vezes imposta – encontra, principal mas não exclusivamente em textos que aderem ao discurso medicalizado e/ou patologizante, justificativas infundadas na biologia de corpos humanos como uma tentativa de reforçar uma heterocisnormatividade que caminha em sentido oposto às políticas identitárias e se-

xuais que são de fato inclusivas às existências e resistências dissidentes à norma. Essas questões são reforçadas em Lapolli et al. (2022) Sobre a identidade ser uma construção social sujeita a mudanças, há de se considerar que

[...] nenhuma delas pode ser considerada como essência ou ter um valor progressivo ou regressivo em si fora do contexto histórico, pois o conceito de identidade aponta seus holofotes para o conceito de diversidades, ou seja, para cidadania, raça, etnia, gênero, sexo, entre outros aspectos com os quais é mantida uma conexão – ora por serem dialéticos, ora por serem excludentes. (Ibid., p.55)

Traduzindo esse contexto em uma gramática honnethiana, sendo o reconhecimento um critério definitivo na legitimação da identidade no meio social, é no desreconhecimento que Lapolli et al. (Id.) colocam as raízes do preconceito. Connell (2016) destaca que, o gênero sendo um sistema de relações sociais, o reconhecimento tem um papel fundamental na construção da identidade. A realidade social se constrói pela representação, pelo conhecimento e pelo reconhecimento,

[...] por um efeito que caracteriza, de modo próprio, as relações de (mal)conhecimento e de reconhecimento, os defensores da identidade dominada aceitam, quase sempre tacitamente, por vezes explicitamente, os princípios de identificação de que sua identidade é produto (BOURDIEU, 2021, p.110).

[...] A tarefa não implica multiplicar numericamente as posições de sujeito dentro do simbólico existente, o domínio em vigência de viabilidade cultural, mesmo que tais posições sejam necessárias para poder ocupar os locais disponíveis de reconhecimento no estado liberal: para receber cuidados de saúde, para que um casal seja reconhecido legalmente, para mobilizar e redirecionar o enorme poder de reconhecimento público. Todavia, ocupar tais posições não é uma questão de ascender a locais estruturais preexistentes dentro da ordem simbólica contemporânea; pelo contrário, certas “ocupações” constituem formas fundamentais de rearticular, no sentido gramsciano, possibilidades de enunciação. Em outras palavras, não existem “posições de sujeito” preexistentes à enunciação que ocasionam, visto que certos tipos de enunciações desmantelam as próprias “posições de sujeito” na qual ostensivamente acreditam. (BUTLER, 2023, p.199)

Apesar da identidade ser materializada em um contexto pós-discursivo, “[...] a condição discursiva do reconhecimento social *precede e condiciona* a formação do sujeito: o reconhecimento não é conferido a um sujeito, mas é o reconhecimento que o forma como sujeito” (Ibid., p.373-374, grifo no original). Butler (Id.) traz uma interpretação do gênero através de uma perspectiva foucaultiana de poder regulatório, que “[...] produz os sujeitos que controla, [...] o poder, além de ser imposto de fora, trabalha como meio regulador e normativo pelo qual os sujeitos são formados” (Ibid., p.52). O significante político tende a ser um constitutivo de identidades. Quando há esse efeito, o termo delimita exclusões e inclusões que sofrem influência de seu tempo histórico, criando por conseguinte uma maleabilidade sociocultural no significado de cada categoria política apresentada por um termo único ao longo do tempo, como se tem em “mulher”, “queer” etc. A eficácia política desses termos-categoria é dependente dessa maleabilidade (Id.).

Os atos performativos são formas de discurso de autorização: a maioria das falas performativas, por exemplo, consiste em enunciados que, ao serem proferidos, também

realizam determinada ação e exercem um poder de conexão. [...] Se o poder do discurso para produzir aquilo que ele nomeia está relacionado com a questão da performatividade, logo a performatividade é um domínio no qual o poder atua *como* discurso. (Ibid., p.372, grifo no original)

A performance em Butler (Id.) tem uma característica discursiva, sendo que “[...] a performatividade deve ser entendida não como um "ato" singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia” (Ibid., p.16). Em outras palavras, ela produz, através da resignificação, aquilo que performa, reafirmando as leis prescritivas do campo simbólico quando as reafirma ou desafia.

[...] A performatividade não pode ser entendida fora de um processo de iterabilidade, uma repetição regulada e restritiva de normas. E essa repetição não é realizada *por* um sujeito; essa repetição é o que permite a um sujeito existir como tal e o que constitui sua condição temporal. Essa iterabilidade implica que “performance” não seja um “ato” nem um evento singular, mas uma produção ritualizada, um ritual reiterado sob e por meio da restrição, sob e por meio da força da proibição e do tabu, com a ameaça do ostracismo e até mesmo de morte controlando e impondo sua forma de produção, embora, devo insistir, nunca determinando o sujeito totalmente de antemão. (Ibid., p.168, grifos no original)

E é através da performance que Butler (Id.) também considera o papel ontoformativo da linguagem em papéis de gênero e identidade sexual, sendo que “[...] toda a linguagem é contingencial e delimitada pelo contexto político e histórico no qual emerge” (SANTOS, 2019, p.14). É uma ideia foucaultiana que o discurso criado sobre o sexo é o que cria uma inteligibilidade cultural específica e temporalmente situada à prática sexual (DEMELLO, 2023). A materialidade do corpo e a linguagem são peças fundamentais na constituição da realidade social inteligível (BUTLER, 2023), e é através desses dois elementos que se tem uma base interpretativa da sexualidade. A linguagem se desenvolve em muitas formas, e a comunicação se estabelece entre duas ou mais pessoas de várias maneiras, inclusive através de formas não-verbais de comunicação desenvolvidas através de técnicas do corpo (BOURDIEU, 2021). A autonomia do campo científico é o que define o nível de intervenção de forças sociais de fora desse campo; quanto mais autônomo, menos intervenções sociais na luta científica em seu meio (BOURDIEU, 2004); pode-se dizer que a sexualidade se desenvolve de maneira interseccional em vários campos dentro das interações sociais que constituem o real, assim como no campo científico. A comunicação, por sua vez, depende do exercício do poder simbólico sobre o comunicante, sobre a forma da comunicação, sobre os meios de comunicação e sobre o comunicado (receptor):

é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os <<sistemas simbólicos>> cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim [...] para a <<domesticação dos dominados>>. (BOURDIEU, 2021, p.7-8, grifos no original)

Os quadros de interpretação constitutivos das condições de produção de nosso discurso se escondem de nossos olhos, as significações arbitrárias que alimentam nossos valores e tecem nossos caminhos desaparecem diante do perfil imutável da Verdade, do natural. A autoconstituição da sociedade se aninha no seio da evidência, do inquestionável. (SWAIN, 2022, p.226)

A luta de classes constitui uma luta de interesses particulares no campo simbólico, dividindo-se entre ações do campo simbólico e ações de produção simbólica (especialistas), em busca da legitimação da violência simbólica (imposição), sendo que a própria posição social é um reforço da dominação que a classe dominante exerce e as outras sofrem. Nessa interpretação, a classe subalternizada sempre coloca o capital específico que diretamente reconhece como subalternizante de si no topo da hierarquia do poder simbólico. A classe dominante tem sua dominação reforçada pelos elementos conservadores que a servem, sendo esses partes de uma estrutura volátil de apoio aos seus sistemas de dominação (BOURDIEU, 2021). A partir dessa base, pode-se compreender toda uma estrutura em que a sexualidade permeia diferentes campos, muitas vezes como se constituísse seu próprio campo, com sua própria dinâmica de poder sobre o corpo e sobre a ação, assim como pontuado na obra foucaultiana. O *habitus*, por sua vez, pode ser compreendido a partir do corpo, de como todo o seu conceito se aplica através do corpo-instrumento (DEMELLO, 2023), já que trata de um capital acumulado, de um conhecimento adquirido; o campo parte do movimento de

[...] pôr a funcionar o instrumento de pensamento assim elaborado para descobrir, aplicando-o a domínios diferentes, não só as propriedades específicas de cada campo [...] mas também as invariantes reveladas pela comparação dos diferentes universos tratados como «casos particulares do possível»” (BOURDIEU, 2021, p.65, grifo no original)

Forças antagônicas e forças complementares em ação dentro de um campo determinam os movimentos que ocorrem dentro desse campo de acordo com os interesses, as posições e os *habitus* de seus participantes, sendo que é através da luta entre esses atores que os acontecimentos previstos e imprevistos ocorrem e desencadeiam seus múltiplos efeitos. O *habitus* pode ser um reflexo do histórico no atual, sendo que o que reflete e reproduz a história partiu de um interesse do agente para tornar um elemento estrutural em elemento estruturante. “O princípio do movimento perpétuo que agita o campo não reside num qualquer primeiro motor imóvel [...] mas sim na própria luta que, sendo produzida pelas estruturas constitutivas do campo, reproduz as estruturas e as hierarquias desse” (Ibid., p.84). Os efeitos de dominação são fruto não de uma vontade única e central, mas de um exercício entre submissos e dominantes que trabalham juntos para a manutenção do campo, seja inconsciente ou conscientemente. A reprodução do *habitus* que reflete a dimensão histórica da posição do agente nada mais é que uma sobrevivência que marca essa posição, muitas vezes definindo-a, ou que impede uma ruptura revolucionária dessa posição, sendo que também pode ser um movimento consciente ou inconsciente – a partir

de então, o reconhecimento determina a relevância do *habitus* ao seu objetivo final dentro do campo. “Um aspecto central do *habitus* para Bourdieu é como o *self* constitui o ser a partir da ação, o que compõe estruturas através da prática ao invés de funcionar no nível da consciência discursiva explícita” (JIVRAJ, 2016, p.185, em tradução livre); dessa forma, pode-se entender a construção diária da realidade social como uma forma prática de entender o *habitus*, não necessariamente partindo de modelos prescritivos e/ou conscientes. O *habitus* se percebe no comportamento sexual, tanto em reproduzir a cultura dominante quanto em reproduzir as convenções que se criam, muitas vezes organicamente, entre as subculturas e contraculturas que questionam os modelos de sexualidade tradicionais. Perceber esse movimento é também perceber o nível de influência da sexualidade no comportamento humano e em como ela se faz presente em quase todos os campos que compõem a estrutura social.

A distribuição do capital determina as posições, o que também determina as lutas pelas divisões do campo e de toda a sua estrutura. Essa luta é parte da legitimidade das estruturas sociais, sendo o poder simbólico de nomeação uma propriedade um tanto quanto autônoma, sendo o seu resultado parte da construção da realidade social a partir de ações e reações da vida cotidiana. O trabalho científico cumpre o papel de mediador dos *habitus* dentro de um campo, gerando conhecimento sobre as relações objetivas de poder, ação e percepção em determinada região, reconhecendo os grupos organizados pela manutenção ou pela transformação do espaço social a partir dos seus interesses (BOURDIEU, 2021). “[...] o limite de um campo é os limites dos seus efeitos ou, em outro sentido, um agente ou uma instituição faz parte de um campo na medida em que nele sofre efeitos ou que nele os produz [...]” (Ibid., p.30). Para a compreensão da totalidade do campo, faz-se necessário entender a “crença que o sustenta”, seus agentes e suas relações, tanto em dimensões materiais quanto em simbólicas, além da linguagem através do qual se orienta e reproduz. O campo relativamente autônomo só o é porque se situa objetivamente no tempo, na história e nas relações humanas em que se desenvolve: uma história de ação e de reação que são dependentes diretas da posição ocupada por seus agentes dentro dos seus campos específicos; determina-se, por conseguinte, a autonomia do campo em questão (Id.).

Adiciona-se então que, para Foucault (2020a), a dominação é uma consequência do modelo estratégico do discurso. O poder e o saber se articulam no discurso, que, por sua vez, cumpre uma dupla função como um campo em disputa entre a correlação de forças que detém uma produtividade tática, ou seja, o saber e o poder que manifestam, e uma integração estratégica, ou seja, que forças causam a necessidade desse discurso e os conflitos resultantes dele.

Para Foucault, o corpo não é "sexuado" em nenhum (*sic*) sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma "ideia" de sexo natural ou essencial. O corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de

poder. A sexualidade é uma organização historicamente específica do poder, do discurso, dos corpos e da afetividade. Como tal, Foucault compreende que a sexualidade produz o "sexo" como um conceito artificial que efetivamente amplia e mascara as relações de poder responsáveis por sua gênese. (BUTLER, 2019, p.162)

A produção intelectual que delimita os sistemas simbólicos, com a divisão do trabalho no sistema de classes, faz parte de um campo relativamente autônomo que detêm a produção simbólica legítima; e assim é por conta do reconhecimento que a legitima. O poder simbólico atua assim de modo a eufemizar a violência de forma a se inserir no processo de transformação da realidade social e produzir efeitos reais: “o poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder [...]” (BOURDIEU, 2021, p.11). Não é uma coincidência que o discurso científico, principalmente dentro do discurso médico, tenha sido criado como território em disputa de forma central na composição da sexualidade como preocupação do Estado e das suas forças reguladoras. Através do controle das formas de produção de inteligibilidade cultural também se atua ativamente na construção de uma realidade social específica, parte de um projeto consciente ou inconscientemente desenhado para reforçar os pilares que sustentam o discurso dominante. Por isso também é importante a forma como a ciência se desenvolveu de modo a se autorregular, provendo discursos múltiplos através de uma metodologia científica que se preocupa mais com o processo de construção do conhecimento do que com a reprodução de discursos específicos, como demonstrado por Bourdieu (Id.).

A macroestrutura social começa a operar sobre as pessoas através de estruturas inconscientes moldadas pelas instituições nas quais as pessoas tendem a apoiar as suas relações e interações socioculturais. É através da escola, da família, do Estado e, historicamente, da igreja que se reproduziam os elementos de dominação cujos efeitos beneficiavam diretamente aqueles que se apoderavam dessas macroestruturas, interferindo diretamente no inconsciente coletivo que era determinante para a ação de diversos agentes atuando no cotidiano das sociedades ocidentais. Assim se dá a reprodução das hierarquias sociais e dos *habitus* determinantes para a sobrevivência e para a reafirmação de papéis de gênero e de controle da sexualidade humana em sua totalidade, construindo um aporte histórico para a naturalização desses mecanismos no imaginário social e individual (BOURDIEU, 2020). A construção das narrativas legítimas se dão a partir das relações de poder inseridas em um meio, ou, em outras palavras, “os locais de poder criam verdades” (LAPOLLI et al., 2022, p.115).

[...] O próprio conceito do sexo-como-matéria, do sexo-como-instrumento-de-significação-cultural, é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas. A relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura "impõe" significado livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação. (BUTLER, 2019, p.74)

A linguagem está no significante e no significado saussuriano, mas também em dimensões simbólicas e apropriadas por todas as culturas humanas (BOURDIEU, 2021). “A linguagem é investida do poder de criar ‘o socialmente real’ por meio dos atos de locução dos sujeitos falantes” (BUTLER, 2019, p.200). Dentro da compreensão da sexualidade, é visto que “[...] os gêneros [...] somente [podem ser] produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável” (Ibid., p.236).

Essa disputa de poder sugere também uma dinâmica interpretativa provinda de Butler (2023) sobre os significantes vazios que são produzidos pelo discurso a fim de espelhar uma miríade de investimentos fantasmáticos para determinar grupos politicamente relevantes – sendo esses investimentos perfeitamente variáveis, esses grupos, apesar de seu poder simbólico no campo político, provam-se artificiais até certo ponto. Os referentes ausentes também compõem essa dinâmica, reforçando os papéis do que está excluído e das fronteiras determinantes aos conceitos que circunscrevem o gênero e a sexualidade, mas o fazem de uma forma mais relevante, de uma forma que merece atribuição e importância, do que a dinâmica interpretativa que Butler (Id.) encontra na proposta psicanalítica lacaniana. Aqui, o excluído de um discurso exerce seu poder (seja ele hegemônico ou contra-resistente) em outro discurso, em uma disputa típica de categorias que se interseccionam, entre elas, a da política e a da sexualidade: “os esforços para desnaturalizar sexualidade e gênero têm como seus principais inimigos os quadros normativos da heterossexualidade compulsória que operam mediante a naturalização e a reificação das normas heterossexistas” (Ibid., p.165).

O feminismo passou a considerar o problema do gênero como parte de um sistema binário a ser criticado a partir de Butler e do feminismo desconstrutivista, que respaldou interpretações não-binárias do social e da construção da identidade (JENAINATI, 2020). “A própria noção de ‘patriarcado’ andou ameaçando tornar-se um conceito universalizante, capaz de anular ou reduzir expressões diversas da assimetria do gênero em diferentes contextos culturais” (BUTLER, 2019, p.72), sendo que há um padrão cultural binário em sociedades ocidentalizadas e tudo o que foge a ele tem uma forte tendência à desumanização. O sexo e o gênero são ambos conceitos culturalmente construídos dentro de estruturas de poder que categorizam as normas referentes à construção da identidade. O gênero, então, parte de premissas determinadas a partir de uma identidade cultural preconcebida, conceituando o corpo no espaço em que se encontra e em um tempo histórico definido (Id.). Dentro desse sistema binário, Bourdieu (2020) destaca que as próprias diferenças anatômicas que o sustentam são socialmente construídas, apesar de mascaradas sob a biologização da justificção natural da divisão social do trabalho – para o autor, a fonte da distinção do masculino e feminino.

Essa distinção binária do sexo em Butler (2019) desencadeia uma possibilidade muito maior, ou seja, que transcende a binaridade, para a categoria “somente cultural” do gênero. Ao haver essa distinção, o gênero torna-se uma ação prática irrestrita pelos limites do corpo, evocado pela performance e determinado pelo contexto cultural vigente em determinada sociedade (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; BUTLER, 2019). A dimensão da influência do tempo histórico nessa questão é ressaltada também por Malabou (2024). A performance do gênero, como algo que se faz e refaz no cotidiano das pessoas em suas interações sociais, está dentro dos parâmetros socioculturais preestabelecidos em uma determinada sociedade. A não-conformidade com os papéis de gênero pode ser desafiadora para a inteligibilidade cultural, assim como pode reforçar os estereótipos e as expectativas sociais relacionadas ao gênero ao apresentá-los de forma diferente (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

[...] As práticas sexuais serão invariavelmente experimentadas de formas distintas a depender das relações de gênero em que elas ocorrerem. E pode haver formas de "gênero" dentro de homossexualidade que exijam uma teorização que se mova para além das categorias de "masculino" e "feminino". (BUTLER, 2023, p.394)

A binaridade do gênero torna-se um pressuposto para uma heterossexualidade oposicional, que compõe uma simetria essencial adequada à inteligibilidade possível nas sociedades pós-modernas. Assim, o desejo sexual é analisado a partir de tal pressuposto (BUTLER, 2019).

[...] [Em] um imaginário instituindo as relações sociais a partir de representações generizadas, chega-se à mesma conclusão [...]: a heterossexualidade se funda na ordem do político, na fragmentação do poder. Com efeito, no sistema classificatório que marca as práticas e as identidades sexuais, existe uma imensa confusão entre zonas erógenas, órgãos de reprodução e determinação sexual. (SWAIN, 2022, p.232)

Em uma perspectiva estruturalista, é demonstrado o peso da linguagem na formação da identidade de gênero e da interação social possível em determinado contexto cultural. Nesse sentido, passando a um viés construtivista, a construção social da linguagem é determinante para a compreensão dessas interações e da formação de identidades em determinado contexto sociocultural (BUTLER, 2019).

A linguagem não é um *meio ou instrumento externo* em que despejo um eu e onde vislumbro um reflexo desse eu. O modo hegeliano de autorreconhecimento [...] pressupõe uma adequação potencial entre o "eu" que confronta seu mundo, inclusive sua linguagem, como objeto, e o "eu" que descobre a si próprio como objeto nesse mundo. (Ibid., p.247-248, grifo no original)

Butler (Id.) sugere também que o fato do gênero ser socialmente construído o insere em uma série de configurações sociais que o torna real e natural, parte da realização da identidade pessoal e individual de cada indivíduo, sendo que

[...] a fonte da ação pessoal e política não provém do indivíduo, mas se dá nas e pelas trocas culturais complexas entre corpos nos quais a própria identidade é sempre cam-

biente, em que a própria identidade é construída, desintegrada e recirculada exclusivamente no contexto de um campo dinâmico de relações culturais. (Ibid., p.220)

Butler (Id.) enfatiza que as internalizações que compõem a identidade, inclusive quanto ao gênero, são influenciadas pela variabilidade do contexto histórico no qual se criam. Infere-se também a importância da linguagem à prática do reconhecimento como apresentado por Honneth (2021), que também traz um viés hegeliano. A linguagem se torna um veículo ontoformativo da existência social ao refletir o reconhecimento na realidade empírica através do ato performativo e da consequente criação de um significante no campo simbólico (PRECIADO, 2022b; BUTLER, 2023). A construção da identidade de gênero, Butler (2019) reflete a partir de uma visão ontológica e foucaultiana com base na gramática, é performativa. A partir dessa premissa, compreende-se de que o gênero binário se reflete no corpo e no comportamento apenas por se encontrar em si mesmo, apenas por Ser. Em uma perspectiva foucaultiana, a questão da performatividade e poder são partes das estruturas normativas que definem o sexo e a sexualidade (Id.).

[...] [Butler] acentua que “os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta”, daí que essas normas precisam ser constantemente citadas, reconhecidas em sua autoridade, para que possam exercer seus efeitos. As normas regulatórias do sexo têm, portanto, um caráter performativo, isto é, têm um poder continuado e repetido de produzir aquilo que nomeiam e, sendo assim, elas repetem e reiteram, constantemente, as normas dos gêneros na ótica heterossexual. (LOURO, 2022, p.197)

É também através desse caráter ontoformativo da linguagem que se começa a pensar em identidades de grupo, que são nomeados para poder existir e re-existir dentro da estrutura social. As representações de características que determinam a identidade de grupo podem ter natureza material ou simbólica, em uma luta de classificações que, ao mesmo tempo que pode retratar a realidade, pode também criar as representações que delimita, ou, em outras palavras, representando ou gerando um grupo identitário. Esse ato de poder simbólico é concedido através do reconhecimento (BOURDIEU, 2021).

O acto da magia social que consiste em tentar trazer à existência a coisa nomeada pode resultar se aquele que o realiza for capaz de fazer reconhecer à sua palavra o poder que ela se arroga por uma usurpação provisória ou definitiva, o de impor uma nova visão a uma nova divisão do mundo social: *regere fines, regere sacra*, consagrar um novo limite. A eficácia do discurso performativo que pretende fazer sobrevir o que ele enuncia no próprio acto de o enunciar é proporcional à autoridade daquele que o enuncia: a fórmula «eu autorizo-vos a partir» só é *eo ipso* uma autorização se aquele que pronuncia está autorizado a autorizar, tem autoridade para autorizar. (Ibid., p.117, grifo no original)

O reconhecimento de unidade, por sua vez, é parte da construção mental do grupo conhecido e que almeja a institucionalização. “O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” (Ibid., p.118). Bourdieu (Id.) coloca a realidade como uma luta permanente para a definição do que é essa realidade por meio das

narrativas performáticas e do poder simbólico que elas podem ou não carregar de acordo com a posição do enunciante no campo.

O simbólico é entendido como a dimensão normativa da constituição do sujeito sexual dentro da linguagem. Ele consiste em uma série de exigências, tabus, sanções, mandatos, proibições, idealizações impossíveis e ameaças – atos performativos de fala, por assim dizer, que exercem o poder de produzir o campo de sujeitos sexuais culturalmente viáveis: atos performativos, em outras palavras, com o poder de produzir ou materializar efeitos subjetivantes. (BUTLER, 2023, p.188)

A função da linguagem é primordial na construção da realidade social em composições feministas, como em Wittig<sup>18</sup>, em que atua ontologicamente na violenta construção das sociedades heterossexuais, apagando a existência do não-masculino e criando um papel específico e limitado ao único gênero, o feminino, já que o masculino se torna o universal. Dentro dessa binaridade semântica e ontológica de uma estrutura social, há toda uma esquemática de poder e dominação que apaga existências e determina papéis sociais, enquanto categorias políticas de gênero e sexo são encaradas como fatos “naturais” (BUTLER, 2019). Baseando-se na pressuposição foucaultiana de “[...] que os sistemas jurídicos do poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (Ibid., p.18, grifo no original), os mesmos sistemas negativos que regulam os indivíduos também os constituem, o que torna a mulher um fruto do discurso criado dentro de um sistema político opressor (Id.). Wittig e a lésbica como o terceiro gênero, desafiando a heterossexualidade compulsória que constitui a ideia de mulher a partir de seu papel em relação ao homem, aparece em Butler (2019; 2023) e em Mogrovejo (2022).

Por mais emancipatório que isso possa parecer, a proposta de Wittig passa por cima dos discursos existentes na cultura gay e lésbica, que fazem proliferar identidades sexuais especificamente gays por meio de uma apropriação e uma nova manifestação das categorias sexuais. Os termos *queens*, *butches*, *femmes*, *girls*, e até a reapropriação parodística de *dyke*, *queer* e *fag*, redobram e desestabilizam as categorias originalmente derogatórias da identidade homossexual. (BUTLER, 2019, p.212)

Rubin (2017) chega a um contínuo do sistema de sexo/gênero através do tempo e dos contextos socioculturais, já que “os sistemas de sexo/gênero [...] são produtos da ação humana historicamente situada” (Ibid., p.55). Esse contínuo se refere especificamente à opressão e repressão descrita pela autora:

a organização do sexo e do gênero teve outrora funções que se estendiam para além dela mesma – ela organizava a sociedade. Agora, ela só organiza e reproduz a si própria. As formas de relações sexuais estabelecidas em um obscuro passado humano ainda exercem um papel dominante na nossa vida sexual, nas nossas ideias sobre os homens e as mulheres, e no modo como criamos nossos filhos. Mas elas não têm mais o peso funcional de antes. Uma das características mais notáveis do parentesco é ter sido sistematicamente esvaziado de suas funções – políticas, econômicas, educacionais e organizacionais. Ele foi reduzido a seu esqueleto mais básico – o *sexo* e o *gênero*. A vida sexual humana sempre estará sujeita à convenção e à intervenção humana. Ela nunca será completamente “natural”, mesmo porque nossa espécie tem um caráter so-

---

18 In: BUTLER, 2019; PRECIADO, 2022.

cial, cultural e articulado. [...] A evolução cultural nos dá a oportunidade de assumir o controle dos meios da sexualidade, da reprodução e da socialização, e de tomar decisões conscientes para libertar a vida sexual humana das relações arcaicas que as distorcem. (Ibid., p.50-51, grifos no original)

Em Butler (2019), “[...] colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas” (Ibid., p.27-28). Malabou (2024) coloca que,

de qualquer maneira, não se tem o próprio gênero. É antes o gênero que possui o sujeito, que o põe em movimento como faria uma máquina. Essa máquina é uma rede de normas logísticas, biomédicas e culturais que desarranjam sistematicamente a ordem heterossexual. (Ibid., p.94)

Creio que afirmar que há um "exterior" ao socialmente inteligível e que esse "exterior" será sempre aquilo que define negativamente o social é um ponto com o qual podemos concordar. Agora, delimitar esse exterior invocando uma "lei" pré-ideológica, uma "lei" pré-discursiva que opera invariavelmente ao longo de toda a história e, além disso, fazer com que essa lei sirva para garantir uma diferença sexual que ontologiza a subordinação é um movimento "ideológico" em um sentido mais antigo, que só pode ser compreendido por uma reelaboração da ideologia como "reificação". *Que haja sempre um "exterior" e, de fato, um "antagonismo constitutivo" parece justo, mas prover-lhes com o caráter e o conteúdo de uma lei que assegure as fronteiras entre o "dentro" e o "fora" da inteligibilidade simbólica é antecipar-se às requeridas análises históricas e sociais específicas, é fazer coincidir em "uma" lei o efeito de convergência de muitas leis e excluir a própria possibilidade de uma rearticulação futura desse limite que é central para o projeto democrático [...].* (BUTLER, 2023, p.343, grifos no original)

A ideologia é o que substitui o vazio semântico por um excesso semântico, sendo que a realidade pós-discursiva é ontologicamente performativa. Butler (Id.) aponta então que o campo político apresenta uma disputa de significantes políticos que criam a realidade política, as posições e os interesses que nele se localizam, através de uma realidade discursiva performativa que molda as estruturas de poder que operam em seu meio.

Como resistência à simbolização, o "real" funciona numa relação exterior à linguagem, como o reverso do representacionalismo mimético, ou seja, como o local onde todos os esforços de representação devem se fundir. O problema aqui é que esse marco não oferece nenhuma maneira (*sic*) de politizar a ação entre a linguagem e o real. O que conta como o "real", no sentido do não simbolizável, é sempre relativo a um domínio linguístico que autoriza e produz essa forclusão e alcança esse efeito por meio da produção e do policiamento de um conjunto de exclusões constitutivas. Mesmo quando toda formação discursiva é produzida por meio de exclusão, isso não significa que todas as exclusões sejam equivalentes: é necessário encontrar uma forma de avaliar politicamente como a produção da ininteligibilidade cultural é mobilizada de maneiras variáveis a fim de regular o campo político, ou seja, quem vai contar como um "sujeito", quem deverá ser necessariamente excluído desse reconhecimento. Petrificar o real como "exterior" impossível ao discurso é instituir um desejo que nunca pode se satisfazer por um referente sempre esquivo: o sublime objeto da ideologia. Entretanto, a fixidez e a universalidade dessa relação entre a linguagem e o real produz um *pathos* pré-político que exclui o tipo de análise que trataria a distinção entre real e realidade como o instrumento e efeito das relações contingentes de poder. (Ibid., p.344, grifos no original)

Assim, enquanto a performatividade do gênero é ontológica, há uma dimensão constitutiva da norma que se associa a uma categoria e também certo desvio da performance no real

(Id.). A título de exemplo, há uma expectativa latente que é carregada pela pessoa "mulher", e essa expectativa é de uma feminilidade normativa heterossexista; em contrapartida, há formas múltiplas de performar tanto a categoria mulher quanto a feminilidade, com variantes de reconhecimento e punição dentro do campo social, porém que de certa forma reafirma o poder simbólico da categoria ao questionar e expandir suas possibilidades, senão no âmbito discursivo, no próprio âmbito da performance (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; BUTLER, 2023).

A performatividade associada ao gênero se compõe de uma paródia da própria ideação constituída pela heterocisnorma que se traduz nos papéis de gênero, ou seja, em expectativas socioculturalmente impostas que determinam o comportamento individual e social de um indivíduo com base em sua identidade de gênero (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; BUTLER, 2019; PRECIADO, 2022b). As composições que Butler (2019) denomina "identidades parodísticas" colocam em perspectiva a existência real desses papéis originais, apontando que

esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à resignificação e à recontextualização [do gênero]; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas. (Ibid., p.238)

[...] Como estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero é uma *performance* com consequências claramente punitivas. Os gêneros distintos são parte do que "humaniza" os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. [...] As possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais nada mais são do que ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação. (Ibid., p.241, grifo no original)

É por meio da análise da transgeneridade e da prática de *cross-dressing* que Butler (Id.) atribui três dimensões contingentes à "corporeidade significativa", sendo elas o sexo anatômico, a identidade de gênero e a performance de gênero. Assim, demonstra que há "[...] aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual" (Ibid., p.237). Em determinado momento, é possível que a exclusão, a repulsa e a dominação sejam ontológicos quanto à identidade do ser social. Para Butler (Id.), é através da performance parodística de gênero que há os rituais de exclusão do que foge à heterocisnorma.

A performance discursiva pode ser um ponto de partida, mas há também uma concepção de que "o gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão pela materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. [...] poderia resultar em uma tecnologia sofisticada que fabrica corpos sexuais" (PRECIADO, 2022b, p.40). Assim, ele é ainda uma característica ontoformativa do próprio sujeito. Ao contrariar a interpretação de Butler (2023) do gênero como parte de uma performatividade discursiva que é facilmente percebida pela experiência trans e drag, Preciado (2022b) sugere que

o que as comunidades transexuais e transgênero colocaram em evidência não foi tanto a performance teatral ou de palco dos gêneros (*cross-gender*), mas as transformações físicas, sexuais, sociais e políticas dos corpos fora da cena; dito de outro modo, tecnologias precisas de transincorporação [...]. (Ibid., p.99)

A noção butleriana de "performance de gênero", assim como a ainda mais sofisticada "identidade performativa", desfazem-se prematuramente do corpo e da sexualidade, inviabilizando uma análise crítica dos processos tecnológicos de inscrição que possibilitam que as performances "passem" por naturais ou não. (Ibid., p.98-99)

O corpo é a parte mais crítica da atribuição do sexo e do gênero na sociedade heterocentrada, logo, a mera existência da transgeneridade consiste em uma afronta às fragmentações do corpo que são necessárias à uma “construção tecnológica e teatral da verdade natural dos sexos” (Id.).

[...] O “sexo” impõe uma unidade artificial a um conjunto de atributos de outro modo descontínuo. Como *discursivo e perceptivo*, o “sexo” denota um regime epistemológico historicamente contingente, uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos. (BUTLER, 2019, p.199, grifos no original)

[...] "Sexo" não só funciona como norma, mas também é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, ou seja, cuja força regulatória é evidenciada como um tipo de poder produtivo, um poder de produzir – demarcar, circular, diferenciar – os corpos que controla. (BUTLER, 2023, p.15)

A partir dessa perspectiva, “a proibição de mudança de sexo e gênero, a violência que essas operações frequentemente carregam e seu elevado custo econômico e social devem ser compreendidos como formas políticas de censura sexual” (PRECIADO, 2022b, p.131). Essa censura parte de uma aplicação específica de biopoder sobre corpos dissidentes que toma forma similar também na mutilação genital ocidental, ou seja, na atribuição binária de gênero a crianças intersexo.

Sobre essa mesa de dupla entrada (masculino/feminino) se define a identidade sexual, sempre e a cada vez, não a partir de dados biológicos, mas com relação a um determinado *a priori* anatômico-político, uma espécie de imperativo que impõe a coerência do corpo como sexuado.

Por trás da pergunta “é menino ou menina?” esconde-se um sistema diferenciado que fixa a ordem empírica tornando o corpo inteligível graças à fragmentação ou à dissecação dos órgãos, a um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas bem precisas que se escondem atrás do nome “atribuição de sexo”. [...] A própria existência das operações de reatribuição ou mudança de sexo, assim como os regimes de regulação legal e médico que estas suscitam, são a prova de que a identidade sexual (“normal”) é sempre e em todo caso o produto de uma tecnologia biopolítica custosa. (Ibid., p.129-130)

Entra-se assim em um ciclo de reprodução do *habitus*. Também se nota que a centralidade se desloca enfaticamente para a materialidade do corpo, o que permite que a transgeneridade também se inclua em um tipo de análise inteligível a partir da binaridade de gênero. A corporificação se manifesta também de muitas formas, mas, apesar da diversidade, nota-se um movimento e um esforço de adequação dos corpos a uma estrutura preexistente, limitada e ciscentrada (CONNELL, 2016).

Reconhecendo as múltiplas narrativas de corporificação, a “transexualidade” é mais bem entendida, não como uma síndrome nem como uma posição discursiva, mas como um conjunto de trajetórias de vida que surge a partir das contradições na corporificação social. Elas podem não ter uma origem comum, mas todas chegarão de algum jeito ao momento de saber que uma pessoa é uma mulher, mesmo tendo um corpo masculino. (Ibid., p.240)

A partir de então, tem início um processo de corporificação contraditória em que a disputa por reconhecimento é tanto interna quanto externa, ou, em outras palavras, tanto individual quanto social. Esse é um passo importante da construção da identidade (Id.). Em uma sociedade generizada, é importante reconhecer o impacto da imagem do corpo generizado na inteligibilidade cultural. Por mais que “[...] ainda que seja verdade que os corpos de homens e mulheres difiram entre si (geralmente em termos de tamanho e presença de pelos corporais, bem como nos órgãos reprodutivos e sexuais), muitas dessas diferenças são socialmente construídas” (DEMELLO, 2023, p.157). Há, sim, um combinado de diferenças biológicas entre o macho e a fêmea de uma espécie animal, humanos não são diferentes dos outros animais nesse quesito: há uma distribuição desigual de funções hormonais que podem ser, dentro de uma grande margem de erro, “padronizada” medicinalmente com base no sexo, gerando diferenças como tamanho dos seios, quantidade de pelos corporais, tom da voz, aparência e funções fisiológicas dos órgãos genitais, entre outras características generizadas. Porque a medicina é uma ciência que baseia os padrões de normalidade em padrões estatísticos da população humana – como é o comum nas ciências em geral –, essas generalizações não se aplicam a todos os corpos humanos e há um grande esforço entre aqueles que não se encontram nesses padrões para adentrá-los – não por causas associadas à saúde, mas à influência do meio social sobre esses corpos (Id.).

Para muitos povos ancestrais, os rituais performados com a participação de corpos humanos demonstram que o corpo simboliza uma sociedade inteira e que cada uma de suas partes pode ter uma pesada carga simbólica (DOUGLAS, 2014). Douglas (Id.) tem uma interpretação ampla do que constitui um ritual, principalmente ao citar o comportamento humano cotidiano que reflete a própria cultura; dito isso, “os rituais representam a forma das relações sociais e dão a elas expressão visível, capacitando as pessoas a conhecerem sua própria sociedade. Os rituais influem sobre o corpo político por intermédio do agente simbólico do corpo físico” (Ibid., p.158). Já, em sociedades ocidentais, ou, ainda, em uma abordagem construtivista do corpo, ele é um produto do seu meio, lido através de valores culturalmente construídos que se inserem nas relações de poder que transitam em determinada sociedade (DEMELLO, 2023) – um simbolismo menos explícito, mas ainda fortemente presente.

Corpos são moldados numa miríade de formas pela cultura, pela sociedade e pelas experiências compartilhadas em contextos socioculturais. Além disso, são historicamente transformados e, como tal, estão em perpétua mudança, bem como nossas ideias a seu

respeito. Corpos são contingentes: moldados por favores externos a si mesmos e posteriormente internalizados no próprio eu físico [...]. (Ibid., p.25)

Como a reprodução, o corpo humano é socialmente construído. [...] Enquanto são definitivamente moldados pela biologia, corpos são também construídos pela sociedade. Fatores ambientais como saúde, doença, nutrição, exercício e estresse podem impactar a real constituição fisiológica do corpo. Fatores sociais como gênero, raça, orientação sexual e classe influenciam os corpos de homens e mulheres e suas autoimagens corporais. [...] O fato de que seres humanos passam por alterações sexuais físicas completas e guiadas por profissionais da medicina revela a natureza maleável e construída do corpo humano. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.187, em tradução livre)

Há, desde o início do corpo (o nascimento), um processo de descoberta de toda a sua corporalidade que é instintivo e animal, ou seja, é inerente à condição humana. Com o tempo, o acúmulo de experiências e a compreensão do mundo ao redor transforma o ser em um ser social, o que impõe conceitos sobre aquele corpo (LOPES; SIMÕES, 2019). Pode ser na própria sexualidade que o corpo se materializa e se faz cognoscível pela realidade social: “[...] o que é exteriorizado ou atuado só pode ser compreendido pela referência ao que está barrado ao significante e ao domínio da legibilidade corpórea” (BUTLER, 2023, p.388). O corpo é também um limite histórico para a experiência social (BUTLER, 2019).

