



Universidade de Brasília – UnB  
Instituto de Ciências Humanas – ICH  
Departamento de Serviço Social – SER  
Programa de Pós-Graduação em Política Social – PPGPS

## **Contribuições do complexo Estranhamento para a crítica da heteronormatividade**

Djonatan Kaic Ribeiro de Souza

Brasília

2023

Universidade de Brasília – UnB  
Instituto de Ciências Humanas – ICH  
Departamento de Serviço Social – SER  
Programa de Pós-Graduação em Política Social – PPGPS

Djonatan Kaic Ribeiro de Souza

**Contribuições do complexo Estranhamento para a crítica da  
heteronormatividade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de doutor em Política Social. Orientação: Prof. Dr. Reginaldo Ghiraldelli.

**Brasília**

**2023**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rc                   Ribeiro de Souza , Djonatan Kaic

                      Contribuições do complexo Estranhamento para a crítica da  
heteronormatividade / Djonatan Kaic Ribeiro de Souza ;  
orientador Reginaldo Ghiraldelli. -- Brasília, 2023.

                      162 p.

                      1. Teoria Social. 2. Estranhamento . 3. Sexualidade . 4.  
Heteronormatividade . 5. Modernidade. I. Ghiraldelli,  
Reginaldo, orient. II. Título.

Djonatan Kaic Ribeiro de Souza

**Contribuições do complexo Estranhamento para a crítica da  
heteronormatividade**

**Banca Examinadora**

Prof. Dr. Reginaldo Ghiraldelli  
Orientador – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Jesus José Ranieri  
Membro Externo – Universidade Estadual de Campinas

Prof<sup>a</sup>. Dra. Mavi Pacheco Rodrigues  
Membro Externo – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof<sup>a</sup>. Dra. Valdenízia Bento Peixoto  
Membro Interno – Universidade de Brasília

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Elaene Rodrigues Alves  
Suplente – Universidade de Brasília

## **Agradecimentos**

Durante esses 4 anos de doutorado, muitas pessoas participaram ativamente do processo de construção dessa tese. Reconheço a importância desses encontros acadêmicos-afetivos, que contribuíram na indicação de leituras, estímulos criativos, sistematização do conhecimento e muita escuta. Estar em uma universidade pública e escalar os degraus até chegar nesse momento é a realização de um sonho que virou materialidade. Vencer os desafios de produzir conhecimento, que tem como objetivo contribuir com a desnaturalização das desigualdades sociais que assolam a vida de milhares de pessoas é uma práxis na qual invisto e acredito com muita veemência. Acredito na universidade pública, presencial, laica, democrática e sobretudo em uma universidade emancipatória, que produz conhecimento para romper com a lógica da exclusão e da desigualdade. Assim, me sinto realmente agraciado pelas oportunidades que me trouxeram até aqui. Seguimos avante, na construção de um mundo novo.

Agradeço à minha família — em especial minha mãe Marinete, meu Pai Jôniton e minha tia Marizete — por acreditar nos meus projetos profissionais e pessoais, e pelo incentivo constante no meu percurso no universo acadêmico, tão distante e em partes tão estranho à nossa realidade, que foi se revelando para todos nós.

Esse percurso foi possível graças a um conjunto de amigos e aos encontros acadêmicos-afetivos de forte incentivo: Lídia Alencar, Leonardo Dias, Obirin Odara, Valdeníza Peixoto, Giovana Guarese, Renata Oliveira, Rayane Noronha, Pedro Henrique. Amigos que, ao longo desses anos, compartilharam as aventuras da produção do conhecimento. Agradeço especialmente a Melina Barros, companheira de longa caminhada acadêmica-afetiva, que trago comigo nos caminhos do Mestrado e Doutorado. A Juliana Dias, pelo incentivo constante na produção das rupturas com a produção do conhecimento cartesiano e colonial e na construção das “comunidades de mudanças”.

A Thereza Raquel pela presença doce, amorosa, atenciosa e respeitosa, que possibilitou um espaço de tranquilidade e harmonia para a produção desta tese.

A Valzim, que consegue acreditar em mim mais que eu mesmo. Essa tese foi escrita tantas vezes ao teu lado e com os seus cuidados... Obrigado pelo constante incentivo.

Agradeço a Maria Lucia Lopes pelos primeiros momentos de orientação. Pelos incentivos à leitura atenta e pelo rigor analítico necessário à produção de uma tese.

Agradeço pelo respeito às minhas escolhas teórico-metodológicas. Estendo meu agradecimento ao Grupo de Estudos Marxistas e Pesquisa em Política Social e Trabalho (GEMPP/UnB) pelas trocas teóricas, políticas e afetivas.

Agradeço ao professor Jesus Ranieri (Sociologia/Unicamp) pelo acolhimento e pela recepção na disciplina “Tópicos especiais em Sociologia I: Aspectos de *Para uma ontologia do ser social*, de Lukács: trabalho, ideologia e estranhamento” no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp. Ao professor Marcelo Húngaro (Educação Física/UnB) na disciplina “Teoria Social, Pós-Modernidade e Educação Física”. Foram momentos cruciais para a aproximação com os fundamentos da tradição marxista.

Estendo os agradecimentos ao grupo do Podcast “Estudos e Prosas”: Thaís Imperatore, Melina Barros, Kahenna Bizzoto, Milena e Iury Lima, pelos momentos leves e desconstruídos que construímos durante o Podcast.

A Reginaldo Ghiraldelli, pela orientação dessa tese. Agradeço a paciência e a presença nos momentos decisivos da escrita e da síntese do conhecimento. O respeito teórico-metodológico e o incentivo constante ao desenvolvimento da tese. Ao Grupo de Estudos e Pesquisas Trabalho, Sociabilidade e Serviço Social (TRASSO/UnB) pela formação teórica, política e os momentos de afetividade e amizade.

Agradeço a Tabata Berg, Hayeska Barroso, Marília Moschkovich e Livia Barbosa pelas contribuições na banca de qualificação de projeto de tese. Suas contribuições foram de suma importância para a produção deste estudo.

Agradeço a Jesus Ranieri, Mavi Pacheco Rodrigues e Valdenizia Peixoto, pelo aceite em participar da banca de defesa de tese, e a Maria Elaene, pelo aceite à suplência.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de doutoramento.

## Resumo

Esta pesquisa buscou delinear, a partir do complexo do estranhamento em Karl Marx e Georg Lukács, uma contribuição teórico-metodológica da tradição marxista à crítica do processo de naturalização da sexualidade, por meio da análise sobre como o debate acerca da “sexualidade” aparece na problemática do estranhamento nas obras “Manuscritos Econômicos-Filosóficos”, de Marx, e “Para uma Ontologia do Ser Social”, de Lukács. Objetivamos demonstrar que o complexo do estranhamento oferece uma contribuição aos estudos críticos da sexualidade, pois permite apreender a construção social da sexualidade tratada em termos de estranhamento, ou seja, uma contradição que acompanha o desenvolvimento e o progresso do ser social, expressada nos conflitos de interesse entre a ordem socioeconômica e sexual. Contudo, a abordagem de Marx e Lukács torna-se problemática ao partirem do princípio de que o sexo biológico é a matéria-prima de ordem natural e irrevogável para a produção social da sexualidade humana. Assim, os autores não conseguem problematizar a produção social da “natureza do sexo biológico”, revelando uma visão essencialista para o debate da sexualidade. Contudo, o diálogo com os estudos críticos do gênero e sexualidade possibilitou demonstrar como se constituiu socialmente a produção do “sexo biológico”, das “verdades” científicas sobre o corpo, da instituição de uma política da diferença sexual, que sedimenta a heteronormatividade, como um metabolismo ontológico entre sexo, gênero e sexualidade. O diálogo entre a abordagem marxista e os estudos críticos de gênero e sexualidade foram marcados por essa tensão: o sexo biológico não pode ser tomado como natureza irrevogável da produção social da sexualidade, pois já está acometido da sua construção social como natureza. Nesse sentido, confrontamos a abordagem da sexualidade em Marx e Lukács no que se refere à ausência da crítica de que a base biológica é tomada por interesses ideológicos marcados pela normatividade, matriz que forja as categorias históricas “homem e mulher” por um modelo binário e heterossexual, como uma base fixa e imutável de gênero e sexualidade. Isso ocorre ao mesmo tempo em que se toma o referencial do estranhamento para fundamentar a construção social da heterossexualidade enquanto um projeto da modernidade-colonial-capitalista, na qual o “sexo” biológico avança na construção da diferença sexual e da generalização do dispositivo da sexualidade e demarca a forma como a heterossexualidade se impôs como legalidade no gênero humano. O modelo “civilizatório” do capitalismo toma o sexo biológico como regulador dos corpos, dos gêneros e da sexualidade. Assim, o processo de naturalização da sexualidade esconde o caráter social do “sexo” e o social aparece como “natureza”, cujo processo de naturalização é um tipo de estranhamento. Desse modo, chegamos à síntese do “estranhamento sexual” como uma crítica aos processos de naturalização da heterossexualidade, desenvolvida por um conjunto de intervenções humanas e pela criação de um conjunto de “verdades” sobre o sexo que normatiza a sexualidade humana.

**Palavras-chave:** Teoria Social. Estranhamento. Sexualidade. Heteronormatividade. Modernidade.

## Abstract

This research is looking to permeate the complex of estrangement between Karl Marx and Georg Lukács, a methodological and theoretical contribution from the marxist's tradition to the critic of the process of naturalization on sexuality. Through the analysis of how the debate of sexuality appears on the problematic of alienation, found on "the economic and philosophic manuscript of 1844" by Marx and "ontology of social being" by Lukács, showing that the alienation complex contributes to the critical studies of sexuality, allowing an in depth comprehension around the social construct of sexuality based of the terms of alienation, in other words, a contradiction that follows the development and progress of the social being, conveyed in the conflict of interests between the socioeconomic and sexual order. However, the approach of marx and lukács becomes problematic when the assumption of biological sex is the starting material of the natural order and irrevocable to the social production on human sexuality. For that reason both authors cannot discuss the social production on the "nature of biological sex", revealing then an essentialist vision of the sexuality debate. Nonetheless the dialogue between the critical studies of gender and sexuality allowed the possibility of understanding, socially, how the production of "biological sex", the "scientific truth" about the body, the establishment of the policy of sexual differentiation that ingrains the heteronormativity, as an ontological metabolism regarding sex, gender and sexuality. The dialogue between the marxist approach and the critical studies about gender and sexuality is branded by this strain where the biological sex cannot be taken as an irrevocable nature on the social production of sexuality, because it is already stricken, by nature, by its own social construct. For that matter the clash between Lukács's approach and Marx's approach on sexuality regarding the lack of critic stating that the biological foundation is engraved in ideological interests is deep-rooted on normativity, a matrix that forges the historical categorization of "man and woman", in a heterosexual and binary concept, as a fixed and immutable ground regarding gender and sexuality. At the same time that the reference of alienation is used to fundament the social construction of heterosexuality as a product of a modernist, colonialist and capitalist project stating that the biological "sex" supports the construction of the sexual differentiation and the generalization on the mechanism of sexuality, it also delimits how heterosexuality imposes itself as the legitimacy of human gender. The "civilization" process of capitalism takes for itself biological sex as the regulator of bodies, genders and sexuality. Therefore the naturalization process of sexuality hides the social aspect of "sex", as it is presented as nature, taking it's naturalization processes as a form of alienation, arriving then, in a synthesis about how sexual alienation criticizes the naturalization processes of heterosexuality that are developed by a set of truths and interventions, both human, about sex, ending in a standardization of human sexuality.

Keywords: Social Theory. Estrangement. Sexuality. Heteronormativity. Modernity.



## Resumen

Esta investigación buscó delinear, a partir del complejo de alienación descrito en las obras de Karl Marx y Georg Lukács, una contribución teórico-metodológica de la tradición marxista a la crítica del proceso de naturalización de la sexualidad. Mediante el análisis acerca de cómo el debate sobre la "sexualidad" aparece ante la problemática de la alienación en las obras "Manuscritos económicos y filosóficos", de Marx, y "Ontología del ser social", de Lukács, se demuestra que el complejo de la alienación ofrece una contribución a los estudios críticos acerca de la sexualidad, porque permite aprehender la construcción social de la sexualidad tratada en términos de alienación, es decir, una contradicción que acompaña el desarrollo y progreso del ser social, expresada en los conflictos de intereses entre el orden socioeconómico y sexual. Sin embargo, el enfoque de Marx y Lukács se vuelve problemático al partir del supuesto que el sexo biológico es la materia prima del orden natural y es irrevocable para la producción social de la sexualidad humana. Por lo tanto, los autores no logran problematizar la producción social de la "naturaleza del sexo biológico", mostrando una visión esencialista para el debate de la sexualidad. No obstante, el diálogo con estudios críticos de género y sexualidad permitió demostrar cómo se constituía socialmente la producción de "sexo biológico", de las "verdades" científicas sobre el cuerpo, de la institución de una política de distinción sexual, que consolida la heteronormatividad, como un metabolismo ontológico entre sexo, género y sexualidad. El diálogo entre el enfoque marxista y los estudios críticos de género y sexualidad estuvo marcado por esta tensión: el sexo biológico no puede ser tomado como una naturaleza irrevocable de la producción social de la sexualidad, porque ya está afectado por su construcción social como naturaleza. En este sentido, el enfoque de la sexualidad en Marx y Lukács se confronta con respecto a la ausencia de crítica de que la base biológica es tomada por intereses ideológicos marcados por la normatividad, una matriz que forja las categorías históricas "hombre y mujer" por un modelo binario y heterosexual, como una base fija e inmutable de género y sexualidad. Al mismo tiempo que se toma la referencia de alienación para fundamentar la construcción social de la heterosexualidad como un proyecto de la modernidad colonial-capitalista, en la que el "sexo" biológico impulsa la construcción de la diferencia sexual y la generalización del dispositivo de la sexualidad, y demarca la forma en que la heterosexualidad se impuso como legalidad en la raza humana. El modelo "civilizador" del capitalismo toma el sexo biológico como regulador de los cuerpos, los géneros y la sexualidad. Así, el proceso de naturalización de la sexualidad oculta el carácter social del "sexo" y lo social en cambio se muestra como "naturaleza", cuyo proceso de naturalización es una clase de alienación. Así, se llega a la síntesis de la "alienación sexual" como crítica a los procesos de naturalización de la heterosexualidad, desarrollados por un conjunto de intervenciones humanas y la creación de un conjunto de "verdades" acerca del sexo, que estandariza la sexualidad humana.

**Palabras-clave:** Teoría Social. Alienación. Sexualidad. Heteronormatividad. Modernidad.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
<b>Apresentação do objeto .....</b>	<b>11</b>
<b>Fundamentos Teórico-Metodológicos da Pesquisa .....</b>	<b>22</b>
<b>CAPÍTULO 1. SEXUALIDADE E MODERNIDADE .....</b>	<b>26</b>
<b>1.1 A modernidade-colonial-capitalista .....</b>	<b>28</b>
<b>1.2 A diferença sexual e a heterossexualidade: constructos da modernidade-colonial-capitalista. ....</b>	<b>35</b>
<b>1.3 A construção social da heterossexualidade .....</b>	<b>43</b>
<b>1.4 Os modelos heterossexuais e sua consolidação histórica .....</b>	<b>50</b>
<b>1.5 As práticas e as identidades sexuais: entre a herança psicopatologizadora e a etnogênese identitária contemporânea. ....</b>	<b>55</b>
<b>CAPÍTULO 2. A CATEGORIA ESTRANHAMENTO EM MARX E LUKÁCS.....</b>	<b>61</b>
<b>2.1 Estranhamento em Marx .....</b>	<b>63</b>
<b>2.2 O estranhamento em György Lukács .....</b>	<b>72</b>
<b>CAPÍTULO 3. ESTRANHAMENTO E SEXUALIDADE: APROXIMAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS .....</b>	<b>87</b>
<b>3.1 Sexualidade e Estranhamento: delineamentos do debate .....</b>	<b>92</b>
<b>3.2 O complexo da reprodução biológica e a crítica dos estudos de gênero e sexualidade .....</b>	<b>100</b>
<b>3.3 Estranhamento da Mulher e a problemática do sexual na “Ontologia do Ser Social” .....</b>	<b>106</b>
<b>3.4 Apontamos críticos sobre o debate da sexualidade em Marx e Lukács.....</b>	<b>112</b>
<b>CAPÍTULO 4. ESTRANHAMENTO E EMANCIPAÇÃO SEXUAL .....</b>	<b>134</b>
<b>4.1 Estranhamento sexual e emancipação sexual.....</b>	<b>139</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>152</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>156</b>

## INTRODUÇÃO

### **Apresentação do objeto**

Esta pesquisa busca delinear, a partir da problemática do estranhamento, uma forma de contribuição da tradição marxista aos estudos da sexualidade. O interesse surgiu de inquietações teórico-metodológicas sobre como a tradição marxista pode contribuir para o debate da sexualidade ao mesmo tempo em que os estudos críticos de gênero e sexualidade<sup>1</sup> podem contribuir para o debate marxista da sexualidade. Oriunda dessa problemática teórico-metodológica, que circunscreve o debate de gênero, sexualidade e a tradição marxista, esta tese, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade de Brasília, com área de concentração em “Estado, Política Social e Cidadania”, está inscrita na linha de pesquisa “Exploração e opressão de Sexo/Gênero, Raça/Etnia e Sexualidades” e apresenta um estudo sobre o complexo do estranhamento como uma ferramenta teórico-metodológica que aprofunda o debate marxista sobre sexualidade, desvendando os mecanismos de produção e reprodução da naturalização da sexualidade.