O corpo biológico nunca é isolado nem autossuficiente. Ele se desloca sempre para além de seu invólucro primeiro [...], moldado por discursos, normas, representações. Um corpo é sempre um dispositivo de transferência, de circulação, de telepatia, entre uma realidade anatômica e uma projeção simbólica. (MALABOU, 2024, p.113)

A partir da ideia da docilização dos corpos, uma questão de raiz foucaultiana, tem-se também um movimento de internalização de comportamentos que o docilizam. Essa questão, é claro, transcende o comportamento sexual, atravessando múltiplos âmbitos do corpo socioculturalmente inteligível (NOGUEIRA, 2019; BUTLER, 2019; 2023; PRECIADO, 2022b; DEMELLO, 2023).

O corpo não é tão somente um texto a ser lido, mas sim um meio de controle social, mas para Foucault os modernos corpos ocidentais não estão sujeitos aos mesmos tipos de controle social a que Douglas descreveu nas sociedades tribais (*sic*). Pelo contrário, são disciplinados por meio de diversos mecanismos de controle situados ao longo do corpo social, tais como a medicina, a psiquiatria, a educação, a lei e as políticas sociais, ao que podemos chamar de **corpo político**. [...] Foucault observou que, a partir do século XIX, o corpo social precisou de maior proteção, alcançada por meio da segregação dos enfermos, doentes mentais e criminosos em novas instituições criadas para estes fins. Da mesma forma, o corpo físico também demandava vigilância, e por meio dessas novas instituições corpos rebeldes eram vigiados, disciplinados, e, por fim, tornados dóceis. Mas o poder não se restringe a essas instituições – antes é parte de todas as relações sociais. Além disso, o corpo não é tão somente o alvo do poder, mas também a sua fonte, pois, como Foucault demonstrou, com a multitude de agências regulatórias disponíveis na sociedade, os corpos começaram a disciplinar-se a si mesmos e aos demais. (DEMELLO, 2023, p.34-35, grifo no original)

“Práticas sociais não acontecem sem corpos. Práticas sociais envolvem mãos que fazem, olhos que observam, peles que sentem, cérebros que raciocinam e sofrem. O gênero é corporificado [...]” (CONNELL, 2016, p.17). Através dos seus construtos de identidade, o estudo do gê-

nero e da sexualidade se torna possível a partir de perspectivas culturais e interpretações que se limitam ou transcendem o corpo, como a linguagem, os gestos, os valores, os atos e escolhas, suas inscrições socioculturais e o desenvolvimento da história através da destruição e da transfiguração do corpo (BUTLER, 2019) – sendo esses construtos anteriores à própria materialização do corpo (BUTLER, 2023). “O gênero [...] é especificamente uma questão de corporificação social. Tecnicamente, o gênero pode ser definido como a estrutura de práticas reflexivas do corpo por meio das quais corpos sexuais são posicionados na história” (CONNELL, 2016, p.17), assim como se torna constitutivo do que é inteligível como humano:

a mesa de atribuição da masculinidade e da feminilidade designa os órgãos sexuais como zonas geradoras da totalidade do corpo, sendo os órgãos não sexuais mera zonas periféricas. Isto é, a partir de um órgão sexual preciso, esta epistemologia abstrata do “humano” nos permite reconstruir a totalidade do corpo. O corpo só tem sentido como sexuado, um corpo sem sexo é monstruoso. Segundo essa lógica, a partir de um órgão periférico (o nariz, a língua ou os dedos, por exemplo, é impossível reconstruir a totalidade do corpo como sexuado. Assim, os órgãos sexuais não são apenas “órgãos reprodutores”, no sentido de permitirem a reprodução sexual da espécie, mas são, também, e sobretudo, “órgãos produtores” da coerência do corpo como propriamente “humano”. (PRECIADO, 2022b, p.132-133)

O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. [...] os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. (BUTLER, 2019, p.235, grifo no original)

Butler (2023), através da psicanálise lacaniana, discorre extensivamente sobre a materialidade do corpo e como não há um “eu” que não seja sexuado. A partir disso, a autora aponta que a construção de uma identidade é também uma identificação que a pessoa faz com o próprio corpo e com as possibilidades da experiência humana que é parte da sua formação sociocultural. Uma vez que essa identificação existe, seja ela externa ou consciente ao indivíduo, ele pode também experimentar a sexualidade através do desejo e de como essa sensação está inserida dentro da sua socialização. Todo esse processo se dá em um campo simbólico no qual há uma disputa de poder em que as hierarquias sexuais inscritas em tal contexto sociocultural operam tanto na socialização quanto no imaginário da própria pessoa; esse campo, em uma sociedade que é hierarquizada em um sistema binário, corresponde à abstração responsável por marcar o corpo como “masculino” ou “feminino” através do que a autora identifica como um processo ameaçador de castração (ou ausência de castração) – um processo que Lacan parece desenvolver dentro dos parâmetros misóginos da mulher ser o homem imperfeito que vem de um entendimento histórico ocidental, até aristotélico, do corpo – e do reconhecimento – este último, por sua vez, está próximo da operacionalização do corpo através das leis sexuais de tal sociedade,

com suas punições subsequentes àqueles corpos que renegam a cisheteronormatividade (FOUCAULT, 2020b; BUTLER, 2023; DEMELLO, 2023). A normatividade de gênero é essencialmente uma matriz excludente que condena o sujeito a habitabilidade ou inabitabilidade dentro da territorialidade do corpo, mapeando essas zonas dentro de uma inteligibilidade cultural possível em determinada sociedade (BUTLER, 2023): “[...] [o sexo] será uma das normas pelas quais o "sujeito" pode chegar a ser totalmente viável, o que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural” (Ibid., p.17).

A noção psicanalítica de castração depende de uma epistemologia heteronormativa e colonial do corpo, uma cartografia anatômica binária na qual há apenas dois corpos e dois sexos: o corpo e a subjetividade masculinos, definidos em relação ao pênis, um órgão genital (mais ou menos) saliente, e o corpo e a subjetividade femininos, definidos pela ausência do pênis. Essa dialética de ter ou não ter pênis é apresentada como um dilema entre duas possibilidades mutuamente excludentes. Fora desse binarismo, há apenas patologia e deficiência. (PRECIADO, 2022b, p.13)

O corpo, em sua centralidade, é retratado desde o início das sociedades ocidentalizadas como um espaço masculino descrito a partir de uma interpretação xenófoba, racista e masculinizada do que é possível para o corpo-território. Ele é parte exposta e presente de um sistema exclusivo, por conseguinte excludente, das possibilidades do humano; em outras palavras, é recorrente a desumanização daquilo que foge aos padrões falocêntricos, inclusive do corpo feminino definido a partir de funções, não de materialidade e forma, ou seja, definido a partir de um “externo” abstrato, de um não-corpo. Dessa forma, Butler (2023) utiliza a ideia foucaultiana de um poder regulatório para compor os corpos dóceis que se submetem à normatividade como a sua materialização. Aqueles que não se sujeitam plenamente ao ideal social, que criam corpos para além da heterossexualidade compulsória e de tudo o que caracteriza o corpo não-cismasculino, criam também vivências da sexualidade com pontos de dor e prazer que são materialidades alternativas e válidas da experiência humana. Apesar do intenso movimento que há, desde a medicalização do saber, pela patologização da homossexualidade (como única vivência queer socialmente reconhecida desde o início), há também um contramovimento pelo reconhecimento de identidades e experiências humanas dissidentes (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; FOUCAULT, 2020a; LAPOLLI et al., 2022; BUTLER, 2023).

Preciado (2022b) sugere que a sexualidade pode ser entendida de duas formas, sendo elas: a partir de um realismo com tendências binárias, automáticas, capitalistas e normativas, ou a partir de uma interpretação contrassexual que permeia o prazer, mas está além dele através dos afetos e da liberdade que trazem a humanidade de volta para a compreensão da coisa sexual. Em um contexto em que o que é possível a um corpo pode ser modificado e mutilado e responde a lugares de não-lugar, a forma de aproximar teoria e realidade está na humanização das dimensões do que é sexual.

A sexualidade está completamente associada à violência e à dissolução dos limites de si e do corpo por meio de impulsos orgânicos e excrementais. Como tal, a sexualidade diz respeito a duas formas principais de impulsos humanos polarizados – excreção e apropriação –, bem como o regime dos tabus em torno deles. A verdade do sexo e seus atributos mortais residem na experiência da perda das fronteiras que separam realidade, acontecimentos e objetos fantasiados. (MBEMBE, 2020, p.14-15)

O biopoder é um conceito foucaultiano acerca do controle de corpos através da normatividade imposta por um discurso medicalizado do que é um corpo, com o que ele se parece e como funciona. A partir desse conceito, tem-se também uma conceituação normativa do corpo-desejo, ou seja, do “corpo sexualmente/eroticamente considerado legível”, que também opera dentro de um padrão de relativa baixa variabilidade (NOGUEIRA, 2019). De acordo com Mbembe (2020), a instrumentalização dos corpos dentro dessa perspectiva foucaultiana de leitura do social é parte intrínseca ao exercício do biopoder, à afirmação da soberania sobre os corpos dominados na hierarquia social; na sexualidade, o controle dos corpos-desejo, da sexualidade e de todas as suas ramificações reflete essa compreensão.

No âmbito do sistema capitalista heterocêntrico, o corpo funciona como uma prótese total a serviço da reprodução sexual e da produção de prazer genital. O corpo está organizado em torno de um único eixo semântico-sexual que deve ser excitado mecanicamente seguidas vezes. A atividade sexual assim entendida, seja heterossexual ou homossexual, é chata e mortífera. (PRECIADO, 2022b, p.67)

Preciado (Id.) analisa a dissidência através do corpo excluído pela sexualidade invisível: pela figura da sapatão, especificamente da *butch*, que traz uma total ruptura epistemológica para a compreensão do sexo nas sociedades contemporâneas. A *butch* se impõe na vida pública da contracultura norte-americana no cenário do pós-guerra, que foi um período de rupturas socio-culturais profundas nessas sociedades. Nesse contexto, é evidente que,

como se tivesse sido submetido à mesma transformação que o capitalismo tecnopatriarcal, o corpo retrolesbo dos anos 1950 muda ao ritmo da máquina. A *butch* não veio até nós, humanos naturais de todo tipo, a bordo de um óvni. Tampouco desembarcou de um Sputnik comunista. Cresceu na fábrica. Triplamente oprimida, por causa de sua classe, de seu gênero e de seu desejo sexual, a *butch* está mais próxima da objetivação das máquinas do que da suposta subjetividade dos seres humanos. É proletária e guerrilheira. Não tem medo de colocar o corpo em jogo. Conhece bem o trabalho manual. (Ibid., p.201)

As *butches* são, em Preciado (Id.), uma “descontextualização contrassexual” do que é o sexo, do que é o gênero e, por conseguinte, do que são os papéis de gênero. O sexo *butch/femme* reinventa o corpo humano possível e causa uma ruptura epistemológica a partir do momento que simula a masculinidade sem abandonar por completo o feminino.

Por isso, a *butch* está às antípodas do desdobramento da masculinidade heterossexual. De pedra, e no entanto sensível, dura, e no entanto terna, intocável, e no entanto multi-orgástica. Seu corpo, negado e magnificado ao mesmo tempo, faz-se transar sem ser penetrado, penetra sem transar. (Ibid., p.204)

Em teor ilustrativo, vê-se em Garcia (2016) que a autora demonstra que uma década de dados em atendimento de enfermagem demonstraram que “[...] as mulheres homossexuais [cisgênero] têm uma vida sexual mais prazerosa do que as heterossexuais” (Ibid., p.18), ponto também levantado em Abdo (2022) e Lins (2022). Essa constatação levou à inferência de que as mulheres cisgênero lésbicas estão mais familiarizadas com a anatomia do corpo feminino cisgênero, fazendo com que a relação sexual seja mais prazerosa, além da “[...] atitude em relação ao gênero, papéis sexuais durante a relação sexual, duração do encontro sexual e possíveis diferenças hormonais” (GARCIA, 2016, p.18) entre mulheres cisgênero que se relacionam com mulheres e mulheres cisgênero que se relacionam exclusivamente com homens (Id.). Nas pesquisas que buscam elucidar os motivos desse fato, evidenciam-se a maior qualidade da comunicação entre as parceiras devido à ausência de medo de julgamento, maior habilidade relacionada à familiaridade anatômica entre duas pessoas do “mesmo sexo biológico”, o maior índice de preocupação das parceiras com o prazer da outra pessoa com a qual se relaciona, além da ausência de um roteiro preconcebido de comportamentos moralmente aceitáveis dentro do relacionamento que foge à heterocisnorma (GARCIA, 2007). Com toda uma ontologia do sexo que se organiza para tornar inteligível o sexo lésbico, a impossibilidade da centralidade do falo faz com que paradigmas sejam reescritos, padrões sejam reconsiderados e o prazer sexual se torne o fator político e orgânico que se encontra no cerne do ato sexual.

Quando o sexo lésbico se afirma como sexo, como potência sexual e de prazer, faz com que seja preciso pensar através de outra perspectiva de mundo. É possível pensar nesse corpo-atritável, ou um corpo-friccionador. Roçar os corpos, na produção de um *entre*. O “atritar” é uma outra economia, que pensa a superfície da pele em sua totalidade como uma dimensão erótica, para além da centralidade do genital – o próprio corpo da mulher como esse corpo-atritável, como produtor de um prazer do atrito. (AZEVEDO, 2022, p.308, grifos no original)

Quando a teoria se confronta com a realidade, “[...] o sexo lésbico é uma espécie de rasura, de ameaça ao status falocêntrico do sexo” (Ibid., p.304). Ele se torna um deslocamento subversivo que ataca a instituição mais fundamental do patriarcado sistêmico: a heterossexualidade, ao mesmo tempo que é ontológico na construção de afetos de mulheres e para mulheres. Para Azevedo (Id.), a centralidade de toda a discussão em torno do sexo desde o século passado deve estar “[...] na ilegitimidade sexual endereçada às lésbicas pela sociedade, até os dias de hoje, já que, fora da lógica falocêntrica ou androcêntrica, não é possível imaginar a possibilidade de o sexo existir” (Ibid., p.306). O sexo se torna inconcebível “[...] justamente porque faz parte de uma discursividade corpórea que foge à centralidade do pau, que diz respeito à lógica social heteropatriarcal” (Ibid.).

Fora desse cenário, a experiência sexual de uma mulher gira completamente em torno do pênis. Esse movimento é uma ruptura epistemológica com a base da economia da sociedade

ocidentalizada: a família tradicional heterocentrada. O relacionamento lésbico não aceita proviões sociais, controle demográfico, projeto de dominação generizado. São novas relações de poder e novas epistemologias de viver o afeto e a sexualidade em geral. Essa subversão através da insubmissão da lesbianidade constitui também uma denúncia clara da artificialidade do sistema heteropatriarcal, que tanto tenta se defender através de premissas biológicas que compõem um suposto padrão de “normalidade” tido como natural e inquebrantável (Id.). Se o corpo trans é central na disrupção do sistema dominante de gênero, o corpo lésbico é central na disrupção do sistema dominante da identidade sexual.

## 6. PRÓTESE, DEFICIÊNCIA E SAÚDE SEXUAL

A primeira prótese peniana que se tem registro apareceu na Grécia Antiga por volta de III a.C. Ela era fabricada na cidade de Mileto, no território conhecido como Ásia Menor, e era feita de pele ou de madeira e lubrificada com azeite de oliva para entreter o comprador por meio da prática masturbatória. Era utilizada também na atividade sexual que não envolvia homens. O objeto voltou a uso na era renascentista, por volta do século XV (BLANC, 2010; PRECIADO, 2022b). Com o tempo, a evolução das próteses com as tecnologias contemporâneas levou a uma miríade de brinquedos eróticos vendidos em lojas especializadas no prazer sexual. Apesar de serem procuradas em sua maioria por clientes interessados por razões pessoais, vários itens vendidos exclusivamente nesses lugares são também até hoje indicados para tratamentos terapêuticos, assim como o desenvolvimento de muitos deles inicialmente fora pensado para esses fins e então comercializados mais amplamente. As próteses eletrônicas vibratórias, também conhecidas como vibradores, são um exemplo de “brinquedo” também utilizado no tratamento de disfunções sexuais (OLIVEIRA, 2023). Foi no início da década de 1920, com o acesso à pornografia e aos brinquedos eróticos, que houve uma marginalização dos vibradores e seu uso se tornou um ato imoral – e continua sendo até hoje em perspectivas mais conservadoras (BLANC, 2010).

Segundo Preciado (2022b), foi durante o século XVI que houve a criação de termos específicos que nomeavam objetos destinados ao prazer sexual. A etimologia dessas palavras, contudo, revela muito sobre a concepção não apenas dos corpos relevantes ao prazer sexual durante o coito, como a ênfase na depreciação do direito ao prazer feminino em geral: “nessas acepções, o *dildo* parece remeter não só à produção de prazer, mas também a uma feminilidade masturbatória e, por conseguinte, estéril e falsa em relação à utilização dos órgãos sexuais no chamado ‘coito natural’” (Ibid., p.193). A própria escolha de Preciado (Id.) pelo uso da palavra

dildo se deu por conta da sua etimologia e significado abrangente, já que transcende a imitação do pênis para designar muitos objetos em tempos históricos e contextos socioculturais diversos.

A formação da palavra *dildo* nas línguas latinas estaria etimologicamente justificada pela relação com o termo em latim *dilectio*, amor, gozo, do qual derivam, entre outras, a palavra *dileção*, vontade honesta e amor reflexivo. De fato, esta última acepção me pareceu um bom significado para *dildo*: amor reflexivo. (Ibid., p.195)

Preciado (Id.) enfatiza uma crítica aos movimentos feministas por terem partido e revisitado, consciente ou inconscientemente, limites psicanalíticos aos estudos de gênero, propondo então uma quebra de paradigma ao sugerir uma nova centralidade à compreensão do que é sexual: o dildo.

Excessivamente presas à linguagem psicanalítica do falo, essas releituras feministas e pós-feministas queers do *dildo* evidenciam as operações tecnológicas que regularam e controlaram a construção e a reprodução tecnológica da masculinidade e da feminilidade ao menos nos últimos dois séculos. Se o *dildo* é disruptivo, não é porque permite à lésbica entrar no paraíso do falo, mas porque mostra que a masculinidade está, tanto quanto a feminilidade, sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e de controle. O *dildo* é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação protética de seu contorno. Talvez ele indique que os órgãos que interpretamos como naturais (masculinos e femininos) já tenham sofrido um processo semelhante de transformação plástica. (Ibid., p.84)

Preciado (Id.) coloca o dildo e o ânus no centro da construção da sexualidade por serem peças de tecnologia biopolítica acessíveis a um ser humano universal em uma relação de equivalência, e não de igualdade, consigo e com outros. O ânus é ecoado pelas perspectivas apresentadas em Altmayer (2022), delineando suas potências e sua negligência pela sociedade heteropatriarcal. “Ao falarem do cu revisitado, [...] nos provocam a entender a privação do cu como um ativador de dispositivos de controle dos corpos transviados e propõem estratégias de enfrentamento pensadas a partir deste orifício” (Ibid., p.376). Até mesmo em uma concepção geográfica para localizar o Sul global, em uma perspectiva que desafia e transcende o fármaco-pornográfico, o cu está metaforicamente presente e configura algo que se reinventa, que sai de um lugar marginal para exigir o próprio protagonismo:

a noção teórica do cu começa a se desenvolver em nossos estudos queer como a tradução mais radical e geolocalizada do queer/cuir latino-americano: recupera seu sentido inicial de abjeção e elege trabalhar com as camadas sociais indesejáveis de territórios do Sul conhecidos como o “cu do mundo”. (HOLLANDA, 2022, p.27)

O dildo, por sua vez, coloca-se como elemento de desconstrução da heterossexualidade através do “final do pênis como origem da diferença sexual”: “o *dildo* se revela, assim, como mais um instrumento entre outras máquinas orgânicas e inorgânicas (as mãos, os chicotes, os pênis, os cintos de castidade, os preservativos, as línguas etc.), e não simplesmente como a réplica de um único membro” (PRECIADO, 2022b, p.85).

A descoberta do *dildo* introduz no sistema heterocêntrico a possibilidade de repetição ao infinito de um significante sexual. Assim, o falo é devorado pela mesma força transcendental que o havia naturalizado. Como o capital, como a linguagem, o *dildo*

busca somente sua própria expansão polimorfa; ignora os limites orgânicos ou materiais; agarra-se a tudo para criar a diferença, gera a diferença por todos os lados, mas não se identifica com a própria diferença. É trânsito e não essência. (Ibid., p.91)

O *dildo* se torna também um símbolo da artificialidade e da arbitrariedade do pênis como instrumento de dominação, assumindo uma autoridade prostética do prazer que não tem local ou forma, tomando a heterossexualidade como paródia. “É preciso desterritorializar o sexo. Então, tudo é *dildo*. Tudo se torna orifício” (Ibid., p.92). O *dildo* é um deslocamento da potência sexual para algo externo ao corpo. Ele desafia os limites entre o orgânico e o prostético como contexto da sexualidade.

Ao reconfigurar os limites erógenos do corpo trepador/trepado, o *dildo* coloca em questão a ideia de que os limites da carne coincidem com os limites do corpo. Perturba, desse modo, a distinção entre sujeito sensível e objeto inanimado. Sendo capaz de se separar, resiste à força com que o corpo se apropria de todo o prazer, como se este viesse *de dentro* do corpo, *de dentro* do sujeito. O prazer que busca pertence ao corpo somente na medida em que é reapropriação, somente porque este está "preso". O *dildo* coloca a questão da morte, da simulação e da falsidade no sexo. Inversamente, obriga a interrogar-se sobre a vida, a verdade e a subjetividade no sexo. O *dildo* que goza sabe que o prazer (todo prazer sexual) nunca é dado ou tomado, nunca está ali, nunca é real, é sempre incorporação e reapropriação. (Ibid., p.94, grifos no original)

O *dildo* está em Preciado (Id.) como componente tecnológico que o corpo admite em sua composição de corpo sadio. Sob essa perspectiva, a prótese é analisada em inúmeros contextos, enfatizando que a incapacidade produtiva em uma sociedade capitalista industrial e pós-industrial pode ser remediada. Com essa reparação da deficiência, há também uma dimensão prostética da sexualidade. As relações de poder que criam e se moldam através dos desdobramentos das tecnologias sexuais na vida cotidiana e nos papéis sociais de gênero que sustentam uma sociedade são o que Preciado (Id.) reconhece, a partir de uma interpretação foucaultiana, como uma produção prostética do gênero. “[...] O sexo e o gênero deveriam ser considerados formas de incorporação prostética que se fazem passar por naturais, mas que, em que pese sua resistência anatômico-política, estão sujeitos a processos de transformação e mudança constantes” (Ibid., p.166).

É através da figura da *butch*, ou da sapatão, que Preciado (Id.), utilizando-se da abordagem teórica de Deleuze e Guatarri, contesta a “metafísica da falta”, ou seja, a concepção de que corpos são sempre incompletos, deficientes, fontes de uma imperfeição que os trai e os submete a uma lógica de ineficiência. A sapatão, através da sua relação com o *dildo*, mostra a completude do ser em uma era tecnopolítica que demonstra possibilidades de reprodução que transcendem as concepções heteropatriarcais, seja pela imitação, seja pela reestruturação de corpos, práticas, comportamentos e, finalmente, de prazeres. Ao mesmo tempo que ela sobrevive, também cria, cria órgãos sexuais, cria aspectos da hetero-homossexualidade, cria corpos através do

seu próprio corpo-território. Quando ela surge, tem-se então que “a feiura prostética é a nova estética do corpo lésbico” (Ibid., p.206).

Essa ideia da “feiura prostética” que é desenvolvida por Preciado (Id.) através da sapatão se correlaciona diretamente com as expectativas sociais impostas, principal mas não exclusivamente, aos corpos femininos pelos padrões de beleza vigentes em determinada sociedade. Através desse contexto, há de se pensar na determinação do conceito de deficiência, seus limites e suas exceções, para só então poder compreender se o que escapa ao padrão é deficiente, é feio, é apenas diferente; tem-se assim uma leitura do desejo e do devir sexual de um corpo deficiente (GARLAND-THOMSON, 2019). O corpo deficiente é excluído do que é possível para o corpo-desejo “e[,] na estreita medida em que a sexualidade/erotização se acha tão visceralmente vinculada a corpos canonicamente belos, saudáveis e funcionais, as mulheres deficientizadas ‘naturalmente’ se veem oprimidas no exercício do seu direito de cidadania íntima” (NOGUEIRA, 2019, p.104).

A experiência da deficiência é uma condição humana invisibilizada, ou seja, parte de existências invisíveis (DEMELLO, 2023). A própria existência da deficiência depende de uma função normativa do que é o corpo sadio, essencialmente declarado no campo dos corpos sem deficiência por uma prática de biopoder (NOGUEIRA, 2019; DEMELLO, 2023), sendo que “a medicina [...] teve um papel de extrema importância na segregação de pessoas com deficiência, de mulheres e de pessoas idosas do contexto social” (LAPOLLI et al., 2022, p.42). Nas colônias europeias, o contexto da colonização é relevante para que seja possível compreender os processos hierárquicos de corporificação no Sul global, principalmente a partir da exportação do modelo médico da deficiência da metrópole para as colônias (CONNELL, 2016).

A conquista colonial, ao trazer uma crise às ordens sociais segundo as quais a corporificação vinha sendo organizada, e ao criar novas hierarquias de corpos (como a hierarquia racial durante o imperialismo do final do século XIX), transformou o modo como as diferenças corporais, debilitações/lesões e habilidades eram socialmente construídas. Significados religiosos e culturais da deficiência, solidariedade baseada em comunidades e parentesco, formas de vida e costumes locais de apoio – tudo isso estava sujeito a perturbações. (Ibid., p.55)

Essas questões se tornam ainda mais relevantes durante a implementação de um sistema capitalista globalizado que tem início na industrialização em massa da produção de itens de consumo. “Num aspecto cultural mais profundo, a ordem capitalista desenha uma fronteira entre duas categorias de corpos: aqueles cujo trabalho gera lucro e aqueles que não o fazem” (Ibid., p.58), assim, os corpos que valem mais são aqueles que conseguem adentrar essa lógica e garantir sua produtividade, reduzindo a agência e a autonomia dos corpos em sociedades ocidentalizadas à capacidade de sobreviver sem assistência.

O mundo colonizado e o mundo pós-colonial têm recursos intelectuais. Oferece ideias, princípios, agendas de pesquisa, formas de arte e religiões que podem informar as lutas

para superar a marginalidade, prevenir danos e fazer com que as vozes de pessoas com deficiência sejam ouvidas. (Ibid., p.66)

Por muito tempo, a deficiência, como uma exacerbação do que é o grotesco, compunha espetáculos grotescos (*freak shows*) em circos e museus e, com a proibição da utilização de corpos deficientes para o entretenimento, muitas dessas pessoas foram assassinadas sob o pretexto de uma morte misericordiosa de projetos eugênicos. A fetichização desses corpos como parte de um ritual de escandalização e exclusão é uma sobrevivência desses períodos históricos (DEMELLO, 2023). Além disso, fica claro que é a colonização do saber médico que busca uma universalidade de corpos, sujeitos e histórias, empurrando a deficiência a um local de monstruosidade, do grotesco, não apenas do diferente (NOGUEIRA, 2019; DEMELLO, 2023). Corpos sem deficiência já possuem por si uma condição grotesca:

[...] o corpo grotesco é aberto, protuberante, alargado, secretor, em oposição ao corpo clássico, estático, fechado, suave. O corpo grotesco dá à luz, acumula gordura, envelhece e morre. É precisamente este corpo o associado às classes de baixa renda, enquanto as altas adotam o corpo imutável, que permanece jovem, belo e impecável. (DEMELLO, 2023, p.37)

A deficiência pode ser lida em uma relação de variabilidade de corpos humanos, em uma relação do corpo com o seu ambiente, em uma relação de corpos capazes ou incapazes, ou em uma relação de instabilidade do eu corporizado (GARLAND-THOMSON, 2019; DEMELLO, 2023). “A premissa fundamental dos Estudos da Deficiência é a de que a deficiência é uma narrativa culturalmente fabricada do corpo, um sistema que produz sujeitos através da diferenciação e marcação de corpos” (GARLAND-THOMSON, 2019, p.48). No grande debate do corpo universal, geralmente previsto em textos feministas como o corpo masculino, branco, cisgênero etc., há ainda a categoria ameaçadora do não-deficiente: “[...] a deficiência sinaliza que o corpo não pode ser universalizado” (Ibid., p.49). Sendo assim,

os Estudos Feministas da Deficiência deslocam-nos de uma concepção em que os corpos são naturalmente detentores de certos significados para uma concepção em que os corpos se apresentam como produtos sociais informados pelas interpretações culturais que deles fazemos. (Ibid., p.64)

Nas sociedades contemporâneas – onde a sexualidade aparece tão intrinsecamente vinculada a corpos saudáveis e perfeitos – as pessoas cujos corpos são assinalados por marcas de deficiência raramente são vistas como sujeitos desejantes e desejados [...], assistindo-se, em contrapartida, a uma espécie de patologização de sua sexualidade, que ora as classifica como seres sexualmente amorfos – invisibilizando-as –, ora as situa sob a categoria de seres hipersexualizados – visibilizando-as pelo lado do estigma. (NOGUEIRA, 2019, p.81)

A própria concepção do que é o corpo saudável é temporal e culturalmente definido. As pressuposições que são aceitas em uma época não são aceitas em outras (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; DEMELLO, 2023), assim como cada sociedade está inserida em uma cul-

tura que se apropria de várias noções conflitantes do que é doença e do que é deficiência, um conceito chamado “etnoetiologia”. A partir disso, a deficiência se torna socioculturalmente construída (DEMELLO, 2023).

O estigma da deficiência nega às pessoas o acesso à sexualidade, sendo que a dificuldade em reconhecer o desejo erótico na deficiência é agravada quando se trata de corpos não normativos, principalmente aqueles que resistem à “recuperação normativa” [...]. [...] A sexualidade é tornada anormal. Essa anormalização funda-se tanto na assexualidade como na hipersexualização [...]. (SANTOS; SANTOS, 2019, p.144)

De forma irônica, a prótese é parte do corpo do século XXI: os hormônios, o marca-passo, o transplante, a pílula, o membro moldado (PRECIADO, 2022b; DEMELLO, 2023). Ela faz o sexo, a cura, a capacidade econômica, o gênero, a autonomia, e outras tantas condições humanas do corpo. “A prótese é o acontecimento da incorporação. Historicamente, é o único modo de ‘ser corpo’ em nossas sociedades pós-industriais” (PRECIADO, 2022b, p.206). A prótese pode ser parte da vida cotidiana do e da deficiente, o que não isenta a vida sexual; a aplicação da tecnologia está na ajuda em desenvolver a fala, as habilidades motoras, as capacidades cognitivas, assim como o prazer sexual (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Em Nogueira (2019), há também um indicador das próteses como aliadas na construção de uma contracultura que desafia os padrões normativos do que é um corpo e de como ele funciona, em um viés da prótese como uma vantagem adaptativa e carregada de possibilidades e significantes diversos ao invés de uma contribuição tecnológica que normaliza o corpo deficiente.

É através de Donna Haraway (2000)<sup>19</sup> que pode-se ter uma ideia de corpo-território que se faz e desfaz, que se cria e modifica, através da cirurgia, da prótese, da tecnologia e da arte, fator reforçado por vários autores, como aponta DeMello (2023), em que a tecnologia do corpo se modifica através do tempo e do espaço para garantir que qualquer conceito aplicado sobre o corpo seja uma construção sociocultural temporalmente marcada, além de uma ideia de que o controle pode ser subvertido à livre contestação dos mecanismos sociais de biopoder. “[...] A mesma tecnologia que resulta de estruturas de poder e é colocada ao serviço da disciplina dos corpos e dos sujeitos é passível de ser utilizada como plataforma de resistência e de oposição a esse mesmo poder” (NOGUEIRA, 2019, p.95).

A conformidade corporal e heteronormatividade são pilares da sociedade patriarcal, um modelo que regulamenta corpos dóceis e domesticados e não admite a diversidade, mesmo com todos os benefícios que poderia prover ao funcionamento social (NOGUEIRA, 2019; SANTOS, 2019; DEMELLO, 2023). Hoje em dia, há empresas focadas no desenvolvimento de tecnologias que proporcionam prazer sexual remoto, como vibradores com controle virtual, robôs que têm como objeti-

---

19 In: NOGUEIRA, 2019; PRECIADO, 2022b; DEMELLO, 2023.

vo reproduzir o beijo ou mesmo o sexo, entre outras. Por conta dos processos de desenvolvimento dessas tecnologias, estudos estão se iniciando no intuito de criar pílulas que estimulem o orgasmo através do mapeamento da química cerebral que o proporciona (LINS, 2022). Quando a tecnologia e o corpo se confundem, o corpo é tecnológico (PRECIADO, 2022; DEMELLO, 2023).

Deficientes são vistos e tratados com estigma e submetidos a rituais de exclusão social (PINTO, 2019; SANTOS, 2019; DEMELLO, 2023), além da lógica capitalista de produção e produtividade empurrar essa população para uma grande vulnerabilidade socioeconômica em sociedades ocidentalizadas pós-industriais (NEVES; PINTO, 2019; PINTO, 2019), o que impacta diretamente na sua experiência da sexualidade, no direito ao prazer e na autodeterminação em questões de identidade e de possibilidades em experiência de vida. Ao analisar essa questão através de uma perspectiva feminista e seguindo o Modelo Social de Deficiência (MSD) apresentado por Oliver (1990)<sup>20</sup>, que afirma a deficiência como um problema social ao invés de uma disfunção do corpo que deve ser modificado e/ou adaptado ao ambiente, tem-se uma perspectiva contrária à negação da sexualidade em corpos que escapam a fronteiras típicas do reconhecimento de “humano” (SANTOS, 2019). Apesar de todos os esforços desde a supervalorização do saber médico em delinear a deficiência como um atributo físico, ela é socialmente construída, ou seja, são “[...] processos sociais que a produzem” (CONNELL, 2016, p.46). A partir desse modelo, “a capacidade de estruturas sociais e discursos culturais em definir corpos e moldar a experiência corporal foi reconhecida” (Ibid., p.47). É importante considerar aqui que “[...] aquilo que carece de mais urgente intervenção não é o corpo a reabilitar, mas sobretudo uma cultura que não valoriza a diferença enquanto recurso a proteger, insistindo no mito excludente da padronização de corpos e práticas” (SANTOS, 2019, p.13-14) – em outras palavras, as sociedades que se apresentam em formações socioculturais capacitistas são identificadas como um problema a ser resolvido antes de se considerar que um corpo há que ser transformado para se adaptar a um ambiente hostil a ele. Connell (2016) enfatiza que as hierarquias entre os corpos atribuem uma camada de desumanização à questão da deficiência, sendo que “através dos continentes e séculos, pessoas com deficiência têm sido consideradas sem valor, objetos de dó e nojo, tragédias ou simplesmente descartáveis” (Ibid., p.47), apesar de haver exceções em que culturas originárias consideravam essas pessoas como possuidoras de poderes especiais e indispensáveis para as sociedades em que se encontravam.

Questões como maternidade, eugenia e cuidado tomam rumos opostos quanto aos estudos feministas em geral e aos Estudos Feministas da Deficiência; em outras palavras, aquilo que o feminismo não-deficiente tenta afastar de um viés normativo de obrigatoriedade para com o feminino, na perspectiva deficiente, há o resgate da possível feminilidade e da experiência do

---

20 In: SANTOS, 2019.

feminino, principalmente através da ética do cuidado: o corpo feminino e o corpo grotesco entram em conflito e o grotesco não tem o direito à autonomia, ao prazer, à reprodução (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; GARLAND-THOMSON, 2019; NEVES; PINTO, 2019). Da mesma forma, há uma grande variedade de assuntos que entrecruzam o feminino e a deficiência no sentido de exposição à vulnerabilidade e à violência em sociedades humanas: a objetificação e espetacularização, a insuficiência de seus corpos, entre outras questões (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; GARLAND-THOMSON, 2019).

“[...] Histórias estereotipadas, muitas vezes não verificadas, acabam por reforçar os ambientes excludentes, a discriminação económica, a marginalização sociopolítica e a violência” (GARLAND-THOMSON, 2019, p.59). Historicamente, tanto mulheres quanto corpos deficientes são submetidos a procedimentos e tratamentos sob uma perspectiva medicalizada e foucaultiana de padronização e docilização de seus corpos (GARLAND-THOMSON, 2019; PINTO, 2019; DEMELLO, 2023), assim como à internalização de suas supostas “faltas” e “limitações” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; NEVES; PINTO, 2019; PINTO, 2019; SANTOS; SANTOS, 2019; DEMELLO, 2023). Historicamente, grande parte da bibliografia sobre a deficiência teve um viés medicalizado e reducionista, no sentido de reduzir a sexualidade feminina à reprodução, até o MSD (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; PINTO, 2019; SHILDRICK, 2019; DEMELLO, 2023). Há uma distância considerável entre as capacidades de ser cidadão de deficientes e do reconhecimento desse grupo como uma parte ativa da e integrada à sociedade em países do Norte global e em geral. A cidadania sexual é um dos muitos aspectos da vida com deficiência que são diretamente afetados por essa falta de reconhecimento sociopolítico do devir deficiente como um devir humano (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; PINTO, 2019; SHILDRICK, 2019).

“Em suma, tanto o sexo como a deficiência ameaçam romper certos limites corporais que são essenciais para a certeza categórica e que, como tal, provocam ansiedade generalizada” (SHILDRICK, 2019, p.29). A partir dos fundamentos do capacitismo, que tornam a deficiência algo a ser superado pelo indivíduo em verdadeiros rituais de exclusão ou superação, a sexualidade é tratada também como um vetor invisível e individual da deficiência, sendo que não há políticas públicas suficientes voltadas ao sexo, quem dirá ao sexo que se intersecciona com corpos fora do padrão normativo do que é aceitável, ou seja, corpos deficientes, e suas especificidades. Há uma forte conexão entre a teoria *queer* e a ideia de uma sexualidade voltada à deficiência por conta da expansão do imaginário do que é possível na sexualidade entre corpos, desejos, práticas e prazeres (SHILDRICK, 2019).

Reconhecem-se características comuns ao *queer* e à deficiência, nomeadamente a resistência à patologização e ao poder biomédico, o investimento na desconstrução da normalidade, o acesso dificultado ao exercício de uma cidadania sexual e reprodutiva

plenas, a luta pela autolegislação dos corpos, as dificuldades no acesso ao emprego, a exposição à violência e o isolamento social. [...] A diversidade funcional e a sexualidade não normativa têm em comum a partilha de práticas e de espaços simbólicos de exclusão e de luta. (SANTOS, 2019, p.12)

Entende-se então que a reinvenção da sexualidade é muitas vezes necessária em casos de deficiência, superando o modelo sexual que segue a genitalização e a heterossexualização da relação sexual. Muitas vezes, a vida sexual de deficientes envolve uma série de práticas e de descobertas que reinventam o erótico e deslocam o prazer para além de zonas erógenas tradicionais, da penetração, ou até mesmo do próprio orgasmo (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; SANTOS; SANTOS, 2019). “A deficiência pode assim contribuir para uma reconfiguração do prazer sexual e, mas especificamente, das práticas conducentes à otimização desse mesmo prazer” (SANTOS; SANTOS, 2019, p.152), ou seja, pode ser um obstáculo, tanto quanto pode ser um facilitador da descoberta de como maximizar o prazer sexual (Id.).

Se vamos renegociar questões de intimidade, então é necessário uma conceção mais rica da sexualidade. Devemos olhar para novas formas de conexão corporificada que tenham em conta a interseccionalidade do sociopolítico, o sentido erótico e o significado do imaginário cultural. (SHILDRICK, 2019, p.42-43)

Uma visão capacitista e heterossexista da prática sexual é mais limitadora do que a deficiência em si. Uma questão latente à sexualidade de deficientes está na infantilização ou até mesmo na condenação à sub-humanidade desse grupo; essas pessoas se movimentam não apenas como seres desejantes e desejáveis, mas como adultos funcionais que, apesar de poder apresentar níveis de dependência física, ainda assim deveriam ter acesso pleno à cidadania íntima (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; NEVES; PINTO, 2019; PINTO, 2019; SANTOS; SANTOS, 2019). “Num regime deficientizador, as pessoas com deficiência tendem a ser vistas como pessoas dependentes [...] através de comportamentos paternalistas limitativos do princípio de autodeterminação” (NEVES; PINTO, 2019, p.178); “as deficiências [...] podem emascular os homens e desfeminizar as mulheres. Além disso, não raro os deficientes são infantilizados, ou seja, tratados como crianças por estranhos bem-intencionados” (DEMELLO, 2023, p.56).

A deficiência estatisticamente pode também tornar uma mulher ainda mais vulnerável à violência sexual (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; PINTO, 2019; SANTOS; SANTOS, 2019). A partir da incapacidade de uma boa descrição de quem abusa ou do que é feito, de medidas coercitivas, ou mesmo de uma grande normalização cultural do assédio, crimes contra essas mulheres acontecem com muita frequência e, em sua maioria, não são punidos. Essas mulheres também ainda têm que lidar com uma intensa restrição ao espaço doméstico, algo que mulheres sem deficiência não lidam há algum tempo em sociedades ocidentais, além de inúmeras outras violências específicas atreladas a limitações físicas de mobilidade, dignidade e sobre-

vivência (PINTO, 2019; SANTOS; SANTOS, 2019). Historicamente, essa população foi afetada em vários períodos históricos por programas eugênicos, sejam eles governamentais ou privados, sendo alguns deles práticas comuns até hoje. Esses programas geralmente contam com a sanção social da eliminação do “defeito” do genoma humano, tornando a sua experiência indigna de atenção, política pública ou estudo, sendo a cidadania íntima uma questão sem prioridade (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; DEMELLO, 2023).

## 6.1. A SEXUALIDADE EM DISPUTA NO DISCURSO MÉDICO, EDUCAÇÃO SEXUAL E TRABALHO SEXUAL

A dissertação de Garcia (1992) apontou uma grande escassez de estudos sobre a sexualidade feminina em geral, assim como o desconhecimento anatômico do corpo com vulva. Nota-se hoje um aumento considerável nas pesquisas em que se protagoniza a sexualidade humana e no reconhecimento de sua importância, mas ainda não há investimento suficiente para equiparar os conhecimentos do corpo com vulva e do corpo com pênis na literatura médica, além de que estudos são escassos em qualquer questão relacionada à saúde da população trans. Garcia (Id.) já argumentava a necessidade de uma terminologia específica e ampla para os estudos do orgasmo e da frigidez no Brasil, que apresentavam uma defasagem quando comparados aos estudos internacionais, ressaltando que havia uma influência psicossocial e essencialmente cultural sobre a falta desses indicadores. É evidente que, desde então, houve um grande avanço nesses pontos específicos e em diversos outros e a sexualidade humana é estudada e tratada na prática profissional como parte fundamental da saúde e da qualidade de vida, porém ainda há muito pudor e desinformação que denunciam sintomas sociais de uma visão repressora da sexualidade, principalmente em referência a grupos minoritários (LOPES; VALE, 2019; SCALCO; LARA, 2019).

Enquanto é um fato de que a doença pode ser compreendida a partir de um viés biológico e estatístico que determina padrões de normalidade e os confronta com padrões patológicos, também considerando o que é compreendido como bem-estar e preservação da vida, um outro fato é que, historicamente, o que é socialmente percebido como doença é variável. Quanto mais conhecimento científico se acumula, mais fica evidente de que generalizações sobre o corpo humano encontram muitas “exceções” na prática cotidiana dos profissionais da saúde, assim como todo período histórico tem sua compreensão do que é um transtorno mental. A compreensão do que significa “saúde sexual” também se alterou com o passar do tempo (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Garcia (2007) sugere que, apesar de haver padrões normativos que podem ser indicados como fatores determinantes para a patologização do ou da paciente, uma abordagem interdisci-

plinar e humanizada do atendimento de profissionais da saúde a queixas de natureza sexual demonstra melhores resultados práticos e pode levar em conta a perspectiva da pessoa sendo atendida de ter ou não um problema, o que fica bem explícito também no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5)<sup>21</sup>, que é uma referência internacional para a atividade de especialistas em saúde mental. Uma vez que uma determinada situação que pode ser vista como sintoma em uma perspectiva médica não causa prejuízos à saúde do ou da paciente, o ou a profissional de saúde pode optar pela despatologização da experiência da sexualidade vivida pela pessoa que busca atendimento, focando nas dificuldades relatadas e no que de fato a impede de ter uma vida sexual satisfatória (Id.).

A sexualidade é parte inerente à vida humana. Reflete a integração de fatores psicológicos, biológicos, sociais, culturais, éticos, religiosos, antropológicos, políticos e econômicos, e as disfunções sexuais femininas são um problema complexo que pode ser afetado por todos eles. (MARQUES; BADALOTTI, 2019, p.69)

Villela (2019) afirma que a disfunção sexual é “a dificuldade sentida por uma pessoa ou um casal durante qualquer estágio da vida sexual, incluindo desejo, excitação e orgasmo, podendo ser psicológica, fisiológica ou mista” (Ibid., p.154) e a divide em três estágios: primário (desde a primeira relação sexual), secundário (ao longo da vida sexual) e situacional (após ocorrência específica). As causas da disfunção sexual geralmente são multifatoriais e necessitam da atenção de profissionais diversos para que se chegue a um diagnóstico preciso. Muitas doenças e alterações no corpo mudam biologicamente a interação que uma pessoa tem com outra, inclusive sexualmente, o que gera a necessidade de uma profunda investigação das possíveis causas da disfunção sexual.

Guias reconhecidos por profissionais da saúde, como o DSM-5 (AMERICAN, 2014), enfatizam que o menor interesse sexual em comparação com terceiros, sejam estes parte de um relacionamento com o ou a paciente ou não, não constitui um critério válido para o diagnóstico de um transtorno sexual. Nota-se também uma distinção entre transtornos relacionados ao orgasmo e a falta de resposta a um tipo específico de estímulo, além de questões psicossociais envolvendo um indivíduo ou um casal que se tornam agentes inibidores do desejo sexual (MULLER, 2016). Não ter a experiência do desejo espontâneo não constitui uma disfunção sexual por si só (MC GOWAN, 2021; THE PRINCIPLES, 2022; ANGEL, 2023). Os critérios diagnósticos de disfunções sexuais, de disforia de gênero e de transtornos parafilicos, de acordo com o DSM-5 (AMERICAN, 2014), sugerem uma análise multifatorial que envolve aspectos religiosos, culturais e que envolvem os relacionamentos que afetam o ou a paciente a ser diagnosticado ou diagnosticada, entre outros. É assim que as relações sociais, os estigmas e as dificuldades sociais em discutir e viver a sexualidade se tornam cruciais até mesmo na interpretação médica dos pro-

---

21 AMERICAN, 2014.

blemas relacionados à vida sexual do indivíduo, uma vez que é importante que a anamnese ressalte as diferenças entre, por exemplo, uma mulher que não tem desejo sexual por ter sido educada em uma crença de que mulheres não devem sentir desejo sexual, ou mesmo da falta de desejo sexual em situações de abuso físico ou psicológico, e a falta de desejo sexual que tem raiz patológica de fato (SCALCO; LARA, 2019).

Profissionais de saúde que não dão importância suficiente às queixas de pacientes de natureza sexual podem prejudicar o diagnóstico de transtornos validados cientificamente (FONTELES et al., 2019; VIEIRA et al., 2019). Mc Gowan (2021) traz uma diversa gama de fatores que são parte da discussão que precede um diagnóstico clínico: os efeitos da autoestima, as crenças pessoais, os tabus sociais enraizados na avaliação pessoal, fatores psicológicos que vão desde traumas sexuais até meras situações de estresse, a qualidade do relacionamento entre duas pessoas, alterações hormonais e outros fatores majoritariamente biológicos, um contínuo de experiências sexuais frustrantes, mero cansaço, entre muitos outros. A autora enfatiza que cada caso deve ser estudado em conjunto com o ou a paciente, sem tabus ou julgamentos, mas de forma a levar em consideração fatores psicológicos e sociais que afetam diretamente a visão que a pessoa traz sobre o sexo em sua vida.

As influências psicossociais de como as pessoas encaram o sexo influem até mesmo na capacidade de sentir prazer com o ato sexual. Transtornos dessa natureza podem ser diagnosticados erroneamente quando aspectos culturais, como a religião, o tabu, a culpa, a educação sexual, entre outros, não são levados em consideração durante esse processo de patologização (LOPES; VALE, 2019b; VIEIRA et al., 2019). Villela (2019) também sugere que, em relacionamentos mais longos, há também uma diminuição nos cuidados e afetos em geral sem a expectativa da diminuição no interesse sexual, o que causa conflitos entre pessoas que se encontram em relacionamentos amorosos.

Quanto a questões relativas à maternidade, “[...] os desenvolvimentos nas áreas médica, jurídica e comercial associados à reprodução molda as percepções sociais e age como formas de controle da sexualidade feminina e da reprodução [humana]” (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.186, em tradução livre). A gravidez é um período que merece especial atenção; como uma atividade majoritariamente feminina, mulheres cisgênero enfrentam dilemas durante a gravidez que atravessam questões de raça e classe, como acesso ao acompanhamento pré-natal e possibilidade de amamentar as crianças recém-nascidas devido a questões biológicas (patológicas) e sociais (conciliação de amamentação e horário de trabalho; falta de acesso a serviços de saúde durante a gravidez, o parto e o puerpério etc.). Muitas mulheres cisgênero classificam a experiência do parto como traumática; quando houve a patologização do processo do parto, no

início do século XX, mulheres cisgênero passaram a sofrer intervenções médicas violentas que hoje são tratadas como parte da violência obstétrica, entre elas a episiotomia, que se provaram desnecessárias com o avanço das pesquisas científicas. O contato com essas práticas variava de acordo com raça e classe, sendo que o acesso à saúde era um privilégio na época. Essa questão perpetuou estereótipos na prática obstétrica que sobrevivem até hoje, gerando consequências como a maior mortalidade de mulheres pretas durante o parto quando comparada à de mulheres brancas, o que ocorre devido ao racismo institucionalizado na prática médica (SEX, 2020). Práticas como a episiotomia se provaram desnecessárias com o avanço das pesquisas científicas. Apesar disso, muitas dessas práticas continuam sendo utilizadas até hoje, muitas vezes por uma carência de atualização na formação dos profissionais que as empregam, o que tende a causar disfunções sexuais evitáveis nas pessoas, em sua maioria mulheres cisgênero, que a elas são submetidas (VIEIRA et al., 2019). A primeira cirurgia cesariana em que a mulher sobreviveu ocorreu em 1826 na África do Sul, realizada pelo cirurgião britânico James Barry (1789-1865). Barry foi também o primeiro cirurgião transgênero a realizar uma cirurgia que se tem registro. A prática da cesariana hoje em pessoas que não desejam essa experiência, salvo quando há uma emergência médica e ela se faz necessária, constitui por si só violência obstétrica. Essas intervenções são escolhidas pelos profissionais para acelerar o processo do parto e eles ignoram os riscos que elas podem causar em futuras gestações. Além disso, o uso de drogas que limitam a dor durante o parto é significativamente menor em culturas que associam a presença da dor com um "sofrimento necessário" para que se traga vida ao mundo, como na cultura japonesa (SEX, 2020). Na gravidez masculina, há uma grande hostilidade no atendimento de pessoas trans, sendo urgente o desenvolvimento de políticas voltadas às necessidades específicas desse grupo, como por exemplo para a administração de hormônios e da disforia de gênero durante a gestação. Esses dilemas são parte de culturas capitalistas e heteropatriarcais que não conseguem atender aos direitos reprodutivos das minorias de gênero (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

É relevante mencionar também que alguns aspectos que se relacionam com as infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) são essencialmente sociais. Um exemplo dramático disso pode ser encontrado na história do vírus da imunodeficiência humana, também conhecido no Brasil pela sigla HIV, e da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS). Ela foi popularizada como uma doença que contagiava apenas a população LGBTPQIA+ e, em diversos momentos da história, foi ligada por líderes religiosos a uma punição divina àqueles que não vivem sob as normas impostas pela religião que esses líderes pregam e praticam – muitas vezes, isso acontece até mesmo hoje, ainda que haja uma maior compreensão científica do funcionamento do vírus, da infecção, da transmissão, da manutenção de sintomas e do desenvolvimento da doença.

Seguimentos cristãos fundamentalistas e judeus ortodoxos viam a AIDS como punição divina, por violar as leis de Deus, particularmente as proibições em relação à homossexualidade [...]. Ainda que existissem “vítimas inocentes” da epidemia, como hemofílicos, a presença de HIV/AIDS ainda era considerada como evidência de uma sociedade que tolera demais o pecado [...]. Há líderes religiosos que até hoje afirmam que a AIDS é uma doença homossexual e a punição de Deus para sua imoralidade. (Ibid., p.224, em tradução livre)

Instituições religiosas continuam a tratar a homossexualidade em si como uma doença e a criar formas de "cura" para ela até a atualidade. Muitas religiões promovem eventos missionários em países africanos e asiáticos para impulsionar sua agenda contra os avanços jurídicos do movimento LGTBQIA+ (Id.). No Brasil, essa questão é muito presente em meios cristãos, em especial entre os evangélicos.

A AIDS matou muitas pessoas na década de 1980, principalmente homens gays, em uma epidemia que inspiraria tanto um movimento conservador e moralista que condenava estilos de vida alternativos e tratava o sexo com uma distinta negatividade, como algo sujo e perverso, quanto um forte ativismo de resistência, informação e educação na comunidade LGTBQIA+, que se formava através do intenso ativismo gay e lésbico, espalhando as descobertas científicas sobre o vírus que eram desencadeadas pelo estudo constante e desenvolvimento de tratamentos e formas de impedir novas epidemias em países ocidentalizados, um movimento crescente nas décadas subsequentes. É por conta do HIV que “o conhecimento à doença também acarreta um deslocamento nos discursos a respeito da sexualidade – agora os discursos se dirigem menos às identidades e se concentram mais nas práticas sexuais (ao enfatizar, por exemplo, a prática do sexo seguro)” (LOURO, 2022, p.192). A infecção pelo HIV ainda é muito estigmatizada e, por conta de diferentes níveis de acesso à informação, à educação e aos serviços de saúde, permanece mais comum em populações social e economicamente mais vulneráveis; em outras palavras, ela é uma questão de saúde pública que afeta mais minorias de gênero, raça e classe social, em um quadro semelhante a outras ISTs. Mesmo em regiões mais desenvolvidas economicamente e com mais incentivo à produção científica e pesquisa, como na América do Norte por exemplo, as tradições escravocratas empurram comunidades racializadas a uma maior vulnerabilidade socioeconômica por conta do racismo institucional e sistêmico que ainda as afeta diariamente, o que acaba por aumentar a incidência de ISTs, assim como o isolamento social e a discriminação da juventude LGTBQIA+ expõe esse grupo população a um risco maior de infecção. Além disso, regiões menos escolarizadas ainda apresentam sobrevivências da associação entre a cultura gay e a disseminação da AIDS, fazendo com que muitos estereótipos e situações de discriminação ocorram com pessoas infectadas com o vírus (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LOURO, 2022; DEMELLO, 2023).

Por conta de todos esses fatores, tem-se que, diferente de outras doenças, sejam elas infecções, cânceres etc., transtornos mentais e doenças diretamente relacionadas com a sexualida-

de trazem um grande sofrimento por conta da estigmatização em torno dessas infecções e transtornos. Além disso, muitas vezes profissionais da saúde omitem sintomas relacionados à sexualidade atrelados a outros tipos de doença e ao uso de medicamentos e terapias em geral. Isso ocorre por conta do pudor e consequente estigma que profissionais e pacientes colocam sobre a sexualidade, trazendo consequências como a menor procura de informação e de tratamento quando necessário (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; THE PRINCIPLES, 2022). De toda forma, as dificuldades com a experiência da sexualidade causam muito sofrimento físico e psíquico no ser humano em geral. A Organização Mundial da Saúde (OMS) considera a sexualidade um dos indicadores fundamentais da qualidade de vida, reconhecendo-a como parte intrínseca de uma vida saudável (MC GOWAN, 2021).

A própria anorgasmia pode ter raízes mais voltadas ao pudor da exploração da própria sexualidade do que a patologias, assim como ser decorrente de um problema relacionado, mas não diretamente ligado à habilidade de chegar ao orgasmo em si (PLÃ, 2022). Scalco e Lara (2019) apontam que algumas mulheres cisgênero não podem ser diagnosticadas com transtornos específicos porque a procura por intervenção médica não parte delas, ou, em outras palavras, porque a anorgasmia não as causa tipo algum de angústia; “a relação entre sexualidade e cultura pode influenciar a avaliação da vida sexual. A sexualidade feminina para algumas mulheres ainda não é um domínio legítimo sobre o qual elas se sintam à vontade para expressar e buscar ajuda” (SCALCO; LARA, 2019, p.23). O ato sexual pode provocar sensações de prazer além do orgasmo, o que faz com que muitas pessoas com vulva que nunca tiveram essa experiência tenham dificuldade em reconhecer a anorgasmia (GARCIA, 2007; THE FEMALE, 2018; MC GOWAN, 2021; THE PRINCIPLES, 2022). Em contrapartida, há também o argumento de que, historicamente, corpos femininos são levados a vários ciclos de culpabilização, tanto de si quanto de parceiros e parceiras sexuais, quando há uma inabilidade em atingir o orgasmo, sendo que essa questão pode ser diretamente relacionada à falta de conhecimento sobre o funcionamento do corpo humano com vulva; essa, portanto, é uma questão tangente à descoberta de funções anatômicas e neurais do corpo com vulva, como é demonstrado pelos avanços da medicina dos séculos XX e XXI (WOLF, 2013).

A disfunção sexual masculina, em conjunto com práticas sexuais alternativas, foi e é um objeto de estudo muito relevante à medicina. Ainda hoje, o estigma da disfunção sexual relacionada ao pênis recai sobre o parceiro ou a parceira, sendo que geralmente produzem uma narrativa de culpabilização que gira em torno da própria performance, principalmente por influência da mídia direcionada a mulheres que, por muitas décadas, culpabilizava a parceira pela disfun-

ção sexual masculina através de recursos sensacionalistas e misóginos (MULLER, 2016; VILLELA, 2019; ABDO, 2022; LINS, 2022).

Angel (2023) traz uma reflexão sobre de que maneira, nos estudos em sexologia reconhecidamente científicos e nos materiais secundários que os utilizam, como na prática terapêutica e na literatura não-científica, os dados são interpretados para demonstrar a excitação sexual em homens e mulheres cisgênero. Nesse contexto, como os poucos estudos realizados na área demonstram uma dissonância entre a percepção subjetiva da excitação sexual e a excitação fisiológica da região genital em mulheres cisgênero, as conclusões analisadas têm a tendência de levar em consideração a resposta do corpo; nos estudos que levaram a Pfizer a gerar milhões em renda líquida com o Viagra, o medicamento foi divulgado ao grande público como uma correção mecânica do corpo que se mostrava inapto a demonstrar a percepção subjetiva da excitação sexual dos homens. Em outras palavras, as mulheres são acreditadas através de suas reações fisiológicas e os homens através de suas percepções subjetivas; ou, ainda, homens são autoridades quando se trata dos próprios corpos, as mulheres não o são (Id.). Isso também influencia o fato de que questões socioculturais e psicológicas podem estar diretamente ligadas à disfunção sexual masculina, mas essas questões são muitas vezes deixadas de lado e as soluções oferecidas são biologicamente orientadas, patologizantes e extremamente rentáveis, principal mas não exclusivamente, à indústria farmacêutica. De todo modo, a disfunção sexual masculina chega ao ponto de levantar questões sobre a masculinidade do homem cisgênero, principalmente em cenários heterocentrados, sendo uma questão muito importante para a autoestima e aceitação social como homem que a sua virilidade seja constantemente reafirmada; em outras palavras, um homem que sofre com esse problema muitas vezes convive com a vergonha e com comportamentos de risco para forçar a recuperação por vias mediatizadas que não necessariamente apresentam embasamento científico, quando não são ativamente nocivas à saúde (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Outros transtornos relacionados à dor durante o ato sexual são muito comuns, mais em mulheres cisgênero do que em homens. Uma vez que eles podem estar relacionados a vários fatores físicos, psicológicos ou híbridos, uma equipe multidisciplinar deve se dedicar ao diagnóstico e ao tratamento desses transtornos, provendo uma melhora significativa na forma como essas pessoas que procuram ajuda interagem com o seu meio e permitindo que levem uma vida mais saudável. De acordo com Oliveira (2023), é muito comum que a falta de conhecimento sobre o próprio corpo, aliada à carência de educação sexual e ao volume deficitário de pesquisas sobre a saúde sexual de pessoas com vulva e de pessoas transfemininas e intersexo contribuam ativamente para o desenvolvimento e/ou para o agravamento dos transtornos de natureza sexual,

seja no comportamento e valores do ou da paciente, seja no comportamento e falta de conhecimento do ou da profissional de saúde.

Muitas etapas são necessárias no tratamento de disfunções sexuais. Scalco e Lara (2019), através de uma análise sobre o tratamento da anorgasmia, sugerem uma abordagem mais didática, enfatizando a psicoeducação sobre o impacto causado por uma vida sexual saudável no corpo e na mente, além do fato de que mulheres cisgênero com esse transtorno têm uma tendência maior a desenvolver outros no futuro. As autoras sugerem também que mudanças na formação dos profissionais de saúde seriam benéficas à promoção da saúde sexual, uma vez que, como enfatizado em Vieira et al. (2019), há problemas significativos relacionados ao preparo no atendimento de profissionais da medicina, enfermagem e outras áreas da saúde quanto às queixas relacionadas à vida sexual dos e principalmente das pacientes. Através de abordagens diversas, a terapia cognitivo-comportamental, visando principalmente a reestruturação cognitiva do ou da paciente, é aplicada de acordo com as necessidades em cada caso e, estatisticamente, tem se mostrado eficaz.

Cabe aos profissionais da saúde e educação a responsabilidade de passarem os fundamentos do exercício saudável da sexualidade através de uma educação sexual que oriente, responsabilize, escute mais do que fale, informe sobre prevenção nas relações sexuais, reforce os valores positivos e respeite o desenvolvimento e o comportamento sexual de cada etapa da adolescência, criando condições para que os(as) adolescentes possam transformar as informações e orientações em atitudes preventivas que favoreçam o desenvolvimento da capacidade de assumir progressivamente responsabilidades pessoais e sociais e competências, facilitando a construção de autonomia. O conhecimento adquirido deve ser transformado em atitudes práticas relativas à própria saúde sexual e reprodutiva. (MARQUES, 2019, p.67)

Um dos muitos métodos utilizados na terapia cognitivo-comportamental em casos envolvendo mulheres adultas cisgênero heterossexuais, a masturbação dirigida (também conhecida como treinamento de masturbação), é uma grande aliada no tratamento da anorgasmia, mostrando-se uma técnica com altos índices de melhora da vida sexual das pacientes (SCALCO; LARA, 2019). Esse fato ilustra a falta de educação sexual e o pudor decorrente em assuntos relacionados à atividade sexual desde antes do início da vida sexual dessas mulheres. Durante a infância, as crianças desenvolvem conceitos sobre sexualidade com ou sem o auxílio de adultos. Quando há intervenção adulta com bases científicas, há maiores chances de um desenvolvimento saudável e da criação de um vínculo de confiança com esse adulto, para quem a criança pode vir a questionar novas descobertas e tentar encontrar informações corretas sobre o tema, sem se apoiar em senso comum ou o que é transmitido pela mídia e/ou indústria pornográfica (LOPES; SIMÕES, 2019).

É comum que, no caso de mulheres cisgênero em específico, mas também em geral, as crianças sejam ensinadas a rejeitar tudo o que remete à sexualidade, associando atos inocentes a

algo sujo, impuro, rude e nocivo; não se ensina crianças a ter privacidade, mas a esconder seus prazeres. Então ensina-se a adolescentes que a vivência da sexualidade é perigosa e assustadora, que carrega doenças, gravidezes indesejadas e traumas, que não se pode cometer erros ou experimentar, que há manuais e fórmulas, enquanto a mídia mostra por filmes, clipes de música, fotos de revista e até mesmo através do conteúdo pornográfico um tipo específico de experiência que *deve* agradar a todos. De repente, a pessoa se encontra em um corpo adulto que sabe o que é sexo sem que alguém tenha ensinado, que deve ser x, que deve ter a prática y, e cujas expectativas sociais muitas vezes não correspondem a tudo o que lhe foi ensinado até então, lidando com várias expectativas e informações confusas. A satisfação sexual, ou, em outras palavras, a saúde sexual, é algo mundialmente procurado e dificilmente encontrado, apesar da centralidade das demandas sexuais no cotidiano de hoje – o que afeta diretamente as interações que ocorrem no meio social (THE PRINCIPLES, 2022; OLIVEIRA, 2023).

A educação sexual surge como uma solução para esse cenário, sendo que ganhou foco por volta do século XVIII, com o reconhecimento do sexo como questão pública pelo surgimento dos Estados-nação e com a necessidade de gestão dessa prática. Os discursos polidos e “sutilmente hierarquizados”, repetidos de forma articulada e padronizada pelos mais jovens, eram microscopicamente desenvolvidos de modo a reforçar as relações de poder da época em que se inseriam (FOUCAULT, 2020a). Também é visto hoje que a falta da educação sexual nas escolas não se traduz em falta de curiosidade por parte das crianças, mas sim em desinformação e falta de conhecimento legítimo, uma vez que possuem uma tendência natural a questionar o que veem em suas famílias, na mídia e em quaisquer outros lugares em que observam a experiência humana. Essas crianças não deixam de explorar a própria sexualidade, o que pode ser perigoso quando os adultos ignoram ou punem as suas expressões dessa sexualidade, levando a traumas e transtornos que acompanham a vida sexual da pessoa adulta, como já apontava Freud desde o início do século XX (LOPES; SIMÕES, 2019; MARQUES, 2019).

A vivência da primeira relação sexual é marcada por uma série de sentimentos conflituosos, como medo, culpa, angústia, ansiedade, desejo, prazer, tesão, dúvidas etc. [...] Esses medos prejudicam o exercício da prática sexual com prazer e satisfação e, muitas vezes, levam à não utilização de um método contraceptivo que evite a gravidez e doenças sexualmente transmissíveis. (MARQUES, 2019, p.62)

A iniciação sexual em pessoas cada vez mais jovens tem índices que indicam uma correlação com a vulnerabilidade socioeconômica e a identidade étnico-racial, o que, por sua vez, indica uma correlação com a falta de acesso à educação sexual (CONNELL, 2016; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). A gravidez na adolescência é vista como algo negativo porque tende a acontecer em situações de vulnerabilidade socioeconômica e violência, além de que o corpo ado-

lescente tem maiores chances de complicações de saúde durante os processos de gravidez, parto e puerpério, tanto para a pessoa grávida quanto para o bebê (ANDRADE et al., 2024). As altas taxas de ocorrência de gravidez na adolescência costumam estar ligadas com instabilidade familiar, violência doméstica e/ou sexual, vulnerabilidade socioeconômica e falta de educação sexual. Em países com grandes taxas de desigualdade social, meninas cisgênero costumam engravidar com maior frequência em comunidades de maior vulnerabilidade socioeconômica e racializadas. Geralmente, essas questões são vistas como um problema de promiscuidade por parte das meninas e, estatisticamente, os meninos que as engravidam não tendem a participar ativamente da criação dos filhos (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; ANDRADE et al., 2024). Um conceito recorrente na discussão feminista das primeira e segunda ondas do feminismo ocidental foi o papel da paternidade na formação da personalidade da criança. Feministas de muitas vertentes enfatizavam que a figura paterna presente e responsável criava filhos mais equilibrados e felizes, sendo que a igualdade entre pais e mães era fundamental para a criação saudável dos filhos (JENAINATI, 2020). Nos Estados Unidos, por exemplo, nota-se que estados que incentivam a educação sexual nas escolas e facilitam o acesso a métodos contraceptivos apresentam menores taxas de gravidez na adolescência, enquanto estados de forte influência religiosa na política, que decidem por não reconhecer a sexualidade nessa época da vida e priorizar o ensino da abstinência como padrão ouro de educação sexual, apresentam taxas substancialmente maiores (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; ANDRADE et al., 2024). Em uma visão mais internacional, países com menores índices de desigualdade social costumam ter também menores índices de ocorrências de gravidez na adolescência; nota-se também que esses países tendem a ter uma cultura mais desenvolvida em relação à educação sexual nas escolas, alguns desde a infância (ANDRADE et al., 2024). Na realidade brasileira do início do século XXI,

[...] os programas de educação sexual enfocam a associação do sexo a coisas negativas como gravidez precoce e doenças sexualmente transmissíveis, ignorando-o enquanto fonte de prazer – o que [...] se constitui em um esforço para retomar o controle moral sobre a geração mais jovem. (GARCIA, 2007, p.149)

Em um país que ainda é profundamente marcado pelo fundamentalismo religioso e movimentos como o que almeja o “fim da ideologia de gênero” nas escolas, a educação sexual pode recair aos e às profissionais de saúde que atendem pacientes com queixas relacionadas à vida sexual. Quando há uma insistência incisiva pelo corpo docente quanto à educação sexual, há uma tendência da comunidade reagir às “obscenidades” ensinadas às crianças nas escolas, um discurso geralmente sustentado pelos próprios pais e responsáveis (LINS, 2022), o que pode ser um indicativo da negligência histórica da educação sexual naquela comunidade.

Em Muller (2016) e Lins (2022), enfatiza-se que uma educação sexual repressora tem consequências que afetam o prazer sexual por toda a vida; “transmitir o conhecimento por meio do diálogo claro e cuidadoso ajuda a esclarecer e desmistificar dúvidas, inseguranças, medos, incertezas e anseios sobre a sexualidade” (LOPES; SIMÕES, 2019, p.52). Geralmente, esse conhecimento é transmitido pelas pessoas da família e não há intervenção alguma de um ou uma profissional qualificada, fazendo com que crenças sobre o funcionamento do corpo e, principalmente, que uma forte inibição esteja presente na vida sexual da pessoa adulta e sexualmente ativa. Essa inibição se transforma em pudor de discutir a vida sexual com as pessoas com quem se relaciona e de se informar sobre quaisquer assuntos relacionados à saúde sexual (MULLER, 2016). Em Abdo (2022), destaca-se também que uma educação sexual irresponsável pode gerar a perpetuação do pudor desde a primeira infância, sendo que diálogos livres e pontuais, regidos por uma demonstração de quão diversa a sexualidade humana de fato pode ser – ao invés de por uma gama de opiniões pessoais que podem ser limitantes –, são necessários ao desenvolvimento saudável na infância e na adolescência. Para isso, a autora aponta para a necessidade de formação adequada aos profissionais que conduzem essas atividades em âmbito escolar. Em contrapartida, em Lopes e Simões (2019) sugere-se que pode haver uma grande relação entre o desenvolvimento sexual saudável da criança e um papel ativo dos pais na educação sexual dos filhos, o que ainda carece de investigação científica. A descoberta do próprio corpo pela criança é um ótimo início de conversa para a educação sexual, o que atua ativamente na prevenção do assédio e abuso sexual na infância (Id.).

É importante formar educadores sexuais que incentivem a diversidade. A educação sexual toma muitas formas sob uma perspectiva decolonial, racializada, anticapacitista, para além da heterocisnormatividade. Minorias têm a necessidade de resgatar a agência e a autonomia que lhes foi tomada no próprio conhecimento, o que inclui a educação sexual (THE PRINCIPLES, 2022). A possibilidade de ter organizações estudantis voltadas à proteção de crianças LGTBQPQA+ em escolas nos Estados Unidos demonstrou que esses jovens se sentem mais confortáveis e seguros, tendo melhor desempenho e menor risco de evasão escolar do que em escolas em que essas organizações não estão presentes ou são proibidas (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Em Fitzgerald e Grossman (Id.), é enfatizado o quanto a educação sexual norte-americana, assim como acontece em muitos países, tem uma grande ênfase no prazer masculino e ignora completamente a possibilidade do sexo ser prazeroso para mulheres. Como resultado, as autoras apontam que há um aumento na frequência em que adolescentes iniciam sua vida sexual ainda durante a adolescência, mas há um forte fator coercitivo na iniciação sexual de meninas, que sustentam uma falta de interesse no sexo e uma forte pressão social para iniciar a vida sexu-

al. Como o sexo é ensinado em um viés reprodutivo, as abordagens não contemplam atividades sexuais não-heterocentradas, fazendo com que o isolamento e as práticas sexuais perigosas estejam ainda mais presentes na realidade da juventude LGBTPQIA+. “A educação da diversidade nada mais é do que educar os(as) adolescentes para que respeitem as diferenças comuns entre os indivíduos de modo a erradicar a discriminação” (MARQUES, 2019, p.66). Isso já é uma realidade garantida por lei em países como a Inglaterra e a Escócia, sendo a Escócia o país que inclui também a história do movimento LGBTPQIA+ e conteúdos sobre LGBTPQIA+fobia no currículo escolar (LINS, 2022). Já nas duas primeiras décadas do século XXI, contudo, a educação se mostrou insuficiente no combate aos preconceitos baseados em gênero e orientação sexual que se reproduzem no meio social. Esses preconceitos geram consequências em vários âmbitos da vida de populações LGBTPQIA+, incluindo a pessoal e a profissional, e a eles são atribuídos um alto índice de sofrimento psíquico, quando não de violações diretas à integridade física de pessoas LGBTPQIA+ (GARCIA, 2007).

Em relacionamentos cisheteronormativos, muitas mulheres passam décadas, senão sua vida sexual inteira, sem sentir prazer durante o sexo e sem se questionar sobre isso. A falta da educação sexual leva os jovens a aprenderem sobre sua sexualidade através de meios que podem conter informações equivocadas que ensinam mentiras, crenças populares, estereótipos, entre outras formas de desinformação: “a pornografia é um desserviço à educação sexual [...]. O que os jovens aprendem, quando recorrem ao pornô como fonte educativa primária, são construções sexistas, estereotipadas em relação ao gênero e deturpadas quanto à sexualidade” (MC GOWAN, 2021, p.213). A mensagem que se encontra nesses canais muitas vezes privilegia o prazer de pessoas com pênis, em especial homens cisgênero, o que reforça a ideia de que o prazer dos outros grupos de pessoas não é sequer relevante (THE PRINCIPLES, 2022). Há evidências de que a pornografia serve como fonte de informação para jovens, principalmente durante a adolescência, quando não há outra referência para a compreensão do ato sexual. As consequências podem ser extremamente nocivas ao amadurecimento sexual quando não se separa o sexo real da performance fictícia fornecida pela indústria pornográfica, incentivando o desenvolvimento de disfunções sexuais durante a vida adulta (MULLER, 2016; SEX, 2021b; ABDO, 2022; PLÃ, 2022, THE PRINCIPLES, 2022; DEMELLO, 2023).

[...] Nossa educação sexual é praticamente inexistente e, quando acontece, em casa ou na escola, tem foco nas questões patológicas ou reprodutivas, Ensinam meninas a terem medo de doenças e alertam sobre o risco de engravidar precocemente, mas nada é dito sobre o prazer. Até mesmo nossa anatomia é ensinada sob essa ótica. Nomes como vulva e clitóris tampouco são citados. E, na ausência dessa educação sexual, muitas das vezes, as informações são buscadas na pornografia, que traz referências machistas, falocêntricas e muito limitadas e distantes do que é um sexo real. (MC GOWAN, 2021, p.124)

Os aplicativos destinados a encontros, como os populares Tinder e Grindr, revolucionaram a forma como as novas gerações interagem com o sexo. Há uma grande liberdade para explorar a sua sexualidade nesses aplicativos em graus variados de exposição, ao mesmo tempo que se tornou uma espécie de acelerador da experiência (SEX, 2021b). A crescente popularidade do sexo virtual e da privacidade que evoca teve início com a facilidade do acesso à pornografia virtual. Enquanto é um fato de que recursos pornográficos estão presentes na história há muitas décadas, a geração conhecida como Geração Y, ou Millennials – pessoas nascidas entre 1981 e 1996 –, foi a primeira a lidar com um acesso rápido, fácil e diverso à pornografia, tornando-a mais atraente e mais estimulante ao espectador ou espectadora. Assim, o vício em pornografia se tornou um transtorno diagnosticável por profissionais de saúde mental, bem como surgiram evidências de problemas na interação sexual e social decorrentes desse transtorno (ABDO, 2022).

Em resumo, a pornografia está elevando o limiar de excitação a um ponto que a vida real é incapaz de corresponder, provocando uma dessensibilização dos sentidos. Algumas das decorrências disso são baixa libido, disfunção erétil, comportamento sexual compulsivo, condutas agressivas e até mesmo regressão do cérebro a um estado mais imaturo. (MC GOWAN, 2021, p.217)

Essa dessensibilização também é comentada por Wolf (2013), assim como processos neuropsicológicos sintomáticos do famoso “vício em pornografia”, como a ejaculação retardada ou dificultada, a fadiga em satisfazer parceiros ou parceiras, entre muitos outros – e, por esses fatores, ela descreve a pornografia como uma experiência de castração corporativa nas sociedades contemporâneas. Para a autora, os homens cisgênero que relatam esse problema são vítimas de uma indústria cujo produto os transforma neurobiologicamente para aumentar seus lucros enquanto os leva a uma crescente exposição a conteúdos gradualmente mais brutais e violentos.

Muitos grupos, contudo, protegem a liberdade de expressão da indústria pornográfica ao classificá-la como produtora cultural, de arte. As artes historicamente foram um veículo para expressar a sexualidade de uma determinada época através do erótico e do pornográfico. Essas expressões se davam pelas artes plásticas, pela literatura, pela música, pela dança, entre muitas outras formas de expressar desejos que seriam perversões nos períodos históricos nos quais se revelavam (LINS, 2022).