Esse estudo nasce de uma processualidade analítica da relação entre os estudos de gênero e sexualidade e a tradição marxista, preocupado não só em apontar como as desigualdades sociais são sedimentadas por gênero, sexualidade, raça e classe, mas também em conseguir abarcar um entendimento teórico-metodológico dessas relações, ancoradas em uma perspectiva marxista. Um dos desafios desse estudo é que o debate sobre o conceito de sexualidade está alicerçado em fundamentos teórico-metodológicos distintos e até mesmo conflitantes com os fundamentos marxistas. Assim, há um desafio analítico a ser elaborado quando não basta “juntar” conceitos ou perspectivas para uma análise marxista da sexualidade, mas, sim, encarar os desafios e as questões epistêmicas, ontológicas e metodológicas sobre as formulações teóricas que subsidiam as formulações marxistas e os estudos de gênero e sexualidade.

---

<sup>1</sup> Os estudos críticos de gênero e sexualidade dizem respeito à crítica da construção social e da desnaturalização da sexualidade e do gênero. Existe uma pluralidade de correntes teóricas: feminismo e suas querelas; estudos gays e lésbicos; estudos *queer*; estudos decoloniais, e de enfoques sobre o que é o “social” construído e quais são os caminhos teóricos e políticos para o processo de desnaturalização. Os textos com os quais essa tese trabalha estão ancorados nessa diversidade de correntes e mais atrelados a uma perspectiva *queer*. No capítulo 3 dessa tese, essa discussão é exposta.

Enquanto campo teórico-metodológico, os estudos sobre sexualidade ancorados no marxismo ainda são tímidos. Algumas direções teóricas foram apresentadas no Dossiê Temático “Marxismos, feminismos, *queer* e sexualidades”, da Revista Crítica Marxista (2019 n° 48 e 49); no Dossiê Temático “Teoria Social Crítica e LGBTI”, da Revista da Associação de Estudos da Homocultura (REBEH – 2020) e no Dossiê Temático “Marxismo e feminismo no debate de gênero e sexualidade”, do Caderno Cemarx (2017). Destacamos também o Dossiê “Marxismo, sexualidade e gênero”, que reúne resultados de pesquisas, textos históricos e militantes no *site* “Marxismo 21”. Esses dossiês apresentam produções de autores/as nacionais e internacionais que articulam, problematizam e trazem divergências e convergências entre o marxismo (seus fundamentos metodológicos e categorias centrais), o feminismo e a teoria *queer* na construção de ferramentas teóricas e arranjos analíticos da sexualidade nas relações sociais capitalistas.

Longe de ser uma esfera unicamente teórica, o debate entre sexualidade e marxismo contribui para a compreensão das violações de direitos, preconceitos e discriminações na materialidade de sujeitos Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Transgêneros, Travestis, *Queer*, Intersexo, Assexual e demais orientações sexuais e de gênero, (LGBTQIA+<sup>2</sup>), mulheres, população negra e da classe trabalhadora em sua heterogeneidade. Trata-se de fundamentos das desigualdades sociais, marcadas pela heteronormatividade e como ela é presente na produção e reprodução das relações sociais capitalistas. É um debate que envolve a organização política e a luta pelo reconhecimento dos direitos sociais, e que avança para o debate da construção da sexualidade nas relações sociais capitalistas e dos projetos de emancipação humana e liberdade sexual.

---

<sup>2</sup> É importante observar que a composição dessa sigla é um debate em aberto, relacionado à organização de sujeitos políticos e suas identidades, nas tramas da relação entre diversidade sexual/dissidência sexual e a política anti-heteronormatividade, e por construção de políticas sociais de promoção a direitos de cidadania. Ao longo da história do Movimento LGBTQIA+, essa discussão envolve tanto a pluralidade do sujeito da diversidade/dissidência sexual quanto os processos de viabilização e inviabilização política desses sujeitos. Adota-se “LGBTQIA+”, com ciência da complexidade política do debate. Como informa Simões e Facchini (2009), essa é uma questão histórica. Foi na I Conferência Nacional de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transsexuais, em 2008, que a sigla “LGBT” foi aprovada. Anteriormente, em fóruns e encontros políticos, foram aos poucos “adicionados novos sujeitos” a essa sigla: “A denominação por meio da sigla, de todo modo, é bastante recente. Até 1992, o termo usado era ‘movimento homossexual brasileiro’, às vezes designado pela sigla MHB, e os congressos de militância eram chamados de ‘encontros de homossexuais’. O tempo ‘lésbica’ passou a ser usado no Encontro de 1993, enquanto a denominação ‘gays e lésbicas’ foi empregado no Encontro de 1995. Nesse ano foi criada a ABGLT, com o nome de Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transsexuais, mantendo, porém, a sigla original. O termo “travesti” foi acrescentado a ‘gays e lésbicas’ no Encontro de 1997, e os termos ‘bissexuais’ e ‘transsexuais’ foram incluídos no Encontro de 2005, quando se formaram também as respectivas redes de associações nacionais desses segmentos” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 15). A inclusão dos termos “*queer*”, “intersexuais”, “assexuais”, “+ - como outras identidades e orientações”, “pansexuais”, “não-binários” e outras formas de politização de identidades percorre essa complexidade política, de um recente movimento social, em constante construção e politização da sexualidade. É importante salientar que o Decreto N° 11.341, de 1° de Janeiro de 2023, do Ministério de Direitos Humanos e da Cidadania, apresenta a sigla “LGBTQIA+” na estrutura do Ministério.

As investigações que aproximam o debate da sexualidade ao marxismo são transformações nos estudos do gênero, sexualidade e LGBTQIA+, que se dá em forte conflito com o campo político e teórico, principalmente sobre “o lugar que tais lutas deveriam ocupar no quadro mais geral de lutas de esquerda ou até mesmo sobre a legitimidade dessas lutas” (BULGARELLI, IRINEU, 2020, p. 73). O debate entre marxismo e sexualidade abre espaços para diversas abordagens distintas e plurais de um campo que está em constante tensão e emergente construção, como informam Bulgarelli e Irineu na abertura do dossiê da Revista Estudos da Homocultura (REBEH):

Cabe atentar que, embora o dossiê abarque um amplo espectro das preocupações concernentes a Teoria Social Crítica, muitas dimensões desse campo ficaram de fora. Acreditamos que há lacunas, como o debate sobre LGBTI à luz de teóricas feministas materialistas francesas, possíveis diálogos e problematizações sobre sexualidade à luz de autoras clássicas como Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontai e até mesmo com Walter Benjamin. Há uma ausência de reflexões sobre a sexualidade na U.R.S.S de Lênin, Trotsky e Stalin, ou sobre a urgência em debater homossexualidade em Cuba. (BULGARELLI; IRINEU, 2020, p. 78)

Esses estudos apontam questões teórico-metodológicas que fogem “de esquematismos e soluções prontas, típicos de um certo funcionalismo que insiste em ressaltar a *função* das ‘opressões’ para a manutenção do sistema capitalista” (ABREU; CASTRO, 2019, p. 89) ou que determinem qual é a utilidade da sexualidade para a continuidade do capitalismo. É difícil precisar as influências para o crescimento desse debate, mas alguns elementos implicaram no “nascimento” desse campo: a crise neoliberal e o avanço conservador sobre a pauta do gênero e da sexualidade (ABREU, CASTRO, 2019; BULGARELLI, IRINEU, 2020); o debate entre Nancy Fraser e Judith Butler sobre o lugar econômico/cultural da heterossexualidade no capitalismo (REBUCCINI, 2020; TIOTIO, 2019); a organização política do Movimento LGBTQIA+ em partidos políticos; as discussões sobre socialismo e sexualidade; entre outros debates que estão motivando o surgimento desses estudos.

Essa aproximação com o marxismo parte de acúmulos com o feminismo (socialista, marxista, classista) em uma discussão crítica sobre o lugar secundário da opressão da mulher na sociedade de classes a partir de uma leitura determinista da relação entre estrutura e superestrutura<sup>3</sup>. Também há a discussão sobre a questão da mulher no

---

<sup>3</sup> Essa discussão não deixa de ser uma forma do feminismo — socialista, marxista, classista — contribuir para a superação da vulgarização do marxismo. Marx (2011[1859], p. 47) indica que “na produção social da própria existência,

socialismo, apontada por autoras como Alexandra Kollontai, Clara Zelkin e os “socialistas utópicos” Charles Fourier e August Bebel, bem como o texto de Engels: “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”. O acúmulo criado por esse debate reflete nos estudos sobre sexualidade, diversidade sexual e marxismo, traçando reflexões sobre a sexualidade e o socialismo, partindo do processo histórico da URSS e de Cuba; o debate sobre a questão do sexo e dos prazeres como uma questão moral a ser enfrentada em uma nova sociedade (ABREU, CASTRO, 2019). Esse acúmulo é realizado por uma tradição de buscar passagens nos textos de Marx e Engels, que retratam o debate do gênero e da sexualidade. Assim, passagens já bastantes debatidas, encontradas nos “Manuscritos Econômicos-Filosóficos”, na “Ideologia Alemã” e no clássico “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” são sempre resgatados como forma de denunciar uma visão heteronormativa de Marx e Engels no trato com a sexualidade, a questão da mulher e a reprodução (HARAWAY, 2004).

Duas autoras importantes do campo dos estudos de gênero e sexualidade trazem problemáticas fundamentais para o debate, que, ao nosso entender, é o que baliza as questões postas acima, pois estão em diálogo direto com as preocupações desta tese: o caráter metodológico e o caráter teórico para a construção de uma contribuição marxista ao debate da sexualidade. A primeira autora, Donna Haraway (2004, p. 211), aponta que o conceito feminista moderno de gênero não se encontra nos textos de Marx e Engels, apesar de seus escritos e a tradição marxista terem oferecido instrumentos importantes para uma teoria do gênero. A autora, ao esboçar uma problemática do conceito “gênero” para um dicionário marxista, afirma que Marx e Engels não conseguem historicizar o sexo e o gênero, já que “como a natureza, o sexo funcionava analiticamente como matéria-prima ou material bruto para o trabalho da história” (HARAWAY, 2004, p. 213). Essa abordagem torna-se um ponto capital das críticas ao marxismo, pois, conforme é apontado

---

os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças materiais”, isso implica que as relações de produção necessitam de formas sociais para sua produção e reprodução, ou seja, formas econômicas e uma superestrutura jurídica, política, moral, religiosa e ideológica, que se traduzem em formas sociais e que implicam na produção da subjetividade, da personalidade e das relações em que os sujeitos estão inseridos, implicando no fato de que o “modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2011[1859], p. 47). Há equívocos analíticos que consideram que a estrutura é a produção/economia e a superestrutura são as estruturas sociais que dão forma à sociedade e que seriam derivações naturais da estrutura, ofuscando uma leitura dialética da relação entre ambas. Assim, essa deformação analítica entende que as transformações ocorridas nas bases do modo de produção atuam sobre a superestrutura, a modifica e está sempre dependente daquela. Marx compreende que o fato primordial é a produção material da vida material, a forma social, à qual essa produção se dará, é uma construção histórica das práticas dos sujeitos, portanto, não há em Marx uma determinação da estrutura sobre a estrutura.

por Haraway, essa compreensão só acontece nos textos de Marx porque o autor pressupõe a heterossexualidade como um fator natural.

A segunda autora, Gayle Rubin (2017), faz uma crítica ao marxismo sobre a posição teórico-metodológica e política que as mulheres assumem no pensamento de Marx e Engels<sup>4</sup>. A autora afirma que uma coisa é explicar a utilidade das mulheres no capitalismo, o que a tradição marxista oferece, e outra coisa bem diferente é explicar a gênese da opressão à mulher. Assim, é necessária uma construção teórica-metodológica capaz de elaborar essa resposta. Ao definir o “sistema sexo-gênero” como “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” (RUBIN, 2017, p. 11), a autora discute “as insuficiências do marxismo clássico para expressar ou conceituar a opressão sexual. Essas insuficiências vêm do fato de que o marxismo, sendo uma teoria da vida social, é relativamente alheio à questão do sexo” (RUBIN, 2017, p. 11). A heterossexualidade obrigatória é elemento central para compreender o sistema sexo-gênero, pois ela garante a propriedade sexual dos homens sobre as mulheres (RUBIN, 2017), sendo, na nossa interpretação, essa crítica, um elemento que o marxismo (bem como o estruturalismo e a psicanálise, analisada pela autora) não conseguia abarcar. Assim, a autora sugere “uma análise marxista dos sistemas sexo/gênero. Os sistemas de sexo/gênero não são emanções a-históricas da mente humana; são produtos da ação humana historicamente situada” (RUBIN, 2017, p. 55).

Concordamos com Rubin que gênero e sexualidade são categorias analíticas distintas e que apesar de serem categorias intercambiáveis e relacionais “é fundamental separar analiticamente gênero e sexualidade para refletir com mais precisão sobre as existências sociais distintas que eles envolvem” (RUBIN, 2017, p. 125). Segundo Rubin, a “fusão cultural entre gênero e sexualidade deu origem à ideia de que uma teoria da sexualidade pode derivar diretamente de uma teoria do gênero” (RUBIN, 2017, p. 124). Essas questões são fundamentais para não confundirmos sexualidade com o sexo – tratando das diferenças sexuais ou da atividade sexual, bem como, teoricamente, quando não trazemos fundamentos da opressão de gênero ao debate da sexualidade. Tanto o

---

<sup>4</sup> Em “O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo”, Gayle Rubin está em diálogo crítico com o marxismo (Marx e Engels), o estruturalismo – Lévi-Strauss, e a psicanálise – Freud, onde traça os limites e contribuições dessas teorias sociais ao debate da opressão das mulheres.

marxismo, quanto o feminismo, carecem de uma “teoria radical do sexual<sup>5</sup>”, e que dê conta da compreensão de uma formulação adequada ao trato da sexualidade (RUBIN, 2017). Assim, a heteronormatividade será objeto de crítica, pois sua construção social, sedimenta no ser social um metabolismo de coerência ontológica entre sexo-gênero-sexualidade que mistifica e estranha a realidade.

Tecer críticas à construção social da sexualidade é compreender que os complexos “sexo-gênero-sexualidade” vão ganhando autonomia devido ao desenvolvimento do ser social. Mesmo que a coerência heterossexual queira se estabelecer ao tomar o sexo como as diferenças anatômicas do corpo, o gênero como a diferencial cultural dos sexos e a sexualidade como crenças, comportamento, relações e identidades construídas socialmente, (WEEKS, 2000), é necessário entender que essas categorias analíticas só conseguem ser compreendidas nas condições históricas que atribuíram importância e os momentos particulares de regulação e estabelecimento do que é socialmente aceitável (WEEKS, 2000).