A diferença entre a arte erótica e a pornografia é – além do mérito artístico – a intenção do autor. Na pornografia, busca-se sempre despertar e estimular o desejo sexual – muitas vezes sem nenhuma (*sic*) preocupação estética –, enquanto a arte erótica não é obscena e valoriza a beleza sensual em lugar do estímulo sexual. (BLANC, 2010, p.157)

De todo modo, a pornografia é uma expressão polêmica da sexualidade humana. Despenes (2016) acredita que parte do problema é que a cinematográfica do sexo não permite reflexão, ela mostra partes da excitação humana que muitas pessoas escolheriam não explorar, em

um movimento de autocensura. O domínio da pornografia é um domínio privado em que as pressões para manter sua identidade cotidiana não estão presentes e que o indivíduo pode experimentar sensações social e moralmente condenáveis. Apesar da censura com que a pornografia é tratada "em respeito à dignidade da mulher", a indústria pornográfica opera com padrões abusivos de venda de imagem e de seleção de atrizes. Por vezes, a dignidade da mulher no trabalho sexual não é respeitada, diferente de um falso viés da dignidade da dona de casa que terá acesso restrito a esse conteúdo (Id.). Apesar do fato de que pessoas com pênis tendem a ser seres mais visuais por fatores neurobiológicos, o consumo de pornografia entre mulheres cisgênero é crescente, assim como na vida cotidiana de casais (VILLELA, 2019; ABDO, 2022); ainda assim, homens cisgênero continuam sendo estatisticamente os maiores consumidores da indústria pornográfica (WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MC GOWAN, 2021).

A pornografia acessível, feita por homens e para homens, tende a mostrar o prazer feminino em uma perspectiva masculina, de forma que a mulher sente prazer quando e como um homem gostaria que sentisse. Tanto a participação de mulheres na indústria pornográfica quanto o seu consumo por mulheres desencadeia rituais de exclusão: uma mulher que explora sua sexualidade, e que por conseguinte é hipersexualizada, faz a transição de pessoa a objeto, este voltado ao desejo e prazer alheios, não ao seu próprio; um objeto sujo, que renega seu papel decente e adequado para assumir uma responsabilidade sobre o prazer alheio (WOLF, 2013; DESPENTES, 2016; DEMELLO, 2023). “É comum pessoas cis reproduzirem um comportamento de hipersexualizar as corpos, isto torna-se violento ao mesmo tempo que nos desumaniza” (RODRIGUEZ et al., 2021, p.8).

Para corpos dissidentes é importante ressaltar que existe estreita distância entre idealização e desumanização, que ferem a autonomia e integridade. Para tanto, passamos a refletir o que idealizamos, com quem nos relacionamos e como podemos cultivar afetos a partir de um sentido mais sensível que produza autonomia, cuidado coletivo e potência de vida, ou seja, uma saúde realmente coletiva. (Ibid., p.9)

Mc Gowan (2021) explica, e DeMello (2023) reforça, que a facilidade de acesso e o hiperestímulo que a pornografia causa no cérebro são fatores que, juntos, contribuem ativamente para a dependência dos consumidores ao exercer sua sexualidade, incentivando comportamentos de risco e necessidade de buscar conteúdos crescentemente mais agressivos. Wolf (2013) e DeMello (2023) também enfatizam o quão dissonante as representações do prazer feminino são na pornografia quando comparadas à vida real, o que traz consequências palpáveis para o desenvolvimento sexual saudável em jovens desde o final do século XX – situação, é claro, agravada pelo advento da pornografia na internet.

A pornografia marca uma era performática na qual a sexualidade e o prazer feminino parecem não ter espaço. [...] Nos cinquenta vídeos mais assistidos no site erótico *Porn Hub*, apenas 18% das mulheres são mostradas tendo um orgasmo, contra 78% dos homens. E, nesses míseros 18% em que o orgasmo feminino era representado, não havia

estímulo clitoriano. Dessa forma, a falsa crença do orgasmo advindo da penetração é reforçada. (OLIVEIRA, 2023, p.126)

Dentro e fora das gravações, há relatos crescentes de violência e abusos. Com muitas cenas de natureza violenta, as atrizes, com frequência, dão depoimentos sobre serem dolorosas e degradantes. Basta uma olhada rápida em algum site pornô para percebermos que o dano físico à mulher é visto como excitante. De acordo com uma análise de 2010 dos vídeos mais consumidos nos Estados Unidos, a violência era uma constante: 88% das cenas continham violência física, e na maioria das vezes (94%) as agressões – verbal e física – eram direcionadas às mulheres. (MC GOWAN, 2021, p.218)

Uma preocupação com a exposição à pornografia e o aumento da violência sexual existe desde a década de 1980, quando o movimento feminista começou a questionar a pornografia e seu uso da imagem e do corpo de mulheres como um produto. Em Fitzgerald e Grossman (2018), discute-se que a predisposição à violência é o fator decisivo para esse debate; quando há um histórico de agressão, homens que são expostos à pornografia tendem a escalar os níveis da violência praticada contra vítimas na vida real. Nota-se, contudo, que homens que consomem pornografia e não têm histórico de violência tendem a manter os mesmos padrões. Vale citar que a definição de “ter um histórico violência” aqui parte de um viés legal, no qual esses homens foram acusados ou condenados juridicamente de um crime contra mulheres.

[...] Se a pornografia diretamente influencia o comportamento violento está em aberto até o momento. O que sabemos é que a pornografia geralmente retrata sexo heterossexual como um ato violento contra mulheres. Mulheres repetidamente recebem tapas, cuspidas, são enforcadas e retratadas como se estivessem com dor durante o sexo. Diferente do BDSM, em que formas de sexo violento são consensuais e praticadas com uma clara comunicação sobre limites e regras, sexo violento na pornografia não tem limites e parece ser a norma. (Ibid., p.236, em tradução livre)

A pornografia pode estar relacionada também com a intensificação de comportamentos sexistas dentro e fora de contextos sexuais. Em Fitzgerald e Grossman (Id.), vê-se que a produção da pornografia é voltada ao consumo de homens cisgênero brancos e heterossexuais, o que leva ao reforço de padrões de comportamento sexistas, moldando ações e reações dentro de relacionamentos, expectativa de parceiras dentro de um padrão de beleza retratado na pornografia, posições hostis contra mulheres no ambiente de trabalho, entre muitos outros. Além disso, a fetichização de corpos racializados é uma questão tão latente quanto o sexismo na indústria pornográfica, que carrega estereótipos racistas em propaganda e na maior parte do conteúdo produzido hoje.

Além disso, os ideais estéticos propagados pela indústria pornográfica têm uma grande influência negativa em como as pessoas se veem, em sua autoestima e em como percebem uma genitália “saudável”. Quando a pornografia é o único contato que as pessoas, principalmente quando mais jovens, têm com o que os órgãos genitais devem parecer, os padrões reproduzidos na indústria causam resistências psicológicas na aceitação do próprio corpo, especialmente quando não há uma educação sexual adequada que refute esses ideais estéticos. Essa sensação

de inadequação causa sentimentos nocivos ao desenvolvimento sexual saudável, como a vergonha e a baixa autoestima, sendo que os casos de excisão e de procedimentos estéticos íntimos crescem exponencialmente nas sociedades humanas globalizadas, conectadas à internet e consumidoras de pornografia (WOLF, 2013; MC GOWAN, 2021).

Em reação a essas questões, iniciou-se um movimento de “pornografia feminista”, que assegura remuneração justa e proteção contra abusos na produção de conteúdo, além de trazer mais mulheres como diretoras e limitar as interações que podem ser consideradas violentas nas imagens produzidas. Esse tipo de pornografia ainda é uma parte pequena da criação de conteúdo e se mostra inacessível em comparação com o “*mainstream porn*”, gratuitamente encontrado on-line (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Por outro lado, a internet também foi fundamental para que produtores e produtoras independentes de conteúdo ganhassem espaço para realizar seu trabalho e garantir uma fonte de renda direta e menos dependente de grandes empresas em áreas diversas, tendo a possibilidade de total controle sobre a sua exposição. Na pornografia, a liberdade de produzir o conteúdo fora dos grandes estúdios através de plataformas de *streaming*, serviços de *webcam*, entre outras, significou também uma maior autonomia sobre o próprio corpo para aqueles e aquelas que se ocupavam com esse tipo de trabalho sexual, incluindo também uma alternativa possível ao trabalho sexual ilegal, que tem riscos maiores e mais agressivos aos trabalhadores e trabalhadoras que optam por ele (LINS, 2022; MONEY, 2023). Esse tipo de produção está dentro de uma lógica corporativa que enfrenta uma grande resistência. Ao longo dos anos, vários grupos se organizaram para tentar barrar o avanço da distribuição livre e gratuita da pornografia, associando-a ao tráfico humano e ao abuso sexual, muitas vezes por motivações religiosas. Entre quem produz, há críticas também às grandes plataformas, perpassando questões de regulamentação da produção e da divulgação de conteúdo, o que se faz necessário pela busca de lucro através da isenção de responsabilidade das grandes empresas, entre elas grandes sites de pornografia, que perpetuam a divulgação de imagens de crimes sexuais de modo recorrente, sendo eles estupros, divulgação de pornografia de vingança, pedofilia, entre muitos outros. A questão é que, quando o movimento contrário às políticas de grandes plataformas não considera a importância das conquistas de quem luta pela produção independente, é um movimento que acaba por minar condições de trabalho mais seguras para quem está na indústria, defendendo leis de censura cuja aplicação pune esses trabalhadores e trabalhadoras ao limitar seu trabalho e condenar um número significativo ao trabalho sexual ilegal, ao mesmo tempo que não diminui a exploração de conteúdos e os lucros das grandes empresas e dificulta a punição dos crimes sexuais cometidos online, além de não afetar os índices de consumo de pornografia (MONEY, 2023).

Uma outra questão é que, enquanto membros das classes exploradas têm suas vidas destruídas pelo estigma de se envolver com a indústria pornográfica, as classes proprietárias têm o monopólio do direito ao escândalo – até mesmo no que concerne a mulheres. A mulher que se encontra dentro dos padrões de beleza, que é branca o suficiente, que é rica o suficiente, pode vender sua sexualidade sem pensar nas consequências dos seus atos porque têm recursos disponíveis para lidar com elas; as mulheres pobres precisam encarar essa decisão como um caminho sem possibilidades de redenção (DESPENTES, 2016) – uma vez que o campo econômico tende a impor sua estrutura sobre outros campos em uma sociedade capitalista contemporânea, essa distinção baseada na classe social reverbera no cotidiano de sociedades ocidentalizadas, tornando possível que o capital financeiro “compre opções” para quem pode bancá-las e criando um sistema desigual de oportunidades dentro do mercado material e dentro do mercado simbólico do trabalho sexual (BOURDIEU, 2021). De uma forma ou de outra, a mulher que se expõe muitas vezes renuncia ao direito ao prazer; uma mulher que expõe a própria vida sexual, ou que apenas fala da própria sexualidade de forma pública, perde a credibilidade em situações de violência, perde o direito ao consentimento, o direito de viver a sexualidade como qualquer outra pessoa: entre experiências, situações e momentos imprevisíveis e uma miríade de cenários possíveis, “[...] se uma mulher diz sim para alguma coisa, ela não pode dizer não para mais nada (*sic*)” (ANGEL, 2023, p.21). Em outras palavras, a mulher que é empurrada à indústria pornográfica, em um viés de classe, tende a estar atrelada ao trabalho sexual pelo resto da vida (DESPENTES, 2016).

O trabalho sexual, entre eles a prostituição, assumiu várias formas ao longo da sua história, sendo uma das mais recentes os contratos conhecidos como “*sugars*” (“açúcares” em inglês). Ainda uma forma de relacionamento afetivo e/ou sexual motivado por compensações financeiras, essa prática consiste em jovens com educação formal e dentro dos padrões de beleza que buscam um estilo de vida luxuoso, tornando-se uma prática muito comum em meios universitários. Essas pessoas muitas vezes não se identificam como “prostitutas”, mas muitas admitem que o que realizam é um tipo de trabalho sexual (ABDO, 2022). Entre os homens, hoje, a prostituição masculina tem os maiores índices de pessoas que se envolvem em trabalhos sexuais em caráter temporário e/ou esporádico, principalmente pela menor estigmatização enfrentada em comparação com as mulheres. Além disso, geralmente não dependem da prostituição como fonte de renda primária, têm menor histórico de abuso sexual na infância, com frequência não são coagidos à prostituição e tendem a ser mais aptos a ter alguma gratificação sexual da prática quando comparados a mulheres que se engajam na prostituição (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

A prostituição desperta muitos sentimentos negativos nas camadas sociais burguesas; em Despentes (2016), é sugerido que isso acontece porque ameaça o casamento como união de vínculo

econômico, assim como coloca em questão a miséria do trabalho mal-remunerado e das longas horas em condições humilhantes para mulheres da classe trabalhadora, que optam pela prostituição, uma atividade de alto risco, por conta da remuneração mais vantajosa. Explorar a vida sexual fora de um relacionamento legítimo ainda é um movimento tabu para mulheres cisgênero (Id.).

Em *Despentes* (Id.), vê-se um exemplo da prostituição como um processo regenerativo da narrativa da autora como mulher através de uma ultrafemilidade submissa e sexualizada, porém com uma maior aproximação do poder e da autonomia que foram dela retirados ao ser estuprada. Essa situação, longe de ser uma experiência isolada, demonstra como o estigma da prostituição vem do pudor e da luta de classes, muito antes de ter qualquer relação real com as relações trabalhistas do setor sob um sistema capitalista neoliberal.

Como o trabalho doméstico e a educação dos filhos, o serviço sexual feminino deve ser voluntário. O dinheiro, ele é independência. O que incomoda a moral no caso do sexo pago não é o fato da mulher não ter prazer, mas o fato de que ela pode sair de casa e ganhar seu próprio dinheiro. A puta é a "mulher do asfalto", aquela que se apropria da cidade. Ela trabalha fora do que é doméstico ou maternal, fora da célula familiar. Os homens não precisam mentir para elas, nem elas enganá-los, então correm o risco de se tornarem cúmplices. As mulheres e os homens não deveriam, tradicionalmente, se entender (*sic*), se ouvir (*sic*) e praticar a sinceridade entre si. É evidente que essa possibilidade dá medo. (Ibid., p.67)

*Despentes* (Id.) e Bourdieu (2020) indicam a mesma raiz misógina da crítica ao trabalho sexual, estruturada em um viés que não condiz com a realidade de uma contemporaneidade capitalista a partir de um viés centrado nos aspectos sociais que levam à existência da prostituição:

é, evidentemente, porque a vagina continua sendo constituída como fetiche e tratada como sagrada, segredo e tabu, e porque o comércio do sexo continua a ser estigmatizado, tanto na consciência comum quanto no Direito, os quais literalmente excluem que as mulheres possam escolher dedicar-se à prostituição como a um trabalho. Ao fazer intervir o dinheiro, certo erotismo masculino associa a busca do gozo ao exercício brutal do poder sobre os corpos reduzidos ao estado de objetos e ao sacrilégio que consiste em transgredir a lei segundo a qual o corpo (como o sangue) não pode ser senão doado, em um ato de oferta inteiramente gratuito, que supõe a suspensão da violência. (Ibid., p.34-35)

*Despentes* (2016) está em diálogo com o proposto por Preciado (2022b), ambos demonstrando que o trabalho sexual é um termo guarda-chuva que abarca muitas das relações sociais e sexuais da sociedade contemporânea, neoliberal, capitalista, misógina e hipersexualizada. O conceito de trabalho se expande e, com ele, também a problemática que envolve a discussão em torno de trabalho doméstico e de prostituição.

Todo trabalho sexual (remunerado ou não, dentro ou fora do casamento, reprodutivo ou não) é um trabalho cognitivo, porque depende de um sistema tecnossemiótico (que Freud chamava de "libido", e Deleuze e Guattari chamam de "desejo") sem o qual o corpo simplesmente não é sexual nem vivo. (Ibid., p.25)

A visão da prostituição em sua forma mais cruel e exploratória, aquela que se pratica nas ruas, geralmente acompanhada por vício de substâncias, é a mais divulgada pelos veículos de

mídia por um motivo único: controle da sexualidade através de implicações e inferências morais nas interpretações possíveis daquele retrato. Primeiramente, a mulher deve ver o quão degradante o sexo é para ela fora de relações amorosas e de contextos legítimos, e o quão vulnerável à violência sua autonomia a deixa. Os homens, por sua vez, devem ter noção da degradação e do sofrimento que causam, do poder que têm, do quão ameaçador o exercício de sua sexualidade pode ser, incentivando-o ao casamento, a formas legítimas de expressão sexual. Há também um viés de culpa na performance da sexualidade masculina: ela deve ser dominante, o que ela traz é nocivo, é degradante, destrói o outro, é desrespeitoso. O pudor de falar sobre e de viver o ato sexual encontra no sexo pago um alívio de uma parcela dessa culpa (DESPENTES, 2016).

[...] Quando se afirma que a prostituição é uma "violência feita às mulheres", pretende-se que esqueçamos que a verdadeira violência imposta às mulheres é o casamento, assim como de maneira geral a maioria das coisas que suportamos. Aquelas que transam gratuitamente devem continuar a achar que se trata da única escolha possível; senão, como controlá-las? A sexualidade masculina não constitui em si uma violência contra as mulheres se elas estiverem de acordo e forem bem remuneradas. A violência vem desse controle que é exercido sobre todos nós, essa faculdade de decidir em nosso lugar o que é digno e o que não é. (Ibid., p.73)

É também relevante mencionar que trabalhadores e trabalhadoras do sexo são expostos à violência e ao contágio por ISTs com mais frequência que o resto da população (DEMELLO, 2023), com índices maiores de exposição à violência registrados por mulheres cisgênero e profissionais transgênero e maiores índices de contaminação registrados por homens cisgênero e pessoas transgênero (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). “Profissionais transgênero ocupam o estrato mais baixo na hierarquia da prostituição e são os e as mais estigmatizadas” (Ibid., p.243, em tradução livre).

Em certos países (e nos Estados Unidos em alguns condados no Estado de Nevada), existem formas legais de prostituição. Em geral, onde a prática é legalizada, como na Europa, na Austrália e na Nova Zelândia, existe regulação, ocorre em bordéis onde as prostitutas fazem exames regulares para identificar DSTs, os clientes precisam usar preservativos, as condições de trabalho são seguras e as prostitutas recebem o suficiente para viver. Já o *trottoir*, a prostituição nas ruas, é tipicamente ilegal (normalmente são as mulheres que vão presas, enquanto seus clientes permanecem livres), bem como a **cafetinagem**, pois esta envolve coerção e controle sobre corpos alheios. Interessante que no Japão, sexo vaginal pago é ilegal, mas o oral não é. (DEMELLO, 2023, p.323-324, grifo no original)

Essas questões também são fortes argumentos para a descriminalização da prática, o que traria a possibilidade de regulamentação, assim como

grandes organizações internacionais como a Anistia Internacional, a *Human Rights Watch* e a Organização Mundial da Saúde concordam que a prostituição deveria ser descriminalizada com base na indicação de que a criminalização reforça a discriminação e coloca prostitutas sob um maior risco de assédio, enfermidades e violência [...]. A descriminalização levaria a uma queda na transmissão de HIV, por exemplo, porque a profissão seria regulada e profissionais seriam testados e testadas regularmente. Pode também liberar governos a mudar seu foco para o tráfico sexual [...] e para a exploração sexual de menores, ao invés de perder tempo e recursos com a detenção e com o indiciamento de adultos que consentem ao ato. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.244, em tradução livre)

Grande parte do tráfico de pessoas que ocorre internacionalmente, em particular de mulheres na região do sudeste da Ásia, tem como propósito a prostituição. Essas mulheres são escravizadas e forçadas ao trabalho sexual. Muitas mulheres em condições de vulnerabilidade socioeconômica em países da América do Sul, da Ásia e do Leste Europeu são oferecidas para casamentos arranjados nos Estados Unidos ou em países da Europa Ocidental. Homens buscam esses serviços por diversos motivos, sendo o mais comum o descontentamento com as mulheres brancas e com o avanço do feminismo, sendo que elas não se atentam mais ao cuidado da casa e do marido. Essas mulheres, quando são vendidas como esposas, são estatisticamente isoladas por não compreenderem o idioma do país em que vivem, dependerem de seus maridos em todos os aspectos da vida e, muitas vezes, serem forçadas a tal condição. Não é raro que sejam prostituídas ou que sofram abusos físicos ou psicológicos (DEMELLO, 2023). De toda forma, “é improvável que a prostituição acabe enquanto houver o predomínio da mentalidade patriarcal. O desejo da submissão da mulher no ato sexual, que leva muitos homens a buscarem a prostituta, está ligado à estrutura autoritária da educação patriarcal” (LINS, 2022, p.230).

## **7. VIOLÊNCIA DE GÊNERO E CONSTRUÇÃO DAS MASCULINIDADES, REPRESENTAÇÃO SOCIAL E DISCURSOS ONTOLÓGICOS EM SEXUALIDADE**

Através da construção de masculinidades, em sua reafirmação de estereótipos e papéis de gênero que se enquadram em expectativas socioculturalmente definidas, o comportamento masculino varia em um espectro de reafirmação através do discurso, do comportamento, de uma combinação de movimentos dentro de interações sociais, ou até mesmo de uma exacerbação de características típicas da masculinidade hegemônica. Esses atributos são parte de um comportamento social que subjuga e desmerece a feminilidade, negando-a e posicionando-a hierarquicamente abaixo do que é validado como relevante e dominante dentro da inteligibilidade cultural (OSMAN, 2016; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Também é necessário considerar que as masculinidades se dão a partir de perspectivas diversas e influenciadas diretamente pelo contexto econômico, social, cultural em que se criam, principalmente em sociedades pós-coloniais (CONNELL, 2016).

Rubin (2017) aponta que são os elementos morais e históricos de uma cultura que submetem a mulher a uma posição de inferioridade, não elementos biológicos. Esses elementos determinam padrões de feminilidade e masculinidade que desencadeiam uma série de comportamentos socialmente aceitos e reproduzidos que determinam uma hierarquia social.

O patriarcado é responsável pela construção de um sistema social que atribui um **status sexual**, um **papel** e um **temperamento** a cada gênero, assegurando assim a hierarquia de sexo/gênero. Em consequência, características “masculinas” são atribuídas aos

papéis sociais dominantes, enquanto as “femininas” são associadas à submissão e dependência. (JENAINATI, 2020, p.118, grifos no original)

Em uma lógica foucaultiana, um inconsciente social é criado a partir de construções sociais, criando um dispositivo que, por sua vez, possibilita a criação de convenções sociais em determinada sociedade (LAPOLLI et al., 2022), sendo que

um sistema é definido pelo conjunto das instituições econômicas, morais e políticas de uma sociedade, às quais as pessoas se subordinam. Quando o patriarcado é absorvido pelo inconsciente social e passa a operar por meio dos vieses inconscientes, lhe é possibilitado não só o poder sobre a família, mas a regulação do *modus operandi* social. (Ibid., p.29)

A dicotomia da dominação e da submissão leva a imposições para ambos os lados do espectro binário do gênero (BOURDIEU, 2020). A violência de gênero nasce da lógica patriarcal, como uma forma masculina de dominar o privado (SENTO-SÉ, 2024), o que Bourdieu (2020) descreve como um processo para uma criação de *habitus* de ambos homens e mulheres. Um papel de submissão exige um movimento de abnegação, de subserviência, em uma impotência aprendida, constituindo o *habitus* do feminino e se imprimindo em expectativas sociais e comportamentos cotidianos; por outro lado, um papel de dominância também exige os movimentos de virilidade, de reafirmação, de potência e se inscreve em um *habitus* do masculino. Dentro desse sistema, não há liberdade de ação, apenas uma posição de privilégio sobre a outra, mas não um sistema de escolhas e prazeres reais: “o privilégio masculino é também uma cilada e encontra sua contrapartida na tensão e contensão permanentes, levadas por vezes ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade” (Ibid., p.88), sendo que essa constante reafirmação também reforça um medo internalizado do feminino e, conseqüentemente, uma tendência constante à violência e ao comportamento de risco: “as manifestações (legítimas ou ilegítimas) da virilidade se situam na lógica da proeza, da exploração, do que traz honra” (Ibid., p.39).

No mundo todo, as mulheres vivem mais do que os homens graças a uma combinação de fatores biológicos e sociais. Eles envolvem-se em atividades mais arriscadas, o que leva a mais mortes por homicídio, acidentes automobilísticos, armas, e assim por diante. Eles tendem mais a ter personalidades agressivas do tipo-A e a sufocar mais as próprias emoções, contribuindo para doenças cardíacas. Graças a expectativas comportamentais diferenciadas, vão ao médico com menor frequência, enquanto as mulheres se consultam por si mesmas e pelas crianças, e sua vida reprodutiva está sob maior escrutínio médico que a masculina. Além disso, para os homens, buscar ajuda médica é comumente visto como um sinal de fraqueza. Diversas práticas prejudiciais à saúde, como ingerir álcool, comer *fast-food* ou fumar, são mais comuns entre eles. Por fim, homens são menos propensos a buscar apoio mental ou emocional, acarretando riscos maiores de depressão ou suicídio. (DEMELLO, 2023, p.59-60)

Essas expectativas sociais dos papéis de gênero influenciam diretamente o comportamento sexual, sendo este um campo importante de reafirmação de masculinidades desde o início do pensamento ocidental.

Homens, também, são motivados a buscar sexo por motivos não sexuais, assim como as mulheres – pela necessidade de afirmar a masculinidade; pelo vínculo entre ereção, ejaculação e poder; pelas punições sociais que se seguem caso eles falhem. Não é que as mulheres tenham *razões* e *incentivos* para o sexo, enquanto os homens têm puro desejo; é que tornamos as motivações não sexuais dos homens [...] invisíveis. Deixamos esses aspectos intocados e tratamos o desejo masculino como uma dádiva biológica, não como o comportamento socialmente encorajado, sancionado e imposto que ele é. (ANGEL, 2023, p.82, grifos no original)

Angel (Id.) sugere também que a construção da masculinidade se dá através da “libido, apetite e excitação”, ou seja, que ela se compõe e reafirma através de uma disponibilidade sexual ininterrupta por parte do masculino: o homem está sempre pronto, ereto, movido pelo desejo descontrolado pelo sexo. Aquele que se opõe a essa regra é emasculado, humilhado, efeminizado. E, nessa visão de masculinidade dominante e vigorosa, rebaixar-se ao feminino é entrar em uma categoria sub-humana.

A supremacia masculina [...] considera que as atividades masculinas possuem um valor muito maior em relação às atividades femininas. Ao percebê-la enquanto dispositivo de poder, devemos ter a noção de que ela possui a possibilidade de exercer o controle que, em se tratando da figura feminina, está diretamente ligado com a regulação da autonomia e da sexualidade. É também nesse momento que se estabelecem distintos papéis sociais, em que a figura masculina possui inúmeras vantagens e prerrogativas. (LAPOLLI et al., 2022, p.29)

[...] As masculinidades expressam quais são os privilégios desfrutados pelas pessoas que se consideram do gênero masculino e que o relacionam com o sexo biológico masculino, em detrimento de todas aquelas identidades que não participam desse contexto. Masculinidades, assim como gêneros, sexualidades, sexo, são socialmente construídas, variam de acordo com as culturas e com os períodos históricos e podem se expressar de diferentes maneiras na vida de um homem. (Ibid., p.111)

A supervalorização de características hipermasculinizadas em homens são parte das culturas ocidentais tanto quanto de outras culturas pelo mundo, como enfatizado por Osman (2016) quando enfatiza a tradicionalidade dos papéis de gênero na Somália. “Se um homem somaliano é considerado feminino, é visto como fraco, vulnerável, digno de pena: a mensagem nas entrelinhas é que a feminilidade é inerentemente inferior à masculinidade” (Ibid., p.105-106, em tradução livre), sendo que esse cenário chega ao seu ápice entre a parcela da comunidade LGTBQPQA+ que recusa a expressão da feminilidade até mesmo entre homens gays. Também é demonstrado por Connell (2016) que, na sociedade australiana, há muitos núcleos diferentes de construção de masculinidades, mas pode-se ainda identificar um padrão entre os mais jovens que são expostos a formas mais tradicionais de uma masculinidade hegemônica uma tendência a reafirmação de expectativas de submissão feminina e de uma “fantasia de poder” atrelada ao masculino, o que reflete diretamente em uma relação violenta com o que desafia essa dicotomia homem-mulher, principalmente através da intimidação de adolescentes homossexuais. Na Austrália,

[...] assassinatos homofóbicos são frequentemente cometidos por adolescentes ou homens muito jovens, que, ao atacar homens mais velhos que eles acreditam que são

gays, sentem que estão defendendo a honra masculina ou punindo os que a burlam. Esses assassinatos são excepcionalmente brutais. (Ibid., p.157)

De toda forma, a disparidade que envolve expectativas sociais que impactam no funcionamento do corpo e trazem graves consequências para a experiência masculina fica ainda maior quando há um recorte racial e de classe. Homens negros e pobres são os que vivem menos, tanto pelas interpelações de viverem em sociedades racistas quanto pelas expectativas racializadas de masculinidade que se comparam às de homens brancos e se exacerbam em rituais de violência típicos de comunidades mais empobrecidas e com predominância da participação de homens não-brancos (CONNELL, 2016; DEMELLO, 2023).

[...] O imperialismo não teve somente impacto nas ordens de gênero de sociedades colonizadas. O imperialismo foi necessariamente um processo generificado; masculinidades específicas e relações de gênero específicas foram inscritas no projeto da colonização em si. A construção de impérios mundo afora não pode ser vista como anterior à produção dos efeitos de gênero. O gênero estava embutido e foi formativo nessa construção inicial de um espaço transnacional e transregional. (CONNELL, 2016, p.168)

A violência simbólica é parte de um conjunto de forças que se afirma e reafirma através de processos históricos de reprodução. Como parte da coisa humana, é também parte de como se pensa e vive a sexualidade em um mundo em que a opressão de gênero constitui um fator determinante para qualquer leitura da realidade social. Bourdieu (2020) argumenta que os efeitos da violência simbólica, mesmo que o dominante ceda partes de seu domínio através de meios social e culturalmente legítimos ao dominado, são sentimentos duradouros e reproduzidos pela família e pelos costumes, convertendo-se em leis sociais que contradizem as leis incorporadas no cerne da estrutura social e que são perfeitamente capazes de fazer com que o dominado continue reproduzindo os mesmos padrões de comportamento de um *habitus* dominado legitimado pela construção de um contínuo histórico que compõe a realidade social. Ao aplicar essa ideia ao tema da sexualidade, identifica-se então um multiverso de dominação masculina dentro das relações sociais na grande maioria das sociedades humanas civilizadas: a ritualística da dominação compõe uma dimensão propriamente simbólica da dominação masculina através da reprodução de um *habitus* biologizante das dicotomias binárias de gênero como construção social naturalizada, como parte de um inconsciente androcêntrico (Id.).

O verdadeiro objeto de uma história das relações entre os sexos é [...] a história das combinações sucessivas [...] de mecanismos estruturais [...] e de estratégias que, por meio das instituições e dos agentes singulares, perpetuaram, no curso de uma história bastante longa, e por vezes à custa de mudanças reais ou aparentes, a estrutura das relações de dominação entre os sexos [...]. (Ibid., p.138-139)

Os papéis de gênero estão intrinsecamente inseridos em uma sociedade de dominação masculina. Esses papéis abrem uma dicotomia binária das masculinidades e feminilidades possíveis e

desejáveis, inseridos em um sistema de crenças que se retroalimentam para seu reforço de geração em geração, e que são descendentes de uma visão de mundo historicamente construída, internalizada e naturalizada psicologicamente por conta dessas condições históricas de produção (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; BOURDIEU, 2020; AGUIAR; GUIMARÃES, 2021). É importante compreender que o *habitus* de um campo traz um *corpus* de saberes específicos que constitui a retórica e a prática própria aos membros do campo (BOURDIEU, 2021). Os *habitus* relacionados ao gênero se repetem em constantes ocultas da história, inscritos em atos cotidianos no trabalho, na identificação da mulher com o espaço doméstico, na expectativa de relações sociais, profissionais e econômicas girarem em torno da cabeça masculina e do trabalho assistente feminino. Assim, afirma-se então um ritual de diferenciação masculinizante ou femilizante à pessoa nascida e inserida no meio social de gênero binário, assim como há uma tentativa de normalizar a afetividade e atração sexual através de uma “heterossexualização” do comportamento (BOURDIEU, 2020).

Dentro desse sistema, o desrespeito, a violação, a violência, entre outras ações similares, podem ser encarados como parte da prática do desconhecimento, ou do reconhecimento negado. Honneth (2021) diferencia o desrespeito a direitos básicos e a humilhação pessoal. Nessa perspectiva, o desrespeito ao corpo (violação) é um tipo específico de desconhecimento que viola a confiança pessoal e a compreensão da realidade da parte afetada, sendo carregada de vergonha social e insegurança, constituindo a única forma de desrespeito que é independente do tempo histórico ou do contexto sociocultural no qual está inserido – essa é a forma mais extrema de violência simbólica, exatamente por atravessar as dimensões da integridade física. Outra forma (privação de direitos) é o desrespeito aos direitos que um indivíduo deveria ter dentro de uma sociedade, o que lhe rebaixa hierarquicamente em relação aos seus pares e o faz perder o sentimento de igualdade que detinha por aqueles com quem compartilha dado espaço e tempo histórico; logo, é uma forma dependente do tempo histórico no qual se encontra, uma vez que os direitos assegurados por uma sociedade são conquistas jurídicas pertinentes a cada contexto histórico. Há o reconhecimento baseado na solidariedade de grupos, que são parte da estima social e do respeito aos modos de vida coletivos e individuais que validam identidades e ações cotidianas, sendo que o desrespeito aqui gerado (degradação) interfere ativamente na autoestima individual e é dependente do tempo histórico e do contexto sociocultural em que se está inserido. “[...] Com a experiência do rebaixamento e da humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças” (Ibid., p.219). Assim, o desrespeito pode partir de um sentimento interno ou de uma reprovação externa, pela interiorização de valores ou pela ação de reprovação daqueles com quem se interage. Dentro dessa perspectiva, a mera existência de *habitus* dicotômicos que

delimitam papéis de gênero e colocam a mulher em uma categoria inferior de existência já constitui em si uma forma de desreconhecimento. Assim, o patriarcado se desdobra em estruturas distintas, como sua manifestação na vida pública, a violência doméstica, entre outros. Nesse contexto, a violência sobre os corpos femininos toma muitas formas, mas descende de um mesmo princípio hierárquico estrutural (SENTO-SÉ, 2024). Também nesse sentido,

a constituição da sexualidade enquanto tal (que encontra sua realização no erotismo) nos fez perder o senso da cosmologia sexualizada, que se enraíza em uma topologia sexual do corpo socializado, de seus movimentos e deslocamentos, imediatamente revestidos de significação social [...]. (BOURDIEU, 2020, p.21)

Assim, a sexualidade se desdobra em um conjunto de dicotomias de significância, de significante e significado que se combinam para reproduzir a dominação masculina através dos corpos biologizados e socializados que se encontram na divisão sociocultural do gênero binário. Assim, a ritualização naturalizada da performance do gênero se trata de uma dimensão de poder simbólico quase que invisível a quem a vive cotidianamente, com relações de força cujo peso histórico se sobrepõem ao questionamento da realidade objetiva apresentada na aplicação do *habitus*. Essa própria performance é também seu próprio mecanismo de legitimação; é, contudo, através da construção simbólica de um *habitus* referente ao uso legítimo do corpo e de uma normatividade arbitrária que esses mecanismos de dominação se concretizam e se reproduzem nas sociedades patriarcais, fazendo com que a existência relacional do gênero se expresse em uma compilação de movimentos simbólicos e corporais através da qual a ordem social demonstra suas repercussões cotidianas (Id.).

Seria necessário enumerar todos os casos em que os homens mais bem-intencionados (a violência simbólica, como se sabe, não opera na ordem das intenções conscientes) realizam atos discriminatórios, excluindo as mulheres, sem nem se colocar a questão, de posições de autoridade, reduzindo suas reivindicações a caprichos, merecedores de uma palavra de apaziguamento ou de um tapinha na face, ou, então, com intenção aparentemente oposta, chamando-as e reduzindo-as, de algum modo, à sua feminilidade, pelo fato de desviar a atenção para seu penteado, ou para tal ou qual traço corporal, ou usando, para se dirigir a elas, termos familiares (o nome próprio) ou íntimos (“minha menina”, “querida” etc.), mesmo em uma situação “formal” (uma médica diante de seus pacientes), ou outras tantas “escolhas” infinitesimais do inconsciente que, acumulando-se, contribuem para construir a situação diminuída das mulheres e cujos efeitos cumulativos estão registrados nas estatísticas da diminuta representação das mulheres nas posições de poder, sobretudo econômico e político. (Ibid., p.101-102)

Desde as primeiras sociedades, as mulheres eram vistas com um certo poder relativo à determinação da ancestralidade, uma vez que desconhecia-se os pais; por carregarem as crianças durante a gestação, eram a garantia de tal ancestralidade em sociedades matrilineares, ou como um objeto de entretenimento, sendo oferecidas aos visitantes em um sinal de hospitalidade em sociedades patrilineares (BLANC, 2010). Nesse último caso, vê-se desde o início da história humana que economias de bens simbólicos que se instauram nas sociedades patriarcais estruturadas pela

divisão sexual binária do trabalho objetificam o corpo feminino e o condenam ao trabalho invisível, fora do que é sequer reconhecido como trabalho. Apesar do objeto mulher ter sua posição e valor na manutenção do capital simbólico, sua vida é, na prática, uma sequência de movimentos de invisibilização e dominação que o coloca às margens, o que fica cada vez mais evidente com a modernidade (BOURDIEU, 2020). Se a mulher não tem sequer o reconhecimento do que é produtivo a si e ao social, também não há uma preocupação com suas necessidades, capacidades e prazeres. O objeto não vive a vida, mas sobrevive ao cotidiano, cumprindo suas funções preconcebidas. Por esse motivo, o próprio direito a sentir prazer sempre foi uma questão de privilégio e poder nas civilizações humanas (THE FEMALE, 2018; THE PRINCIPLES, 2022).

Rubin (2017) traz que a divisão sexual do trabalho nas sociedades estudadas dentro e fora do “mundo civilizado” demonstra que seu principal papel é firmar uma co-dependência entre homem-mulher em um seio familiar heterossexual – a “menor unidade econômica [socialmente] viável”. Vale destacar que a forma como essa divisão se dá em cada sociedade é, de fato, extremamente variável; apesar de que essa variabilidade crie, de fato, milhares de situações *sui generis* e que, por conseguinte, levantem questões sociais específicas, cabe aqui as universalidades dos padrões notados pela bibliografia feminista por décadas, aplicando aqui o conceito de universalidade da ciência como apontado por Bourdieu (2024) na construção das ciências sociais e humanas.