Uma contribuição importante é a de Foucault (1988), ao definir que a sexualidade é um dispositivo histórico proliferado no século XIX, ou seja, “não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um disposto histórico” (FOUCAULT, 1988, p. 100), ou seja, a sexualidade é uma rede complexa de regulações, de regras, de técnicas, de domínio e de controle, de medir as qualidades e a natureza das sensações, penetrados no corpo, com o objetivo de detalhar e controlar a população (FOUCAULT, 1988). Essa perspectiva contribui para os estudos da construção/desconstrução social da sexualidade, influenciando a luta política sexual, pois busca superar as visões “essencialistas” da sexualidade como um instinto ou pulsão sexual natural. A sexualidade moderna é um produto da sexologia e da psicanálise do século XIX, do desenvolvimento da biologia reprodutiva marcada pela diferença sexual, da necessidade de conhecer e produzir verdades sobre o prazer e o sexo e de constantes intervenções sociais para regular as relações sociais (FOUCAULT, 1988; KATZ, 1996; HARAWAY, 2004).

---

<sup>5</sup> Em “Pensando Sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade”, Rubin (2017), sinaliza a necessidade de maior politização da vida erótica, por centralizar os conflitos e evidenciar os sistemas de poder e conflitos políticos em torno da sexualidade. A autora entende que a normalização, hierarquização, controle e regimes de poder, que incidem sobre as práticas sexuais, devem ser tomadas como fundamentos de uma política radical da sexualidade, que conduza a liberdade erótica e sua politização.



Ora, então é passível de compreensão que os escritos de Marx e Engels não consigam dar conta da complexidade do conceito moderno de sexualidade, mas isso não implica na inexistência de uma problemática sobre a questão sexual. Assim, dedicamo-nos a estudar o complexo do estranhamento como uma ferramenta teórica-metodológica para a reflexão da sexualidade marxista. O que buscamos é contribuir com os estudos críticos da sexualidade, ancorados na perspectiva marxista, traçando as necessárias mediações com os fundamentos teórico-metodológicos dos estudos críticos de gênero e sexualidade, entendendo a diversidade de tendências, as dificuldades políticas e as polêmicas teóricas entre esses campos.

Entendemos que o que possibilita essa convergência é o estudo do complexo do estranhamento, presente na tradição marxista, e a guisa metodológica que conduziu o trabalho: o método materialista histórico-dialético. Isso permite historicizar os escritos marxistas frente aos fundamentos contemporâneos da sexualidade ao mesmo tempo em que permite traçar as contribuições dos estudos de gênero e sexualidade ao marxismo. O método marxista é a nossa lente analítica para a compreensão da abordagem sócio-histórica e teórico-metodológica dos conceitos oriundos dos estudos de gênero e sexualidade. Assim, compreendemos que o complexo do estranhamento possibilita uma abordagem teórico-metodológica ao estudo da naturalização da sexualidade no modo de produção capitalista, alicerçada no método materialista histórico-dialético.

Essas problemáticas acompanham um conjunto de equívocos e deformações na compreensão da concepção teórico-metodológico desenvolvida por Marx (NETTO, 2011), destacando-se as influências positivistas na II Internacional, que compreendiam o marxismo como “uma sociologia científica que desvenda o mecanismo da evolução social a partir de análises da situação econômica” (NETTO, 1981, p. 19), uma incursão de cariz positivista, que invade o legado marxista. Logo, a contribuição teórica de Marx é, de um lado, reducionista e indevidamente generalizadora: “[r]educionista enquanto dissolve as concretas mediações e determinações históricos-sociais com a sua inserção num esquema lógico-intelectivo (...) e indevidamente generalizadora enquanto impõe esse esquema à realidade como um todo” (NETTO, 1981, p. 20). Essa invasão positivista no marxismo é ao mesmo tempo sua vulgarização; e do outro lado, uma apreensão que na tradição marxista o fator econômico é determinante frente a fatores sociais e culturais, dando condições para concepções reducionistas do pensamento de Marx e da tradição marxista (NETTO, 2011).

Entendemos que, frente ao marxismo, ainda é preciso um aprofundamento teórico-metodológico sobre a sexualidade que possibilite uma abordagem materialista histórico-dialética de sua construção social; o combate à redução do debate sobre a sexualidade a algo de menor importância teórico-metodológica; e a superação de uma visão essencialista sobre o tema. A aproximação com autoras e autores que buscam elaborar uma compreensão da sexualidade a partir de fundamentos marxistas, como Silvana Mara de Moraes Santos, Gilmaísa Costa, Aurélio Bona Júnior, César Nunes, Agnes Heller, Alexandra Kollontai e Ronaldo Vielme Fortes foram fundamentais para uma aproximação com elaborações de cariz marxista aos estudos da sexualidade. Isso ocorre à mesma medida em que esses autores possibilitam uma aproximação inicial aos estudos de György Lukács e com a problemática do estranhamento/alienação, referente ao debate da sexualidade.

A leitura dos “Manuscritos Econômicos-Filosóficos” de Karl Marx e de “Para uma Ontologia do Ser Social” de György Lukács acenou o percurso investigativo sobre as discussões da sexualidade na tradição marxista. A leitura dos Manuscritos foi de fato um ponto fulcral para o desenvolvimento desta tese e possibilitou entender que há na produção de Marx e no marxismo um lugar muito específico para o trato com a sexualidade, que se relaciona com a produção e reprodução do estranhamento. Logo após a leitura da “Para uma Ontologia do Ser Social I” de György Lukács, foi possível conhecer e elaborar problematizações sobre o debate da sexualidade no marxismo a partir de um delineamento analítico do problema do estranhamento da mulher e das relações entre os sexos, desenvolvido por Lukács, acenando para um esboço de uma discussão teórico-metodológica sobre a sexualidade.

No interior desse acúmulo, os estudos desta tese dedicaram-se ao entendimento de como o complexo do “Estranhamento” possibilita uma contribuição aos estudos de gênero e sexualidade, pois, no interior da abordagem do estranhamento, a sexualidade aparece como uma das formas de relação mais direta entre duas personalidades. A forma social das relações sexuais-afetivas entre os sexos sinaliza o grau de civilização e desenvolvimento de uma sociedade e conseqüentemente da personalidade, bem como o nível de estranhamento de uma sociabilidade e do desenvolvimento das individualidades (MARX; 2010; LUKÁCS, 2013; COSTA, 2014; FORTES; 2018).

A contradição, presente nos textos de Marx e Lukács, reflete uma abordagem sobre a sexualidade, na qual ela está restrita às “relações entre os sexos” e ao “ato sexual entre homens e mulheres”. A forma como a sexualidade se apresenta, junto à temática do

estranhamento, nas formulações dos autores, necessita de superar não só os termos dos seus tempos, considerando isso principalmente em relação a Marx, já que Lukács escreve sobre a problemática do estranhamento em um contexto de revolução sexual<sup>6</sup>, bem como os limites teórico-metodológicos dessa abordagem, que acabam por prejudicar a potência da categoria estranhamento no que tange à sexualidade.

Em síntese, os autores chamam de sexualidade o ato sexual e a reprodução biológica da espécie humana, revelando ainda um incipiente arcabouço teórico-metodológico ou, até mesmo, reproduzindo uma maneira essencialista de analisar uma dimensão tão importante da sociabilidade humana. Se a sexualidade é vista como um elemento capaz de sinalizar o grau civilizatório das personalidades e da sociabilidade, a abordagem, explicitamente, localiza-se em uma relação heteronormativa. O caminho é progredir nessa elaboração: como, por meio das ferramentas do materialismo histórico-dialético e dos estudos de críticos da sexualidade, podemos avançar nessas elaborações? A relação estabelecida entre estranhamento e sexualidade em Marx e Lukács é útil para pensar os problemas contemporâneos da sexualidade? É possível construir caminhos de crítica à heteronormatividade por meio dos estudos do estranhamento em Marx e Lukács? O conceito de estranhamento pode ser ampliado para pensar sua relação com a sexualidade?

É necessário superar essa visão essencialista e heteronormativa dos autores, que perdura na produção de conhecimento sobre a sexualidade e que precisa ser extrapolada no interior da tradição marxista. De certo, a relação entre estranhamento e sexualidade, nos textos de Marx e Lukács, não consegue explicitar as problemáticas modernas da

---

<sup>6</sup> A Revolução Sexual, foi um movimento político, nos países ocidentais, entre as décadas de 60/70 e traziam o impulso à liberdade sexual, visando rupturas com uma moral tradicional, heterossexual e monogâmica sobre a sexualidade e relaciona-se com a agenda política do Movimento Feminista e Movimentos da Diversidade Sexual. Politizava-se a sexualidade, não só enquanto identidade política, mas a multiplicidade de formas de realizar as relações sexuais – masturbação, pornografia, o corpo, erotismos e fetiches – visando questionar a moralidade conservadora e normativa sobre os corpos. Também, era uma agenda da Revolução Sexual, o aborto e as tecnologias de controle da reprodução. Como informa Millett (1970, p. 10), uma revolução sexual é uma verdadeira transformação das relações entre os sexos. “Uma revolução sexual exigiria antes de mais, talvez, o fim das inibições e tabus sexuais, especialmente aqueles que mais ameaçam o casamento monógamo tradicional: a homossexualidade, a «ilegitimidade», as relações sexuais pré-matrimoniais e na adolescência. Deste modo, o aspecto negativo no qual a actividade sexual tem sido geralmente envolvida seria necessariamente eliminado, juntamente com o código moral ambivalente e a prostituição. Esta revolução teria por objectivo estabelecer um princípio único de tolerância, completamente alheio aos sórdidos e alienantes fundamentos económicos das tradicionais alianças sexuais. Em primeiro lugar, uma revolução sexual acabaria com a instituição patriarcal, abolindo tanto a ideologia da supremacia do macho como a tradição que a perpetua através do papel, condição e temperamento atribuídos a cada um dos dois sexos. Isto permitiria uma integração de subculturas sexuais, uma assimilação de ambos os lados da experiência humana até aqui excluídos da sociedade. Da mesma forma, seria conveniente reexaminar as características definidas como «masculinas» ou «femininas» e reconsiderar o seu valor no aspecto humano: a violência encorajada como manifestação de virilidade e a excessiva passividade definida como característica feminina, inúteis em ambos os sexos; a eficiência e o intelectualismo do temperamento «masculino» e a ternura e a consideração ligadas ao temperamento feminino, recomendáveis a ambos os sexos sem distinção”. Para aprofundar no debate consultar “A revolução sexual” de Wilhelm Reich” e “Política Sexual” de Kate Millett.

sexualidade, o que precisará de mediações ontológicas e epistêmicas, com as tradições dos estudos críticos da sexualidade, que avançam a partir da metade do século XX.

Outras inquietações surgem, pois, podemos nos perguntar se o que Marx e Lukács estão denominando, qualificaria historicamente com o que chamamos de sexualidade? Qualificar os atos reprodutivos entre homens e mulheres como medidor de grau civilizatório implica em qualificar “sexualidade” como medidor de grau civilizatório? O fato de considerarem as relações entre os sexos como uma relação mais direta entre duas personalidades explicita a complexidade que esses fenômenos têm hoje? Como inscrever a complexidade do ato sexual e suas separações entre sexualidade e reprodução? Por sua vez, o ato sexual é sexualidade? Seria uma análise conservadora e heteronormativa dos autores?

O marxismo, por meio do seu método, é capaz de oferecer ferramentas de apreensão crítica do gênero e da sexualidade a partir da análise das relações sociais. Ele oferece, portanto, ferramentas capazes de desenvolverem uma análise crítica da sexualidade a partir do desenvolvimento histórico das relações sociais, e, na mesma medida, os traços ontológicos do ser social permitem aprofundar o lugar do sexual no ser social. Assim, o marxismo poderia contribuir, se quisermos pensar a história social da sexualidade no Ocidente, para o entendimento das relações sociais que circunscrevem as transformações epistemológicas que vêm desde o século XV com o discurso anatomista do que é o “sexo”, da construção social da diferença sexual, da categoria gênero e sexualidade e da politização dessas questões. Essa afirmativa apresenta, então, uma questão latente: *não há no marxismo conceitos e abordagens teóricas para o debate da sexualidade?* Esse é o *problema de pesquisa* que movimenta esta tese.

Parafraseando Rubin (2017), uma coisa é explicar a utilidade ou como funciona a sexualidade para o capitalismo: a sua relação tensa com a esquerda política, a luta de classes, a família patriarcal-monogâmica, a oposição entre movimento identitário e marxista e se a sexualidade é trabalho e se a reprodução sexual é a reprodução da força de trabalho. Outra coisa é tentar explicar o que é a sexualidade, sua gênese e sua composição. Isso porque, afinar o debate dentro da esquerda sobre a problemática da sexualidade é também discutir seu lugar no projeto da emancipação humana. Assim, trata-se de compreender o lugar da sexualidade nas relações sociais e não somente sua “utilidade” ao capital.

Buscamos demonstrar as elaborações teórico-metodológicas que o debate do estranhamento oferece aos estudos da sexualidade enquanto uma ferramenta teórico-

metodológica do marxismo acerca do do tema, afirmando que há no marxismo um tratamento teórico-político-metodológico sobre a questão da sexualidade que ganha fôlego e substância com o trato da temática do estranhamento. Ao mesmo tempo, esse tratamento carece de mediações sócio-históricas e um refinamento histórico-epistemológico que os estudos críticos de gênero e sexualidade conseguem dar como suporte. Assim, a categoria estranhamento abre um leque de problemáticas e necessárias “mediações epistemológicas” para qual o debate da sexualidade se expressa no interior do marxismo.

O debate do estranhamento é uma forma teórico-conceitual em que o marxismo contribui para os estudos da sexualidade. Assim, a *tese* apresentada, é a de que o *estranhamento é uma ferramenta teórico-metodológica que contribui para entender o processo de naturalização da homossexualidade na sociabilidade capitalista*. Esta tese, inscreve-se, a nível teórico, metodológico e político, em esboçar uma contribuição marxista à construção social da heteronormatividade como uma crítica ao *estranhamento sexual*. O “estranhamento sexual” é uma contribuição a crítica teórico-metodológica e política dos processos de naturalização da homossexualidade na modernidade-colonial-capitalista. A busca é por superar antíteses entre teoria social marxista e estudos críticos da sexualidade e avançar em compreender qual o lugar da sexualidade no ser social, como uma contribuição marxista aos estudos da sexualidade. O que buscamos, portanto, é o estudo de um aspecto do ser social, a partir dos fundamentos da ontologia do ser social: a sexualidade.

Sendo assim, é *objeto* desta tese: investigar e problematizar a abordagem da sexualidade em Marx e Lukács, a partir do debate do “Estranhamento”. Isso posto, a categoria estranhamento, presente em Marx (2004) e Lukács (2014), possui um rigor e seriedade analítica, que permitirá compreender, a produção social da sexualidade, a sua naturalização na forma homossexual, e a crítica para sua superação. Com isso, o *objetivo geral* é: identificar os limites conceituais da abordagem da sexualidade em Marx e Lukács, demonstrando como o complexo do estranhamento contribui para explicar o processo de naturalização da sexualidade. Desse modo, os *objetivos específicos* são: (i) expor os fundamentos sócio-históricos da construção social da sexualidade; (ii) analisar as contribuições da categoria estranhamento no estudo do ser social na sociabilidade capitalista; (iii) analisar o debate sobre estranhamento e sexualidade nos escritos de Marx e Lukács, em diálogo com os estudos críticos de gênero e sexualidade.