A divisão do trabalho por sexo, portanto, pode ser vista como um “tabu”: um tabu contra a uniformidade de homens e mulheres, um tabu que divide os sexos em duas categorias mutuamente excludentes, um tabu que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e, dessa forma, cria o gênero. A divisão do trabalho também pode ser vista como um tabu contra arranjos sexuais diferentes daqueles que envolvam pelo menos um homem e uma mulher, prescrevendo, assim, o casamento heterossexual. (RUBIN, 2017, p.30)

O tabu, inicialmente algo crucial aos povos originários da Polinésia, era um temor utilizado para descrever certos atributos relacionados ao sexo, principalmente em questões relacionadas a mulheres, como a menstruação e o incesto. Seu uso era associado à repulsa e ao nojo tanto quanto ao medo do desconhecido (DOUGLAS, 2014; LINS, 2022). Essa tese faz mais sentido quando se leva em consideração que a reprodução da espécie é biologicamente o que move todos os integrantes do Reino *Animalia*. Das formas de organizações mais simples às mais complexas dos agrupamentos humanos, em algum ponto na história, sua forma primitiva teve um padrão de desenvolvimento para o que se tem na contemporaneidade, o que assegura um início voltado às atividades reprodutivas. E, ao analisar as consequências dessa tese, Rubin (2017) chega à máxima de que nenhum comportamento sexual, com exceção do fato de que o sexo ocorre, pode ser considerado “natural”, mas sim como coisa social, ou seja, influenciado pelo meio cultural em que está inserido: “no nível mais geral, a organização social do sexo é baseada no gênero, na heterossexualidade compulsória e na imposição de restrições à sexualidade feminina” (Ibid., p.31). Dessa forma, o

próprio gênero se torna um sistema próprio, não de diferenciação, mas de supressão de comportamentos humanos através de sua categorização: mulheres *devem* ter comportamentos definidos culturalmente como femininos, e homens *devem* ter comportamentos definidos culturalmente como masculinos, criando assim uma “divisão rígida de personalidade” (Id.).

A divisão sexual do trabalho entra em jogo com respeito a ambos os aspectos de gênero – ela cria homens e mulheres, e os [e as] cria como heterossexuais. A supressão do componente homossexual da sexualidade humana e seu corolário, a opressão dos [e das] homossexuais, são portanto, produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres. (Ibid., p.32)

Em diversas sociedades, sejam elas ocidentais, orientais, originárias, colonizadas, entre outras possíveis categorias, em algum ponto na história, mulheres foram privadas de espaços públicos por serem mulheres, seja em sua totalidade ou com sanções específicas (BOURDIEU, 2020), dada a construção de uma biopolítica através das figuras de autoridade de cada época, até a criação do Estado moderno a partir dos séculos XVII e XVIII. “A biopolítica, por sua vez, é o conjunto de biopoderes locais, que tem a população como alvo e instrumento das relações de poder” (LAPOLLI et al., 2022, p.31). O espaço público sempre foi associado ao trabalho produtivo, à vida política e à vida social, aos aspectos da vida de fora do domínio familiar, atributos que são além da coisa feminina; a mulher, subjugada ao doméstico e objetificada em suas interações sociais, não tinha motivos para fazer parte do público – e, quando fazia, não se encontrava em uma estrutura social de prestígio, muitas vezes refém da necessidade de viver com a proteção física e legal de um homem (BOURDIEU, 2020). O discurso se tornou masculino assim que ele foi associado à coisa pública, já que a mulher e quem não era cidadão era confinado ao privado, ou, em outras palavras, silenciado por essa dicotomia do público-privado. É essa relação que dá origem à ideia que associa o espaço doméstico ao feminino submisso (SENTO-SÉ, 2024).

Em Bourdieu (2020), é tido como regra a dicotomia binária da mulher com a sexualidade afetiva e do homem com a sexualidade compartimentalizada, e essa construção sociológica opera com os estereótipos do masculino e do feminino para criar uma relação de dominação assimétrica na forma de encarar o sexo baseada nos papéis tradicionais de gênero. A tecnologia, em sua oposição ao que é da natureza, torna-se um critério para o grau de cultura, racionalidade e progresso dos povos em uma perspectiva colonial; é assim que indígenas e mulheres, que não correspondem ao investimento tecnológico, passam a ser parte do que deve ser dominado pelo homem. Essa concepção da tecnologia coloca a mulher em seu papel reduzido à reprodução e sempre disponível ao (hetero)sexo (PRECIADO, 2022b). A afetividade ser um atributo que autores e autoras subjugam à feminilidade também é apontada em Garcia (2007). Bourdieu (2020) acrescenta ainda uma dicotomia de expectativas que afligem a mulher em seu meio social e pro-

fissional quando em posições de poder: a linha entre adotar padrões de comportamento tipicamente masculinos e reforçar o imperativo de ser másculo (ou máscula) para ter poder, e adotar comportamentos tipicamente femininos e ser privada de suas atribuições pela sua “fraqueza” e “inaptidão” – nessa perspectiva, o autor não considera a resistência por fora da binaridade padrão de gênero e seus respectivos papéis sociais. Fitzgerald e Grossman (2018) e Butler (2019), ao resgatarem Foucault (2020a), enfatizam a centralidade da categorização binária do corpo sexuado como parte do processo ontológico dos papéis de gênero, principalmente através de uma relação poder-conhecimento que se autorregula também na formação dos prazeres e desejos dentro de determinada estrutura social.

Por pensar que o "sexo" unifica funções e significados corporais que não têm correlação necessária uns com os outros, [Foucault] prediz que o desaparecimento do "sexo" resultará numa feliz dispersão dessas várias funções, significados, órgãos e processos psicológicos e somáticos, bem como na proliferação dos prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposto pelos sexos unívocos na relação binária. (BUTLER, 2019, p.169)

Há também a questão do consentimento, que se dá por meio de comunicação verbal e não-verbal e ressalta que, sem um certo conforto e receptividade durante o ato, o consentimento pode ser um conceito muito caro na vida sexual, assim como o é nas demais áreas de interação social. Uma vez que uma pessoa se sente livre e confiante no próprio corpo e na sua própria sexualidade, consentir e retirar esse consentimento de forma a respeitar seus limites e os dos outros e outras participantes no ato sexual pode se tornar algo natural. A sexualidade é também fluida e um relacionamento sexual pode se inventar e reinventar de diferentes formas ao longo da vida quando há comunicação – o que não se vê em um ambiente repressivo (PLÃ, 2022; THE PRINCIPLES, 2022). Plã (2022) explora o fato de que a comunicação livre e aberta é a base para o prazer relacionado ao ato sexual e, por conseguinte, seria admissível de que o pudor e a vergonha são limitantes para uma vida sexual satisfatória.

Por outro lado, Angel (2023) traz uma concepção de que o consentimento tomou várias formas durante as últimas décadas e de que tanto o consentimento pela ausência da negativa quanto o “consentimento positivo” têm suas falhas. Vê-se, por um lado, uma falta de consideração à tendência a ensinar mulheres a agradar pessoas, principalmente homens, e evitar essa recusa ao ponto de consentir a (ou não negar) algo violento, ou até mesmo a sensação paralisante descrita por mulheres quando há a experiência do medo em situações de violência sexual, e, por outro lado, a hipervalorização de um tipo de comportamento confiante e assertivo que é necessário ao consentimento positivo, mas que não se traduz na experiência de todas as mulheres que se engajam em comportamento sexual, responsabilizando-as pela evasão da situação de violência. Essas expectativas também delimitam o direito ao prazer e à reivindicação à experiência da própria sexualidade.

A partir da ideia disseminada entre alguns círculos estadunidenses de que mulheres têm a tendência a não saber diferenciar assédio sexual do que ficou conhecido como “sexo ruim”, é extremamente relevante politizar o próprio conceito de sexo ruim. Se, por um lado, experiências sexuais são partes da vida e elas serão boas e ruins como todas as outras experiências humanas, a atitude sexual de homens cisgênero nos Estados Unidos, assim como é disseminado pela mídia norte-americana para o resto do mundo, costuma partir de um conjunto de valores que determinam uma hierarquia lúcida do direito ao prazer e da forma como a experiência sexual é apreendida em diferentes contextos socioeconômicos. Esse cenário se repete em várias sociedades ocidentalizadas (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; ANGEL, 2023).

Em vez de nos conformarmos com a inevitabilidade do sexo ruim, ou até de adotarmos uma visão romantizada de aventuras juvenis malsucedidas, deveríamos submetê-lo a um escrutínio constante. Sexo ruim deriva de normas de gênero segundo as quais as mulheres não podem ser agentes igualitários na busca sexual, enquanto os homens têm direito à satisfação a qualquer custo. Ele ocorre por causa das inadequações e das desigualdades no acesso a informações sobre direitos e responsabilidades no âmbito da sexualidade, à educação sexual e a serviços de saúde sexual. Ele se vale das dinâmicas distintas de poder entre as partes e explora noções racializadas de inocência e de culpa. Sexo ruim é uma questão política, de desigualdade no acesso ao prazer e à autodeterminação, e é como questão política que deveríamos examiná-lo [...].

Seja como for, [...] mulheres de todas as idades fazem sexo que as deixa desoladas e assustadas, e uma narrativa de sexo com foco restrito às universitárias nos leva a ignorar o sexo desagradável, a coerção e as agressões que afetam mulheres em todas as camadas sociais e, talvez, em especial, aquelas em situações socioeconômicas vulneráveis. Nós precisamos de uma crítica robusta em torno do consentimento não para difamar jovens supostamente apegadas à vitimização, mas por solidariedade a todas as mulheres para quem o sexo pode vir a ser uma barganha infeliz, uma falsa escolha ou uma necessidade econômica de sobrevivência. (ANGEL, 2023, p.40)

Angel (Id.) discute também as diferenças semânticas retiradas da forma como a sexualidade feminina é encarada a partir de Basson, inclusive pelo DSM-5 (AMERICAN, 2014). Através dessa análise, a autora traz que até mesmo em recursos diagnósticos de transtornos de natureza sexual há uma recusa a atribuir a mesma naturalidade ao desejo feminino que é atribuída ao desejo masculino, criando uma dicotomia nas motivações para o comportamento sexual que favorece um contexto de trocas que pode ser violento às mulheres. O ambiente que desconsidera o sexo como algo natural para uma parceira, mas o reconhece como uma necessidade urgente e natural para um parceiro, demonstra uma alienação do feminino ao próprio prazer, colocando uma racionalidade do ato sexual para a mulher em contraposição à vontade instintiva e animal do homem. Com essa premissa, a autora questiona as interpretações possíveis a partir do modelo sugerido por Basson e as repercussões que a responsividade da mulher em um relacionamento ou fora dele pode apresentar na compreensão do que leva seres humanos a manterem relações sexuais.

A temática da sexualidade foi fortemente desenvolvida nas primeiras duas décadas do século XXI em uma íntima conexão entre o sexo biológico e o gênero social, o que contribuiu

diretamente para uma reformulação de papéis de gênero, ainda que mais liberais que os anteriores, padronizados e limitantes quando confrontados com a realidade empírica. Esses papéis ampliados ainda trazem desconforto a quem não se encontra dentro dos padrões normativos, o que apresenta o mesmo problema dos padrões rígidos da heterocisnormatividade patriarcal que os precedem: “[...] mulheres, a despeito de terem consciência da diversidade sexual humana, não conseguiam, da mesma forma, apropriar-se de sua sexualidade” (GARCIA, 2007, p.9).

Em relação ao gênero foi visto que a heterossexualidade compulsória passou a ser encarada como regra universal, determinando a integração social nos papéis de masculino e feminino. Tal hegemonia da heterossexualidade reduziu a quase zero os limites de tolerância para práticas sexuais diversas. (Ibid., p.212-213)

Em Despentes (2016), a força e o domínio do homem e o medo da mulher fornecem uma definição de masculinidade. A autora traz a feminilidade como uma forma de reafirmação da virilidade masculina, assim como Fitzgerald e Grossman (2018) indicam que essa reafirmação posiciona a mulher na hierarquia de gênero, ou seja, inferioriza o feminino e o hiperfeminino; comportamentos que reforçam a feminilidade são também ecos de uma masculinidade dominante e que se impõe sobre o corpo feminino e feminizado. A figura feminina precisa conquistar o direito de performar seus sentimentos reais, o direito de "ser desagradável" (DESPENTES, 2016), como em feminilidades alternativas, em que mulheres criam novas formas de performar a feminilidade por meios não-tradicionais e que por vezes desafiam a concepção do que é feminino de fato (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Do homem é cobrado a vida inteira ter atitudes, comportamentos e desejos considerados masculinos. Diante de qualquer variação no jeito de falar, andar ou sentir, sua virilidade é posta em xeque. A hegemonia da palavra falada passou a ser uma tendência feminina. Como os homens são socializados para agir, competir e serem destemidos, a capacidade de expressar os sentimentos não é um atributo valorizado na formação da masculinidade. (LINS, 2022, p.24)

São muitos os estereótipos que reafirmam a ideia de que mulheres cisgênero sofrem uma grande instabilidade emocional devido à ação hormonal. O que esses “pré-conceitos” ignoram é que homens cisgênero têm o mesmo nível de instabilidade que mulheres, sendo a ação hormonal intensa em corpos humanos em geral. Hormônios são peças fundamentais do funcionamento do corpo saudável. Na realidade, a variação hormonal de homens cisgênero, particularmente da testosterona, é muito mais instável e imprevisível do que qualquer variação hormonal relacionada a ciclos menstruais (THE PRINCIPLES, 2022). Ainda assim, há uma posição essencialista dentro da ciência natural que enumera estudos relacionando hormônios e o comportamento humano, e vê-se inclusive vários desenvolvimentos na prática médica da endocrinologia através de estudos que investigam tais relações. Enquanto uma biologização do comportamento faz sentido e tem seu espaço, as ciências sociais buscam criar teorias alternativas para uma associação pura-

mente baseada em atributos biológicos, principalmente quando há a construção de uma perspectiva fundada no gênero. Enquanto ações hormonais parecem influenciar diretamente atitudes específicas, o comportamento humano em geral demonstra-se mais complexo e mais diverso do que as ciências biológicas se limitam a explicar, o que acaba contribuindo com o reforço de estereótipos de gênero que podem trazer categorizações excludentes de humanos em uma forma inteligível a uma população (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Claro, a testosterona é responsável por, entre outras coisas, conduzir o comportamento sexual em homens e mulheres, e aqueles possuem mais desse hormônio em seus corpos que estas. Mas será que somente isso dá conta do fato de que os homens são, em diversas culturas, encorajados a serem sexualmente agressivos, enquanto as mulheres são instadas a serem sexualmente passivas, e que o estupro está entre os crimes mais comuns contra mulheres em diversas culturas do planeta? Cientistas sociais argumentariam que seria reducionista restringir comportamentos sexuais agressivos de muitos homens à testosterona, ignorando o papel que a socialização, os meios de comunicação de massa e a glorificação da violência (inclusive a sexual) desempenham nesses mesmos comportamentos. (DEMELLO, 2023, p,27-28)

Um outro fator relevante à biologização dos estudos relacionados à sexualidade é a reprodução. Butler (2019) compreende que, em viés foucaultiano, o corpo feminino é empurrado à maternidade por conta das estruturas de poder que regem as sociedades humanas. Assim, também é possível compreender que as repressões causadas por essas estruturas retroalimentam a existência daquilo que buscam oprimir; em outras palavras, a marginalização relacionada ao gênero faz com que haja espaço para a contracultura de resistência dentro do próprio sistema que a cria.

Com efeito, o “natural” do sexo biológico reside, sobretudo, na possibilidade de procriação, e esta perspectiva está na ordem de valores, da moral, logo, construída social e historicamente em uma rede de sentidos que faz circular as normas datadas como sendo verdades universais, “naturais”. Instinto, diriam alguns? O instinto evocado pela procriação não é senão um fator de exclusão para os que não o percebem assim: por exemplo, a mulher que não é mãe, nem quer sê-lo, não é uma “verdadeira” mulher. É uma forma de se fundamentar em uma pretensa “natureza” dos seres, (*sic*) que os estudos de gênero vêm desconstruindo. (SWAIN, 2022, p.230)

Preciado (2022b), por sua vez, relaciona o viés reprodutivo a uma lógica capitalista de valorização ou desvalorização de corpos humanos:

[...] o binarismo sexual e a estética da diferença sexual são apenas categorias históricas, mapas cognitivos e políticos que enquadram e delimitam, normalizam e hierarquizam a forma proliferante de nosso desejo. A lógica do binarismo sexual, bem como a diferença entre homossexualidade e heterossexualidade, são efeitos da subjugação da potência caosmótica de cada corpo singular a um processo de industrialização da reprodução sexual. Os corpos são reconhecidos como humanos apenas na medida em que são potenciais produtores de óvulos ou espermatozoides a serem colocados dentro de uma cadeia de produção e reprodução da família fordista. (Ibid., p.22)

A partir disso, a responsabilidade e as políticas que se voltam à reprodução tendem a recair apenas ao feminino:

há a expectativa de que mulheres sejam sexualmente passivas e que evitem avanços sexuais e, como uma extensão, previnam a gravidez. A masculinidade é construída na

exibição da fertilidade, não em sua prevenção. A feminilidade é associada ao cuidado com a própria saúde e com a de terceiros. Apesar das barreiras de gênero, muitos homens são interessados em uma opção de pílula anticoncepcional masculina. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.213, em tradução livre)

Assim como mais pressão é colocada em mulheres para prevenir e controlar a reprodução, o mesmo pode ser dito sobre a pressão para reproduzir. Em países profundamente patriarcais e voltados à orientação cristã da reprodução, a maternidade é uma forma das mulheres garantirem status, poder e estabilidade no casamento. Até hoje, uma mulher sem filhos nos Estados Unidos é com frequência estigmatizada [...] como mentalmente instável. (Ibid., p.205, em tradução livre)

Esses parâmetros afetam profundamente a construção das relações possíveis entre casais heterossexuais. Mulheres são tradicionalmente encorajadas a fingir ter prazer durante relações sexuais, particularmente quando o parceiro sexual é uma figura masculina; o papel da mulher no ato sexual historicamente foi atender aos prazeres masculinos, não descobrir e explorar os seus próprios (GARCIA, 1992; MULLER, 2016; MARQUES, 2019; MC GOWAN, 2021; LINS, 2022; PLÃ, 2022). Pode-se considerar esse fato como um indicador de um papel de gênero relacionado à submissão em relacionamentos heteronormativos (NEVES; PINTO, 2019; JENAINATI, 2020; PLÃ, 2022), o que gera consequências em outros aspectos comportamentais desses relacionamentos, como também pode embasar a recusa de figuras masculinas em reconhecer práticas como o estupro marital, por exemplo. A reafirmação desses padrões nocivos à figura feminina destaca ainda mais as relações de biopoder que se repetem nas sociedades de base patriarcal. Lins (2022) traz a prática atual de fingir o orgasmo como uma renovação da submissão feminina aos homens. Principalmente em relações cisheterossexuais, esse hábito demonstra uma sobrevivência da dependência das mulheres aos seus parceiros, colocando o sexo como um instrumento e, assim, objetificando a mulher dentro dessa relação. A relação heterossexual, dentro desses moldes, torna-se uma relação com grande desequilíbrio de poder.

O medo sexualizado tira a criatividade das mulheres porque extrai uma reação de tensão; e especialmente nossa criatividade, por causa do papel do SNA [(Sistema Nervoso Autônomo)], demanda uma reação de relaxamento. Todas as vezes que a sexualidade de uma mulher é insultada, sua criatividade sofre – pois o mesmo estado de relaxamento e foco tem que ser protegido para que essas fontes irracionais sejam exploradas: o mesmo relaxamento e o mesmo foco permitem que ocorram a excitação e os orgasmos, os bebês, os livros, as obras de arte, a crítica e a música. Quando você honra a sexualidade de uma mulher e seu sexo, contribui para o funcionamento ótimo de sistemas físicos que apoiam sua criatividade intelectual; quando você ameaça e insulta sua sexualidade e seu sexo, faz exatamente o oposto. (WOLF, 2013, p.225)

Angel (2023) traz a reflexão de como a constante invocação de advertências e ameaças no cotidiano feminino é também uma forma de transformar as experiências possíveis a uma mulher, sejam elas sexuais ou não, em uma grande atividade de gerenciamento de riscos. Esse exercício traz limitações e culpabilidade para o corpo feminino que, quando analisadas a fundo,

resultam de comportamentos infligidos àquele corpo, não a decisões tomadas por ele. A partir desse movimento, há uma intersecção entre o medo e o sexo na perspectiva da mulher.

Quando há entrega à experiência erótica, a resposta sexual ocorre naturalmente. As sensações de ansiedade, medo, dor ou raiva diminuem o desejo sexual ou interrompem os reflexos genitais que produzem excitação e orgasmo, podendo desencadear uma disfunção sexual. (MARQUES, 2019, p.63)

A coerção dentro da vida sexual da mulher cisgênero heterossexual pode estar presente de diversas maneiras. Psicologicamente, a atração do homem cisgênero heterossexual pelo sexo anal, por exemplo, pode perpassar a ideia de dominação da parceira, principalmente no caso de mulheres cisgênero, que têm receios e uma tendência menor ao apreço da prática (VILLELA, 2019). Essa forma de sexo é também a mais propensa a causar lesões e, assim, torna-se a forma mais fácil de contrair infecções sexualmente transmissíveis (MULLER, 2016).

“Não sinto nada”, “Faço porque meu marido gosta”, “Sem sexo o casamento seria melhor”, “É obrigação da mulher”, “A mulher tem que atender e obedecer ao marido”, “Queria sentir algo, mas não consigo”; (*sic*) são argumentos frequentes mencionados pelas mulheres, quando perguntadas sobre sexualidade, libido e orgasmo, no cotidiano do meu trabalho [de enfermeira]. (GARCIA, 1992, p.12)

Na época das nossas avós e bisavós, por exemplo, a mulher “direita” não podia sentir desejo e prazer, muito menos ter orgasmos. Somos fruto dessa cultura, e talvez esse pensamento equivocado ainda esteja presente de alguma forma na cabeça de uma parcela das mulheres. (MULLER, 2016, p.26)

Por sua vez, por conta dos ideais de masculinidade perpetrados culturalmente no ocidente, homens tendem a não ter uma conexão emocional com outras pessoas, o que é considerado um “sinal de fraqueza”, o que limita a sua experiência sexual (LINS, 2022). Isso se intensifica quando se opõem à sexualidade feminina, uma vez que a segurança é um componente fundamental para a prática sexual de mulheres cisgênero. A partir do momento em que esse sentimento não está presente, a tendência é que haja uma liberação de adrenalina que se mantém constante no sistema nervoso, assim como o aumento nos índices de cortisol na corrente sanguínea. Esse estresse influencia na performance de atividades cotidianas, assim como interfere negativamente na vida sexual dessas mulheres, principalmente através da maior dificuldade de alcançar biologicamente a excitação sexual e chegar ao orgasmo (WOLF, 2013).

O corpo feminino reage da mesma forma ao "estresse negativo", quer o contexto seja a sala de parto, a universidade ou o escritório. Se o cérebro feminino sente que o ambiente não é seguro, sua resposta de estresse inibe todos os mesmos órgãos e sistemas, independentemente do cenário. Muitos dos sinais que incendeiam ou reduzem o desejo feminino têm a ver com a pergunta feita pelo cérebro das mulheres: é seguro aqui? (Ibid., p.212)

A ameaça de violência ou o estresse também são expressões da violência psicológica a que mulheres são submetidas. No caso de mulheres cisgênero, fatores neurobiológicos atuam ativamente em seu cotidiano, especialmente o aumento de cortisol na corrente sanguínea, que

afeta o desenvolvimento de doenças cardiovasculares e de diabetes, a liberação da dopamina no cérebro e o acúmulo de tecidos adiposos no corpo. Esses fatores influenciam diretamente na manutenção de uma vida sexual saudável, assim como na produtividade e na capacidade criativa dessas mulheres, entre muitas outras consequências na vida cotidiana. Fazendo esse recorte de gênero, é possível identificar um grupo social específico que lida com as consequências de uma macroestrutura social misógina, enquanto outro grupo se beneficia dela em vários aspectos (Id.).

Há também um fenômeno na sexualidade feminina que é chamado de discordância sexual, que é basicamente quando os três pilares da excitação – prazer, desejo, resposta genital – não se ativam ao mesmo tempo, o que pode ocorrer por condições físicas e psicológicas (THE PRINCIPLES, 2022). Em pessoas com vulva no geral, a excitação sexual e a lubrificação não ocorrem necessariamente de forma coordenada, ou seja, a pessoa pode estar em uma situação que acha excitante, porém sem lubrificação, assim como sentir a lubrificação e irrigação da área genital e não estar em um cenário excitante. É esse mecanismo que faz com que o corpo de vítimas de estupro, por exemplo, respondam sexualmente à violência apenas pelo estímulo sexual, podendo até mesmo chegar ao orgasmo, sem sentir prazer algum com a situação. Por outro lado, também faz com que pessoas se sintam desconfortáveis com a forma que vivenciam sua sexualidade, podendo até mesmo sentir dor e sofrer lesões pela falta de lubrificação e da resposta orgânica dos órgãos genitais durante a prática sexual (OLIVEIRA, 2023). Assim, essa discordância pode também ser fruto de um estímulo contínuo da amígdala, que regula a ansiedade e o medo no cérebro. Se essa parte dele continua ativa, a excitação sexual e a capacidade de uma pessoa com vulva de chegar ao orgasmo é reduzida ou até mesmo anulada. Em situações em que a pessoa não se sente confortável, sendo que é um órgão sexual que pode levar até mesmo quatro vezes mais tempo para ser biologicamente preparado para o ato sexual do que o pênis, é difícil que tenha de fato uma experiência sexual agradável e satisfatória, o que pode gerar outros traumas sexuais (WOLF, 2013).

De toda forma, essas questões demonstram o quão fácil é para a figura feminina que sua experiência sexual se torne violenta. Em sociedades que estimulam conceitos de masculinidade que reproduzem condições violentas para a prática sexual, há um desencontro de harmonia entre a performance dos papéis tradicionais de gênero, principal mas não exclusivamente entre parceiros em relações heterossexuais, o que influencia diretamente nas relações sociais que são permeadas pela sexualidade. Nesse sentido, Rubin (2017) argumenta que não é porque uma sociedade é estratificada a partir de um sistema de sexo/gênero que ela é patriarcal. A dominação masculina sobre as mulheres é um fenômeno observado em sociedades diversas, que incluem sociedades patriarcais, mas também sociedades em que, por exemplo, as masculinidades coleti-

vas se reforçam através de hábitos e costumes ritualísticos independentes da condição dos homens como pais ou “patriarcas”.

A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça [...]. (BOURDIEU, 2020, p.24)

Quando os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação, ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, seus atos de *conhecimento* são, inevitavelmente, atos de *reconhecimento*, de submissão. (Ibid., p.30, grifos no original)

Bourdieu (Id.) explica a dominação masculina a partir de uma lógica binária ao confrontar a significância de práticas sexuais sob a perspectiva do masculino e sob a perspectiva do feminino. A do masculino sempre implica a dominação através da reafirmação da virilidade, algo que aparece em diversas sociedades; seja pelo ato escolhido, seja pela habilidade de performance, é o homem que tem sua identidade viril construída através da sexualidade e vê nela a forma de se assegurar como homem. A simulação do orgasmo encontra o ápice dessa conformidade feminina às regras impostas pelo masculino no ato sexual.

E é através do conhecimento de que há a possibilidade de uma luta cognitiva pela resistência ao efeito da imposição simbólica. Uma ilustração desse fato foi a resistência a padrões de vestimenta de épocas mais antigas por parte das mulheres de sociedades ocidentais e ocidentalizadas, antes com roupas e acessórios que submetiam seus corpos e por conseguinte seus movimentos a um confinamento simbólico e redutivo, de forma a restringir-se, a submeter-se, a ocupar menos e ser menor, em oposição ao vestir masculino, pensado em mais liberdade de movimento, de uso do corpo, de forma a engrandecer seu papel e poder – o que resultou em uma grande resposta de potências feministas ao uso legítimo da roupa como forma de sentir conforto, como reafirmação da identidade, como expressão visual da pessoa para além do corpo e para além do que é imposto, ao menos desde a primeira onda do feminismo (Id.).

Angel (2023) acrescenta que o desejo masculino passa a ser uma exigência constante que, quando não atendida, submete o próprio homem à violência que despende tipicamente em mulheres. Apesar do desejo masculino natural e naturalizado ser constitutivo de um privilégio, de uma posição acima na hierarquia social de gênero que consiste, em sua fase última, a uma permissão à violência sexual, abre espaço para a humilhação daqueles que não concretizam a demanda ao instinto sexual inquebrantável esperado do sexo masculino. Esse cenário se intensifica em sujeitos racializados, uma vez que, por conta do racismo estrutural, são julgados incapazes

zes de controlar seus impulsos sexuais e sujeitos a mais sanções que homens brancos, principalmente quando seu objeto de desejo envolve mulheres brancas.

De qualquer forma, uma boa ilustração de relações sexuais e relacionamentos amorosos serem relações de poder e dominação é demonstrado em Garcia (2007) ao comparar experiências de mulheres cisgênero heterossexuais em contextos urbanos e rurais nos primeiros anos do século XXI. Nesses contextos, as residentes do meio rural tinham menor grau de instrução, uma maior tendência a relacionar a condição feminina à maternidade – vendo-a até como uma obrigação –, e com frequência tinham uma maior exposição à violência doméstica, enquanto as do meio urbano se encontravam em uma situação de emancipação, valorização de si e busca pelo prazer sexual. O sexo era visto como uma obrigação da mulher casada no meio rural, algo que não requer consentimento e serve ao masculino, enquanto era visto de forma mais positiva no meio urbano. Como consequência, as mulheres em meio rural tinham menos conhecimento sobre a prática sexual e menos tolerância à homossexualidade. E a autora oferece uma explicação:

[...] pode-se afirmar que, no mundo atual, ser do meio urbano significa ter mais acesso aos meios midiáticos de informação sexual e estar em contato mais direto com vários grupos sociais de múltiplas imigrações e multifacetadas visões de mundo, ao passo que a vivência no meio rural pode significar a inserção em uma cultura regionalista, onde o patriarcado ainda é dominante, com poucas possibilidades de diversidade de pensamento e pouco acesso à informação. (Ibid., p.45-46)

No mesmo estudo, há a indicação de que mulheres independentes financeiramente tendem a ter mais liberdade a explorar sua sexualidade, permitindo-se viver experiências como a prática sexual homossexual, assim como uma maior tendência a mulheres cisgênero de classes mais privilegiadas terem visões progressistas da vivência da sexualidade, inclusive em aceitar diferentes identidades de gênero em seu convívio, ou mesmo em fazer parte de grupos marginalizados. As mulheres do estudo estavam em sua maioria inseridas no mercado de trabalho, porém os antigos papéis de gênero que reforçam o patriarcado, em especial nas camadas de maior vulnerabilidade socioeconômica, continuavam em vigor, demonstrando a dupla jornada e o esgotamento das participantes: “no Brasil, a divisão sexual do trabalho é claramente desfavorável às mulheres” (Ibid., p.52). Nesse contexto, a prática sexual se torna a terceira jornada de trabalho, mais uma obrigação da mulher cisgênero em um relacionamento heterossexual e heteronormativo.

[...] O capitalismo se afirma com base na distinção entre a mulher reprodutora e o homem produtor. No entanto, quando liberadas da responsabilidade de reproduzir, as mulheres podem participar do mundo do trabalho e alcançar a independência econômica e pessoal. (JENAINATI, 2020, p.116)

Com a inserção da mulher cisgênero no mercado de trabalho, foi notável durante a primeira década do século XXI o quanto a instituição do casamento foi enfraquecida nas sociedades ocidentais. A visão de que se casar e ter filhos era o único destino possível deu lugar a possi-

bilidades de escolha e de educação (GARCIA, 2007). Esses parâmetros, contudo, precisam ser avaliados também a partir de um recorte racial, sendo que mulheres racializadas tiveram uma inserção mais precoce e precária no mercado de trabalho, principalmente no Brasil, dada sua história de colonização e escravização de povos negros e indígenas. Sendo assim, dado que a maior parte da população racializada no país foi empurrada a uma condição de vulnerabilidade socioeconômica, os papéis de gênero persistiram por mais tempo e em contextos mais diversos do que entre as classes privilegiadas. Connell (2016) destaca como esse movimento foi crucial para o desenvolvimento de novas perspectivas de feminilidades e masculinidades em constantes disputas de poder nas relações socioeconômicas, tanto em âmbito de trabalho como familiar, não só dentro de relações matrimoniais. Esses efeitos puderam ser percebidos no Norte e no Sul global, apesar de cada contexto apresentar suas próprias peculiaridades.

Connell (Id.) demonstra que, mesmo que as pessoas e que o mercado de trabalho não estejam mais abertamente em um discurso que privilegia o masculino, a lógica neoliberal que torna o sistema social operante em um meio globalizado privilegia aqueles que incorporam o padrão e os valores masculinizados que são tão importantes à maximização da produtividade. Ter uma família sem a terceirização do cuidado, priorizar o tempo livre, fazer escolhas saudáveis e outros fatores podem prejudicar diretamente a construção de uma carreira corporativa, por exemplo. Não há mais o encorajamento do modelo pequeno burguês de família heteropatriarcal, mas há um sistema que opera recompensando aqueles que o adotam em suas vidas particulares.

O neoliberalismo pode funcionar como um tipo de política de masculinidade em grande medida por causa do papel poderoso do Estado na ordem de gênero. O Estado constitui relações de gênero de muitas maneiras, e todas as suas políticas de gênero afetam homens. Muitas políticas convencionais [...] lidam substancialmente com homens ou servem aos interesses dos homens, sem que esse fato seja reconhecido. (Ibid., p.108)

Ainda há uma tendência da mulher no ambiente de trabalho ser vítima de uma rede discriminatória e de assédio, apesar das mudanças estruturais que ocorreram nos últimos dois séculos (CONNEL, 2016; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018), o que reflete os mesmos padrões de discriminação de gênero de outros espaços em sociedades ocidentais (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Também se nota que as redes de solidariedade entre mulheres operárias, geralmente inseridas em espaços masculinos e masculinizados e, conseqüentemente, mais vulneráveis ao assédio sexual, são de forte relevância para sua autoestima e para a própria sobrevivência no ambiente de trabalho (BOURDIEU, 2020). Com os avanços das causas feministas interseccionais, mulheres de diferentes contextos foram inseridas no mercado de trabalho e, apesar das disparidades de salário e oportunidade que ainda são recorrentes, algumas chegam em posições que antes eram reservadas aos homens (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018); é atra-

vés da exemplificação com casos australianos, contudo, que Connell (2016) destaca que “a divisão central de gênero mudou levemente: em vez de separar mulheres e homens, agora separa mulheres com filhos, e homens e mulheres sem responsabilidades de cuidado com crianças (ou mulheres que podem repassar a outras e outros tais responsabilidades)” (Ibid., p.76).

Nesse cenário, há uma ampla compreensão de que sistemas de dominação e a objetificação da figura feminina hoje se apresentam na forma de violência sexual, seja no ambiente profissional, doméstico, ou em qualquer outro em que mulheres estejam presentes para existir e resistir. O mesmo acontece com pessoas cujo gênero e sexualidade estejam além da normatividade, estando sujeitas a diversas formas de violência pela falta de adequação a papéis de gênero e, conseqüentemente, à performance específica que é rejeitada por existências marginalizadas em diferentes contextos (ARRUZZA et al., 2022).

Wolf (2013) argumenta que há modelos de sexualidade que são disponibilizados a mulheres que as faz insatisfeitas em seus cotidianos. Entre esses modelos, a mulher dessexualizada pelo ambiente corporativo e estressante do mercado de trabalho, que passa por uma jornada dupla ou tripla dependendo das suas relações familiares, geralmente convive com as exigências sexuais de um modelo pós-pornográfico em que a vida sexual tem suas configurações pré-definidas em termos de frequência, níveis de risco, variabilidade que mantém o interesse, flexibilidade em valores morais – exigências essas que estão além das decisões tomadas por essas mulheres.

Jamais uma sociedade exigiu tantas provas de submissão a uma ditadura estética, tantas modificações corporais para feminizar um corpo. Ao mesmo tempo, nenhuma outra sociedade permitiu de modo tão livre a circulação corporal e intelectual das mulheres. [...] O acesso aos poderes tradicionalmente masculinos se mistura ao medo da punição. O ato de sair da gaiola tem sido acompanhado, desde sempre, de sanções brutais. (DESPENTES, 2016, p.17)

A maternidade, a reprodução, é uma das amarras sociais mais valorizada nas sociedades ocidentais modernas e pós-modernas porque as condições socioeconômicas que estão disponíveis nessas sociedades impedem que ela se torne um empreendimento bem-sucedido. O fracasso da mulher é, por excelência, ingrediente principal de um papel submisso e objetificante que serve as tendências heterocisnormativas das sociedades ocidentais de hoje (Id.), e esse fracasso está não só na maternidade, mas como também nas prerrogativas do corpo belo e desejável, nas conquistas e no comportamento da mulher contemporânea, uma vez que todos os aspectos de sua vida são criticados e criticáveis – pode ser que seja preguiçosa demais ou que trabalhe demais, magra demais ou gorda demais, preocupa-se demais com a beleza física ou é desleixada e descuidada, entre outros binômios que ditam regras arbitrárias sobre o estilo de vida da população feminina e são incentivados e reproduzidos pela mídia hegemônica e pelas redes sociais (DEMELLO, 2023). Nesse contexto, é com a valorização da maternidade concomitante à des-

valorização (econômica) do trabalho doméstico que a mulher cisgênero heterossexual se retira do espaço público e "a organização da coletividade continua sendo uma prerrogativa masculina" (DESPENTES, 2016, p.19), ocupando um lugar sistemicamente desvalorizado.

“Em uma sociedade de vigilância liberal, o homem não é mais do que um simples consumidor, e não é desejável que tenha muito mais poder do que uma mulher” (Ibid., p.21). Em Despentes (Id.), a superioridade masculina e consequente submissão feminina não se separa da submissão do homem ao sistema capitalista e ao Estado; em outras palavras, a dominação masculina toma forma a partir de uma reação do sujeito dominado por uma força maior do que o que se tem acesso em sua própria casa, sob a sua ilusão de domínio. "O confisco do corpo das mulheres se produz ao mesmo tempo que o confisco do corpo dos homens" (Ibid., p.22). E esse confisco traz uma visão androcêntrica e arbitrária do que é um corpo e da sua atribuição na hierarquia social, sendo que “a força particular da sociodiceia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: *ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria, uma construção social naturalizada*” (BOURDIEU, 2020, p.45, grifo no original).

Essa proximidade, afinal, ficará como uma dessas coisas que não se apagam: corpos de homens dentro de um lugar confinado, em que estamos presas, junto a eles, mas sem ser como eles. Nunca iguais, com nossos corpos de mulheres. Nunca em segurança, nunca como eles. Nós somos o sexo do medo, da humilhação, o sexo estrangeiro. Sua virilidade, sua famosa solidariedade masculina constrói-se a partir dessa exclusão de nossos corpos, é a esses momentos que ela está ligada. Um pacto que repousa em nossa inferioridade. Suas risadas de homens, entre eles, a risada dos mais fortes, dos mais numerosos. (DESPENTES, 2016, p.28)

Há uma prescrição minuciosa dos comportamentos masculinos e masculinizados dentro dos estereótipos machistas que constroem a masculinidade e a feminilidade, o que diz respeito a diversas expressões da personalidade das pessoas, seja social, profissional, familiar, ou sexualmente (DESPENTES, 2016; FTIZGERALD; GROSSMAN, 2018). Essas expectativas sociais têm consequências relativas aos índices sociais de adoecimento mental e psíquico de uma população, de violência em geral, de violência doméstica e de gênero em particular, de intolerância às diversidades, entre muitas outras (DESPENTES, 2016). Quando se quebram as prescrições, o desejo sexual de uma mulher ou de um corpo que não masculino e cisgênero é algo que constitui uma fórmula utilizada social e juridicamente para eximir a violência do ato performado por um homem cisgênero (ANGEL, 2023).