## Fundamentos Teórico-Metodológicos da Pesquisa

Delimitamos nossa perspectiva teórica-metodológica a partir de uma abordagem “ontológica” das teorias do conhecimento orientadas pela tradição marxista. Assim, nos preocupamos com o modo de ser e de reproduzir do fenômeno da “sexualidade”, inserido no ser social. É evidente que esse ser social não é tomado em abstrato e sim, na sua concretude histórica. Recorrer à dinâmica do materialismo histórico dialético enquanto base ontológica e epistêmica é ponto de partida para compreender a realidade que se apresenta de forma fetichizada, reificada e estranha. Como exposto por Marx, as

categorias expressam formas de ser, determinações de existência, como frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a sociedade, *também do ponto de vista científico*, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela *enquanto tal*. (MARX, 2011, p. 85. Itálicos do autor)

Assim, um estudo ontológico não se trata de entender o Ser Social e suas características como fixos, mas, o inverso, tanto sua materialidade quanto seus conteúdos são modificados ao longo da história. O estatuto ontológico dado a esse estudo é explicitar que as categorias dão base a um complexo social, formas e conteúdos ao ponto de elevar-se a uma esfera puramente social. Assim, não se trata de dar um estatuto ontológico à sexualidade, mas ter uma visão ontológica da forma de compreender a sexualidade junto à temática do estranhamento. Há desafios postos pela ordem do capital ao conhecimento, sendo necessário superar a diferença entre representação e conceitos das coisas, na qual a realidade, “a coisa em si [mesma]”, não se “manifesta imediatamente” (KOSIK, 1976, p. 14). Assim, as representações e conceitos estão ligados tanto na forma de apreensão do real como na produção do saber sobre esse real. Os sujeitos criam uma noção sobre as representações sociais, sobre a sua realidade e o que se observa é que, muitas vezes, essa forma de saber está fixada nos aspectos “fenomênico[s] da realidade” (KOSIK, 1976, p. 14). É preciso superar o “mundo da pseudoconcreticidade” na busca do movimento real do objeto, desvendando dialeticamente suas determinações e historicidades. Como informa Kosik

[...] o mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano. O seu elemento próprio é o duplo sentido. O fenômeno indica a essência e, ao mesmo tempo, a esconde. A essência se manifesta no fenômeno, mas só de modo inadequado, parcial, ou apenas sob certos ângulos e aspectos. (KOSIK, 1976, p. 15)

Assim, compreendemos que a ontologia marxista não é um estudo ontogenético e universalista dos traços do ser social, mas é a delimitação de traços inelimináveis do ser social.

Eis, sinteticamente, a linha condutora da pesquisa encetada por Chasin: o estatuto ontológico marxiano talvez possa ser enunciado do seguinte modo: "é o estudo das categorias fundamentais - em traços essenciais abstratos, em suas determinações mais gerais - da existência social historicamente constatada ou reconhecida em toda a sua amplitude e riqueza. (VAISME, ALVES, 2009, p. 9)

O trato ontológico marxista não recorre às universalizações abstratas e fixas da "natureza", mas aos conteúdos que se modificam no processo de desenvolvimento dos complexos do ser social e da atividade humana como centralidade desse processo. Nesse sentido, propomos o diálogo com linhas teórico-metodológicas que problematizam a relação com a sexualidade e a sua conformação sócio-histórica. Ademais, recorreremos a um exercício epistêmico e ontológico, da relação entre os estudos críticos do gênero e da sexualidade junto ao marxismo.

Nesse esforço, capturar o modo de ser e de reproduzir da "sexualidade" nas relações sociais capitalistas implica em conhecer e se aproximar dos seus traços constitutivos, nessa sociabilidade. Apostamos então em uma abordagem "ontológica" da teoria do conhecimento (LUKÁCS, 2013), com a perspectiva de que o debate teórico ganhe maturidade a partir da denúncia daquilo que se falseia como "natural": a heterossexualidade. Dessa forma, buscamos capturar o movimento da "sexualidade" nas relações sociais capitalistas a partir da produção teórica, tendo como respaldo a crítica do estranhamento. Isso possibilita o diálogo, encontros e os pontos de divergências entre os estudos críticos do gênero e da sexualidade com o marxismo. A sexualidade, longe de ser uma categoria intelectual, uma criação mental e ideal, é tratada nesta tese como uma problemática histórico-social dos processos constitutivos de um conjunto de normatividades sobre o corpo, o sexo, a reprodução e os prazeres.

Com isso, acreditamos conseguir localizar melhor as engrenagens sócio-históricas e as ferramentas teórico-metodológicas a fim de elaborar essa relação entre sexualidade e marxismo, pois algumas problemáticas são cruciais. Se a ortodoxia marxista está no método (LUKÁCS, 2003), o que isso significa do ponto de vista dos diálogos com outras teorias sociais? Entendemos que um conceito/categoria é elaborado no interior de uma determinada fundamentação teórico-metodológica, ou seja, uma abordagem teórica sobre sexualidade precisa ser considerada, não só sua "materialidade" na totalidade das relações

sociais, mas a própria constituição teórico-metodológico que fundamenta esse conceito. Isso é fundamental para dar saltos frente às alternativas que dão “contornos marxistas” a categorias que são de outras teorias sociais e que politicamente contribuem para superar “apenas” as funcionalidades, por exemplo, do dispositivo da sexualidade à reprodução da sociedade de classes. O que buscamos é compreender os traços e as tessituras desse dispositivo em um diálogo entre as teorias sociais, com uma preocupação com o modo de ser e reproduzir desse fenômeno social chamado “sexualidade”.

Aqui reside um ponto crucial da tese, o que Pedro Demo chama de “cuidado metodológico”, ou seja, a “preocupação sistemática em torno da cientificidade do que se produz” pautada na “preocupação com a possibilidade do conhecimento e da captação da realidade” (DEMO, 2002, p. 351). Demo afirma que a “qualidade metodológica” é fundamental para fugir de um lado do que a ciência moderna construiu.

A ciência moderna derrubou todas as autoridades vigentes e fez-se “a” autoridade, substituindo uma transcendência por outra, já que, imbuída de universais eternamente válidos, o que teria ficado para trás era aquela eternidade esotérica, do outro mundo, entrando em seu lugar outra eternidade da ciência como tábua de salvação natural, prometendo, entre outras coisas, a emancipação da humanidade (DEMO, 2002, p. 353)

Como informa o autor, é preciso discutir a crítica à forma de produzir conhecimento e a visão colonial da ciência moderna eurocêntrica, sem abrir mão da qualidade metodológica.

Por “qualidade metodológica” podemos entender o cuidado investido na reflexão e na prática do conhecimento, tanto no sentido pessoal (como cada qual se ajeita frente ao desafio epistemológico), quanto no sentido intersubjetivo (como a “comunidade científica” discute e questiona o conhecimento científico). Estando a coerência da crítica na autocrítica – sobretudo para superar a contradição performativa – é fundamental construir postura ao mesmo tempo crítica e autocrítica, tanto para evitar os becos sem saída do modernismo (na sombra da autoridade do argumento, recriar o argumento de autoridade), quanto para não enredar-se nas banalidades do pós-modernismo (por ser tudo tão relativo, já não vale mais nada). (DEMO, 2002, p. 359)

O cuidado metodológico, proposto por Demo, é crucial nesta tese que dialoga com campos teórico-metodológicos distintos e marcados por temporalidades históricas distintas. Assim, é o campo metodológico que permite conduzir esse debate de forma precisa, sem abrir mão da cientificidade como pressuposto de construção do conhecimento. Isso ocorre na mesma medida em que é preciso politizar, ou seja, posicionar socialmente a forma como a produção do conhecimento é feita. Desse modo,



mesmo que a possibilidade do conhecimento, a qual necessita de uma relação entre epistemologia, metodologia e ontologia, esteja em discordância, é a premissa metodológica que garante a produção desse conhecimento.

Não havendo confluência não problemática entre epistemologia e ontologia, a possibilidade do conhecimento não se desfaz, mas precisa ser vista, não só com base no questionamento impiedoso como fez o modernismo, mas sobretudo com base no auto-questionamento, procurando-se avaliar o que se capta e o que se deturpa no processo de reconstrução da realidade. (DEMO, 2002, p. 358)

Sendo assim, como dar conta desses conflitos de natureza teórica, metodológica e política? Buscamos traçar, a partir da dinâmica implicada à lógica do estranhamento e de sua superação, os caminhos metodológicos que irão ser tomados, para promover os encontros entre esses campos de estudos. O processo teórico-metodológico consistiu em analisar como o debate sobre o “sexual” aparece na problemática do estranhamento em Marx e Lukács, o que nos permitiu ampliar e problematizar os arranjos de significado sobre a problemática sexual a partir desses autores.

Assim, no **Primeiro Capítulo**, apresentamos os fundamentos sócio-históricos da construção e da normatização da heterossexualidade nos marcos da modernidade-colonial-capitalista por meio da produção social do “sexo biológico” e da política da diferença sexual, que sedimenta o estranhamento presente na construção social da heterossexualidade. No **Segundo Capítulo**, apresentamos o complexo do estranhamento em Marx e Lukács, delineando as principais contribuições para uma leitura das relações sociais, já que o estranhamento está sedimentado na totalidade do capitalismo, seja na relação com o trabalho estranhado, quanto na relação ideológica entre o gênero humano e as individualidades. O **Terceiro Capítulo** demonstra o debate da sexualidade no interior do complexo do estranhamento em Marx e Lukács em um diálogo crítico com os estudos de gênero e sexualidade. Delineamos o que se entende como pontos nodais do debate: o sexo biológico como matéria-prima da sexualidade humana; e o debate sobre a emancipação da sexualidade, na particularidade do estranhamento da relação entre homens e mulheres, relacionados aos conflitos de ordem socioeconômica e sexual na qual essa relação está implicada. Por fim, no **Quarto Capítulo**, apresentamos a síntese do “estranhamento sexual” como uma ferramenta teórico-metodológica crítica à naturalização da heterossexualidade e a propositiva da desconstrução como um processo de emancipação sexual.

## CAPÍTULO 1. SEXUALIDADE E MODERNIDADE

A sexualidade como nós a conhecemos hoje é um constructo da modernidade-colonialidade-capitalista<sup>7</sup>. Essa afirmativa reconhece que a sexualidade é um complexo social, entrelaçado às transformações sócio-históricas e à atividade humana. Isso não significa que a sexualidade não existia antes da modernidade, mas que a forma como nos preocupamos com a sexualidade nos dias atuais, é um produto histórico, político e cultural relevante para a formação da modernidade-colonial-capitalista que guarda suas características próprias. Neste capítulo, traçamos alguns fundamentos sócio-históricos da construção e normatização da sexualidade nos marcos da modernidade-colonial-capitalista.

É nessa “totalidade”, chamada modernidade-colonial-capitalista, que buscamos compreender a construção social, consolidação e naturalização da heterossexualidade. A heterossexualidade é uma forma específica de organização dos prazeres e dos sexos, marcada na história e no tempo (KATZ, 1996). Sendo assim, é imprescindível compreender como tornou-se uma legalidade universal e naturalizada. Segundo Pontes, “as leis inerentes ao ser social são leis históricas, decorrentes das necessidades e conexões internas dos fenômenos, dos fatos e dos processos sociais, por isso são *tendências*”<sup>8</sup> (2009, p. 76. Itálico do autor), desse modo, a legalidade da heterossexualidade aparece como um lei da natureza desdobrada na história, e não como uma tendência histórica-social.

Quando falamos de “sexualidade”, estamos tratando de uma determinada forma de organização dos prazeres e dos sexos sobre uma determinada forma de organização social. A cada fase do desenvolvimento histórico, essa organização dos prazeres e dos

---

<sup>7</sup> Ao falarmos de um constructo, denominado “modernidade-colonialidade-capitalista”, estamos nos referindo a um complexo dispositivo social de expropriação, acumulação e normalização que engendra a produção de uma racionalidade de subalternização, exploração socioeconômica, cultural e subjetiva. É essa modernidade-colonialidade-capitalista que universaliza as condições sócio-históricas de funcionamento da ordem de dominação capitalista. Tomando a crítica de Quijano (2005), Dussel (2005) e Mignolo (2007), não podemos compreender a modernidade, com um sentido restrito aos eventos da realidade europeia, sem relacioná-la aos fenômenos sociais mundiais que estão implicados à expansão mercantil e colonial. Assim, a colonialidade é uma faceta da modernidade (MIGNOLO, 2007). Não estamos tratando a modernidade, colonialidade e capitalismo como o mesmo fenômeno, mas compreendendo a articulação racional, ética, política e econômica da modernidade e da colonialidade, que dá condições para o processo de estruturação do capitalismo mundial na construção de um “novo padrão de poder mundial” (QUIJANO, 2005, p. 107). Esses elementos estão explicitados no capítulo 1.

<sup>8</sup> “A concepção da legalidade que se imbrica na totalidade, oculta pela névoa caótica da empiria – no prisma da ontologia do ser social de Marx – aparece em franco confronto com a ótica que a equipara às leis da natureza. Marx demonstrou nas suas investigações que buscava apanhar “as leis naturais da produção capitalista [...] estas tendências que operam e se impõem como férrea necessidade” (Marx: 1988:5) (grifos nossos)” (PONTES, 2009, p. 75)

sexos sofre modificações, rupturas e continuidades relacionadas ao desenvolvimento das relações sociais. Assim, falar de sexualidade é tomar um conjunto articulado de determinações capazes de construir um entendimento ao que pertence a uma época específica, àquilo que é mais comum a épocas distintas e aos processos de continuidade e ruptura que o devir histórico proporciona. Sexualidade é uma abstração quando considerada sem as relações sociais que a produz e reproduz. O objetivo deste capítulo é demonstrar como essa sociabilidade moderna-colonial-capitalista construiu um regime de normalização, naturalização e dominação colonial, que tomou a sexualidade como parte do seu projeto de exploração e dominação. Ademais, a sedimentação e amadurecimento desse processo, a partir do século XIX, toma a heteronormatividade como um sistema regulador e um nó ontológico entre sexo-gênero-desejo.

A modernidade carrega uma imanente contradição, pois apresenta “avanços civilizatórios” da derrubada do Estado Absolutista, da Sociedade Feudal, do *Ancien Régime*, da construção do Iluminismo e da Revolução Francesa. Não distante, um constructo que participa do projeto da modernidade é seu lado obscuro: a colonialidade.

É sobre essas bases histórico-estruturais que irá se sedimentar os fundamentos do estranhamento em relação à sexualidade, já que o projeto da modernidade implica na consolidação da heterossexualidade a partir de um conjunto de regulações sobre os prazeres e os corpos (FOUCAULT, 1988), da construção social do sexo (LAQUER, 2001), da relação entre corpo, órgãos sexuais e uma política de gênero (LAQUER, 2001; BUTLER 2003; FAUSTO-STERLIN, 2003; PRECIADO, 2014) e da relação entre colonialidade, colonização e sexo (MCCLINTOCK 2018; LUGONES, 2018). Essas relações vão desenvolver particularidades sociais e acadêmicas específicas sobre a sexualidade: a relação entre sexo e estupro nas sociedades coloniais; a regulação dos prazeres e a moral vitoriana nas sociedades ocidentais-capitalistas; as disputas pela revolução sexual e ampliação dos direitos sexuais-reprodutivos. Em cada enfoque desse, a sexualidade não pode ser tomada como única, universal e abstrata. A cada relação social, a sexualidade é tomada pelos sujeitos de forma distinta.

Compreendemos a sexualidade como um constructo da modernidade-colonial-capitalista que calca na heteronormatividade o seu projeto explícito de estranhamento. É sobre a relação entre o desenvolvimento das forças produtivas, do progresso científico e social constituído no projeto da modernidade-colonial-capitalista que a sexualidade amadurece sua capacidade generalizadora na normatização da heterossexualidade. São justamente as categorias sociais, desenvolvidas ao longo do percurso da modernidade,

que fortalecem o projeto da heteronormatividade. A construção do corpo sexuado em um modelo de construção da diferença sexual e a dominação colonial-corporal é heterossexual, um constructo social oriundo das contradições e fissuras do projeto da modernidade. Afirmamos, assim, que compreender essa construção social é contribuir para desvendar a anatomia da sociedade capitalista, decifrando as relações existentes entre heterossexualidade e capitalismo na composição do estranhamento sexual.