[...] A violência contra parceiros íntimos, é o conceito utilizado pela Organização Mundial da Saúde para a violência contra parceiros que ocorre em todas as sociedades e camadas sociais. Inclui: atos de agressão física, relações sexuais forçadas e outras formas de coação sexual, maus-tratos psicológicos e controle de comportamento. Pode ocorrer em relações cis-heteras, ou fora da cis-heterossexualidade, Pesquisas mostram que a grande maioria das vítimas de violências são mulheres agredidas pelos seus parceiros íntimos [...]. Os principais agressores descritos tem sido os maridos, ex-maridos, namorados, ex-namorados, mas também pais, irmãos e outras pessoas homens-cis-hetero.

Estas violências podem variar desde um único incidente até um padrão contínuo de violência. As formas de violência contra as mulheres podem conjugar violência física, sexual, psicológica, violência institucional e patrimonial. (RODRIGUEZ et al., 2021)

A violência de gênero também está diretamente relacionada com a vitimização da população LGBTPQIA+. Seja por intimidação através do bullying, da ameaça, ou de qualquer ação coerciva, ou por meio da violência física, até mesmo do estupro, essas pessoas são mais vulneráveis à violência por fazer parte de um grupo minoritário, que se torna alvo. A cultura dominante no ocidente é essencialmente heterocisnormativa, fazendo com que muitas pessoas LGBTPQIA+ sofram abusos de parceiros, da família, de estranhos, ou de quaisquer pessoas que estejam em suas vidas, levando a uma grande necessidade de intervenção do governo através de políticas públicas de assistência, normalização das práticas não-heterocentradas e de criminalização desses atos em uma tentativa de coagir seus perpetradores e proteger esse grupo (FTIZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Muitos desses fatores existem também para homens que são estuprados: onde a masculinidade é altamente valorizada e a feminilidade menosprezada, os homens gays, suspeitos de serem gays ou percebidos como mais femininos tendem a ser violentados. [...] Essa violência é sinal de dominação e poder, exatamente como quando ocorre com mulheres. (DEMELLO, 2023, p.197)

Assim, a violência sexual parte de uma mesma raiz misógina em ambos os casos, seja pela dominação da mulher ou do homem feminizado (Id.). A questão da violência sexual passa o processo de consentimento que é intrínseco ao ato sexual, principalmente sob uma perspectiva feminina. Tanto os tabus relacionados ao sexo quanto as preocupações diretas com a integridade física e psicológica influenciam o desejo feminino, sua experiência sexual e a sua noção de direito ao próprio prazer (ANGEL, 2023).

[...] Em sociedades onde há a **cultura do estupro**, tende a haver um certo número de fatores culturais que contribui para sua existência, dentre os quais violência masculina, violência sexual, culpabilização da vítima, baixo *status* social feminino e relações perversas entre os sexos – tudo isso está relacionado a culturas com altos índices de violência sexual. Não raro, o estupro é produto de processos de socialização ocorridos em certas sociedades com cultura do estupro, processos esses que glorificam a violência masculina, ensinam os garotos a serem agressivos e competitivos e menosprezam o papel das mulheres na sociedade. [...] Onde quer que as mulheres e seus corpos sejam mercantilizados e os homens compitam entre si pelas mulheres, o resultado comum é o estupro. (DEMELLO, 2023, p.196, grifo no original)

O estupro, como o auge da violência de gênero, é um vocábulo que não pode fazer parte do discurso dominante. O estupro é reconhecidamente um ato “asqueroso, que causa repulsa”, condenável, não apenas crime, mas um “atentado contra a moral e os bons costumes, uma falta de cavalheirismo”, uma ruptura com o “caráter de bom moço”; logo, legitimar o estupro quando ocorre é legitimar a existência de um estuprador, de um agressor, “de um homem que não merece estar dentro do pacto da fraternidade”. O estupro é, em sua maioria, “coisa de homens”, uma afirmação de um poder simbólico que se concretiza na penetração e no gozo do corpo que não con-

sentiu, na afirmação de uma superioridade que transcende o sentimento para se tornar uma atitude silenciadora e humilhante (DESPENTES, 2016) que deixa sequelas tanto para a saúde mental da vítima quanto para o seu físico, afetando diretamente o sistema nervoso autônomo e, por conseguinte, o funcionamento normal daquela vítima. “O estupro e o trauma sexual podem quebrar o delicado equilíbrio físico que dá suporte ao sistema psicológico da excitação feminina. Parece que o efeito retardado do trauma sexual pode desregular a fisiologia da excitação sexual [...]” (WOLF, 2013, p.123), assim como prejudica vários aspectos da vida da vítima. Como algo que acontece com grande parte da população feminina de muitas sociedades ocidentalizadas, entre outros grupos, a epidemia do estupro é um fenômeno relevante quando se tem o intuito de compreender como as pessoas se relacionam e os efeitos da violência no cotidiano, principalmente quando se trata de mulheres cisgênero, que tendem a aprender formas de mudar seu comportamento normal para evitar vitimização ou revitimização desde muito jovens (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). Em sociedades globalizadas,

o tratamento de sobreviventes de assédio sexual pela sociedade é com frequência negativo, especialmente àquelas que denunciam ou falam publicamente sobre suas experiências de assédio sexual. [...] Mitos sobre o estupro que culpam as vítimas podem causar uma dupla vitimização por parte da polícia, profissionais da saúde, amigos, amigas e família, e prejudicar significativamente a recuperação da vítima. Em alguns casos, essas respostas negativas silenciam completamente as vítimas [...]. Essa é uma das razões pelas quais a maior parte dos estupros e assédios sexuais contra mulheres não são denunciados à polícia. (Ibid., p.261, em tradução livre)

A ciência evolucionista provinda de Darwin já rendeu discussões acerca do estupro em um ponto de vista biológico. Segundo alguns teóricos e seus críticos, o estupro encontra uma justificativa biológica quando assegura a possibilidade de procriação mesmo sob condições forçadas e violentas, sendo também evolutivamente coerente com a ideia de vantagens genéticas na cópula com diferentes fêmeas, o que resultaria em maior variabilidade e adaptabilidade da espécie. As discussões sociológicas acerca do tema ressaltam que, por conta da forma como seres humanos se constituem através de sua identidade como seres sociais e de suas características fundamentais que estão além da pura biologia, a dimensão da violência sofrida por uma vítima de estupro deveria encerrar essa discussão no meio científico, ao invés de prover espaços que tentam justificar o comportamento masculino de dominação e subordinação de outros corpos aos quais não tem direito algum (Id.).

O estupro é também uma arma de guerra e, assim como outras formas de violência de gênero, está presente em todas as culturas humanas conhecidas (DESPENTES, 2016; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; LINS, 2022; DEMELLO, 2023). Wolf (2013) e DeMello (2023) enfatizam a diferença entre o estupro como um fato social em sociedades ocidentalizadas e como uma arma de guerra. Em contextos mais extremos, como nas guerras civis em Serra Leoa,

o estupro sistêmico funciona como uma artimanha eficaz para a subjugação não apenas do corpo, mas da mente de mulheres e crianças. A partir da violência sexual desse contexto, que não é relacionada à perversão, mas ao controle, tem-se uma conexão muito grande entre o trauma dessa experiência e o direito à liberdade, à escolha e à vida de um modo geral, sendo que as pessoas que passam por essa violência geralmente não retornam à vida cotidiana e convivem com sequelas profundas em sua saúde física e mental (WOLF, 2013). A Organização das Nações Unidas reconhece quatro tipos de estupro em contextos de guerra: genocida, que culmina em dizimar um grupo ou etnia; oportunista, quando o estuprador sabe que não haverá consequências pelos seus atos; político, como forma de punição a um grupo politicamente oposto ao do estuprador; concubinação forçada, quando meninas e mulheres são sequestradas e obrigadas a ter relações sexuais ou se casarem com soldados. Além disso, bases militares, principalmente estadunidenses, são parte de tráfico de menores e de mulheres em países da Ásia, África e da região dos Bálcãs: soldados e até mesmo governos entram em acordo para garantir a “moral” das tropas através da disponibilização de mulheres para práticas sexuais, muitas vezes ocorrendo através do tráfico de pessoas (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Em qualquer ocasião, principalmente por conta do estigma que persegue uma sobrevivente do estupro, muitas mulheres preferem negar o que aconteceu, utilizar palavras mais amenas para descrever o ocorrido, ou mesmo guardar a sua história para si. O silêncio cruzado, tanto da parte do agressor quanto da parte da pessoa agredida, é a principal arma de reprodução e manifestação de poder em situações de estupro (DESPENTES, 2016). “O estupro é também um diálogo particular através do qual um homem declara aos outros homens: eu fodo suas mulheres à força” (Ibid., p.33), e também transcende a posse de outro corpo para se tornar um ato puro de dominação de um homem sobre uma mulher (BOURDIEU, 2020).

Nós nos obstinamos em fazer com que o estupro seja algo de raro e de periférico, algo fora da sexualidade, evitável. Como se dissesse respeito apenas a uns poucos agressores e a umas poucas vítimas, como se constituísse uma situação singular que não tivesse nada a ver com a normalidade. Sendo que o estupro, pelo contrário, se encontra (*sic*) no centro, no coração, na base de nossas sexualidades. Rito central de sacrifício, desde a Antiguidade ele é onipresente nas artes, é representado nos textos, nas estátuas, nas pinturas; é uma constante através dos séculos. Tanto nos jardins de Paris quanto nos museus, representações de homens que forcem mulheres. [...] A condição feminina, seu alfabeto. Sempre culpadas por aquilo que nos fazem. Criaturas responsabilizadas pelo desejo que suscitam. O estupro é um programa político preciso: esqueleto do capitalismo, é a representação crua e direta do exercício do poder. Designa um dominador e organiza as leis do jogo para que possa exercer seu poder sem restrições. Roubar, arrancar, extorquir, impor, se assegurar de que sua vontade se exerça sem entraves e de que possa gozar de sua brutalidade sem que a outra parte manifeste resistência. O gozo da anulação do outro e da sua palavra, da sua vontade, da sua integridade. O estupro é a guerra civil, a organização política através da qual um sexo declara ao outro: tenho todos os direitos sobre você e te forço a se sentir inferior, culpada e degradada. (DESPENTES, 2016, p.41-42)

O estupro é tido então como marca viril da masculinidade, parte da construção de uma "mística masculina naturalmente perigosa", respaldada pelo controle da sexualidade feminina que afirma a falta de controle do impulso sexual que vem com a dose a mais de testosterona – o que consiste em uma crença social de reprodução da dominação masculina mascarada como um fator biológico inerente ao macho humano (Id.). Trata-se de uma questão de reafirmação da própria identidade viril:

como a honra – ou a vergonha, seu reverso, que, como sabemos, à diferença da culpa, é experimentada *diante dos outros* –, a virilidade tem que ser validada pelos outros homens, em sua verdade de violência real ou potencial, e atestada pelo reconhecimento de fazer parte de um grupo de “verdadeiros homens”. Inúmeros ritos de instituição, sobretudo os escolares ou militares, comportam verdadeiras provas de virilidade, orientadas no sentido de reforçar solidariedades viris. Práticas como, por exemplo, os estupro coletivos praticados por bandos de adolescentes – variante desclassificada da visita coletiva ao bordel, tão presente na memória dos adolescentes burgueses – têm por finalidade pôr os que estão sendo testados em situação de afirmar diante dos demais sua virilidade pela verdade de sua violência, isto é, fora de todas as ternuras e de todos os enternecimentos desvirilizantes do amor, e elas manifestam de maneira ostensiva a heteronomia de todas as afirmações da virilidade, sua dependência com relação ao julgamento do grupo viril. (BOURDIEU, 2020, p.90-91, grifo no original)

Gros (2023) traz o que denomina como “dispositivo falocrático” para compor o que vítimas de estupro têm de lidar no que tange a vergonha e o sofrimento. A mulher, estatisticamente a maior afetada pelo crime de estupro, ser considerada uma recipiente passiva da sexualidade e, ao mesmo tempo, uma encarnação demoníaca da lascívia – chegando ao extremo da psicanálise em que, em certo momento histórico, defende-se um masoquismo da mulher no qual ela vê prazer em ser maltratada e uma paixão em ser dominada –, constitui um mito sexual em que o consentimento vem de suas atitudes, sempre subjetivamente interpretadas pelo homem que estupra, também condicionando seus encantos como “sua verdadeira violência”. Nessa lógica, há também o pudor como postulado moral, um pudor que se traduz não apenas em autopreservação, mas também na recusa inicial que se transformará, ou assim acredita o agressor, em um consentimento póstumo invocado pelo prazer obtido apesar da recusa inicial. Associa-se ainda a esse pensamento uma condição de objeto em risco autoimposto, a mulher que escolheu sair desacompanhada sendo que ainda não se declarou publicamente como propriedade através do casamento; o estupro é nada senão uma resposta a uma oferta flutuante e contínua (Id.).

Poderíamos ter a impressão de que esse dispositivo falocrático acaba justificando o estupro em geral, mas as coisas são mais complexas. O estupro continua a ser fortemente condenado e severamente punido, mas apenas se se enquadrar em um cenário típico que compreende seis pontos: uma mulher casada como vítima; um perfeito desconhecido como agressor (de preferência pobre, imigrante, doente mental etc.); um lugar afastado, protegido dos olhares (beco escuro, estacionamento subterrâneo, porão); uma emboscada; uma resistência heroica, mas desesperada (gritos abafados ou inúteis); uma coerção armada e fisicamente evidente (faca etc.). Esse cenário típico anula, de início, qualquer possibilidade de consentimento mencionada: o elemento de surpresa total dá um curto-circuito em todo o jogo de sedução, colocando em movimento a dialética passivo-ativo

(sem consentimento a *fortiori*); a coerção e a resistência são maximizadas a ponto de tornar impensável qualquer pudor-desejo (sem consentimento a *posteriori*); como se trata de uma mulher casada que, portanto, pertence a um outro, o estupro é requalificado imediatamente como roubo (sem consentimento a *priori*). (Ibid., p.81-82)

Toda essa compreensão do que é um estupro válido no imaginário do homem ocidental abre toda a investigação moral na maioria dos casos, que nada têm a ver com o beco escuro, com a mulher casada, com o desconhecido perigoso (pobreza-perigo, estrangeiro-perigo, assim por diante). Esses pilares do consentimento presumido, implícito, sequer possível, torna o estupro “[...] o único crime que implica uma investigação da moralidade da vítima [...]” (Ibid., p.82).

O estupro é uma reafirmação de uma ideia de poder. Poder sobre um corpo que não é seu, sobre o corpo de um outro que é inferiorizado. Muito da bibliografia argumenta que é, essencialmente, um crime de ódio além de violência de gênero. A culpabilização das vítimas e o direcionamento do estupro como um “problema de mulheres” contribui com uma visão deturpada de seus fundamentos misóginos, sendo que é, de fato, um “problema de homens”. Assim, a prevenção do estupro começa em uma mudança de paradigma da masculinidade, principalmente porque estupradores são em sua maioria homens e mais de 90% dos estupros vitimizam mulheres (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Mais de 92 por cento dos agressores são homens. E muitos concordam com a frase "se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros". Por trás da afirmação está a noção de que os homens não conseguem controlar seus apetites sexuais; então, as mulheres que os provocam é que deveriam saber se comportar. A violência parece surgir como corretivo: "a mulher merece ser estuprada para aprender a se comportar". [...] A "masculinidade" implica dominação e agressividade por parte dos homens. (LINS, 2022, p.207-208)

As mulheres são ensinadas – notavelmente, pelos próprios homens abusivos – a se preocupar em excesso com os sentimentos dos homens; são socializadas de modo a se sentir responsáveis pelo bem-estar deles e, portanto, também pela raiva e pela violência. Aprendem também que, caso eles “deem sinais”, elas sejam capazes de percebê-los; que, caso digam não após demonstrar interesse, serão as únicas culpadas pelas consequências. Um ego masculino ferido é mais propenso a atacar, e, uma vez que boa parte da comunicação social é indireta, em especial quando o medo entra em cena, as mulheres podem dizer não com cautela, com escrúpulo e discrição, permitindo que o homem não se sinta humilhado e evitando confrontá-lo.

No entanto, um não cuidadoso pode deixar de ser interpretado como um não [...]. **Seu não foi alto o suficiente?** (ANGEL, 2023, p.19-20, grifo meu)

No imaginário infanto-juvenil, a superioridade do outro pode criar fantasias e desejos que levam à culpa, à submissão, à uma atração àquilo que destrói. O trauma do estupro pode ser visto em viés ontoformativo, ele consiste em uma ruptura da personalidade porque o ato desumaniza a vítima. A partir daí, a sobrevivente se reconstrói em uma narrativa muitas vezes diferentes do seu eu anterior, o que se vê na literatura como um movimento coletivo que tem várias formas individuais (DESPENTES, 2016; GROS, 2023).

Segundo levantamento feito pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em parceria com a Unicef, cerca de cem crianças e adolescentes de até 14 anos são estupradas por dia no Brasil. De 2017 a 2020, 81 por cento das vítimas tinham até 14 anos, um total de 145 mil casos, ou 36 mil por ano. Durante o período, foram registrados 179.277 casos de estupro ou estupro de vulnerável com vítimas de zero a 19 anos – uma média de quase 45 mil casos por ano. Crianças de até 10 anos representam 62 mil das vítimas, ou seja, quase 35%. (LINS, 2022, p.207)

No que diz respeito ao abuso sexual durante a infância e a adolescência especificamente, pode-se considerar que a reafirmação do poder sobre a vítima fica mais explícito, principalmente porque, via de regra, quem comete esse tipo de crime tende a ser um conhecido da vítima, um adulto responsável por ela em algum momento do dia ou da noite. A vítima experimenta um tipo de abuso que, sem educação sexual, não consegue reconhecer com palavras e de uma forma que a incentive a buscar auxílio externo, da mesma forma que costuma haver uma constante ameaça de que consequências terríveis virão da quebra do sigilo sobre o abuso – sejam essas ameaças contra sua integridade física, contra a harmonia familiar, ou qualquer outro fator que a vítima valorize em sua vida e que possa ser prejudicado caso o agressor seja identificado. Além disso, a destruição do íntimo da vítima repercute em todas as suas formas de interagir com o meio, com as outras pessoas e consigo mesma: “[...] a abjeção do agressor se transforma em abjeção de si, em violência contra si ou contra os outros [...]” (GROS, 2023, p.91).

A função última desse silêncio cruel é legitimar, sancionar, garantir e, finalmente, dar razão ao *poder nu*. Podemos dizer também “dominação masculina”, “poder patriarcal”, “falocracia”. Eu digo “poder nu” para falar de um poder que, por um lado, procede por meio de conquistas (a criança é, para aquele que pratica o incesto, sua coisa, sua posse, da qual ele usa e abusa), e, por outro lado, que traça uma linha de separação sem reciprocidade entre dominante e dominado, penetrante e penetrado, abusador e vítima, que reduz o outro, por fim, ao status de um objeto indefinidamente disponível e descartável, o faz sentir-se uma coisa, um lixo, um nada. Digo “poder nu”, pois esse poder não se sustenta em nenhuma fala nem justificativa (*sic*), ele não reconhece nenhuma pretensão (*sic*) de governar as vontades ou de controlar os comportamentos, ele não reivindica nenhuma legitimidade superior (*sic*): é um poder que reside completamente no gozo – no sentido de “gozar da propriedade” de uma coisa. *Fructus*: eu tiro da coisa o que eu quiser, uso e abuso dela à vontade, eu a deiformo ao gosto de meus delírios. Quase não se trata de um abuso *de* poder, pois é no abuso que se experimenta esse poder. Ele não é nada mais (*sic*) do que o abuso em si. E o objeto desse abuso só pode se sentir envergonhado, pois ele se vê reduzido ao estado de uma coisa *exposta* ao desejo do outro, ofertada ao seu olhar, consumível. (Ibid., p.92, grifos no original)

A violência sexual é também uma questão racial, sendo que as vozes que contam as histórias de abuso são recebidas de formas diferentes conforme a sua origem. Em muitos contextos, o privilégio de classe e raça é fundamental na determinação da vulnerabilidade de uma mulher, assim como da sua revitimização. Historicamente, os estereótipos das mulheres negras, por exemplo, evoluíram para uma pressuposição do seu consentimento no imaginário de quem a julga, invalidando sequer a necessidade do seu consentimento; em outras palavras, estereótipos racistas de mulheres negras que são herdados de pensamentos considerados “científicos” no século XVIII ainda hoje fa-

zem com que se acredite que o estupro de um corpo feminino negro não seja possível. Essa vulnerabilidade da mulher negra é uma consequência de sua vitimização dupla, primeiramente como mulher e também como corpo racializado nas culturas ocidentalizadas (ANGEL, 2023).

Essa questão também se enquadra no cenário da violência doméstica, que é subnotificada em qualquer instância, seja em casos de abuso sexual ou qualquer outro. Também é relevante apontar que, quando analisando especificamente a violência doméstica, ou a violência por parceiro íntimo em geral, há uma demanda por mais estudos que possibilitem a compreensão desse cenário entre casais LGBT+ . O que se sabe é que, nos Estados Unidos, há uma disparidade entre a ocorrência de violência em relações heterossexuais e relações homossexuais, sendo a incidência de comportamentos violentos maior entre casais heterossexuais e perpetradas pelo homem sobre a mulher, principalmente em casos relacionados à violência sexual (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

A mutilação sexual, em particular a excisão que ocorre com mais frequência na África Oriental, em algumas regiões tem como objetivo declarado que a mulher não sinta prazer durante a relação sexual (WOLF, 2013; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MALABOU, 2024). Geralmente, essa prática se associa à religião, mas também há lugares que a tradição cultural supera o viés religioso do ato. Muitos movimentos feministas levantaram bandeiras contra esse tipo de prática, alguns em perspectivas brancas e eurocêntricas, outras a partir de críticas decoloniais e melhor fundamentadas, em consonância com a realidade do trauma vivido por essas mulheres (WOLF, 2013; MALABOU, 2024). A clitoridectomia, ou a excisão, foi uma prática recomendada no ocidente a partir da era vitoriana para tratamento de casos extremos quando a masturbação foi patologizada, assim como a castração parcial em homens (PRECIADO, 2022b). Em contrapartida, a definição de mutilação sexual pode também ser compreendida de forma mais ampla quando em uma perspectiva decolonial, sendo que operações de diferenciação sexual em crianças intersexo, circuncisões e operações de mudança de sexo podem também ser encaradas como práticas violentas ao corpo para que se acompanhe um construto sociocultural ou religioso do que é o sexo ou gênero em um corpo humano (PRECIADO, 2022b; MALABOU, 2024). No caso específico de cirurgias de atribuição de sexo de pessoas intersexo, os bebês são submetidos a uma alteração puramente visual de seus corpos a partir de uma patologização do que não é parte da heterocisnorma e, portanto, não é inteligível socialmente – se colocado em termos butlerianos, pode-se dizer que a condição pré-discursiva do gênero aqui se mostra ineficaz em construir uma realidade inteligível e, assim, o saber médico, que, em parâmetros foucaultianos, é dominante em termos do que é possível e desejável em critérios de desenvolvimento e formação do humano saudável, interfere ativamente na imagem constitutiva de identidade do recém-nascido, projetando empiricamente um conceito inteligível de corpo sexuado, ou seja, uma “verdade do sexo” sobre a constituição de sujeito. “Na realidade, a normalidade estéti-

ca e funcional dos órgãos sexuais é o resultado da aplicação sistemática desses critérios arbitrários de seleção” (PRECIADO, 2022b, p.139). A redesignação de sexo em bebês intersexo constitui uma clara aplicação do biopoder concedido aos profissionais da saúde através da medicalização do gênero, evitando que os binarismos que hierarquizam a sociedade sexuada sejam desafiados (DEMELLO, 2023), uma vez que identifica um problema fundamental em assumir o “sexo” como categoria binária e biológica, já que há grande variabilidade em manifestações de marcadores tradicionalmente associados ao corpo masculino ou feminino na natureza humana. A sua expressão mais dramática está nas pessoas intersexo, mas entre um corpo que entra em todos os padrões da normalidade determinados pela medicina como um homem ou uma mulher e um que se apresenta de forma completamente desafiadora a ponto de ser sugerida a intervenção cirúrgica para designar um gênero, há uma miríade de marcadores biológicos que podem não se apresentar da forma esperada em qualquer indivíduo, o que muitas sociedades têm falhado em considerar. Em outras palavras, “[...] o que é compreendido como sexo biológico é construído socialmente” (LUGONES, 2008, p.6, em tradução livre), o que fica vidente com a questão intersexual.

[...] As mutilações das mulheres na África não são diferentes das violências físicas, dos abusos sexuais, dos estupros a que as negras são submetidas nos Estados Unidos e que subscrevem a herança da escravidão (*sic*). Como esta, as mutilações genitais representam um assassinio simbólico.

Vítimas ou sobreviventes? A denominação adequada ainda está em discussão. (MALABOU, 2024, p.83)

Voltando ao trauma sexual, enquanto em Wolf (2013) a autora coloca a centralidade do feminino na vagina, em Malabou (2024) ela se localiza no clitóris; de qualquer forma, o trauma sexual, em uma explorado mais abundantemente através do estupro e da penetração e em outra através da excisão, é colocado como uma alusão à “morte da alma”, à uma derrota do feminino, colocando a mulher cisgênero na mesma posição de contato com a sua sexualidade quanto um homem em delírio falocentrado.

Gros (2023) traz uma reflexão comparativa em que o poder nu, o poder que se exerce sobre uma vítima de estupro, é símile ao poder capitalista. A virilidade, a masculinidade, todos os ideais de propriedade e permissividade ao uso do outro – ou ainda, objetificação –, levam a uma intersecção de uma apropriação de corpos e existências sem o mínimo de reciprocidade, sem uma caracterização horizontal de qualquer relação humana que possa partir dali. Essas relações são pintadas através da verticalidade, da tomada de poder, da apropriação brutal e que iniciou a ideia de que se deve questionar um consentimento tirado à força daquele que consente.

O incesto, o estupro, os maus-tratos são [...] fragmentos cortantes, mônadas expressivas. Assim, eles são fatos sociais totais, eles recapitulam o sistema. O que chamamos de sistema de dominação masculina, ordem patriarcal, estrutura falocrática, são a institucionalização simbólica do poder nu. E a vergonha é o afeto-testemunho de sua aceitação. (Ibid., p.96)

As sociedades ocidentais de hoje colocam a violência como um marcador essencial à compreensão da sexualidade. O gênero e a sexualidade, assim como vários outros aspectos da experiência humana, têm a violência como uma parte intrínseca da sua experiência cotidiana. Muitas pessoas LGTBQPQIA+ têm suas experiências moldadas pela violência de gênero, fazendo com que ser uma pessoa livre para performar e para interagir com o meio e com outras pessoas a partir da perspectiva queerizada se torne uma escolha dependente de inúmeros fatores, como integridade física, sobrevivência fisiológica, isolamento social, entre muitos outros (MUTHIEN, 2022).

Enquanto “coagidas” pode parecer um termo forte, [...] uma barreira de forças políticas, culturais e legais coalescem para limitar as opções sexuais e de cópula de mulheres. Em eras anteriores ou em outras culturas, homens tiveram o poder de negar a sexualidade a mulheres através do uso da clitoridectomia, de cintos de castidade, da pena de morte pelo adultério feminino, do encarceramento em instituições psiquiátricas por conta da sexualidade lésbica, entre outras punições. Homens forçam sua sexualidade em mulheres através do estupro e do assédio sexual, mas também através da idealização da heterossexualidade na literatura, na publicidade e na mídia. Mulheres são por vezes coagidas à heterossexualidade através de suas oportunidades econômicas limitadas, o que muito frequentemente as tornam dependentes de homens para sua sobrevivência. No fim, o controle masculino apertado junto de um amplo contínuo que vai da violência ao controle da consciência, resultando em uma cultura de heterossexualidade compulsória na qual homens são os principais beneficiados. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.9-10, em tradução livre)

A questão da violência age de formas explícitas e de formas mais sutis. Para Muller (2016), a história da sexualidade é, em essência, uma história de repressão, principalmente para figuras femininas, através da repressão dos desejos, da permissão de ter prazer com sexo, dentre muitas outras formas. Villela (2019) ressalta que o sexo para reprodução, embora seja a única forma de relação sexual socialmente aceita em algumas culturas e religiões, tem um papel secundário na contemporaneidade, sendo o sexo por prazer um objeto de estudo mais comum e urgente desde a disseminação de métodos anticoncepcionais e da reprodução assistida. Há, contudo, uma forte sobrevivência da centralidade desse viés reprodutivo. O protagonismo histórico das funções reprodutivas da mulher cisgênero repercute sutilmente hoje, como por exemplo no fato de que muitas pessoas conhecem por "vagina" o que é, na realidade, a vulva, o que se trata de um reducionismo, consciente ou não, às funções reprodutivas dos órgãos genitais que são historicamente associados a mulheres cisgênero: a parte da vulva que desempenha funções relacionadas à reprodução se torna assim a única que tem algum valor (THE PRINCIPLES, 2022). Quanto à repressão sexual, lê-se:

dir-me-ão que, se há tanta gente, atualmente, a afirmar essa repressão, é porque ela é historicamente evidente. E que se falam com uma tal profusão e há tanto tempo, é porque essa repressão está profundamente firmada, possui raízes e razões sólidas, pesa sobre o sexo de maneira tão rigorosa, que uma única denúncia não seria capaz de liberar-nos; o trabalho só pode ser longo. E tanto mais longo, sem dúvida, quanto é próprio do poder – e, ainda mais, de um poder como esse que funciona em nossa sociedade – é ser repressivo e reprimir com particular atenção as energias inúteis, a intensidade dos prazeres e as condutas irregulares. É de esperar, portanto, que os efeitos de liberação a despeito desse poder repressivo demo-

rem a se manifestar; o fato de falar-se do sexo livremente e aceitá-lo em sua realidade é tão estranho à linguagem direta de toda uma história, hoje milenar, e além disso é tão hostil aos mecanismos intrínsecos do poder, que isso não pode senão marcar passo por muito tempo antes de realizar a contento a sua tarefa. (FOUCAULT, 2020a, p.15)

Malabou (2024) sugere que o questionamento de Foucault (2020a) sobre a “repressão” da sexualidade seria insustentável sob a menção do clitóris. A simbologia do apagamento, do silenciamento, da censura que conecta o órgão à experiência da mulher na história de sociedades ocidentais é um parâmetro que pode demonstrar o conceito de repressão de forma mais latente que outras relações simbólicas dentro do escopo da sexualidade. É importante considerar, contudo, que

[...] Foucault não defendeu que a hipótese repressiva é falsa, mas que é preciso colocá-la em uma economia geral dos discursos que coincidiu, historicamente, com interesses diversos, em especial os do capitalismo e da Igreja Católica. Mas Foucault questionou a hipótese repressiva não apenas em relação à sexualidade, “mas em um espaço histórico e político bem mais abrangente”. (COLLING, 2022, p.352)

A partir de Foucault (2020a), tem-se que a questão central em torno do sexo não é a repressão, mas o controle. A repressão sexual é apenas uma das muitas consequências das relações de poder que atravessam a experiência da sexualidade humana, ou, em outras palavras, de uma aplicação do biopoder na hierarquia social.

Em lugar do "sexo" como causa e significação originais e contínuas dos prazeres corporais, [Foucault] propõe a "sexualidade" como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de "sexo" como parte da estratégia para ocultar e portanto perpetuar as relações de poder. Uma das maneiras pelas quais o poder é ocultado e perpetuado é pelo estabelecimento de uma relação externa ou arbitrária entre o poder, concebido como repressão ou dominação, e o sexo, concebido como energia vigorosa mas toldada, à espera de libertação ou autoexpressão autêntica. [...] Segundo Foucault, não só o "sexo" precisa ser recontextualizado nos termos de uma *sexualidade*, mas o poder jurídico tem de ser repensado como uma construção produzida por um poder generativo que, por sua vez, oculta o mecanismo da sua própria produtividade. (BUTLER, 2019, p.166-167, grifo no original)

Ademais, a própria existência da regulação formal e cotidiana é uma forma de composição do discurso erótico em escala individual. “As relações de poder são, acima de tudo, produtivas” (BUTLER, 2023, p.192) e, em contexto sexual, as leis reforçam e recriam continuamente uma série de possibilidades eróticas que se fazem presente no social a partir de uma autoridade discursiva quase cíclica, reconstitutiva de si através da performatividade (FOUCAULT, 2020a; PRECIADO, 2022b; BUTLER, 2023; DEMELLO, 2023).

O poder, ao invés da lei, abrange tanto as funções ou relações diferenciais jurídicas (proibitivas e reguladoras) como as produtivas (intencionalmente generativas). Consequentemente, a sexualidade que emerge na matriz das relações de poder não é uma simples duplicação ou cópia da lei ela mesma, uma repetição uniforme de uma economia masculinista da identidade. As produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de "sujeitos" que não apenas ultrapassam os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é de fato culturalmente inteligível. (BUTLER, 2019, p.63)

[...] A tarefa política não é recusar a política representacional – como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. [...] E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam. (Ibid., p.23-24)

É importante compreender, então, como se dá a construção pré-discursiva da realidade social. Pode-se começar a partir de que o real é relacional, tudo é algo em relação a outro algo, seja a pessoa, a instituição, a figura, ou qualquer outra entidade, “[...] porque ela nada é fora das suas relações com o todo” (BOURDIEU, 2021, p.29), ou seja, admitindo-se uma realidade social relacional. Na prática,

o poder da linguagem de atuar sobre os corpos é tanto causa da opressão sexual como caminho para ir além dela. [...] Ela pressupõe e altera seu poder de ação sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas e, finalmente, instituições. A estrutura assimétrica da linguagem, que identifica com o masculino o sujeito que representa e fala como universal, e que identifica o falante do sexo feminino como “particular” e “interessado”, absolutamente não é intrínseca a línguas particulares ou à linguagem ela mesma. (BUTLER, 2019, p.202)

A linguagem se torna uma forma de materialização e de reiteração forçada da heterocisnorma (PRECIADO, 2022b; BUTLER, 2023). “A capacidade da linguagem de fixar [posições sexuais], isto é, de impor seus efeitos simbólicos, depende da permanência e da imutabilidade do próprio domínio simbólico, o domínio da significação ou da inteligibilidade” (BUTLER, 2023, p.235). Ela também ocupa um papel central na determinação de um exterior constitutivo da lei sexual, seja através do discurso ou da performatividade na criação de fronteiras para a materialidade do corpo.

O poder de o discurso materializar seus efeitos é, portanto, consoante com o poder que tem de circunscrever o domínio da inteligibilidade. [...] Conceber o “sexo” como um imperativo nesse sentido significa afirmar que um sujeito é abordado e produzido por uma determinada norma, e que essa norma – e o poder regulador que ela representa – materializa corpos como um efeito dessa determinação. [...] A força normativa da performatividade – seu poder de estabelecer o que se qualifica como um “ser” – é exercida não só por meio de reiteração, mas também pela exclusão. E, no caso das fronteiras abjetas ou aquilo que está estritamente forcluído: o não-vivível, o inenarrável, o traumático. (Ibid., p.313-314)

A linguagem sofreu ajustes ao longo do tempo para se ajustar aos padrões de “decência” de cada época. Por conta disso, ao se restringir o sexo a espaços e a circunstâncias específicas, criou-se então o controle dos enunciados de cada época e lugar, ou seja, desenvolveu-se a censura. Com ela, porém, vieram as restrições religiosas ao pensar em, falar de e fazer sexo, além da prática da confissão a partir do século III; “por confissão entendo todos os procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (FOUCAULT, 2021, p.390). Sem a intenção de fazê-lo, a censura causou assim um crescimento significativo do valor e da intensidade do discurso que tanto procurava abafar. Nesse movimento, houve uma grande diversificação discursiva em torno do sexo,

com uma variedade de discursos dominantes que seguiram polidos e regulados pelos governos, pelas ciências, pelos padrões, ou por qualquer instituição dotada de poder suficiente. Essas restrições culminam hoje no pudor a partir do fato de que “o que é próprio das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo” (FOUCAULT, 2020a, p.38, grifo no original).

Há muitas situações em que detalhes da composição da estrutura linguística de um idioma reflete certas características socioculturais em uma sociedade. Por exemplo, na Língua Portuguesa e na Inglesa, assim como em outros idiomas, os pronomes de tratamento formais “senhor”, “senhora” e “senhorita” (em inglês, Mr., Mrs., Miss) indicam que o homem tem sua existência referencial, um único pronome de tratamento, enquanto a mulher é definida através da sua relação com um homem, sendo a senhorita a mulher solteira e a senhora a mulher casada. Isso é um reflexo histórico das condições de reconhecimento da mulher na sociedade cisheteropatriarcal (LINS, 2022). Da mesma maneira, o uso de termos comuns utilizados para descrever o ato sexual pode se tornar um aspecto repressivo ao explorar a sexualidade. Por exemplo, o uso do termo "preliminares", geralmente utilizado para descrever partes do ato sexual que precedem (ou simplesmente que não são) a penetração, centralizam e atribuem protagonismo a ela. Esse protagonismo passa a ser entendido como um problema por dois fatores ligados à cisheteronormatividade: primeiramente, por reforçar padrões sexuais que surgiram de e reforçam uma moral cristã e limitante através da qual o sexo é entendido e discutido atualmente, e por reforçar a negação do reconhecimento do ato sexual que não inclui a penetração como, de fato, um ato sexual, o que abre espaço para uma falta de reconhecimento de que outros tipos de relacionamento sexual que não o casamento heterossexual e normativo sejam dignos de validação social, o que é historicamente percebido na formação de inúmeras – se não todas as – sociedades contemporâneas, além de inferiorizar a busca por uma intimidade maior entre as pessoas através do sexo, assim como explorar a sexualidade e ter mais prazer com ela passa a um segundo plano. Uma perigosa consequência da supervalorização da penetração é a ansiedade que ela causa em quem tem relações sexuais, assim como a desvalorização de práticas sexuais mais eficazes na busca do prazer sexual de pessoas com vulva (MULLER, 2016; PLÃ, 2022, OLIVEIRA, 2023), além da exclusão de corpos não normativos que não podem ou não desejam seguir um modelo de sexualidade que gira em torno da heterossexualização e da genitalização do sexo (SANTOS; SANTOS, 2019; PRECIADO, 2022b). Considera-se que “sexo é tabu. Cercada de preconceitos inexplicáveis, a sexualidade humana é utilizada para o controle social e a manutenção de privilégios. Os avanços aparentes contra a repressão sexual se diluem em formas mais sutis de repressão, mas igualmente eficientes” (LINS, 2022, p.45).