### **1.1 A modernidade-colonial-capitalista**

Compreender a sexualidade como um produto da modernidade é implicá-la em um conjunto de determinações que envolvem a consolidação da colonialidade e da sociedade burguesa. Entendemos que essa construção influencia no fato de a modernidade condizer com a produção de uma nova racionalidade e com a construção da ciência como forma de conhecer e explicar o mundo, o que modifica a compreensão de sujeito, a relação sociedade *versus* natureza e a modificação das relações entre sexo e corpo (LAQUER, 2001). A construção do dimorfismo sexual, incomensurável, complementar e opostos, não distante, caminhou junto à colonialidade, que engendra uma relação entre civilizado (Europa) e primitivo (povos colonizados), que invade colonialmente a sexualidade, o corpo e a genitália de sujeitos, os quais não participam dessa conversão moderna. A relação entre modernidade-colonialidade é marcada pelo avanço do “sexo biológico” enquanto um regulador dos corpos e uma forma de registro civilizatório de sexo-gênero-sexualidade. Uma relação social demarca a força imperativa do poder científico moderno-colonial de registrar no corpo uma relação de dominação e violação; a relação entre sexualidade e modernidade-colonialidade: dimorfismo sexual, criminalização de práticas sexuais, patologização das identidades, normatização e normalização sexual.

A generalização e amadurecimento do “dispositivo da sexualidade” no século XIX (FOUCAULT, 1988) contribuiu para a regulação e normatização da sexualidade. A emergência da sociabilidade burguesa implica em um conjunto de transformações sobre as relações sociais, inclusive, impondo uma ordem social, que oculta e mistifica a realidade da sociedade. O dispositivo da sexualidade é uma tecnologia política, que interage enquanto desenvolvimento das forças produtivas e do progresso do conhecimento, enraizando “verdades” e relações de saber sobre o sexo e os prazeres. O século XIX é marcado por uma proliferação de discursos de “verdade” sobre o sexo, com

o avanço das ciências sexuais (sexologia, psicologia, psiquiatria, medicina reprodutiva) (FOUCAULT, 1988).

Marcado, também, por formas de resistências e transgressões, essa construção social da sexualidade forja sujeitos políticos, os quais entram em conflitos nas relações entre o colonizado e o colonizador, o sodomista e a Igreja, o normal e o anormal, o heterossexual e o homossexual, isto é, conflitos que demarcam disputas sociais sobre a sexualidade e o sujeito. Essas modificações retroagem sobre o desenvolvimento social e dos sujeitos, pois estão implicadas em um projeto ideológico e socioeconômico de sociabilidade. Se a sexualidade contemporânea é marcada pela relação com a identidade/orientação sexual, então essa é uma característica que só demonstra a necessidade de desvendar os mecanismos sociais de sua construção. A revolução sexual (1960) marca um momento importante para a sexualidade contemporânea, em uma relação de liberdade entre prazer e reprodução na disputa pela despatologização de identidades e da perseguição policial a práticas sexuais dissidentes. Essa fase também é marcada por uma série de produções acadêmicas sobre as categorias sexo, gênero e sexualidade, que, por sua vez, também acompanham um conjunto de transformações nas relações sociais.

Tomar a análise da sexualidade sob os marcos da modernidade-colonial-capitalista é fundamental para compreendermos seus fundamentos sócio-históricos e é também um mecanismo importante para compreender que o estranhamento sexual possui uma historicidade e uma processualidade. Além do mais, é de fundamental importância revelar as intervenções humanas presentes na forma de regulação e naturalização da sexualidade. A importância analítica desses processos é fundamental, pois é nessa base social que a heterossexualidade se forja enquanto naturalização da sexualidade.

Wood (2001) compreende que o projeto da modernidade, em muitos momentos, acaba por se confundir com o capitalismo e esse com o Iluminismo. Inferimos que, para a autora, ambos são projetos distintos, atrelados a necessidades sócio-históricas distintas, sendo necessário romper com uma identidade imediata entre capitalismo e modernidade. A modernidade para Wood (2001, p. 121) aparece quando formas econômicas e a racionalidade da economia burguesa conseguem se libertar de restrições tradicionais, ou seja, ela se relaciona com as lutas burguesas no interior da derrocada do regime feudal, do poder da Igreja e do *Ancien Régime* na França e implementa a Revolução Industrial.

A autora é crítica a uma análise que estabeleça uma identidade imediata entre modernidade, sociedade burguesa e capitalismo. Wood (2001) afirma que o projeto

Iluminista e sua “racionalidade” (o planejamento racional, a primazia da razão e da liberdade, o progresso e o universalismo) têm como pauta central o projeto de Emancipação Humana e esse projeto é facilmente identificado com o capitalismo, sendo um equívoco histórico e de projeto societário. A crítica de Wood reside nessa identidade direta entre modernidade, sociedade burguesa e capitalista. Para Wood (2001) o Iluminismo é um projeto que visa superar boa parte dos problemas sociais de formações não-capitalistas. Assim, seria equivocado essa relação direta entre a racionalidade Iluminista e a racionalidade instrumental do capitalismo, e é somente no momento em que todos os valores humanos estão submetidos à lógica da produtividade e do lucro (WOOD, 2001, p. 120) que pode configurar-se uma relação histórica e específica entre esses complexos.

Netto (1994), ao aprofundar sobre a centralidade da razão dialética nos marcos da modernidade, entende que a modernidade implica um período que vai desde o Renascimento, chegando até o Iluminismo. A razão moderna é síntese orgânica entre humanismo, historicismo e razão dialética e se institui por um conjunto de contradições (NETTO, 1994)<sup>9</sup>.

A constituição da razão moderna é um processo imbricado na profunda socialização da sociedade que é comportada pela ordem burguesa: é o desenvolvimento do capitalismo que, engendrando os fenômenos característicos da industrialização e da urbanização e reclamando saberes necessários a um crescente controle da natureza, instaura o patamar histórico-social no qual é possível apreender a especificidade do ser social. (NETTO, 1994, p. 31)

Dessa forma, a razão moderna permite a compreensão da produção e reprodução da vida social enquanto resultado das ações do ser humano, fruto de uma nova racionalidade, na qual a própria sociedade é tomada como sentido humano, emergindo um conjunto de novos padrões de conhecimento científico sobre a natureza. A sociedade burguesa, implicada na razão moderna, permite a compreensão da lógica instrumental e manipuladora sobre a natureza e sociedade, como informa Netto (1994). A problemática é que a razão moderna carrega o historicismo e a dialética. Sendo assim, a modernidade permitiria compreender que as novas formas de exploração e opressão só podem ter

---

<sup>9</sup> “A sumária clarificação dessas categorias pode ser extraída de uma obra em que é nítida a inspiração lukacsiana (Coutinho, 1972: 14): o humanismo remete à teoria de que o homem é um produto de sua própria e coletiva atividade (vale dizer, autocriou-se); o historicismo concreto envia à afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, que embasa e suporta a viabilidade do desenvolvimento e do aperfeiçoamento do gênero humano; a razão dialética refere, simultaneamente, uma determinada racionalidade objetiva imanente ao processo da realidade e um sistema categorial capaz de reconstruir (ideal e subjetivamente) esta processualidade” (NETTO, 1994, p. 27)

sentido no interior das relações humanas e que a sociedade burguesa é transitória (NETTO, 1994). Isso faz com que a burguesia busque ocultar as possibilidades de compreensão dialética dessa sociedade, já que a nova ordem produtiva implica a reificação, o fetichismo e o estranhamento.

O generalizado processo de reificação das relações sociais, peculiar à ordem burguesa e que se irradia da universalização da *mercadoria* (Marx, 1983, I, I, I, 4; Lukács, 1965), não responde somente pela *pseudo-objetividade* com que reveste a processualidade social (Kosik, 1969); responde, ainda, pela *extensão da racionalidade analítica ao domínio das relações sociais*. Correlatamente, a consolidação da ordem burguesa *tende* a identificar razão com razão analítica, *tende* a reduzir a racionalidade à inteligência. (NETTO, 1994, p. 31-32)

A sociedade burguesa busca ofuscar as contradições da sua economia em emergência na mesma medida em que refunda a relação entre sociedade e natureza, por meio dos processos de naturalização das relações econômicas capitalistas. Isso pode ser explicitado na crítica da decadência ideológica da burguesia, que sinaliza a defesa filosófica do progresso burguês como um tipo de progresso capaz de conduzir ao desenvolvimento social, sem, contudo, conduzir a uma crítica contundente às contradições desse progresso. A decadência ideológica, como informa Lukács, “tem início quando a burguesia domina o poder político e a luta de classe entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico” (1968, p. 50). O movimento da decadência ideológica é o movimento filosófico-político burguês de negação das contradições da sociedade burguesa. Não apenas opera um movimento de naturalização e justificação dessa sociedade, como também dá forma social às suas categorias, a exemplo do tipo humano burguês como um tipo humano-universal e modelo de humanidade.

A decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são inclusive mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, mesmo a mais "radical" e "profunda" introdução de tais momentos puramente subjetivos transformar-se-á objetivamente num apoio à burguesia reacionária. (LUKÁCS, 1968, p. 99)

Entendemos que a decadência ideológica é a crítica filosófica e política aos elementos que sustentam as contradições do desenvolvimento econômico capitalista. A burguesia, que repudia as formas de dominação aristocrática e feudal, embalada pela dinâmica da razão moderna, acaba vendo suas “armas voltarem contra si” e seu projeto

de sociedade. O abandono da continuidade da superação das contradições e da afirmação de um projeto de emancipação humana vê-se cindido pela necessidade social de manutenção do poder político. Assim, a decadência ideológica é a decadência filosófica de responder aos novos problemas da moderna sociedade, já que as suas respostas pressupõem a superação da mesma.

A decadência ideológica é sinônimo de negação das contradições da sociedade burguesa, de mistificação da realidade, de ascensão do homem burguês como projeto de humanidade e de críticas românticas ao capitalismo (que, em síntese, mantém intacta a propriedade privada), as quais reverberam na reprodução da economia política burguesa em seus fundamentos teóricos e práticos (LUKÁCS, 1968). Essa crítica torna-se importante, pois já sinaliza que há uma reação ideológica que visa sustentar as contradições da sociedade burguesa. É justamente no processo de amadurecimento da sociedade burguesa em suas contradições, que o fenômeno do estranhamento ganha maturidade histórica (LUKÁCS, 1969; 2013).

Como afirma Lukács (1968), o progresso, em uma sociedade cindida por classes sociais, é sempre contraditório, por mais que a filosofia burguesa tente diluir essa constrição. O “desenvolvimento social é uma unidade de contradições, viva e dinâmica, é a ininterrupta produção e reprodução destas contradições” (LUKÁCS, 1968, p. 72). Assim, a crítica à decadência ideológica é a crítica à mistificação dos escombros das contradições da sociedade burguesa, à negação das contradições e da razão dialética. Mascara-se as contradições do progresso e do desenvolvimento das forças produtivas e automatizam-se as relações políticas, a vida cotidiana, a ética, o social e o econômico, como esferas cindidas das relações sociais de produção (LUKÁCS, 1968).

Na consolidação da sociedade burguesa, “a práxis humana tende a se objetivar contra os próprios homens, tende a se tornar uma objetividade alienada” (COUTINHO, 2010, p. 37), ou seja, o rompimento com a filosofia do progresso, deixa por aceitar o fetiche da mercadoria e lógica estranhada como um fenômeno que mistifica a realidade social, que se volta contra a dinâmica da vida social, na forma de estranhamento. O rompimento com a filosofia do progresso, como informa Coutinho (2010), é a negação do historicismo, do humanismo e da razão dialética, ou seja, das leis que constituíram a razão moderna, na elaboração de leis que permitiam o conhecimento racional da realidade. A sociedade burguesa vai desenvolver formas sociais as quais não será permitido conhecer a essência das relações sociais, pois isso implicaria em escancarar as contradições dessa sociedade.



Para Quijano (2005) e Dussel (2005), torna-se fundamental entender que não há modernidade sem colonialidade. A modernidade só pode consolidar-se como um projeto universal do progresso à medida em que implica, no sistema-mundo, a perspectiva eurocêntrica<sup>10</sup> da modernidade como centro da História. De acordo com Quijano (2005), modernidade é também a constituição da América e de um novo padrão de poder mundial e de integração dos povos nesse novo sistema-mundo. Além disso, tanto Quijano (2005) quanto Dussel (2005) compreendem que a modernidade é fundada em um mito: o primeiro sinaliza que, esse mito, funda-se na ideia de que há somente uma versão de modernidade, a eurocentrada, e que versa sobre um “estado na natureza” como ponto de partida: a civilização europeia (QUIJANO, 2005); e o segundo, critica que esse mito sustenta-se na assertiva que a modernidade teria um único caráter, emancipatório e civilizatório, quando, na verdade, a modernidade encobre o mundo colonial e as vítimas da colonialidade, a outra-face oculta da modernidade, que é essencial para sua constituição, a outra-face oculta:

o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (às “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria “Modernidade”). (DUSSEL, 2005, p. 29)

Como informa Mignolo (2007), a colonialidade é o lado obscuro da modernidade

A tese básica – no universo específico do discurso tal como foi especificado – é a seguinte: a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. (MIGNOLO, 2007, p. 02)

Assim, a modernidade é um fenômeno complexo, ligado a um conjunto de transformações nas relações sociais. Se por um lado, ela implica em um conjunto de transformações que coadunam na sociedade burguesa, ela não pode ser pensada fora do seu lado obscuro, a colonialidade. Dussel (2005) entende que a modernidade pode ser

---

<sup>10</sup> Para Quijano, a constituição do eurocentrismo está “associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América” (2005, p 115). Para Dussel (2005), eurocêntrico é o entendimento que os fenômenos intra-europeus, se explicam por si próprio. Ou seja, a Reforma, o Iluminismo, a Revolução Francesa e Industrial são fenômenos que somente explicam-se pelas relações intra-europa, e não implicados às descobertas da Américas.

pensada por duas vias: pela via eurocêntrica, enquanto uma implicação da imaturidade da razão que propicia uma saída emancipatória ao desenvolvimento humano, extremamente ligada a acontecimentos históricos como a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa e dos processos epistêmicos da racionalização dos processos científicos (Gallileu, Bacon, Descartes); e pela via da crítica à colonialidade, relacionada à modernidade

num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). (DUSSEL, 2005, p. 27)

Para Dussel (2005), as condições efetivas de constituição da modernidade se dão a partir de 1492, momento de “descobertas” das Américas, período em que a mundialização da modernidade é possível, bem como o caráter emancipatório<sup>11</sup> da modernidade europeia como centro da História Social. A modernidade ganha substância com o mercantilismo mundial e aprofunda-se com a Revolução Industrial e a Ilustração (DUSSEL, 2005).

A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmanas, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina. A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. (DUSSEL, 2005, p. 28)

Quijano (2005) compreende que a colonialidade contribuiu para a instituição do capitalismo mundial e que é mediante à naturalização da categoria “Raça” que consegue constituir uma naturalização das relações coloniais, instituindo uma nova racionalidade: tanto na organização do controle do trabalho, quanto no campo epistêmico sobre a nova realidade social. A “colonialidade do poder” é, para Quijano, a imposição da categoria raça como instrumento de dominação, a concentração de capital, a organização e controle da força de trabalho e o imperativo do mercado. É um novo padrão de organização do poder, oriundo do projeto de modernidade, que esconde a modernidade europeia em seu mito, de uma visão unilateral de um Estado de Natureza para uma sociedade moderna.

---

<sup>11</sup> O debate sobre emancipação será aprofundado no capítulo 4.

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua História, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo - isso não é um privilégio dos europeus - mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder. (QUIJANO, 2005, p. 111-112)

Assim, consideramos a elaboração de Wood (2001) problemática, sendo um problema teórico-político, que traz reflexos ao debate da sexualidade. Muitas críticas teóricas aos estudos da sexualidade entendem suas elaborações como pós-modernas, portanto, um mister de concepções que negam/rechaçam o projeto da modernidade e, conseqüentemente, a luta de classes como motor da história. Se, para a autora, uma identidade imediata entre modernidade e capitalismo é um equívoco, o projeto da modernidade não pode ser pensado como um projeto imanente revolucionário, mas como um projeto ambíguo e contraditório, em que uma nova razão dialética pode retroagir sobre aspectos do ser social, implicando conservadorismo. A colonialidade é a faceta contraditória do projeto da modernidade. Mesmo ancorados na crítica da “decadência ideológica”, não podemos deixar de encontrar nesse projeto resquícios conservadores sobre outras dimensões da vida social, como a sexualidade. É o que veremos na produção social do discurso da diferença como um elemento participante do projeto da modernidade, implicada ao Iluminismo, um fenômeno que nega a razão dialética das relações sociais, a medida em que implica uma normatividade sexual à natureza.

## **1.2 A diferença sexual e a heterossexualidade: constructos da modernidade-colonial-capitalista**

A produção de um saber científico sobre o corpo e o sexo foi essencial para a produção de uma regulação sexual que correspondesse às transformações societárias e aos conflitos sociopolíticos. O conhecimento científico sobre o corpo e a reprodução, que justificaram um regime de poder-saber sobre a sexualidade, resultaram de uma busca por legitimar a ordem sociocultural. O século XIX e as transformações societárias daquele contexto foram fundamentais para a construção social da sexualidade e da

heterossexualidade. Assim, a sexualidade não é só um problema da “produção de conhecimento”, ou seja, de um poder-saber sobre o sexo, mas de como essa produção de conhecimento científico sobre o corpo, a reprodução e os prazeres atuam para justificar uma determinada relação social.

É consenso entre diversos autores que o século XIX e as transformações que consolidaram a sociedade burguesa é o momento histórico de solidificação do modelo da diferença sexual, dois sexos incomensuráveis, complementares e hierarquizados, como informa Laquer (2001), transformando-se no modelo molecular cromossômico, como discorre Fausto-Sterling (2001), bem como a generalização da heterossexualidade como uma normatização do desejo, sendo o momento específico de criação da sexualidade (FOUCAULT, 1981; LAQUER, 2001; KATZ, 1993; ÒSCAR, 2007).

O solo histórico da produção social da sexualidade é marcado por profundas transformações societárias a partir do século XIX devido às mudanças promovidas pelo progresso humano e científico, o conflito capital *versus* trabalho, bem como a revolução industrial, a urbanização, os avanços da medicina reprodutiva e fisiológica (FOUCAULT, 1988; FAUSTO-STERLING, 2001; LAQUER, 2001; RUBIN, 2017, ÒSCAR, 2017), assim como o período pós Segunda Guerra Mundial, que modificou as configurações de regulações sexuais, que influem diretamente no sentido das disputas políticas em torno da sexualidade (PRECIADO, 2017; HARAWAY, 2004). Tais transformações acompanharam, desde a produção de um discurso anatomista do que é o sexo (produzido durante o Renascimento, Iluminismo e a Revolução Industrial), até a apreensão do gênero, sexo e sexualidade como construções sociais, inscritos em particularidades sócio-históricas e determinadas por diversos fenômenos. Esse discurso anatomista também sedimenta-se devido à colonização e ao imperialismo (McCLINTOCK; 2010; LUGONES, 2018). O que não é consenso é justamente as matrizes teórico-metodológicas sobre a relação entre diferença, gênero, sexualidade (sexo-gênero-desejo). Entendemos que é justamente sobre essa primazia que se sedimenta o modelo da heterossexualidade, implicado nas substantivas construções sociais sobre o sexo e suas viradas na consolidação da sociedade moderna.

Laquer (2001) afirma que o Ocidente é marcado por dois arranjos: o “modelo do sexo-único” – marcado desde a Antiguidade Clássica até o final do século XVII; e o “modelo de dois-sexos”, que corresponde ao final do século XVIII, ganhando maturidade ao longo do século XIX e XX. O que vai diferenciar esses modelos são uma razão epistêmica – as viradas sobre natureza e sociedade provocada pelo Iluminismo – e uma

razão política – a necessidade de constituir uma política de gênero, alinhada às necessidades históricas da nova sociedade moderna (LAQUER, 2001). Laquer (2001) é enfático ao afirmar que a diferença sexual é elaborada na marcha social do progresso, implicada ao Projeto Iluminista, que promove uma virada epistemológica, em uma nova visão entre cultura e natureza, atrelada ao progresso científico da medicina fisiológica e reprodutiva. Nessa virada, a forma como o corpo era compreendido em relação à cultura, modifica-se complementarmente. Ao final do século XVIII, um modelo radical de dimorfismo sexual baseado na natureza é solidificado como uma ideologia, que regulará uma nova política de gênero<sup>12</sup>, pois, para o autor, não há nada nos corpos que justifiquem uma diferença – incomensurável e complementar – a não ser os interesses políticos da nova época.

Os avanços Iluministas das descobertas da medicina e biologia fisiológica e reprodutiva diferem do período pré-Iluminista, pois, no “modelo do sexo-único”, inspirado no médico-anatomista Galeno, de influência platônica, existiam os gêneros (homens e mulheres) mas apenas um sexo do qual ambos derivavam. Esse “modelo de sexo-único” compreendia o sexo de um corpo, da espécie humana, e sua organização se estruturava em relação a outras espécies (animais). Nesse modelo, existia apenas um único sexo: o masculino e o pênis. Nessa perspectiva, as mulheres eram, portanto, homens invertidos. O útero da mulher era considerado um pênis invertido. Laquer (2001) entende que a anatomia não tinha caráter de “verdade”, mas sim de conhecimento, como também não era decisivo enquanto diferença. Assim, o corpo masculino e feminino eram versões hierárquicas e verticais do mesmo corpo, de um único sexo (LAQUER, 2001). A justificativa da diferença e inferiorização já estava posta no plano social e as mulheres eram vistas como uma versão menos importante da espécie humana.

Galeno, que no século II d.C. desenvolveu o mais poderoso e exuberante modelo da identidade estrutural, mas não espacial, dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher, demonstrava com detalhes que as mulheres eram essencialmente homens, nos quais uma falta de calor vital - de perfeição - resultara na retenção interna das estruturas que no homem são visíveis na parte interna. (LAQUER, 2001, p. 16)

---

<sup>12</sup> Laquer (2001) defende a tese de que toda e qualquer reivindicação sobre o corpo possui uma política de gênero. Assim, entende seu trabalho de elaboração a partir da tese de Simone de Beauvoir na qual as mulheres são o segundo sexo. O autor entende que não só o gênero é socialmente construído, mas o próprio sexo é uma construção social. O autor demonstra como, tanto no modelo do sexo-único como no modelo do dois-sexos, há uma política de gênero e de hierarquização do sexo feminino. O trato metodológico dessas questões, sobre o metabolismo ontológico entre sexo-gênero-desejo, será discutido no capítulo 2.

O paradigma galeno de conhecimento sobre o corpo (que vai influenciar a medicina da Renascença) não estava preocupado com a diferença anatômica entre homens e mulheres, essa justificativa já existia no plano cultural (LAQUER, 2001), não sendo objetiva a procura por precisas diferenças orgânicas entre os sexos. A ordem grega e a influência galena na fisiologia preservava, portanto, o modelo patriarcal de ordem e civilização. Assim, é a esse modelo que o “modelo do sexo-único” corresponde.

O Iluminismo vai promover uma mudança radical na compreensão dos sexos. No período pré-Iluminista, os gêneros eram sociais e essa esfera explicava as desigualdades, ou seja, a biologia entendia o sexo como um só (masculino) e o gênero como dois (masculino e feminino), sendo o feminino uma derivação imperfeita do primeiro. A partir do Iluminismo e suas viradas epistêmicas, a base passa a ser a natureza como fundamento da distinção (LAQUER, 2001). Assim, o progresso na compreensão do corpo humano e da fisiologia e anatomia reprodutiva reformulou a busca de uma nova visão científica que visa sustentar politicamente uma nova ordem social. O “modelo de dois-sexos”, ou o dimorfismo radical, é resultado das viradas epistêmicas do Iluminismo, na qual é o “sexo” o fundamento biológico do que é ser masculino e feminino (LAQUER, 2001). Segundo Laquer (2001), a visão é bastante distinta: os sexos são incomensuráveis; os órgãos sexuais têm natureza completamente opostas e diferentes; e é a biologia fisiológica e reprodutiva que explica e dá sustento para esse modelo de diferença sexual.

O discurso da diferença sexual é modificado ao longo da história, baseado em desdobramentos políticos e lentes epistemológicas sobre o corpo (LAQUER, 2001, p. 242). Assim, há uma nova ordem social a ser sustentada. Por isso, para Laquer, o progresso científico sobre a anatomia e a fisiologia do corpo contribuiu para o fortalecimento do dimorfismo sexual, que busca fortalecer a dimensão eminentemente política que engloba a biologia da diferença, dentro dos seus programas culturais. Uma nova epistemologia da natureza, fundada no Iluminismo, respondia a uma demanda política.

A política, amplamente compreendida como competição de poder, criou novas formas de constituir o sujeito e as realidades sociais dentro das quais o homem vivia. Falar em tom sério sobre sexualidade era, inevitavelmente, falar sobre a ordem social que ela representava e legitimava. "A sociedade", escreve Mamice Godelier, "persegue a sexualidade do corpo.". Os discursos antigos de biologia reprodutiva, ainda persuasivos no início do século XVIII, ligavam as qualidades íntimas e experientes do prazer sexual à ordem social e cósmica. Mais genericamente, a biologia e a experiência sexual humana refletiam a realidade metafísica na qual se acreditava que a ordem social repousava. (LAQUER, 2001, p. 22)

Assim, as novas lentes do Iluminismo, no que tange à questão sexual, modifica a relação entre natureza e cultura. A partir desses princípios, o corpo é que é o real, não sendo mais um epifenômeno da cultura, ele é agora estável e sexuado. O progresso da ciência biológica apreende (diferente do modelo do sexo-único), que não existe relação entre orgasmo feminino e concepção, que a procriação é um atributo da natureza; influenciado pela Renascença a mulher é identidade direta com a natureza. A descoberta do esperma e dos óvulos e o desenvolvimento da Teoria das Células no século XVIII, bem como as revoluções científicas com o Baconismo, Mecanicismo Cartesiano, Epistemologia Empirista e a Síntese Newtoniana são os conjuntos de revoluções científicas que, para Laquer, são centrais para compreender as mudanças das lentes Iluministas para o modelo do dimorfismo radical. Politicamente, sintetiza o autor

Porém as mudanças sociais e políticas não foram, por si sós, explicações para a reinterpretação dos corpos. A ascensão da religião evangélica, a teoria política do Iluminismo, o desenvolvimento de novos tipos de espaços públicos no século XVIII, as ideais de Locke de casamento como um contrato, as possibilidades cataclísmicas de mudança social elaboradas pela Revolução Francesa, o conservadorismo pós-revolucionário, o feminismo pós-revolucionário, o sistema de fábricas com sua reestruturação da divisão sexual de trabalho, o surgimento de uma organização de livre mercado de serviços ou produtos, o nascimento das classes, separadamente ou em conjunto - nada disso causou a construção de um novo corpo sexuado. A reconstrução do corpo foi por si só intrínseca a cada um desses desenvolvimentos. (LAQUER, 2001, p. 22-23)

O progresso científico sobre os corpos dá base para teorizar os conceitos sexuais, mas não consegue elaborar um discurso social da diferença (LAQUER, 2001). Assim, é com as teorias da *diferença sexual*, que questionavam ou buscavam legitimar a subordinação da mulher na sociedade, que o progresso científico se solidifica: por meio da nova configuração entre esfera pública e privada e as teorias do Estado Natural de Rousseau e a inferiorização da mulher; o liberalismo; e o feminismo da diferença sexual, que vão dar razão social às descobertas da biologia reprodutiva da época<sup>13</sup> (LAQUER, 2001).

---

<sup>13</sup> Nesse primeiro momento, não iremos adentrar nas particularidades de cada dimensão epistemológica dessas abordagens. Mas cabe referenciar o debate posto pelo autor. Laquer define o contexto da criação da diferença sexual a partir de duas perspectivas sobre a esfera pública e privada: (I) o complexo antifeminista de Rousseau; e (II) as teorias feministas – desde o socialismo, até o liberalismo. Nessas matrizes, a reflexividade gerava sobre os aspectos ligados à “natureza” feminina: a reprodução biológica da espécie e o desejo da mulher. Enquanto para Rousseau (e outros pensadores, em termos de “contrato social”) o agenciamento feminino sobre seu desejo implica em corromper o Estado Natural, no qual, o intercâmbio entre os sexos estaria restrito à esfera do desejo natural. Para além dessa relação, o que

Porém, é de fundamental importância compreender que a sexualidade moderna se sedimenta junto às relações coloniais. Modernidade e colonialidade são facetas de um mesmo projeto de progresso. Assim, tal projeto explicita um poder masculino-branco de controle sexual (das mulheres; da regulação sobre pecado e o que é normal/anormal e da organização social das raças); de uma nova ordem global do conhecimento cultural; e do comando imperial do capitalismo (McCLINTOCK, 2010, p. 15). É sobre esse império global que a sexualidade moderna irá se constituir. A própria construção da diferença sexual, como nos informa Laquer (2001), não pode ser vista como um fenômeno particular da cultura europeia sem traçar as relações postas com o processo de colonização. A sexualidade moderna também é um constructo da colonização, pois implica em racializar o desejo e as práticas eróticas a partir das relações sociais postas pela inferiorização racial e pelos jogos de poder eróticos, localizados nos conflitos raciais: “entre o trabalho escravo e trabalho assalariado; entre o domínio privado da domesticidade e o domínio público do mercado; entre a metrópole e o império” (McCLINTOCK, 2010, p. 224), sedimentava-se as relações sexuais e a relação entre imperialismo/colonialidade, raça, modernidade e sexualidade.

A colonialidade que impõe a raça como uma categoria de dominação e organização do trabalho faz parte da construção social da sexualidade nos países como o Brasil, mas também é espelho do progresso asséptico e heteronormativo desenvolvido no capitalismo euro-americano. A colonialidade acaba por idealizar a sexualidade ocidental e seus padrões de classificação sexual (DiPIETRA, 2020), sedimentando novas relações de dominação. Não é apenas uma articulação a questões sexuais pré-coloniais ou aos fundamentos ocidentalizados de sexualidade, é a criação de um novo sistema de construção social da sexualidade. O espelho do progresso científico sobre o corpo e o controle da sexualidade é também um processo racializado e colonial.

---

há são relações antinaturais entre os sexos: divisão sexual no trabalho de criação, casamento, a produção social da família (LAQUER, 2001). Na sua análise sobre as políticas feministas da época e a diferença sexual, Laquer sinaliza que, apesar da variedade entre as correntes – socialistas, liberal, ideologia doméstica e progressista –, todas elas estavam a sua época amarradas a uma nova configuração da diferença sexual, com centralidade na biologia. Em ambas as vertentes, mulheres e homens eram tratados pela diferença (LAQUER, 2001). Desde a linha socialista, que entendia que era preciso lutar contra a carne e buscar mecanismos de criar o espaço público para as mulheres; a linha liberal, em que o sujeito é sem sexo e a civilização vai criando o desejo – e com isso as instituições necessárias para sua mediação –; até a ideologia doméstica, que entendia que a existência das mulheres estão em relação com a existência dos homens (do ponto de vista biológico e social), mas que essas exerciam atividades independentes. Laquer (2001) demonstra como ambas as perspectivas acabam por buscar legitimar o lugar social da mulher a partir e pela diferença. A crítica à igualdade não suprime a particularidade e a experiência da mulher como diferente do homem. Assim, a biologia da diferença sexual possibilitou tanto explicar o Estado Natural e a condição de subordinação das mulheres, quanto o desenvolvimento da política feminista. A diferença é que o feminismo buscou, sem deixar de cair nas armadilhas do discurso da diferença, legitimar o lugar social da mulher.



Lugones (2020) compreende que o “sistema de gênero moderno-colonial”<sup>14</sup> é heterossexual, pois está sedimentado pelo dimorfismo biológico, pelas relações patriarcais e pela heterossexualidade, sendo elementos que delineiam a dominação colonial, junto a imposição racial. A dominação racial, que classifica a humanidade em humanos e não-humanos devido ao critério biológico da raça, é a mesma que classifica as pessoas em gênero, sendo necessário compreender a heterossexualidade como um sistema racializado (LUGONES, 2020). É pela estrutura da modernidade e da colonialidade do poder (LUGONES, 2020; 2018; QUIJANO 2005) que é possível a expansão do capitalismo eurocêntrico e suas relações sociais, que matizam e colonizam formas de ser. A heterossexualidade e o dimorfismo sexual estão no centro do controle dos corpos e da estrutura de gênero que se sedimenta no processo de dominação global capitalista. Assim, para Lugones (2018), é fundamental compreender a heterossexualidade, não apenas como um sistema de normatividade, mas como uma prática de poder e violência por meio de uma dominação corporal da diferenciação. Esse entendimento pressupõe compreender que a heterossexualidade está relacionada ao capitalismo e a classificação racial, operada pela colonialidade/modernidade (LUGONES, 2018).