Aquilo que explode, quando se explodem as censuras impostas pelos dirigentes, é a ordem moral fundada na exploração de todos. A família, a virilidade guerreira, o pudor, todos esses valores tradicionais são concebidos para designar um papel a cada um. Os homens, em cadáveres gratuitos para o Estado, as mulheres, em escravas dos homens. No final, todos muito bem servidos, nossas sexualidades confiscadas, policiadas, normatizadas. Há sempre uma classe social interessada em que as coisas permaneçam como estão, e que a verdade sobre suas motivações mais profundas não seja dita. (DESPENTES, 2016, p.91)

A adesão a papéis de gênero tem grande influência na vida de mulheres cisgênero na contemporaneidade, mas é demonstrado em Garcia (2016) que essa tendência se mostra mais forte entre mulheres cisgênero heterossexuais. Segundo Wolf (2013), “a forma como qualquer cultura trata a vagina [...] é uma metáfora para como as mulheres em geral são tratadas naquele local e naquele momento” (Ibid., p.13), o que encontra seu principal referencial na linguagem utilizada para se referenciar ao corpo em determinada cultura. Wolf (Id.), a partir de uma noção de enunciado performativo, confere à linguagem um papel central em significações e em formas de lidar com a sexualidade feminina a partir da forma como as pessoas se referem à vulva e à vagina, assim como de seus contextos: “no Ocidente, [...] a insurreição verbal feminina é muitas vezes combatida com ameaças de estupro e ataques contra a vagina” (Ibid., p.224). A autora delineia que “o desprezo e o nojo não predominavam nos nomes ocidentais para a vagina até que a gíria vitoriana a transformou em cognato para 'o pior'. Sempre houve nomes negativos para a vagina, assim como positivos; mas o nojo não está necessariamente implícito na linguagem dela” (Ibid., p.221). Apesar da autora trabalhar com a palavra *cunt* nessa análise, sua versão em português, “boceta”, também é utilizada como uma palavra pejorativa no Brasil. A mesma lógica se aplica em diversos idiomas que reproduzem os mesmos padrões.

“A censura que se aplica tanto à palavra 'boceta' quanto ao órgão que ela representa é sintomática de medo generalizado – e nojo – da vagina em si”, conclui Hunt. Ou será que é, como eu argumentaria, também um sintoma de medo e nojo do potencial poder feminino? Se você nomeia algo de forma a impedir o orgulho, a exploração e a descoberta, diminui a probabilidade de uma mulher liberar a química da confiança, criatividade e tudo o mais que essa descoberta poderia trazer. (WOLF, 2013, p.218-219)

Nesse sentido, o poder da capacidade discursiva é uma questão ontológica da realidade social, sendo que o discurso proferido da verdade sexual, em termos foucaultianos, não foge à regra. Por um lado, dar nome e discurso é um recurso que permite a afirmação de existência de identidades e experiências plurais; por outro lado, é esse mesmo movimento que viabiliza a repressão e o surgimento de um contra-movimento, de uma guerra sexual no sentido mais rubiniano possível.

## 7.1. A DISSIDÊNCIA E A INTERVENÇÃO DO ESTADO NA SEXUALIDADE

Hoje, em sociedades ocidentalizadas, como consequência de uma divisão do trabalho essencialmente sexual (ou seja, generizada) de um capitalismo industrial do século XVIII e de um falogocentrismo latente e em eterna ascensão do capitalismo pós-industrial subsequente, há uma sobreposição de modelos plurais e pluralizados que se desdobram em reafirmação e enfrentamento do sistema sexuado, assim como se apoiam em pilares como a hipersexualização do corpo feminino, a reprodução *in vitro*, a mutilação genital de crianças intersexo, o desenvolvimento da endocrinologia, entre muitos outros. Preciado (2022b) interpreta essas dinâmicas a partir de corpos intersexo, que evidenciam a redução da mulher e da feminilidade à reprodução biológica da espécie e prendem corpos a utopias/distopias baseadas no gênero binário que trabalha para a reprodução social da comunidade na qual estão inseridos. Os bebês intersexo deixam em evidência que “[...] o discurso médico não pode lidar com as consequências políticas e sociais da ambiguidade ou da fluidez sexual para além da tenra infância” (Ibid., p.144), como também visto em Garland-Thomson (2019) e DeMello (2023).

[...] Dada a relação de causa e efeito que une os órgãos e as práticas sexuais em nossas sociedades heteronormativas, a transformação radical das atividades sexuais de um corpo implica de algum modo a mutação dos órgãos e a produção de uma nova ordem anatômico-política. O novo movimento intersexual demanda, hoje, exatamente o direito de viver e de transar em uma ordem anatômico-política diferente da heteronormativa. (PRECIADO, 2022b, p.137)

Muitas vezes, essas adaptações realizadas pelo Estado para a integração de sujeitos no espectro de fora da heterocisnorma representaram uma incorporação das demandas dessas populações dentro do sistema capitalista neoliberal, expandindo seu discurso em uma receptividade aparente de categorias de humano antes jogadas às margens, ao mesmo tempo que reconfigurava suas formas de manutenção de um sistema ontologicamente misógino e heterocisnormativo, principalmente através do feminismo liberal (ARRUZZA et al., 2022). Esses avanços conquistados através do feminismo liberal muitas vezes se desenvolveram sob um viés racista dos corpos que de fato mereciam a atenção e que desde a década de 1990 empurravam um padrão estético e socioeconômico da mulher socialmente tolerável (ANGEL, 2023).

A luta pelos direitos reprodutivos ilustra pontualmente o papel do Estado-nação ocidental neoliberal no controle dos corpos que fogem do discurso dominante. Historicamente, o controle da natalidade foi feito por meio de conhecimentos ancestrais passados entre mulheres de geração em geração, sendo que práticas abortivas sempre existiram (BLANC, 2010; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018), desde que as primeiras mulheres feiticeiras e curandeiras dominaram o uso das ervas com propósitos medicinais. Com o avanço da medicina e da ciência e com

a criação dos hospitais, foram registrados casos de práticas abortivas através dos séculos, em épocas que as puniam por lei e em casos que eram permitidos, seja em situações que o ambiente hospitalar fora utilizado com toda a tecnologia disponível, seja em casos que as mulheres arriscaram a própria vida em procedimentos clandestinos (BLANC, 2010). O ativismo de mulheres cisgênero e profissionais da saúde em relação aos métodos contraceptivos gerou muitos avanços para que pessoas com vulva exercessem seu direito de escolha e o direito à vida, contrariando a moralidade cristã típica das sociedades ocidentais (BLANC, 2010; FITZGERALD; GROSSMAN, 2018). No século XX, os métodos contraceptivos ganharam espaço no mercado, tornaram-se uma questão de saúde humana, assim como o livre exercício da sexualidade, e garantiram mais autonomia, conhecimento e controle sobre o próprio corpo para pessoas com vulva (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018; MARQUES; BALADOTTI, 2019). Apesar desse intenso ativismo perdurar por séculos e gerar resultados, a questão do aborto, que sempre esteve presente na violenta história do sexo, ainda hoje causa grandes controvérsias e conflitos no campo político, sendo que apenas alguns países têm a prática legalizada de alguma forma (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018): são doze no total, alguns apenas sob condições específicas, como em casos de estupro ou de má-formação do feto<sup>22</sup>.

A visão binária do aborto tende a negligenciar várias perspectivas relevantes e complexas. Por exemplo, é importante lembrar que são exclusivamente mulheres que engravidam e têm a experiência do parto (*sic*). Em uma sociedade com um longo histórico de sexismo institucionalizado, isso não pode ser ignorado. Mulheres nos Estados Unidos ganham menos que homens, têm mais experiências com violência sexual, não são representadas de forma igualitária na política, recebem uma média de apenas seis semanas de licença maternidade e não recebem tipo algum de acesso à creche pública. [...] Indivíduos que apoiam crenças e pontos de vista sexistas estão ligados a atitudes antia-borto. O argumento binário sobre o aborto marginaliza mulheres não-brancas, pobres e deficientes ao não reconhecer a interseccionalidade de opressões. Quando um modelo simplista é utilizado para criar políticas públicas, é limitante. Uma perspectiva mais complexa é mais útil à compreensão de gravidez indesejada e de como populações diversas de mulheres lidam com ela. (Ibid., p.203, em tradução livre)

Há que se levar em consideração, portanto, que o Estado e a criação de políticas públicas podem agir também para o controle de corpos femininos através de políticas que supostamente protegem as mulheres (CONNELL, 2016). Algumas sociedades definem regras específicas para a vida sexual de seus habitantes. Um exemplo pontual pode ser encontrado na forma de lidar com a gravidez, em que países muçulmanos proíbem o coito, enquanto povos nativos da América do Sul creem que apenas o coito com múltiplos homens garante a uma mulher a prole saudável. Essa forma de regular a sexualidade também levanta questões sobre a imposição social de

---

22 G1. *Veja como é o direito ao aborto no mundo e países que permitem o procedimento*. [s. l.], 12 de junho de 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2024/06/12/veja-como-e-o-direito-ao-aborto-no-mundo-e-paises-que-permitem-o-procedimento.ghtml>>. Acesso em 13 de junho de 2024.

um modelo de vida sexual, através de crenças míticas ou religiosas, em uma questão privada de cada indivíduo (VIEIRA et al., 2019).

Enquanto há uma dimensão na qual é verdade que “o sexo pertence ao campo do privado, e não do público. Ou seja, há que se preservar a intimidade de cada pessoa e de cada casal” (MULLER, 2016, p.12), há também uma dimensão pública da sexualidade, sendo que ela, em uma perspectiva foucaultiana, “[...] está no centro da governamentalidade, e vice-versa, na medida em que o sexo é sempre apanhado em todos esses mecanismos que trabalham na construção e manutenção da ordem sociocultural” (SHILDRICK, 2019, p.29). Essa dimensão, quando alinhada à questão da cidadania e do direito ao prazer, constitui um reconhecimento público do que a sexualidade é uma parte indissociável do cidadão e da cidadã plenos. “Para que a saúde sexual seja exercida são necessários o reconhecimento e a garantia dos direitos sexuais e reprodutivos” (MARQUES, 2019, p.60).

"A lei" limita-se aquilo que ela pode transmitir e criar; os limites com os quais devemos nos preocupar não são os instrumentos legais propriamente ditos, mas o fato de que a lei está comprometida com uma linguagem performativa que produz aquilo que, teoricamente, ela apenas regula – produz, inclusive, quem são os sujeitos da lei. (PUAR, 2022, p.159)

A partir de uma regulação de corpos e do estilo de vida possível, esses mecanismos de controle criam discursos que, muitas vezes, aplicam-se a uma parcela da população que se insere em uma gama de padrões normativos e impositivos. As existências às margens reivindicam seus direitos para existir, resistir, reproduzir-se e apenas ter suas experiências como parte da vida digna e cidadania dentro das sociedades em que se encontram, muitas vezes através de processos de luta que partem de conflitos sociais enraizados na negação da existência e dos direitos dessas populações marginalizadas e estigmatizadas. A partir dessa noção, a construção de estruturas sociais que viabilizem a cidadania sexual de corpos dissidentes se torna um exercício cotidiano e uma miríade de corpos-território em disputa. Apesar da grande resistência do imaginário social à corporificação anômala,

[...] as interseções da intimidade e da corporificação anômala *representam* inevitavelmente desejos que não podem ser simplesmente absorvidos pelos padrões normativos. [...] Sempre que o modo de prazer e desejo de uma mulher com deficiência é radicalmente outro relativamente às normas do sexo genderizado, é provável que não seja admitido; a possibilidade de sexualidades alternativas é impedida. Mesmo quando a heteronormatividade permite determinada variação sexual, baseia-se para a sua própria definição precisamente em ter um exterior, um domínio de outros sexuais que são fundamentalmente inadmissíveis para as normas da cidadania neoliberal hegemônica. (SHILDRICK, 2019, p.38)

Em uma perspectiva decolonial, o Estado é visto como uma força colonizadora que replica padrões humanos brancos, masculinizados, cisheteronormativos, entre outras questões que asseguram a dominação e o biopoder de uma classe de corpos sobre outros (MIGNOLO, 2016). Ainda assim, a busca por direitos e por algum nível de assimilação é vista como uma forma de garantir algum nível de segurança e integridade física a pessoas LGTBQPQA+, como demonstrado pelo debate sobre a criminalização de uniões homoafetivas em países africanos em 2014 apresentado por Ekine

(2016): “ao declarar pessoas LGBTPQIA+ ilegais, elas são transformadas em não-cidadãs e em iscas para violência sexualizada – são estupráveis, espancáveis e matáveis” (Ibid., p.19, em tradução livre). Esse tipo de política se encaixa em um contexto de grande pressão de fundamentalistas religiosos no governo de países africanos, seja da influência do islamismo ou, em maior escala, da interferência do fundamentalismo cristão trazido pelos estadunidenses. Um outro exemplo é o fato de que as leis que reconhecem o casamento homossexual podem gerar alvos, sendo que “a desconexão entre direitos constitucionais e a ‘aterrorizante violência de gênero’ na África do Sul pode [...] ser compreendida na esfera da opinião pública, que tem a homossexualidade como ‘não-africana’ e uma ‘importação ocidental’” (Ibid., p.24, em tradução livre). Em conjunto com as leis anti-LGBTPQIA+, alguns países também têm grandes problemas em indiciar casos de estupro e passaram leis que funcionam como códigos de vestimenta para mulheres. “Misoginia e homofobia/heteronacionalismo se dão bem juntos no policiamento e na construção do imaginário cotidiano de corpos queers e femininos” (Ibid., p.22, em tradução livre). Ekine (Id.) também argumenta que a recusa de concessão de cidadania em países do Norte global é um processo racializado e que sofre grande influência da visibilidade de um corpo queer. Nesse cenário, muitas pessoas não têm acesso a direitos básicos porque não são cidadãs no país em que residem, algumas vezes mesmo tendo nascido no país, ou mesmo não têm acesso aos familiares que residem no exterior. Essa realidade se aplica a diversas regiões, uma vez que o contexto da colonização em viés ocidentalizado se repete em territórios diversos. Dentro deles, contudo, há especificidades que devem ser levadas em consideração. Para compreender o contexto brasileiro, tem-se que levar em consideração que

o Brasil é um dos países mais socialmente desiguais do mundo ocidental. Convivemos tensamente entre o luxo e o lixo. A herança de um longo período escravocrata e colonialista continua viva e atuante em todas as esferas de comportamento e permeia suas frágeis instituições políticas, sociais e legais. Seus fluxos migratórios, mistura de raças e etnias e suas dimensões continentais compõem uma cultura extremamente heterogênea, que pode ser ao mesmo tempo dócil e extremamente violenta. [...] Para “começarmos a compreender o Brasil” não devemos nos fixar em uma identidade, mas na subjetividade dinâmica e complexa de um sujeito heterogêneo que se cria e recria como efeito de uma mestiçagem infinita. (ALTMAYER, 2022, p.373-374)

A colonialidade também trouxe questões que se repetem em múltiplos contextos históricos e geográficos. É importante enfatizar que

o eurocentrismo não é um construto geográfico. Ao invés disso, ele funciona como uma relacionalidade que cria o ‘Sul’ em relação ao ‘Norte’. Em muitas instâncias ele se autosustenta e reproduz através de processos de colonização epistemológica. A habilidade de desvincular desses processos, como sugerido por Mignolo, pode criar as condições para uma decolonização epistemológica eficaz. Esse movimento de desvinculação é, ao meu ver, o movimento de *se afastar* da ‘Totalidade da epistemologia Ocidental’, embasada na latina e grega e expandida por todo o globo através das seis línguas europeias imperiais e vernáculas da modernidade. (BAKSHI, 2016, p.88, em tradução livre)

A personificação de tudo que existe na centralidade do corpo é um movimento colonial e eurocêntrico. Em diversas culturas, o movimento e a fluidez protagonizam a centralidade da vida, sendo que a colonização abriu a ocidentalização dessas culturas e deslocou a centralidade para o corpo dual, o masculino em oposição ao feminino, como central para a cultura e para a organização social. Esse processo hoje se vê traduzido em uma estratégia de assimilação dos conceitos colonizadores de “humanidade” de cada Estado-nação, que molda os corpos dentro de uma estrutura única que serve de modelo de humano – moldes que levam à tentativa de adaptação até mesmo dos corpos mais dissidentes (MIGNOLO, 2016), até porque a colonialidade permeia a construção de toda e qualquer relação coletiva e intersubjetiva (LUGONES, 2008). Pode-se “pensar no processo poderoso de corporificação social como estando constantemente envolvendo corpos e agência corporal, assim como práticas sociais e significados culturais, numa ‘coconstrução’ complexa [...]” (CONNELL, 2016, p.240). Na era colonial, a colonização dos territórios implicava também na colonização dos corpos de dado território, o que impunha costumes que perpassavam a sexualidade (PRECIADO, 2022b).

Nas colônias, houve também a colonização dos corpos e tradições dos nativos e dos para lá se mudavam, sendo que "as leis relacionadas à sodomia eram impostas unilateralmente, por governantes brancos persuadidos de sua superioridade moral, com a intenção de controlar as atividades sexuais consideradas corruptas" (BELMONTE, 2024, p.36).

Em Altmayer (2022), também se destaca uma masculinização dos homens e docilização das mulheres no contexto brasileiro. Os portugueses e outros povos europeus que chegaram na época da colonização encontraram muitas aldeias nas quais a liberdade sexual era comum, o que se tornava mais um sinal de “primitivismo” e de “selvageria”, ou seja, de “animalidade” dos povos nativos. A partir de então, a catequização na religião branca colonizadora era também um recurso de biopoder considerado necessário à vida na colônia.

O colonialismo, em todas as suas formas, influencia e organiza sistemas de poder que envolvem a sexualidade. Historicamente, o colonialismo tomou a autonomia sexual dos povos colonizados ao influenciar e moldar suas normas e crenças sexuais. As políticas e economias sexuais globais ainda hoje são influenciadas por essas normas. Os povos europeus viam as culturas “não-civilizadas” ou indígenas como retrógradas e exóticas, idealizavam a heterossexualidade e a normatividade heteropatriarcal de gênero e tentavam suplantar seus ideais em regiões colonizadas. (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018, p.245, em tradução livre)

A colonialidade do desejo está presente na rejeição do corpo dissidente. Esse corpo é racializado, é deficiente, é gordo, é soropositivo, é feminilizado, é LGBTQPQA+; em outras palavras, é um corpo marginalizado. Esses corpos reagem à necropolítica do Estado, ou seja, são corpos terroristas, ativistas, insurgentes, em uma dança com a aplicação do biopoder: ele não apenas ocupa o território, ele é território (PEREIRA, 2022a).

Desse lugar marginal, uma luta se ergue a partir do próprio corpo, pois *o corpo é o que está exposto ao cisheterokapitalismo e sua política de morte, não as ideias ou ideais*. O corpo que precisa comer. Que precisa dormir. Se aquecer (*sic*) no frio. Para sobreviver, é preciso reconhecer que *há uma guerra em curso* e, então, criar possibilidades subterrâneas de escape que permitam a permanência do corpo em vida sem que esteja morto em vida. [...] A vitória é manter o corpo erguido em espaços afetuosos construídos a muitas mãos, entre relações “mais amorosas e criminosas”. Esses corpos, espaços e relações questionam as convenções sociais do sexo e a maneira como essas convenções naturalizam algumas práticas enquanto patologizam e criminalizam outras. Respondem com o exibicionismo do horror e da perversão sexual. Perverter é perturbar a ordem das coisas. O terrorismo está no sexo que não se autocensura, em práticas de *squirting* e *fisting*, na exposição pública de desejos ocultos, no *gangbang*, na humilhação consentida, no *shibari*. Se, na economia do desejo cisheterokapitalista, os corpos negros e gordos são condenados à solidão, as pornografias de dissidência podem se conectar “pelo lixo, pelo resto e pelo isolamento”. Parcerias monstruosas e alegrias pornográficas. Algo politicamente incorreto nos seduz para além do círculo familiar, da boa moral e dos bons costumes. (PEREIRA, 2022a, p.340, grifos no original)

O colonialismo também levou a monogamia às colônias, sendo que muitos povos originários tinham a sua própria estrutura sexual (RODRIGUEZ et al., 2021). A monogamia faz parte de um conjunto de estruturas heterocispatriarcais e brancas que substituiu as formas de organização preexistentes em cada território. Essas transformações levaram a uma reorganização também das hierarquias de poder entre os povos colonizados, com a introdução do gênero, raça e outros conceitos que não necessariamente faziam parte das estruturas desses povos (LUGONES, 2008; CONNELL, 2016; RODRIGUEZ et al., 2021). No Brasil, esse cenário não foi diferente (RODRIGUEZ et al., 2021). “Na Europa o controle do sexo dentro do contexto da colonialidade servia para proteger e preservar a linhagem burguesa branca ocidental [...], tentando ser garantida através do movimento de privatização do espaço social da mulher, do sexo e da família, e reforçado pelo advento do cristianismo” (Ibid., p.3). Além disso, essa ascensão da cultura branca imposta se equilibra com a negação e o silenciamento das culturas preexistentes em dado território. “[...] A monogamia também está prevista para constituir e reforçar a heterossexualidade e cisgeneridade compulsória, reforçando papéis de gênero específicos para cada uma das partes” (Ibid.). As artes, principalmente o cinema, tiveram uma grande influência na disseminação de um ideal de amor romântico que sustentava os mesmos interesses de uma sociedade cisheteropatriarcal (Id.).

[...] Embora o período colonial brasileiro tenha se dissolvido em 1815, as mazelas coloniais reverberam na arquitetura de nossas cidades, na desigualdade social que tem gênero, raça e etnia, na precariedade do ensino público de qualidade, nos números da população carcerária brasileira, nos saberes que são legitimados em nossas universidades, na forma como constituímos nossas famílias, na forma como concebemos as identidades de gênero, nos inúmeros aspectos da vida em sociedade. No coração deste brancocistematizado mundo, racismo e etnocídio seguem (talvez nem tanto) mascarados pelas pautas da guerra às drogas, da segurança pública e do encarceramento, sob a lógica da burocracia e da meritocracia, entre outras dinâmicas que ainda posicionam corpos não-brancos e gênero-diversos à margem do direito à vida. (AGUIAR; GUIMARÃES, 2021, p.22)

A (re)produção mútua entre a colonialidade do gênero e a cisnormatividade pode ser evidenciada ainda no que tange à orientação comum pela bio-lógica do dimorfismo sexual,

bem como pelas categorias binárias homem/mulher que, conforme já explicitadas, relacionam-se exclusivamente com o reconhecimento do ser no interior de uma humanidade que só cabe à branquitude. Analisar a cisgeneridade enquanto categoria social e historicamente construída dirige, portanto, à identificação de que a produção da cisnorma não existe sem a imposição da hegemonia branca. É nesse sentido que podemos afirmar uma branco-cis-normatividade, ou seja, uma complexa composição de poder que não apenas é inserida pela via da colonialidade, mas a sustenta no passado e no presente históricos. (Ibid., p.10)

Gênero é um conceito que antecede e atribui significado ao “sexo biológico” e pode-se considerar que, como foi uma questão imposta sob uma ótica colonial em muitos povos que reconheceram a intersexualidade de maneira natural, trata-se de um conceito reduzido ao binarismo por uma convenção social eurocentrada, branca, colonial e que privilegia a propagação de vários efeitos culturais e econômicos da divisão sexual do trabalho (LUGONES, 2008). Há de se considerar que

[...] muitos povos nativos americanos eram matriarcais, reconheciam mais de dois gêneros, reconheciam um “terceiro gênero” e homossexualidade de forma positiva e entendiam gênero em termos igualitários em vez de nos termos de subordinação que o capitalismo eurocentrado impôs a eles. (Ibid., p.7, em tradução livre)

É demonstrado em Lugones (Id.) que alguns povos nativos, como os Yorubá na África, nem mesmo estruturavam a sociedade de forma generizada até a colonização. Nesse sentido, o poder assumido por homens nessas comunidades foi uma consequência do processo de colonização, sendo que a resistência a esse processo se deu de formas distintas entre homens, com suas novas dimensões de poder adquirido, e mulheres, com suas novas relações de submissão através do poder que perdiam por conta de um fator que até então não estava inserido na organização socioeconômica em suas comunidades.

[...] A heterossexualidade característica da construção moderna/colonial de relações de gênero é produzida, construída miticamente. Mas a heterossexualidade não é apenas biologizada de forma ficcional, é também compulsória e permeia o todo da colonialidade do gênero, em um sentido renovado e ampliado. Nesse sentido, o capitalismo global eurocentrado é heterossexualista. Penso que seja importante enxergar como entendemos a profundidade e a força da violência na produção de ambos os lados “bons” e “ruins” do sistema de gênero colonial/moderno, que essa heterossexualidade tem sido consistentemente perversa, violenta, degradante, uma ação que animaliza pessoas, e algo que faz com que mulheres brancas se tornem reprodutoras “da raça” e “da classe”. (Ibid., p.11-12, em tradução livre)

Por conta disso, entende-se que

compreender o lugar do gênero em sociedades pré-coloniais é crucial para o entendimento da natureza e do escopo das mudanças na estrutura social que os processos constitutivos do capitalismo colonial/moderno eurocentrado impôs. Essas mudanças foram introduzidas através de processos lentos, descontínuos e heterogêneos que violentamente inferiorizaram mulheres colonizadas. O sistema de gênero introduzido foi completamente informado através da colonialidade do poder. Compreender o lugar do gênero em sociedades pré-coloniais é também crucial para entender a extensão e a importância do sistema de gênero na desintegração de relações comunitárias, relações igualitárias, pensamento ritualístico, tomada de decisão coletiva, autoridade coletiva e economias. E, assim, ao entendimento da extensão em que a imposição desse sistema de gênero foi constitutiva da colonialidade do poder, como a colonialidade do poder foi constitutiva do sistema. A lógica da relação entre eles foi de construção mútua. Mas deve estar claro que agora o sistema de gênero colonial moderno não pode existir sem

a colonialidade do poder, já que a classificação da população em termos de raça é uma condição necessária à possibilidade desse sistema. (Ibid., p.12, em tradução livre)

A identidade de gênero é indissociável das interseccionalidades que constituem um sujeito humano, tanto em sentido ontoformativo quanto nas reproduções estruturais daquela identidade (BUTLER, 2019). Assim, traçar padrões de feminilidade de acordo com o padrão branco é também uma forma de contribuir com a invisibilidade de outros corpos, geralmente racializados, ao mesmo tempo que submete mulheres brancas a padrões nocivos de sua própria identidade e experiência, inclusive de sua sexualidade (FITZGERALD; GROSSMAN, 2018).

Raça, gênero e sexualidade são conceitos intrinsecamente interseccionais, indissociáveis por essência na realidade material; daí então pode-se compreender a "racialização do conflito sexual". Quando a racialidade do discurso de gênero não está presente, na realidade há um referente ausente culturalmente dominante que opera em seu âmbito, sendo esse especificamente a branquitude, e sua falta de nomeação que é parte da construção de um gênero a partir de uma posição de privilégio racial dentro da hierarquia social do poder simbólico das estruturas socioculturais da sociedade em questão (BUTLER, 2023).

A racialidade, especificamente o racismo, também constituem componentes que determinam a experiência da sexualidade. Connell (2016) argumenta que o racismo faz com que o início da atividade sexual de grande parte das populações presentes em territórios colonizados se dê em um contexto de fortes tensões sociais, além de incentivar construções de papéis de gênero específicos ao papel social racializado, como por exemplo construções de masculinidades baseadas em uma postura defensiva e agressiva em jovens de minorias étnicas marginalizadas pelo Estado e pela polícia. “O colonialismo tende a exagerar as hierarquias de gênero e a produzir masculinidades simplificadas e direcionadas pelo poder entre os colonizadores” (Ibid., p.172). Em Nascimento (2019), é apontado que a colonização influenciou definitivamente as regiões africanas que praticavam religiões oriundas do continente, cujas práticas montavam uma experiência diferente dos binarismos da época contemporânea, pós-colonial, nortecentrada. Entende-se que,

na visão estereotipada e homogeneizante sobre qual sexo cabe a um corpo preto, um é tido como próprio, correto: hetero, disponível, explorável, reprodutivo, cisgenerado. A manutenção dessas expectativas obedecem ao sistema ideológico, político, econômico e afetivo de controle dos corpos e sexualidades negras: perseguição, chacota, anulação existencial física (especialmente de corpos trans negros) e simbólica, condenações a quem ouse escapar do imaginário racista colonial que constrói “a mulher negra” (que pode ser mulata ou preta, cada uma com estereótipos específicos) e “o homem negro” (que sole ser o pauzudo, estuprador, afetivamente irresponsável). (Ibid., p.5)

Connell (2016) demonstra que as experiências comumente relacionadas à transgeneridade, como *hijras*, *kathoey*, travestis etc., têm dimensões tão distintas que associá-las umas às outras sob o termo genérico da transgeneridade como uma experiência da metrópole pode constituir um epistemicídio, um sinal de imperialismo epistêmico. É possível argumentar que, com a produção de conhecimento científico até a história recente, desenvolvida em ambiente universi-

tário, ou seja, em instituições que trouxeram as discussões e tópicos explorados no Norte global para o Sul global, para então se desenvolver núcleos e pesquisas que investigaram as especificidades de cada localidade, esses empréstimos conceituais se sustentam como termos amplos e genéricos. Esses termos servem tanto como um ponto de partida para a compreensão de cada contexto como para a construção de inteligibilidade cultural entre o conhecimento científico e o saber local, no sentido de demonstrar que se trata de experiências queer. Como demonstrado por Connell (Id.), contudo, quando essas vivências são analisadas de perto, as generalizações de fato não se sustentam e criam uma multiplicidade de identidades que se agrupam através da estigmatização e associação a categorias genéricas como raiz dessa estigmatização.

Um estudo chileno realizado por Sandoval et al. (2024) constatou que os níveis de bem-estar e satisfação das pessoas são impactados diretamente pela identidade pessoal baseada na sexualidade dissidente por constituir um grupo minoritário. Os autores e autoras destacam que há um enfrentamento diário do estresse de viver em uma sociedade que estigmatiza a comunidade LGBTPQIA+, sendo que a constante ameaça de sofrer preconceito e estar de fato em situações que vitimizam essas pessoas é um problema cotidiano a ser enfrentado no ambiente de trabalho, familiar, escolar e em todas as áreas da vida da pessoa discriminada. Entre pessoas cisgênero, há também uma enorme pressão social para se conformar a comportamentos e ações heteronormativas para garantir um senso de estabilidade e segurança dentro de um contexto que não as favorece, o que é mais um fator de estresse constante para essas pessoas. Essa população, portanto, está sujeita a um alto índice de desenvolvimento de transtornos mentais ao longo da vida, como formas de depressão e de ansiedade, entre outros. Em termos honnethianos, trata-se de uma condição permanente de desreconhecimento, sendo que o desrespeito social atua incessantemente na estigmatização da identidade e força a existência de um conflito social para que haja sequer um reconhecimento da existência desses grupos.

Jivraj (2016) aponta que muitas das interseccionalidades que permeiam a questão da identidade, tanto em nível individual como coletivo, serve como um convite para a superação de um modelo único de compreender a sexualidade. Essa convergência entre identidade e sexualidade é uma proposta ocidentalizada de lidar com a experiência sexual, e ela pode ser aplicável em diversas partes do mundo, assim como pode não ser em muitas outras. A experiência da sexualidade não se divide exclusivamente em sociedades que aceitam a homossexualidade e sociedades homofóbicas, o que leva à compreensão de que culturas diferentes podem ter relações que não se encaixam em um modelo de pensar a sexualidade a partir da identidade. Como exemplo, a autora cita trabalhos de campo realizados em comunidades islâmicas, surinamesas, entre outras que têm diferentes estruturas sociais em que uma dinâmica hetero-homossexual não traduz experiências válidas e completas

da sexualidade humana. Esses exemplos servem como um reforço para se pensar o racismo dentro da militância LGBTPQIA+ e como diferentes comunidades podem ter perspectivas diferentes da emancipação de corpos queer, mesmo quando dividem o mesmo território.

O desreconhecimento, em especial quando associado à ideia do colonialismo, está na negação do já reconhecido status de humano que se tem com o oprimido, sendo também relevante como o sistema nega a forma de vida que foge das suas normativas, sendo estruturalmente não toleradas e então subjugadas ao dominante (HONNETH, 2021). É também um imperativo que haja uma saída para a imposição e para o controle dos corpos dentro de determinada sociedade (DEMELLO, 2023), sendo que “o sistema que nos faz *aceitar* a violência é ‘quase mais’ intolerável do que a violência em si” (GROS, 2023, p.93, grifo no original). Há sempre uma possibilidade de contestação, seja ela circunscrita no sistema ao se opor a ele ou a partir da criação quebras epistêmicas para reinventá-lo, sendo que “[...] nas sociedades estatais[,] o poder se inscreve nos corpos por meio de formas de supervisão e disciplina social e da autorregulação. Mas os corpos podem ser, ao mesmo tempo, espaços de resistência por conterem sempre a possibilidade da contrainscrição, da automarcação” (DEMELLO, 2023, p.272). Sugere-se então que o corpo-território seja uma demarcação de subversão, abrindo possibilidades e caminhos para novas experiências. O corpo marcado, modificado, desobediente, hostil, é um corpo que se faz opositor, o corpo se torna resistência à dominação sistêmica e institucional. O corpo é, assim, parte constitutiva da mesma resistência que gera ações e reações que têm o poder de modificar a estrutura social. De toda forma,

[...] as transformações socioestruturais nas sociedades desenvolvidas ampliaram objetivamente a tal ponto as possibilidades da autorrealização que a experiência de uma diferença individual ou coletiva se converteu no impulso de uma série inteira de movimentos políticos; certamente, suas exigências só podem ser cumpridas a longo prazo quando ocorrem mudanças culturais que acarretam uma ampliação radical das relações de solidariedade. (HONNETH, 2021, p.280)

A militância revolucionária identificada na produção e na leitura sobre a sexualidade feminina encontra sua base em análises como as exploradas por Butler (2019), nas quais se coloca o patriarcado como uma expressão quase que natural da fraternidade e do fortalecimento de uma comunidade dominada por homens, sendo esta fortalecida pela não-relação entre as mulheres; salvo, é claro, as relações de competição e desempenho para a manutenção social da sociedade masculina. É revolucionário se colocar em oposição a essa fraternidade, assim como em criar sororidade; é revolucionário nomear o que ganha menos importância ou o que está em posição submissa na estrutura social na qual se encontra.

Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades sociais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência

que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder. (FOUCAULT, 2020a, p.105)

Mignolo (2016) afirma o poder da classificação social através da construção narrativa de uma modernidade: esse próprio movimento já é ontológico. Em uma perspectiva decolonial, re-existir transcende a resistência, elaborando novas formas de pensar e de viver.

A esperança do presente em direção do futuro está no crescente Espírito decolonial de desconexão para re-existir (um movimento decolonial básico), em aceitar que as ficções europeias de todas as esferas da vida, mas, acima de todas, as ficções raciais e sexuais contidas na economia (capitalismo), política (o Estado), epistemologia (a universidade, museus, escolas, a igreja) e autoridade (o exército e a polícia), gerenciam e controlam as emoções e sensações do mundo. (Ibid., p.xii, em tradução livre)

Nesse cenário, “as categorias de gênero ocidentais são uma intrusão imposta nas pessoas locais sob o colonialismo, e o feminismo ocidental [branco] dá continuidade a esse imperialismo cultural” (CONNELL, 2016, p.173). O feminismo cunhado como decolonial, um produto do século XXI, trouxe reflexões e problemáticas mais atentas às realidades e experiências de um Sul global historicamente colonizado e subalternizado por culturas dominantes, tanto na produção científica quanto na dita militante, propondo uma ruptura na própria epistemologia das ciências sociais que separam ao todo esses conceitos ao apontar a dialogia necessária entre eles como agentes de transformação social (MOGROVEJO, 2022). “O próprio feminismo mudou. O feminismo na metrópole deu mais atenção à diversidade de situações de mulheres ao redor do mundo [...], e a grupos cujas experiências corporais são irregulares, especialmente mulheres com deficiência [...]” (CONNELL, 2016, p.249). Essa quebra epistêmica constitui um passo na direção de novas construções de corpo, de resistência e re-existência para além da lógica colonial/colonialista. A linguagem e as escolhas que são feitas tanto em tradução quanto em estrangeirismos no discurso também podem ser parte da construção da decolonialidade, uma vez que, quando se utiliza de formas de expressão para modificar o discurso tradicional e implementar conceitos de idiomas considerados periféricos, tem-se um movimento anti-imperialista por meio da própria linguagem (BAKSHI, 2016).

O gênero também pode ser percebido através de uma perspectiva decolonial, sem partir necessariamente de epistemologias e narrativas provindas de um Norte global cuja produção de conhecimento não considera uma condição de pós-colonialidade. Nesse contexto, a formação de identidades de gênero e de classe são processos justapostos e se dão inscritos em “projetos de mudança social” (CONNELL, 2016). Preciado (2022b) coloca sua perspectiva para além das concepções de gênero e sexualidade que concretizam o discurso dominante binário e adequado à heterocisnorma por conta da existência daqueles que estão às margens: intersexo, deficiente, queer, trans, não-branco, o ser que existe para além da pílula, para além da reprodução, para

além das cirurgias, para além da pele em um regime essencialmente colonial que denomina "fármaco-pornográfico".

É na consideração de um leque indeterminado de línguas, estéticas, formas de conhecer e desejar, bem como na interação de tecnologia e sistemas vivos, que a dimensão da cooperação sexual adquire um papel central e pode revelar possibilidades políticas transformadoras fundamentais. Os órgãos, como plataformas materiais para a produção de prazer e como locais representacionais para a inscrição da identidade, podem e devem ser reprogramados e reformatados contra as coerções heteronormativas. (Ibid., p.25-26)

Em Pereira (2022), destaca-se que tanto a perspectiva farmacopornográfica do poder apresentada por Preciado (2022b) quanto a do biopoder apresentada por Foucault (2021) são conceituações de poder decorrentes de um viés atravessado pela colonização. De um ponto de vista que parte do Sul global, a forma de ver, viver e compreender o corpo é muito diversa quando se compõe o corpo-território, ele que tem lugar, história, cor, tamanho; essa epistemologia deslocada do corpo traz marcadores sociopolíticos que são determinantes na compreensão de que a universalização dos autores posteriores não é uma possibilidade factual da realidade desses corpos que transitam, reagem, vivem e desejam de formas tão diversas.

Essa noção atravessa também a forma com que o gênero e a sexualidade se descolam, e Pereira (2022) demonstra essa ruptura através do corpo-território da travesti brasileira, que se inventa e reinventa ao transitar entre masculinidades e feminilidades para se afirmar como pertencente, ou ainda como não pertencente, das sociedades pelas quais passa e com as quais convive. A sexualidade, nesse contexto, está além de identificações rígidas com a identidade de gênero, ela é vivida com base em um movimento de desejos e anseios que tem em sua centralidade apenas um corpo, sem a necessidade de gramáticas teorizadas e padronizadas desses desejos. “[...] Pessoas das margens procuram um vocabulário no qual o desejo possa encontrar expressão e buscam signos para representar sua diferença” (Ibid., p.104-105).

Em Puar (2022), vê-se uma proposta de desconstrução dos mecanismos de identidade porque eles são diretamente associáveis às funções neoliberais e, por conseguinte, estatais de biopoder que se reflete em uma disciplinarização de corpos – sejam esses normativos ou dissidentes. A proposta é que haja formas que estejam além de uma cultura/contracultura, que sejam ontologias epistêmicas de comportamentos mais humanos, construídos através dos corpos e dos afetos, que reneguem a identidade como modelo disciplinar.

A reprodução viral não diz respeito ao excesso nem aos complementos; ela é, na verdade, uma capacidade pós-humana; aquilo que é reproduzido não é o sujeito humano, a identidade ou o corpo, e sim as tendências afetivas, as ecologias de sensações e as diferentes ontologias que criam novas epistemologias de afetos. [...] A viralidade pode constituir também uma forma inovadora de pensar a transversalidade geopolítica, uma que não seja insistentemente delineada através ou em referência ao Estado-nação, proporcionando uma alternativa às noções de transnacionalismo e complexificando a aplicação do conceito de homonacionalismo em diferentes contextos nacionais. (Ibid., p.180)

A proposta de Puar (Id.) está em consonância com o desenvolvimento da teoria queer, que carrega um conjunto de políticas pós-identitárias ao delinear o saber-poder do binarismo heterossexualidade-homossexualidade. A quebra dessa epistemologia está no centro da teoria queer e de toda a sua visão crítica de como viver a sexualidade e o gênero diante dos desafios do mundo moderno/contemporâneo (LOURO, 2022), principalmente quando construída a partir de um território descolonial e carregado das invisibilidades históricas agora em evidência, ou seja, a partir de

corporalidades transviadas, vibrantes e desejosas que provocam deslocamentos e rompimentos de discursos e práticas como estratégias antissexistas e antirracistas, e partem para derivas descolonizadoras do próprio corpo e de discursos que as atravessam em um terreno efêmero e fronteiriço, provocador, que goza nas margens do indefinido, ocupando lugares que perturbam estabilidades fragilmente construídas, criando outras formas de existência a partir de um fluxo constante de novos saberes. (ALTMAYER, 2022, p.368)

Quando se estuda o desenvolvimento dos movimentos sociais através de um viés específico, neste caso, a concepção contemporânea da sexualidade, fica evidente que as rupturas epistemológicas dos movimentos sociais como o feminismo e o movimento LGTBQPQA+, entre outros, fazem-se artificiais. A questão principal dentro dessas rupturas, que as fazem criar uma miríade de vertentes que lutam pelos mesmos horizontes sociais como objetivo final, está na universalização do conceito de humano e, por conseguinte, numa renúncia essencial à interseccionalidade e à perspectiva histórica de como cada corpo é catalogado e oprimido dentro de determinado conceito sociocultural. Afirmações universais são, muitas vezes, direcionadas a um grupo específico de pessoas e conduzem a rituais de exclusão daqueles grupos que não são representados por elas, tornando suas realidades ainda mais invisibilizadas e, suas necessidades, negligenciadas. Quando as lutas se direcionam e nomeiam opressões e soluções, as pessoas tendem a ser sensibilizadas por problemas reais que tocam seres humanos de forma direta e visível, apoiando-se em uma maior inteligibilidade cultural e possibilidades de intervenção. Dentro da sexualidade, há vários exemplos dessa questão que já foram expostos na discussão acima, como a questão da maternidade entre mulheres com e sem deficiência, hipersexualização de corpos brancos e não-brancos, entre outros, que afetam populações diferentes de formas diferentes, mas que constituem braços da mesma perspectiva heterocisnormativa que atua sobre os corpos femininos e feminilizados na contemporaneidade. Butler (2019) reforça que contextos culturais influenciam diretamente nas configurações sociais de opressão, enfatizando contextos coloniais que produzem noções distintas de emancipação. Assim, a universalidade dos discursos científicos e políticos é por vezes leviana e leva à exclusão da experiência real da violência de gênero. A universalidade de uma lei não significa que ela opere da mesma forma em diferentes contextos, mas que sua aplicação se dá, da mesma forma ou em formatos diferentes, em todas as sociedades humanas e em meios diversos de sua reprodução.

Em textos como Belmonte (2024), vê-se o quanto a sexualidade não apenas influencia o cotidiano, como interfere ativamente no campo político. A partir de sociedades normativas que extrapolam a natureza humana e fazem de pessoas comuns e inofensivas inimigas públicas, narrativas de discriminação e preconceito são recorrentes e fazem com que a integridade física e mental dessas pessoas estejam em constante ameaça. Historicamente, a comunidade LGTBQIA+ é perseguida e subjugada pelo resto das sociedades, que negam seus direitos e a posicionam em condições sub-humanas de existência. O desenvolvimento histórico desse tema demonstra que apenas através do ativismo e da luta social haverá uma possibilidade de que essas pessoas sejam reconhecidas como seres humanos completos e como membros comuns de suas respectivas sociedades.

Deveria ser apontado que, em um mundo no qual o acesso desigual aos recursos e às chances na vida continua a ser um fato, a melhora nas condições materiais de algumas pessoas com frequência ocorre às custas de outras pessoas cujas condições econômicas precárias se tornam ainda piores. Nesse contexto, a libertação de pessoas trans não pode ser alcançada se a classe trabalhadora ainda é explorada pela elite financeira, se as mulheres ainda são estupradas ou assassinadas em índices tão altos por seus parceiros, ou criminalizadas quando resistem à violência de gênero, e se a polícia e o estado carcerário ainda estão destruindo comunidades racializadas. (GABRIELL, 2016, p.67)

Nesse sentido, a interseccionalidade serve como peça central para a compreensão e para a superação da realidade social nos tempos de hoje, em que as próprias formas de opressão se formam de maneira complexa e articulada. “Precisamos inventar novas metodologias de produção de conhecimento e uma nova imaginação política capaz de confrontar a lógica da guerra, da razão heterocolonial e a hegemonia do mercado como lugar de produção do valor e da verdade” (PRECIADO, 2022a, p.389), e essa imaginação toma várias formas, cores e tamanhos para realmente construir novas possibilidades.

As novas corporalidades exploradas em Altmayer (2022) por meio das potencialidades a serem desenvolvidas através da arte e do corpo como arte são atravessadas e atravessam micropolíticas que não precisam se limitar ao individual, ao “unísono”, mas que criam um coletivo, uma minoria que se transforma em multidão. Essa forma de explorar o corpo é uma demanda do corpo-território, de uma desidentificação que trabalha as temporalidades e as espacialidades na criação de novos devires – principalmente devires transviados; “passagens de potência ao ato, ou seja, devires transviados: devir bixa, devir sapatão, devir travesti, devir mulher, devir animal – múltiplas maneiras de inventar novas sensibilidades e inteligências da existência, novas relações de afeto e sobrevivência” (Ibid., p.378). Ali, explora-se um lugar de privilégio em questões de ruptura, de não pertencimento, de enfrentamento da ordem social. Isso também culmina em um resgate das contrassexualidades como propostas por Preciado (2022b), trabalhando uma composição de saberes que trazem o *queerness* como uma possibilidade de alternativas utópicas ao que já está presente (ALTMAYER, 2022). Voltando-se à arte,

[...] são muitas as formas possíveis de transviar o olhar para ações que confrontam micropolíticas transformadoras de comportamentos resistentes à normatização e perturbadoras da ordem conservadora da “família tradicional brasileira”. Frentes de atuação política que produzem resultados, mesmo que efêmeros, de combate ao movimento de despolitização dos corpos, resistindo ao esvaziamento de discursos cooptados pelo sistema neoliberal através da proposição de práticas estéticas desviadas. Urgências políticas permanentes, de sobrevivência, que encontram lugar na criação para lidar com a complexidade e diversidade de questões transviadas e seus atravessamentos no crescente cenário conservador brasileiro. Práticas artísticas que não somente configuram enfrentamentos e resistências, mas sim, e principalmente, configuram novas práticas de subjetivação e modos de escrita da história. (Ibid., p.381)

Como apresenta Colling (2022), é possível ver que a arte teve grande influência dentro das cenas ativistas no Brasil e no mundo, assim como ela é influenciada diretamente pela participação política dos artistas que a compõe, em um movimento simbiótico através da história. É também retratado como, no Brasil, essas cenas inspiraram a emergência de um ativismo amplo e diverso, que protesta por inúmeros grupos oprimidos em vozes também diversas.

Uma outra forma de trazer uma revolução epistemológica tão intensa para a realidade social é através das escolas, para que haja uma compreensão interseccional de questões relevantes ao social desde a infância. Isso se evidencia em Louro (2022), cuja proposta pedagógica se desenvolve na ideia de que a educação, a partir da teoria queer, pode funcionar com uma quebra epistemológica que abraça a diferença. Nesse sentido, a identidade tem uma característica precária e instável no sujeito que se reinventa diante da sua realidade pessoal e social.

A diferença deixaria de estar ausente para estar presente: fazendo sentido, assombrando e desestabilizando o sujeito. Ao se dirigir para os processos que produzem as diferenças, o currículo passaria a exigir que se prestasse atenção ao jogo político aí implicado: em vez de meramente contemplar uma sociedade plural, seria imprescindível dar-se conta das disputas, dos conflitos e das negociações constitutivos das posições que os sujeitos ocupam. (Ibid., p.200)

Aqui, propõe-se também uma abordagem interseccional de formas de opressão e de formas de experiência social. Coloca-se a ignorância como uma forma de compreensão, como uma escolha mediante o que é proposto. A epistemologia pedagógica queer é subversiva em todos os campos em que há dominação e em que a construção da identidade se faz em um campo político (Id.). Ela, essencialmente, foge aos comportamentos corretos e aos conteúdos programados:

[...] uma pedagogia e um currículo queer “falam” a todos e não se dirigem apenas àqueles ou àquelas que se reconhecem nessa posição de sujeito, isto é, como sujeitos queer. Uma tal pedagogia sugere o questionamento, a desnaturalização e a incerteza como estratégias férteis e criativas para pensar qualquer dimensão da existência. A dúvida deixa de ser desconfortável e nociva para se tornar estimulante e produtiva. As questões insolúveis não cessam as discussões, mas, em vez disso, sugerem a busca de outras perspectivas, incitam a formulação de outras perguntas, provocam o posicionamento a partir de outro lugar. Certamente, essas estratégias também acabam por contribuir com a produção de um determinado “tipo” de sujeito. Mas, neste caso, longe de pretender atingir, finalmente, um modelo ideal, esse sujeito e essa pedagogia assumem seu caráter intencionalmente inconclusivo e incompleto. (Ibid., p.202-203)

São iniciativas como essas que guiam hoje as expressões de esperança de transformação social em um viés interseccional, globalizado apenas em termos de apoio e solidariedade, não de demandas universais. A ideia da decolonialidade reside em saber que cada grupo traz pautas únicas e formas de vida que são válidas porque trazem consigo uma longa história de estruturas sociais complexas que se traduzem em quebras epistemológicas radicais quando analisadas em comparação com uma visão de mundo ocidentalizada, colonizada, estereotipada. Essas leituras são plurais e diversas e trazem novas epistemologias a serem lidas, compostas, reinventadas, estudadas, performadas. São tentativas novas de padrões de existência que causam rupturas tanto por resistir quanto por re-existir.

## **8. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Na pesquisa apresentada pode-se ver que, na Antiguidade e antes dela, a sexualidade é parte do cotidiano das pessoas em toda a sua materialidade. O corpo e o sexo são envolvidos na ritualística de formas distintas e específicas em cada sociedade ancestral, seja através do gênero, da regulação do ato sexual, do parentesco, da reprodução, ou de qualquer outra maneira. Há também inúmeras formas de hierarquizar corpos e papéis socioculturais atribuídos a esses corpos, com uma predominância da subjugação do feminino desde que o ser humano se tornou sedentário em um processo de domesticação. Principalmente em sociedades ocidentais e orientais em que homens tomaram o poder, as mulheres foram colocadas, em sua maioria, em espaços e papéis considerados essenciais, porém inferiores àqueles dos homens. A ideia da mulher como posse dentro do matrimônio é uma ideia perpetrada por atores sociais influentes até hoje, e é uma ideia que resiste continuamente em muitas sociedades de diferentes localizações geográficas, períodos históricos e organizações políticas e socioculturais.

No desenvolvimento do pensamento ocidental, que, em uma linha foucaultiana, encontra-se inicialmente nas civilizações gregas e romanas da Antiguidade, há muitas sobrevivências pagãs no desenvolvimento da religião, ainda que a sexualidade não seja condenada pela maior parte da população. Vista como algo natural e fonte de prazer, a sexualidade masculina faz parte de um sistema de hierarquias entre homens sãos e sádios e homens do povo, estando a mulher quase sempre presa ao seu papel reprodutivo. Já nessa época houve um interesse marginal ao prazer sexual feminino, mas o padrão de normalidade era que essas mulheres tinham lugar e forma para que lhes fosse permitido, quando o era, sequer cogitar a possibilidade de se ver como ser desejado, mas também desejante. Nesse contexto, a necessidade sexual da mulher era menos importante do que a do homem, o real cidadão que detinha uma vida pública, o que remete a padrões repetidos

até hoje da permissão que mulheres se dão ao usufruir da própria sexualidade. A prescrição para que meninas se casem com homens com o dobro da sua idade, uma prática comum da época, entra no discurso de muitas pessoas que culpabilizam vítimas de abuso sexual ou defendem o casamento infantil até os dias hoje. A visão do corpo feminino como uma versão de humano imperfeito a partir do masculino fez com que as pesquisas no campo científico por muitos séculos se concentrasse apenas no funcionamento do corpo com pênis, sendo que até hoje o corpo com vulva traz questões inexploradas ou pouco conhecidas nas ciências da saúde. A prescrição de que as mulheres eram responsáveis por se manterem belas e jovens, competindo com as outras pelo desejo de seu marido, demonstra raízes de uma rivalidade feminina incentivada para o benefício masculino desde o início do pensamento ocidental. Já nessa época havia uma invisibilização das práticas sexuais homossexuais femininas e questionamentos que por vezes invalidavam práticas homossexuais masculinas, envolvendo sentimentos de vergonha e desonra. Tudo o que era associado ao feminino era fraco e inferior aos atributos masculinos, sendo a mulher sempre colocada nos textos mais importantes como um objeto, uma posse, uma moeda de troca.

Durante o período da Idade Média, tem-se uma continuidade desses valores, muitas vezes intensificados a partir do desenvolvimento e da popularização da fé cristã. A mulher, aqui, começa a ser valorizada em ideais de pureza que se modificam e se transferem para a caracterização do ser virginal. Há o policiamento até mesmo do que se pensa, com o desenvolvimento subsequente de uma linguagem vasta e construída para a aplicação da punição. A lógica cristã enfatizava por vezes a animalidade da mulher e a racionalidade do homem; a mulher não pode ser mais do que o homem, nem mesmo em ganhos materiais, porque isso destrói sua completa submissão a ele, o que se torna um fator importante com o desenvolvimento da família nuclear. Em sua máxima, até hoje o estupro marital enfrenta fortes contestações em meios conservadores, o que traduz uma dimensão interessante de um pensamento muito antigo de que, dentro de um casamento, o consentimento é presumível sob quaisquer circunstâncias. Tem-se a origem da concepção tão cara ao pensamento contemporâneo de que há um inimigo invisível, uma tentação a se sucumbir, um perigo sempre à espreita e do qual as pessoas precisam se defender a todo custo; no âmbito da sexualidade, isso se concretizava nas tentações da carne, a serem evitadas a partir de uma moral e filosofia cristãs.

A forma como a sexualidade é compreendida passa por muitas revoluções ao longo do tempo desde então, sendo a primeira delas com a época renascentista. A busca pelo retorno à Antiguidade traz a naturalização de práticas que já haviam sido estigmatizadas, como as relações homossexuais entre pensadores e pupilos, assim como reafirmava uma estrutura de posse do corpo feminino – ainda que houvesse uma preocupação com o respeito às mulheres, elas ain-

da ocupavam uma posição de submissão que as submetia a violências. O surgimento da pornografia, reconhecidos focos resistentes e opositores de grupos marginalizados e o desenvolvimento do repertório terminológico a partir de práticas profissionais marcariam a transição que levaria a sexualidade a se tornar uma questão relevante ao Estado-nação em ascensão e a permitir a sua medicalização. Foi a partir desse processo que teve início o período vitoriano, reconhecidamente uma “era repressora” em questões relativas à sexualidade.

É a partir de todas as idiossincrasias relativas à sexualidade que marcaram a aristocracia da época vitoriana que a análise foucaultiana questiona o argumento repressivo, não em sua totalidade, mas em sua forma. Esse pensamento que reprime é também um pensamento que incentiva a classificar, a confessar, a patologizar, ramificando a repressão para além da simples censura. Uma ilustração muito evidente apresentada no corpo do trabalho foi a evolução do conceito de histeria, um termo já presente na literatura médica grega da Antiguidade e que só sai dos manuais médicos no século passado. A violência contra a mulher fora institucionalizada ao ponto de fazer parte da legislação em vários estados de direito em sua formação e primeiros séculos de desenvolvimento; as garantias aos homens de controle total sobre o corpo feminino e a impunidade àqueles que desrespeitavam a mulher sob condição de propriedade de outro homem formavam uma prescritiva de uma vida em clara hierarquia dos papéis de gênero e de direito à sexualidade. Além disso, os movimentos pela existência de expressões de sexualidade marginalizadas e estigmatizadas começavam a surgir de forma mais enfática, além de haver registros de experiências invisibilizadas, como a homossexualidade feminina e o caso das *female husbands*. Esse período de transição foi crucial para o desenvolvimento de movimentos sociais destinados ao que culminaria na defesa da liberdade de identidade sexual e de gênero, principal mas não exclusivamente através das artes e da busca por direitos reconhecidos juridicamente pelo Estado.

No início do século XX, o advento da psicanálise trouxe muitos estereótipos misóginos ao estudo da sexualidade feminina, ao mesmo tempo que criou um universo de possibilidades para o estudo científico da sexualidade humana em geral. Apesar de conflituoso, esse início fora crucial para o reconhecimento da importância de estudar e compreender a sexualidade em diferentes corpos de diferentes formas. Em contrapartida, com o desenvolvimento de novas tecnologias e novas formas de divulgar a arte, os movimentos sociais e subculturas que lutavam por direitos de pessoas marginalizadas ganharam meios de se contrapor a camadas conservadoras que prezam pelos “bons costumes”, um discurso que se vê reproduzido até hoje, em uma espécie de guerra cultural que se inicia, mas não termina no século passado. Na segunda metade do século XX, movimentos pelos direitos dos homossexuais, das mulheres e outros movimentos sociais abriram espaço para um marco que ficou conhecido como uma Revolução Sexual; como um movimento do Norte glo-

bal, essa foi uma tendência que colonizou a forma de pensar a sexualidade no mundo inteiro, com suas contradições e militâncias pelo direito universal ao prazer.

Discorrer sobre as possibilidades, sobrevivências e *habitus* que são por si mesmos quebras epistemológicas e são parte do real no mundo contemporâneo não exclui as diferentes formas de vivências e experiências da realidade material como a temos hoje. Mudanças históricas não são lineares e, além de ser necessário reconhecer e posicionar as resistências a todas as mudanças de impacto para a vida das pessoas, essas resistências podem calar movimentos revolucionários inteiros se assim for sua decorrência. Calando-os ou não, essas resistências fazem com que períodos inteiros da história humana sejam tempos contraditórios: há comunidades inteiras baseadas em uma análise bipartida da vida social, ou seja, baseada em dicotomias e, por conseguinte, em uma forma mais tradicional do pensamento humano, assim como se vê cotidianamente o rompimento de estruturas que tentam limitar as possibilidades do que é inteligível e, em sua última forma, do que é humano. A forma como a humanidade vive a experiência sexual não foge desse cenário – se tanto, confirma sua existência. Hoje, o queer traz o incoerente, o subversivo, o que se recusa a estar ali. O queer traz a oposição real ao sujeito montado e liberal, completo, que se conhece, que se localiza. O queer se politiza ao ter voz, mas é uma voz que contesta, seja sabendo ou não o que está contestando, mas entendendo o porquê de contestar. O queer de hoje é a quebra epistemológica que oferece uma nova forma de pensar, uma forma que inclui pela negação, inclui por não excluir. O queer traça uma forma de existência que é por essência interseccional.

A narrativa construída no presente trabalho buscou então, através desse contexto, fornecer um panorama da construção da sexualidade no pensamento ocidental contemporâneo, o que se deu primeiramente através de um resgate do que é o sexo e de onde ele se localiza no pensamento contemporâneo e globalizado. Com o auxílio de obras contemporâneas, demonstrou-se que esse processo foi amplo e com diversos marcadores, estando os principais expostos acima, sob uma perspectiva que conversa com a teoria social e faz da sexualidade um objeto de estudo nas Ciências Sociais. É imperativo considerar que esse tema perpassa a formação humana desde o nascimento, a progressão histórica da identidade sexual, a teoria de gênero, a construção de uma perspectiva pós-colonial da sexualidade, entre muitas outras questões tangenciais a essa compreensão. A narrativa aqui apresentada trouxe essa progressão de forma breve e fundamentada, assim como demonstrou a necessidade do incentivo da pesquisa científica em gênero e sexualidade em várias áreas do conhecimento para que seja possível entender cada aspecto da construção social da sexualidade nas sociedades contemporâneas. É urgente que estudos científicos nas áreas das neurociências, do funcionamento corporal, da psicologia, das humanidades, e em todas as outras que envolvem uma melhor compreensão do corpo humano, passem a deli-

mitar sua aplicabilidade, o que torna absolutamente imprescindível que se tenha mais conhecimento no funcionamento de corpos femininos, transmasculinos, transfemininos, deficientes, racializados, estejam estes saudáveis ou patologizados. Estudos que compreendam melhor o funcionamento do corpo e da mente humana além do que se conhece do corpo masculino cisgênero são essenciais para a garantia da vida digna de populações tidas como "minorias".

Independentemente do tópico específico, a noção principal explorada neste trabalho foi a de que as relações de poder relacionadas ao sexo são relações que interferem diretamente no cotidiano das pessoas em diversas sociedades dos anos 2020, assim como demonstrar que o sexo foi uma parte determinante do desenvolvimento da história humana. Apesar de ser encarado como um aspecto obscuro e, por conseguinte, secundário nesse desenvolvimento, vê-se que grandes transformações sociais foram relacionadas diretamente com aspectos da sexualidade e do gênero. Essas relações de poder ainda se encontram operantes em contextos diversos, como demonstrado ao longo do texto, e determinam experiências e estilos de vida no mundo globalizado. Assim como o sexo afeta outros setores socioculturais que estruturam sociedades, a experiência humana da sexualidade é afetada por esses mecanismos; em outras palavras, as relações que se interseccionam nesse ponto são interdependentes. Partilhar desse conhecimento de maneira interseccional se torna, assim, imprescindível para a construção do conhecimento em sexualidade sob uma perspectiva multidisciplinar e que se aproxima da realidade social.

## REFERÊNCIAS

- ABDO, Carmita. **Sexo no cotidiano**: atração, sedução, encontro, intimidade. São Paulo: Contexto, (2021) 2022.
- AGUIAR, Juno Nedel Mendes de; GUIMARÃES, Vic. Habitando as margens: patologização das identidades trans e a colonialidade do poder no Brasil. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v.7, n.3, jun.-ago./2021.
- ALQAIISIYA, Wala; HILAL, Ghaith; MAIKEY, Haneen. Dismantling the image of the Palestinian homosexual: exploring the role of alQaws. In: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; POSOCCO, S. (Org.). **Decolonizing sexualities**: transnational perspectives, critical interventions. Oxford: Counterpress, 2016.
- ALTMAYER, Guilherme. Tropicuir: linhas tortas na escrita de histórias transviadas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2020) 2022.
- AMERICAN Psychiatric Association. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais**: DSM-5. Tradução de Maria Inês Correa Nascimento et al. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, (2013) 2014.
- ANDRADE, Ana; CASTRO, Luís Ferreira de; MACEDO, Rosa Zulmira. Unplanned teenage pregnancy and adolescent sexual behavior. *Nascer e Crescer – Birth and Growth Medical Journal*, v.33, n.4, 2024.
- ANGEL, Katherine. **Amanhã o sexo será bom novamente**: mulheres e desejo na era do consentimento. Tradução de Rita Paschoalin. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2021) 2023.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. Tradução de Heci Regina Candiani. 5. reimp. São Paulo: Boitempo, (2019) 2022.
- AZEVEDO, Adriana. Corpo-atritável ou uma nova epistemologia do sexo. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2020) 2022.
- BAKSHI, Sandeep. Decoloniality, queerness, and Ghidra. In: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; POSOCCO, S. (Org.). **Decolonizing sexualities**: transnational perspectives, critical interventions. Oxford: Counterpress, 2016.
- BELMONTE, Laura A. **LGBT+ na luta**: avanços e retrocessos. Tradução de Alcebiades Diniz Miguel. São Paulo: Contexto, (2021) 2024.
- BLANC, Claudio. **Uma breve história do sexo**: fatos e curiosidades sobre sexo e sexualidade mais interessantes de todas as eras. São Paulo: Gaia, (2008) 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. Tradução de Maria Helena Kühner. 18. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, (1998) 2020.
- \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 2. ed. Lisboa: Edições 70, (1989) 2021.
- \_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. Tradução de Denice Barbara Catani. São Paulo: UNESP, (1997) 2004.
- \_\_\_\_\_. **Retorno à reflexividade**. Tradução de Thomaz Kawauche. São Paulo: UNESP, (1967/1993/1995/1997) 2024.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do "sexo". Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. 2. ed. São Paulo: n-1 Edições, (1993) 2023.

- \_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução de Renato Aguiar. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (1990) 2019.
- CAVALCANTI, Sylvia Maria O. C.; ALMEIDA, Paulo Roberto da Cunha Cavalcanti de; ALARCÃO, Patrícia da Cunha Cavalcanti. Disforia de Gênero. *In: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. Manual SOGIMIG de Sexologia.* Rio de Janeiro: Med Book, 2019.
- COLLING, Leandro. A emergência e algumas características da cena artivista das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade. 2. ed. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global.* 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2019) 2022.
- CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais.** Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2016.
- DEMELLO, Margo. **Estudos do corpo.** Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, (2014) 2023.
- DESPENTES, Virginie. **Teoria King Kong.** Tradução de Márcia Bechara. São Paulo: n-1 Edições, (2006) 2016.
- DISCLOSURE [Longa-metragem]. Direção: Sam Feder. Produção: Amy Scholder/Sam Federl. Estados Unidos: Netflix, 2020. 107 min., son., color.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. Coleção Debates. 2. ed. 2. reimp. São Paulo: Perspectiva, (1966) 2014.
- EKINE, Sokari. Beyond anti-LGBTI legislation: criminalization and the denial of citizenship. *In: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; POSOCCO, S. (Org.). Decolonizing sexualities: transnational perspectives, critical interventions.* Oxford: Counterpress, 2016.
- EL-TAYEB, Fatima. Lesbian of colour activism and racist violence in contemporary Europe. *In: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; POSOCCO, S. (Org.). Decolonizing sexualities: transnational perspectives, critical interventions.* Oxford: Counterpress, 2016.
- FITZGERALD, Kathleen J.; GROSSMAN, Kandice L. **Sociology of sexualities.** Thousand Oakes: Sage, 2018.
- FONTELES, Lucivanda Pontes; PEREYRA, Elsa Aida Gay de; LERNER, Théo. Transtorno da Dor Genitopélvica/Penetração. *In: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. Manual SOGIMIG de Sexologia.* Rio de Janeiro: Med Book, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Coleção Biblioteca de Filosofia. 10. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, (1976) 2020a.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Coleção Biblioteca de Filosofia. 8. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, (1984) 2020b.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade 3: o cuidado de si.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Coleção Biblioteca de Filosofia. 7. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, (1984) 2020c.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade 4: as confissões da carne.** Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Coleção Biblioteca de Filosofia. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, (2018) 2020d.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, (1979) 2021.

GABRIELL, João. In defence of a radical trans perspective in the French context. *In*: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; POSOCCO, S. (Org.). **Decolonizing sexualities**: transnational perspectives, critical interventions. Oxford: Counterpress, 2016.

GARGALLO, Francesca. O pensamento queer existe ou se manifesta de alguma maneira na América Latina? Tradução de Pê Moreira. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2009) 2022.

GARCIA, Olga Regina Zigelli. **Orgasmo feminino**: da expressão ao início da compreensão. Florianópolis: Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p.115, 1992.

\_\_\_\_\_. Revisitando a tese: sexualidades femininas e prazer sexual – uma abordagem de gênero. *Saúde e Transformação Social*, v.7, n.3, Florianópolis, 2016, p.17-21.

\_\_\_\_\_. **Sexualidades femininas e prazer sexual**: uma abordagem de gênero. Florianópolis: Tese (Doutorado Interdisciplinar) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p.249, 2007.

GARLAND-THOMSON, Rosemarie. Reconfigurar, repensar, redefinir: estudos feministas da deficiência. Tradução de Eduardo Basto. *In*: SANTOS, Ana Cristina; FONTES, Fernando; MARTINS, Bruno Sena; SANTOS, Ana Lúcia (Org.). **Mulheres, sexualidade, deficiência**: os interditos da cidadania íntima. Coimbra: Almedina, 2019.

GROS, Frédéric. **A vergonha é um sentimento revolucionário**. São Paulo: Ubu Editora, (2021) 2023.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2020) 2022.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. 4. reimp. São Paulo: Editora 34, (1992) 2021.

JENAINATI, Cathia. **Feminismo**: um guia gráfico. Tradução de Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Sextante, (2007) 2020.

JIVRAJ, Suhraiya. Stopping a racist march – activism beyond the incommensurability of (homo)sexuality and religion. *In*: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; POSOCCO, S. (Org.). **Decolonizing sexualities**: transnational perspectives, critical interventions. Oxford: Counterpress, 2016.

LAPOLLI, Édis Mafra; PARANHOS, William Roslindo; WILLERDING, Inara Antunes Vieira. **Diversidades**: o bê-á-bá para a compreensão das diferenças. Florianópolis: Pandion, 2022.

LINS, Regina Navarro. **Sexo na vitrine**: sobre desejos e prazeres. Rio de Janeiro: BestSeller, 2022.

LOPES, Cida; SIMÕES, Marina Silva. Criança: um corpo sexuado. *In*: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019.

LOPES, Gerson Pereira; VALE, Fabiene Bernardes Castro. Modelos científicos e fisiologia da resposta sexual. *In*: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019a.

\_\_\_\_\_. Transtorno do Interesse/Excitação Sexual Feminino. *In*: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019b.

LOPES, Gerson Pereira; VALE, Fabiene Bernardes Castro; SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas. Prefácio. *In*: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019.

- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. Tradução de Pê Moreira. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2016) 2022.
- LOYOLA, Maria Andréa. A sexualidade como objeto de estudo das Ciências Humanas. *In*: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). **Sexualidades: o olhar das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. P.31-39.
- LUGONES, Maria. The coloniality of gender. *Worlds and Knowledges Otherwise*, primavera, 2008, p.1-17. Disponível em: <[https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v2d2\\_Lugones.pdf](https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v2d2_Lugones.pdf)>. Acesso em 31 de maio de 2025.
- MALABOU, Catherine. **O prazer censurado: clitóris e pensamento**. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu, (2020) 2024.
- MARQUES, Cláudia Moreira. Sexualidade na adolescência. *In*: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019.
- MARQUES, Florence Zanchetta Coelho; BADALOTTI, Mariangela. Sexualidade e contracepção feminina. *In*: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019.
- MAYER, Cláudia (Org.). **Ciberfeminismo: tecnologia e empoderamento**. União da Vitória: Monstro dos Mares, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução de Renata Santini. 8. reimp. São Paulo: n-1 Edições, (2003) 2020.
- MC GOWAN, Marcela. **Senta que nem moça**. São Paulo: Nacional, 2021.
- MIGNOLO, Walter D. Decolonial body-geo-politics at large. *In*: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; PO-SOCCO, S. (Org.). **Decolonizing sexualities: transnational perspectives, critical interventions**. Oxford: Counterpress, 2016.
- MOGROVEJO, Norma. O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo em Abya Yala. Tradução de Pê Moreira. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2020) 2022.
- MONEY Shot: The Pornhub Story. Direção: Suzanne Hillinger. Produção: Nicki Carrico/Suzanne Hillinger. Estados Unidos: Netflix, 2023. 94 min., son., color.
- MOTT, Luiz. Apresentação. *In*: BELMONTE, Laura A. **LGBT+ na luta: avanços e retrocessos**. Tradução de Alcebiades Diniz Miguel. São Paulo: Contexto, (2021) 2024.
- MULLER, Laura. **Sexo para adultos – tudo o que você sempre quis saber, mas não tinha coragem de perguntar**. Rio de Janeiro: LeYa, 2016.
- MUTHIEN, Bernedette. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. Tradução de Caterina Rea. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2013) 2022.
- NASCIMENTO, Tatiana. **Cuírlombismo Literário**. Série Pandemia. Coleção Repasse. São Paulo: n-1 Edições, 2019.
- NEVES, Lia Raquel; PINTO, Paula Campos. Maternidade in/visível em mulheres com deficiência: do desejo às barreiras ao desejo. *In*: SANTOS, Ana Cristina; FONTES, Fernando; MARTINS, Bruno Sena; SANTOS, Ana Lúcia (Org.). **Mulheres, sexualidade, deficiência: os interditos da cidadania íntima**. Coimbra: Almedina, 2019.

NOGUEIRA, Cláudia. Biopoder e de(s)ficientização feminina: opressões, riscos e expressões subversivas na afirmação do corpo-desejo. *In*: SANTOS, Ana Cristina; FONTES, Fernando; MARTINS, Bruno Sena; SANTOS, Ana Lúcia (Org.). **Mulheres, sexualidade, deficiência**: os interditos da cidadania íntima. Coimbra: Almedina, 2019.

OCHOA, Marcia. Cidadania perversa: divas, marginalização e participação na “localização”. Tradução de Pê Moreira. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2004) 2022.

OLIVEIRA, Márcia. **Da dor ao prazer**: os segredos para conhecer a si mesma e alcançar mais satisfação nas relações sexuais. Rio de Janeiro: Agir, 2023.

ORTUÑO, Gabriela González. Como viver uma fé queer? Os desafios das teologias da libertação, as tensões entre o exercício da fé e as dissidências sexuais. Tradução de Pê Moreira. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2016) 2022.

OSMAN, Diriye. Femininity in men is a source of power. *In*: BAKSHI, S.; JIVRAJ, S.; POSSOCO, S. (Org.). **Decolonizing sexualities**: transnational perspectives, critical interventions. Oxford: Counterpress, 2016.

PELÚCIO, Larissa. Histórias do cu do mundo: o que há de queer nas bordas? 3. ed. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2014) 2022.

PEREIRA, Andiara Ramos. Chama a revolta! Necropolítica e pornoterrorismo nas margens do mundo e na periferia dos corpos: um ensaio sobre a experiência mitológica e ritual do *devir-coiote*. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2020) 2022a.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2012) 2022b.

PINTO, Paula Campos. Gritos na sombra: relatos de violência contra raparigas e mulheres com deficiência em Portugal. *In*: SANTOS, Ana Cristina; FONTES, Fernando; MARTINS, Bruno Sena; SANTOS, Ana Lúcia (Org.). **Mulheres, sexualidade, deficiência**: os interditos da cidadania íntima. Coimbra: Almedina, 2019.

PLÃ, Jüne. **Clube do orgasmo**: uma cartografia do prazer. Tradução de Sofia Soter. Rio de Janeiro: Intrínseca, (2020) 2022.

PRECIADO, Paul B. Dizemos revolução. Tradução de Pê Moreira. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2013) 2022a.

\_\_\_\_\_. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. 1. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, (2004) 2022b.

PUAR, Jasbir K. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2015) 2022.

REA, Cateriina. Crítica Queer Racializada e deslocamentos para o Sul global. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2017) 2022.

- RODRIGUEZ, Ale Mujica; DEMORI, Carolina Carbonell; WOLFF, Caroline. Da monogamia ao feminicídio: algumas reflexões. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v.7, n.3, jun.-ago./2021.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In: \_\_\_\_\_. **Po-líticas do sexo**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Coleção Argonautas. São Paulo: Ubu Editora, (1975) 2017.
- SANDOVAL, Lucas et al. Links between heteronormativity dimensions and life satisfaction in Chilean lesbian, gay and bisexual university students. *Revista Latinoamericana de Psicologia*, n. 56, 2024, p.35-44.
- SANTOS, Ana Cristina. Introdução. In: SANTOS, Ana Cristina; FONTES, Fernando; MARTINS, Bruno Sena; SANTOS, Ana Lúcia (Org.). **Mulheres, sexualidade, deficiência**: os interditos da cidadania íntima. Coimbra: Almedina, 2019.
- SANTOS, Ana Lúcia; SANTOS, Ana Cristina. Diversidade funcional, igualdade sexual: sexualidades não-normativas de mulheres com deficiência. In: SANTOS, Ana Cristina; FONTES, Fernando; MARTINS, Bruno Sena; SANTOS, Ana Lúcia (Org.). **Mulheres, sexualidade, deficiência**: os interditos da cidadania íntima. Coimbra: Almedina, 2019.
- SCALCO, Sandra Cristina Poerner; LARA, Lucia Alves Silva. Transtorno do orgasmo. In: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019.
- SENTO-SÉ, Isadora Vianna. Patriarcado e interseccionalidade: o público e o privado como ponto de convergência teórica. *Civitas*, n.24, jan.-dez./2024, p.1-12.
- SEX, Explained [Seriado]. Produção: Vox/Sanya Dosani. Estados Unidos: Netflix, 2020. 108 min., son., color.
- SEX Unzipped [Longa-metragem]. Direção: Gabe Turner/Benjamin Turner. Produção: Spencer Millman et al. Estados Unidos: Netflix, 2021b. 59 min., son., color.
- SHILDRICK, Margrit. Algumas reflexões sobre cidadania sexual e mulheres com deficiência. In: SANTOS, Ana Cristina; FONTES, Fernando; MARTINS, Bruno Sena; SANTOS, Ana Lúcia (Org.). **Mulheres, sexualidade, deficiência**: os interditos da cidadania íntima. Coimbra: Almedina, 2019.
- SWAIN, Tânia Navarro. Para além do binário: os queer e o heterogênero. In: HOLLANDA, He-loisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. reimp. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (2001) 2022.
- THE FEMALE Orgasm (temporada 1, episódio 16). Explained [Seriado]. Estados Unidos: Netflix, 2018. 18 min., son., color.
- THE PRINCIPLES of Pleasure [Seriado]. Direção: Niharika Desai. Produção: Thalia Mavros et al. Estados Unidos: Netflix, 2022. 152 min., son., color.
- VIEIRA, Teresa Cristina Souza Barroso et al. Como lidar com a função sexual da mulher no ciclo gravídico-puerperal. In: SILVA, Carlos Henrique Mascarenhas et al. **Manual SOGIMIG de Sexologia**. Rio de Janeiro: Med Book, 2019.
- VILLELA, Rose. **O livro vermelho do sexo sem vergonha**. Barueri: Novo Século, 2019.
- WOLF, Naomi. **Vagina**: uma biografia. Tradução de Renata S. Laureano. São Paulo: Geração, 2013.