O dimorfismo sexual é uma forma de caracterizar o ser humano, que toma o sexo como uma realidade natural inscrita no corpo (LUGONES, 2014). Segundo Laquer (2001), o dimorfismo é uma forma material de redefinição do sistema de gênero e sexualidade na Europa, justificado pelas transformações sociais e econômicas promovidas pelo Iluminismo. Ademais, para Lugones (2014), o dimorfismo sexual, é uma forma de dominação corporal via sexualidade, por meio da normalização e desumanização sexual, que se estrutura no controle do trabalho, do sexo e da autoridade, sedimentado pela modernidade-colonialidade (LUGONES, 2014; QUIJANO, 2005).

O dimorfismo sexual e a questão do sexo são assuntos importantes das grandes transformações que marcam a modernidade na criação de um acervo epistemológico e de uma nova razão de organização, que elabora uma “ontologia” da diferença sexual, baseada em hierarquia, normalização e desumanização sexual. A “natureza”, enquanto esse espaço de conhecimento e apropriação da razão, torna-se o espaço de busca dos

---

<sup>14</sup> O sistema de gênero moderno-colonial é resultado de uma crítica ao reducionismo biológico de Quijano, a problemática do gênero enquanto uma relação heterossexual, na disputa por recursos sexuais, ao mesmo tempo em que a autora toma o conceito de “colonialidade do poder” de Quijano; do diálogo de Lugones com autoras indígenas e africanas, sobre as transformações sociais, políticas e culturais que a colonização trouxe com o conceito de “gênero” que, para a autora, é uma relação social de dominação colonial.

argumentos para a produção social da diferença ao mesmo tempo em que, pela colonialidade, o dimorfismo sexual ratifica esse projeto moderno-colonial ao desumanizar e dominar as relações coloniais via modelo da diferença sexual incomensurável.

A normalidade/anormalidade é desenvolvida junto à dominação colonial-corporal da diferenciação que tomou o sexo e as práticas sexuais, como uma forma de impor uma normalização sexual colonial. Tomamos essa análise como fundamental, pois consideramos que o modelo de sexualidade que se hegemonizou no século XIX só pode ser considerado a partir das suas raízes sócio-históricas e epistemológicas, que permeia o processo da colonialidade. Assim, a dominação colonial-corporal da diferenciação contribui para a hegemonização do sistema mundial de poder (LUGONES, 2018) e está impregnado na lógica do progresso moderno, na base das forças produtivas e no sistema de classificação-normalidade. É tanto uma forma de conhecer a realidade quanto uma relação de exploração e dominação.

A sexualidade é um constructo de dominação da modernidade-colonialidade, que rebaixa a população colonizada a uma condição primitiva, de servidão e de bestialidade, (DiPIETRO, 2020). Do ponto de vista histórico e onto-epistêmico, há modulações sobre a regulação sexual, o projeto da modernidade-colonialidade persegue, controla e regula práticas e compreensões que não estão inscritas na sua formulação normativa de sexualidade-gênero<sup>15</sup>.

Assim, o desenvolvimento e as descobertas científicas sobre o corpo e a biologia foram produzindo o modelo da diferença sexual harmonizado com os interesses da cultura da época (LAQUER, 2001): a expansão colonial e o controle das relações de produção. A ciência, enquanto força produtiva, está marcada por seus interesses e disputas ideológicas, assim, como destaca Laquer (2001), não há nada nos corpos que impliquem em uma diferença e completude. Somente se explica essa razão pela sua relação às relações sociais.

Buscamos demonstrar traços da construção social dessa problemática histórica que nos coloca atualmente em perspectiva crítica, como guisa de ruptura, e consideramos necessário provocar uma discussão sobre a construção da heterossexualidade que é, para este trabalho, o eixo articulador do processo de naturalização da sexualidade,

---

<sup>15</sup> Não iremos adentrar no debate sobre outras formas sociais de organização dos prazeres, sexo e gênero no período pré-colonial. Alguns trabalhos contribuem para esse estudo: “Filosofia ética latinoamericana: da erótica à pedagógica da libertação” (DUSSEL, 1977); “Sexo e Temperamento” (MEAD, 2000); “Decolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos” (FERNANDES, 2015).

intensificada por um conjunto de intervenções sociais nas práticas sexuais e seus significados a partir das transformações do século XIX.

Os fundamentos sócio-históricos da construção social da sexualidade moderna são apontados por diversos autores como: a virada epistêmica do Iluminismo sobre a diferença sexual (LAQUER, 2001); da generalização da sexualidade como um dispositivo histórico (FOUCAULT 1989); da criação da dicotomia heterossexual *versus* homossexual e da “invenção da heterossexualidade” (KATZ, 1980); das mudanças medicas-psicológicas da categoria sodomia para homossexual, em uma transição entre o poder místico da moral cristã para o poder racional-científico, que coroa o “mito heterossexual” (ÓSCAR, 2007). Observamos que o século XIX é fundamental para compreender como a produção de um saber científico sobre o corpo e o sexo foi fundamental para alinhar demandas da cultura a descobertas biológicas, elaborando socialmente a heterossexualidade como justificativa da construção do modelo da diferença sexual. Dessa forma, o século XIX é palco histórico de grandes transformações históricas no campo da sexualidade, pois é nesse século que nasce a heterossexualidade como modelo sexual (KATZ, 1980; ÒSCAR, 2017).

### **1.3 A construção social da heterossexualidade**

O objetivo desse debate é apresentar os fundamentos histórico-sociais e teórico-metodológicos que circunscrevem a construção social da heterossexualidade, com o intuito de apresentar pistas do processo de naturalização da sexualidade humana na sociedade moderna. O dimorfismo sexual e a dominação colonial-corporal da diferenciação são elementos fulcrais da produção social da heterossexualidade. A construção religiosa e criminal da ordem colonial transfigura-se na ordenação científica da produção de normalidade/naturalidade mediante à configuração das diferenças sexuais.

A construção de um saber científico sobre o corpo e o sexo foi essencial para a produção de uma regulação sexual que se harmoniza com as transformações societárias e os conflitos sociopolíticos. O conhecimento científico sobre o corpo e a reprodução busca legitimar a ordem sociocultural que justifique os regimes normativos sobre a sexualidade. O século XIX e as transformações societárias ocorridas nas relações sociais são fundamentais para a construção social da sexualidade e da heterossexualidade. Assim como a sexualidade, a heterossexualidade é produzida no decorrer do século XIX e das

transformações societárias da época. Nesse sentido, uma regulação sexual condizente com o capitalismo, a modernidade e a colonialidade.

A estrutura estranhada da heterossexualidade reflete as contradições entre o progresso do ser social e as reverberações na personalidade, justamente por ser uma matriz de significados que interpela os sujeitos nas suas dinâmicas da vida cotidiana. A heterossexualidade tem em sua estrutura as dinâmicas normativas e regulatórias do conhecimento sobre o sexo no desenvolvimento das forças produtivas e progresso no âmbito da modernidade e na dominação corporal-colonial de diferenciação. Evidente que esse “progresso” vai gestando a heterossexualidade e consequentemente um tipo específico de estranhamento sexual. Assim, a heterossexualidade faz parte da produção e reprodução das relações sociais no que diz respeito à sua materialidade e conteúdos (representações e traços ontológicos) e às transformações societárias implicadas no progresso capitalista, que modifica tanto a materialidade quanto os conteúdos e suas representações.

Como ressalta Foucault (1981), é no século XIX, pela gestão do biopoder, que é normativo e excludente, que se generaliza o “dispositivo” da sexualidade, a partir de um discurso sobre a verdade do sexo. A *scientia sexualis*, sinalizada por Foucault, é fruto da dinâmica do progresso. Esse nível científico sobre o sexo e as transformações provocadas pela modernidade contribuíram para justificar um padrão de normalidade e anormalidade. Assim, “sexualidade” é nome de 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 do conhecimento, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 1981, p. 100)

Assim, o dispositivo da sexualidade toma o “sexo” como objeto da verdade e é sobre essa formulação que a sexualidade é forjada. Portanto, na construção da “verdadeira” sexualidade, Foucault afirma que a sexualidade nasce de “uma técnica de poder” (FOUCAULT, 1981, p. 100). Uma técnica que tem por característica formas de controle das sensações, das qualidades dos prazeres e da natureza da sua produção

O dispositivo da sexualidade tem, como razão ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global. Devem-se admitir portanto, três ou quatro teses contrárias à pressuposta pelo tema de uma sexualidade reprimida pelas formas da sociedade moderna: a

sexualidade está ligada a dispositivos recentes de poder, esteve em expansão crescente a partir do século XVIII; a articulação que a tem sustentado, desde então, não se ordena em função de reprodução; esta articulação, desde a origem, vinculou-se a uma intensificação do corpo, à sua valorização como objeto de sabere como elemento nas relações sociais. (FOUCAULT, 1981, p. 101-102)

Em síntese, para Foucault, sexualidade é um dispositivo de produção da verdade sobre o sexo e o prazer, portanto, um efeito da produção da verdade – e as técnicas de produção da verdade vão desde a confissão religiosa às regras do discurso científico (FOUCAULT, 1981). Aqui, o sexo está tanto atrelado ao pecado religioso quanto a uma biologia da reprodução, que dará base a uma normatividade científica, a *scientia sexualis* (FOUCAULT, 1981). A “natureza” da sexualidade, passa a ser um

domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desenhavar e escutar. (FOUCAULT, 1981, p. 67)

Apreendemos de Foucault que há uma relação entre o desenvolvimento da biologia e fisiologia da reprodução como uma medicina da sexualidade que contribui para a produção desse dispositivo. A *scientia sexualis* é justamente o que há por trás desse desenvolvimento.

Por trás da diferença entre a fisiologia da reprodução e a medicina da sexualidade seria necessário ver algo diferente e a mais do que um progresso desigual ou um desenvolvimento nas formas de racionalidade: uma díria respeito a essa imensa vontade de saber que sustentou a instituição do discurso científico no Ocidente, ao passo que a outra corresponderia a uma vontade obstinada de não-saber. (FOUCAULT, 1981, p. 55)

A *scientia sexualis* solidifica o dispositivo da sexualidade, que trata o sexo como objeto de verdade e falsidade, de lei e interdição sobre os prazeres, enfim, um procedimento de produção da verdade do sexo, uma forma de poder-saber, tendo o sexo como sua matéria de produção da verdade (FOUCAULT, 1981). O dispositivo da sexualidade é justamente esse conjunto de relações sociais que produzem modelos de regulação de normalidade/anormalidade, já contaminado por um conjunto de saberes médicos-biológicos sobre a “natureza do corpo e do sexo”, a uma lógica heteronormativa. Assim, a “*scientia sexualis*” é uma forma social de produção de verdades sobre o sexo e de regulação sobre a construção social do “natural e anti-natural” e do “normal-anormal”.

A heterossexualidade está diretamente implicada nessas construções “natural e antinatural” e do “normal-anormal”.

Katz (1996) e Òscar (2007) afirmam que a heterossexualidade nem sempre existiu, sendo tanto ator quanto autor dessa nova forma de organizar os sexos e os prazeres a partir do século XIX. Katz (1996) sinaliza a construção da heterossexualidade como uma invenção histórica, produto da modernidade, que se institui como um problema entre o prazer e a reprodução. Porém, Katz é cuidadoso em não cair na armadilha de escrever sobre a história da homossexualidade, pois o interessa descrever a própria heterossexualidade como uma “invenção”.

Eu concentro esta história na qualidade mundana da palavra *heterossexual*, porque um debate sobre o erotismo do sexo diferente frequentemente e facilmente se transforma em um debate sobre a homossexualidade, deixando a heterossexualidade – mais uma vez – esquecida. Insistindo na palavra *heterossexual*, tento insistir nesse tema indefinível. O termo *heterossexual* fornece uma prova concreta de mudanças surpreendentes na ideia e no ideal heterossexual – nos modos como o sexo e o amor têm sido compreendidos e avaliados. E como, desde o final do século XIX, o heterossexual e o homossexual têm estado intimamente ligados na dialética, refiro-me ao mesmo tempo à história da homossexualidade. (KATZ, 1996, p. 24)

Katz faz uma crítica teórico-metodológica importante, que muitas vezes, ao buscar falar sobre heterossexualidade, os estudos do gênero e sexualidade, acabam por contar a história da homossexualidade/lesbianidade, ocultando que a própria heterossexualidade não é harmônica e que sua história é recheada de percalços problemáticos. Assim, entende o autor, que a dicotomia heterossexual *versus* homossexual é um produto histórico desenvolvido ao longo do século XIX e que amadurece no século XX quando a heterossexualidade se torna um fato imutável na natureza, uma gestação que se inicia em 1860, segundo Katz. Essa dicotomia heterossexual *versus* homossexual é também uma construção histórico-social que parte da necessidade histórica de regulação da própria heterossexualidade, ou seja, essa regulação não é somente oriunda das construções da categoria homossexual: é essa regulação da heterossexualidade que Katz busca evidenciar em seus trabalhos.

O esquema metodológico e teórico de Katz coloca a heterossexualidade como produto da história, em um conflito político regulatório entre a “natureza da sexualidade” e os interesses sócio-políticos. Katz (1996) compreende que a heterossexualidade é uma “invenção”, que tem como argumentos a noção de reprodução e continuidade humana via ato sexual – a presença universal das diferenças sexuais nas distintas culturas, e do prazer

proporcionado pela complementaridade entre clitóris e glândula. Para o autor, esses argumentos vão produzindo regulações sexuais distintas ao longo da história humana, e todas essas regulações existem produzidas por relações de poder sobre os prazeres e o sexo biológico. Katz, afirma que é em 100 anos que esses moldes são ditos “heterossexuais”, assim, a heterossexualidade é uma “forma histórica ligada ao tempo – um modo historicamente específico de organizar os sexos e os seus prazeres” (KATZ, 1996, p. 46).

Guasch Òscar afirma ser a heterossexualidade um “mito”, com o objetivo de demonstrar que ela não é universal, mas um produto histórico e cultural, estabilizador das relações sociais

La heterosexualidad es un mito, un relato, una historia sagrada. Y se ajusta bien a las funciones sociales del mito: Cumple con la tarea de explicar el mundo. En este caso, el mundo del deseo y de los afectos. En tanto que mito, también sirve para garantizar la estabilidad de las cosas; la heterosexualidad justifica un orden social intocable. Intocable porque no se cuestiona ni tampoco se avalúa; se acepta sin más como se aceptan los mitos. La heterosexualidad es el relato que nuestra sociedad emplea para explicar y entender el deseo. Es un *mythos*: Una narración transmitida oralmente y mediante libros *sagrados*. (ÒSCAR, 2007, p. 17-18)<sup>16</sup>

Segundo Òscar, o mito da heterossexualidade nasce no século XIX devido ao conjunto de elementos religiosos que construíram o sodomita, sendo uma espécie de protoforma social, pela qual a ciência médica e psiquiátrica, a partir das formações oriundas do Romantismo e da Revolução Industrial, aprofundam a criação da categoria médica e patológica da homossexualidade. Òscar aborda a heterossexualidade como um produto histórico e cultural da transformação da sodomia em homossexualidade e transmutação do pecado em patologia. Assim, ao perseguir e transformar as sexualidades desviantes da norma em patologia, essa transformação da sodomia em homossexualidade acaba por delinear o que é a heterossexualidade.

La heterosexualidad nace em siglo XIX. Sin embargo, las características eu la conforman preexisten a su definición. Sexismo, misoginia, homofobia (y em menor medida, a dultismo) son rasgo de la heterosexualidad que caracterizan el modelo de sexualidad que plantea el cristianismo. La defensa del matrimonio y de la pareja estable, la interpretación masculina de la sexualidad coitocéntrica

---

<sup>16</sup> Tradução nossa: “A heterossexualidade é um mito, uma história, uma história sagrada. E se encaixa bem nas funções sociais do mito: ele cumpre a tarefa de explicar o mundo. Neste caso, o mundo do desejo e do afeto. Como mito, serve também para garantir a estabilidade das coisas; a heterossexualidade justifica uma ordem social intocável. Intocável porque não é questionado nem avaliado; é aceito sem mais delongas como os mitos são aceitos. A heterossexualidade é a narrativa que nossa sociedade usa para explicar e entender o desejo. É um *mythos*: Uma narrativa transmitida oralmente e através de livros sagrados.” (ÒSCAR, 2017, p. 17-18 – tradução nossa)

y reproductora también son características de la heterosexualidad que el cristianismo asune previamente. (ÒSCAR, 2007, p. 39)<sup>17</sup>

O período colonial é marcado por essa criminalização e perseguição do desejo desviante, ao qual a sodomia delinea não só as práticas naturais e normais, mas, ao mesmo tempo, desenha a sexualidade moderna. Òscar (2007) aponta que os princípios emancipatórios da razão moderna acabam por decair quando a Razão se converte em ciência positivista

El siglo XIX es la consecuencia inesperada de la Ilustración ¿ Libertad, igualdad, fraternidad? La leyenda revolucionaria cambia de sentido. La igualdad deviene lucha de clases; la fraternidad, colonialismo; la libertad, liberalismo. Por su parte, la Razón (comisionada por las Luces para traer la paz y la prosperidad general) se convierte em ciencia positiva. Con ella el ser humano deja de ser *sujeto* (es decir, deja de ser considerado desde una perspectiva esencialmente filosófica) para convertirse en *objeto* de análisis. (ÒSCAR, 2007, p. 63, itálicos do autor)<sup>18</sup>

A produção social de um modelo médico-psiquiátrico da heterossexualidade acompanha o processo de decadência ideológica da sociedade moderna e seu caráter colonial. Trevisan (2018), na abordagem sobre o processo da homossexualidade no Brasil, argumenta que o Estado liberal e “civilizador” no século XIX traçou um projeto de nação em que a sexualidade higienizada, articulada a um controle religioso e terapêutico da sexualidade, permitiu o avanço de uma moralização e higienização sexual no país. Assim, com a emergência “de doutrinas pragmáticas, liberais e positivistas ligadas às revoluções Francesas e Americana, por um lado, e à Revolução Industrial, por outro, foram surgindo novos articuladores das malhas de um poder mais sutil, mais científico” (TREVISAN, 2018, p. 167), que não deixaram de se generalizar devido a expansão das relações sociais capitalistas.

Òscar (2007) sinaliza um importante elemento histórico: a transição do sujeito sodomista ao patológico implica na erosão do poder da Igreja devido aos avanços da sociedade moderna e industrial. Por isso o sujeito heterossexual é produto da

---

<sup>17</sup> Tradução nossa: “A heterossexualidade nasceu no século XIX. No entanto, as características que o compõem preexistem à sua definição. O sexismo, a misoginia, a homofobia (e, em menor grau, o adultismo) são traços da heterossexualidade que caracterizam o modelo de sexualidade proposto pelo cristianismo. A defesa do casamento e do casal estável, a interpretação masculina da sexualidade coitocêntrica e reprodutiva também são características da heterossexualidade que o cristianismo assumia anteriormente “(ÒSCAR, 2007, p. 39).

<sup>18</sup> Tradução nossa: “O século XIX é a consequência inesperada do Iluminismo: liberdade, igualdade, fraternidade? A lenda revolucionária muda de direção. A igualdade torna-se luta de classes; fraternidade, colonialismo; liberdade, liberalismo. De sua parte, a Razão (comissionada pelo Iluminismo para trazer paz e prosperidade geral) torna-se uma ciência positiva. Com ela, o ser humano deixa de ser sujeito (ou seja, deixa de ser considerado em uma perspectiva essencialmente filosófica) para se tornar objeto de análise” (ÒSCAR, 2007, p. 63, grifo do autor).



modernidade-capitalista. O avanço das ciências como forma de explicar a realidade destitui o poder da Igreja, modificando as relações sociais e as necessidades de legitimidade para o controle social dos dissidentes (ÒSCAR, 2007). As ciências médicas e psiquiátricas, “deseña claramente un modelo sexual que la religión solamente hábia ezbosado” (ÒSCAR, 2007, p.65)<sup>19</sup>.

A heterossexualidade “es el saber sexual hegemonico de nuestra sociedad y contextualizarla en el espacio y en el tiempo implica ubircala em el Occidente judeocristiano de los últimos 200 años”<sup>20</sup> (ÒSCAR, 2017, p. 115). Para o autor, trata-se de um *modelo hegemônico sexual*, que complexifica a ordenação do desejo e das práticas sexuais, visto que “tiene un carácter claramente reproductor y una larga tradición en perseguir y condenar las sexualidades que no buscan ese fin. Sexualidad y reproducción han sido definidos como sinónimos” (ÒSCAR, 2017, p. 35)<sup>21</sup>. Além do mais, sua associação tanto ao trabalho assalariado quanto à sociedade industrial contribui para elaborar essa forma de desejo como modelo hegemônico, ao mesmo tempo em que:

La medicalización de la sexualidad y el proceso de sustitución de un *ars erótica* por una *sciencia sexualis* (Foucault, 1980) mestran como la psiquiatría, la medicina legal y la salud pública del XIX diseñan un modelo sexual normativo en el que el concepto de *enfermedad* sustituye al de *pecado*. La ciencia médica del siglo XIX inventa la heterossexualidad, pero sus características preexisten em el ámbito de la regulación regligiosa de la sexualidad y permanecen más tarde en los discursos de la sexología y del sexo más seguro<sup>22</sup> (OSCAR, 2017, p. 115)

Observamos, então, que o isomorfismo e dimorfismo são redefinições do que é masculino e feminino, em uma lógica ao qual homem e mulher são lidos como incomensuráveis e complementares. Esse complemento se dá pela heterossexualidade, que acaba sendo uma unidade entre gênero e sexualidade, em uma lógica binária que busca operar uma estabilidade do gênero a partir do discurso sexual. Dessa forma, enquanto produto dessa lógica moderna-colonial-capitalista, os corpos são sexuados em uma lógica heteronormativa, em que corpos, comportamento sexual, a relação entre

<sup>19</sup> Tradução nossa: “claramente deseja um modelo sexual que a religião apenas esboçou” (ÒSCAR, 2007, p.65).

<sup>20</sup> Tradução nossa: “conhecimento sexual hegemônico de nossa sociedade e contextualizá-lo no espaço e no tempo implica localizá-lo no Ocidente judaico-cristão dos últimos 200 anos” (OSCAR, 2017, p. 115)

<sup>21</sup> Tradução nossa: “[têm] um caráter nitidamente reprodutivo e uma longa tradição de perseguir e condenar sexualidades que não buscam esse fim. Sexualidade e reprodução têm sido definidas como sinônimos” (ÒSCAR, 2017, p. 35)

<sup>22</sup> Tradução nossa: “A medicalização da sexualidade e o processo de substituição de uma *ars erótica* por uma *sexualis science* (Foucault, 1980) mostram como a psiquiatria do século XIX, a medicina legal e a saúde pública projetam um modelo sexual normativo em que o conceito de doença substitui o pecado. A ciência médica do século XIX inventou a heterossexualidade, mas suas características preexistem no âmbito da regulação regente da sexualidade e permanecem posteriormente nos discursos da sexologia e do sexo seguro” (OSCAR, 2017, p. 115)

ordem moral e natural, o que é o verdadeiro sexo, as correções e perversões estão implicados ao dimorfismo sexual, orientando uma ordem natural pela ordem social.

#### 1.4 Os modelos heterossexuais e sua consolidação histórica

Katz sinaliza que a estreia da heterossexualidade foi marcada por distintas regulações do sexo e do prazer entre os sexos diferentes, tendo latente ou não o ideal reprodutivo. O autor aponta que o Dr. James G. Kiernan, em 1892, utilizou a palavra heterossexual para regular aqueles “pervertidos” que buscavam relações sexuais fora da ordem reprodutiva. A regulação era o ideal reprodutivo e pessoas heterossexuais eram aquelas pessoas que buscavam sexo fora das relações produtivas. A heterossexualidade designava aqueles/as culpados pelo desvio do desejo reprodutivo, permanecendo até meados de 1920. Já Richard von Krafft-Ebing, afirmava que o instinto sexual é sempre reprodutivo, mas a prática não é reprodutiva, assim se destinada ao sexo oposto não era um desvio, já que por mais que a prática não seja procrativa, o instinto era.

No ardor do desejo do sexo diferente, declara Krafft-Ebing, homens e mulheres geralmente não estão pensando em conceber: *No amor sexual o verdadeiro objetivo do instinto, a propagação da espécie, não penetra a consciência. Um objeto reprodutivo inconsciente inspira a sua ideia de amor sexual. Seu instinto sexual é uma predisposição com um objetivo reprodutivo incorporado. Esse instinto é reprodutivo – o que quer que seja que os homens e as mulheres envolvidos em atividades heterossexuais estejam desejando. Colando à parte o reprodutivo, no inconsciente, Krafft-Ebing criou um pequeno espaço obscuro no qual começou a surgir uma nova norma de prazer.* (KATZ, 1996, p. 33)

Assim, a nova ordem dos prazeres compunha a ideia de que a reprodução é o impulso que combina a diferença sexual ao erotismo, constituindo o prazer. A normalidade erótica é o desejo para o sexo oposto, pois o instinto reprodutivo era inconsciente, porém as práticas poderiam ser independentes da reprodução. Destacamos que para ambos a homossexualidade é desvio e patologia. Kiernan demarca que a homossexualidade era um “estado mental do sexo oposto”, enquanto para Krafft-Ebing, era um desvio patológico do instinto por desviar-se da reprodução. A diferença entre os dois era que, para Kiernan, qualquer prática que fugisse do ato reprodutivo era classificada como heterossexual, já Krafft-Ebing entendia que o único desvio era o desejo pelo mesmo sexo (KATZ, 1996).

Segundo Katz (1996), Krafft-Ebing contribui para a teoria sexual moderna heterossexual dominante, já que o “seu heterossexual” era um indivíduo com inclinações

ao sexo oposto e que não fugia dos impulsos da ordem sexual reprodutiva. Esse enquadramento epistêmico enseja uma ética erótica moderna, calcada na relação heterossexual. Entendemos que a produção social da heterossexualidade, ao buscar responder uma demanda da vida cotidiana, o prazer/tesão/reprodução, buscou regular, por meio de uma forte censura moral as práticas não reprodutivas, o que direcionou essa tensão entre prazer-reprodução à estrutura social da família e o casamento, já que nessa instituição, os instintos sexuais seriam saudáveis e se desenvolvem dentro de uma ordem reprodutiva (KATZ, 1996, p. 40 – 41).

Katz afirma que Krafft-Ebing contribuiu com o erotismo heterossexual no moderno modelo da diferença sexual, em uma transição entre o modelo vitoriano ao erótico moderno, criando um tipo específico de binômio heterossexual-homossexual, a partir do julgamento das práticas sexuais fora ou não da ordem sexual reprodutiva dos impulsos. Mas para o médico, isso era mais profundo, porque como o prazer era ambíguo, de um lado ele proporcionava a satisfação sexual e física, justamente por, no seu inconsciente, estar proporcionando a perpetuação da espécie, e do outro lado, o erótico lascivo, obsceno, coloca o homem como animal, dominado por seus instintos (KATZ, 1996).

Aqui a resposta médica é tanto um apelo à civilização relacionado à heteronormatividade, como também fortalece os paradigmas de heterossexual/homossexual sobre a ótica do normal/anormal. No século XX “a heterossexualidade é um fato imutável da natureza, uma norma estabelecida naturalmente” (KATZ, 1996, p. 40). O estudo de Katz sinaliza que Krafft-Ebing afasta a ordem erótica da heterossexualidade da reprodução, mas não a retira, já que é sua base fulcral do erotismo sadio e coerente. Porém, segundo Katz, ele não implica ao sujeito homossexual, uma culpa pela sua perversão congênita ou inata, porque, alguns sujeitos heterossexuais possuem essa inclinação ao próprio sexo, mas implica que, toda inclinação homossexual é anormal e ruim. Nas palavras de Katz, portanto, “uma nova ordem social, linguística e conceitual do desejo” (KATZ, 1996, p. 40). A questão sexual, no ideal heterossexual é desde o início problemática (KATZ, 1996).

Katz (1996) sinaliza que a heterossexualidade, tal qual a conhecemos hoje, é marcada pelo binômio heterossexual-homossexual. Por isso, a heterossexualidade não pode ser uma categoria transcultural, não é ontológica ao sujeito e imutável. O autor entende que a heterossexualidade é uma “forma histórica ligada ao tempo: um modo historicamente específico de organizar os sexos e prazeres” (KATZ, 1996, p. 46) e que o

modo de organizar os sexos e a sexualidade variam historicamente e geograficamente. Portanto, é no berço da modernidade que a heterossexualidade se institui como o regime atual de regulação dos sexos e prazeres (KATZ, 1996).

Estudando a história da heterossexualidade, Katz destaca três momentos da história que vão forjando as bases da invenção da heterossexualidade: *ordem reprodutiva colonial*; *a produção de uma ética do casamento e do amor romântico*; e *a psicanálise*. Cada elemento guarda consigo formas diferentes de regular o sexo e os prazeres, como informa Katz, pois a nossa heterossexualidade “se baseia na diferença entre os sexos e a sexualidade” (1996, p. 47), e o nosso par heterossexual-homossexual é um tipo específico de organização social de diferença entre os sexos e o erotismo (KATZ, 1996). O autor destaca esses três eixos porque guardam particularidade de uma ordem social, não organizada pela “nossa heterossexualidade”, mas que sustentam a ordem sexual heterossexual contemporânea: a relação dos sexos, do prazer e da reprodução.

O autor destaca alguns elementos, por exemplo, das colônias na Nova Inglaterra (1607 – 1740), onde a ordem sexual era de natureza reprodutiva. Nesse sentido, a regulação sexual preocupava-se com os processos de fecundidade e esterilidade, e “a organização dos sexos e de sua atividade erótica na Nova Inglaterra era dominada por um ditame reprodutivo” (KATZ, 1966, p. 27). O autor afirma que nessas colônias, “o desejo erótico por membros do mesmo sexo não era visto como um desvio, porque o desejo erótico por um sexo diferente não era visto como uma norma. Mesmo dentro do casamento, nenhum objeto erótico do outro sexo era por si mesmo totalmente legítimo” (KATZ, 1966, p. 50). A regulação não era em torno do prazer ou de uma identidade, mas sim em torno da reprodução e, por consequência, das partes sexuais, “as partes privadas do corpo eram consideradas oficialmente órgãos reprodutivos, não instrumentos de prazer heterossexual” (KATZ, 1996, p. 50).

A sodomia era vista como um “paradigma ruim de energia desperdiçada no prazer não produtivo” (KATZ, 1996, p. 51). A sodomia, como outras práticas — masturbação e adultério —, eram perseguidas, não por conformarem uma identidade, uma orientação, mas sim por constituírem um paradigma ruim para a continuidade da reprodução e das colônias: “[o] contraste operante nessa sociedade era entre a fecundidade e a esterilidade, não entre o erotismo dos sexos diferentes e iguais” (KATZ, 1966, p. 27). Destacamos que sodomia não é sinônimo de homossexualidade, nem de anormalidade:

Antes de la heterossexualidad no hubo nada, excepto el pecado de sodomía. Sodomistas son quienes ponen em cuestión el plan divino em la tierra: <<creced y multiplicaos>>. Sin embargo, ni quienes cometían el pecado de sodomía ni quienes rompían el ayuno cristiano eran distinto del resto de la población. En parte porque la noción de sodomía engloba una amplia gama de conductas pecaminosas muy distintas entre sí y, em parte, porque la sexualidad <<normal>> aún no hábia sido definida. (ÒSCAR, 2017, p. 22)<sup>23</sup>

A necessidade de reprodução era o que definia a organização sexual. A sodomia, a masturbação ou qualquer outra prática sexual não reprodutiva é uma atividade, uma prática, um ato e não uma identidade, uma orientação erótica ou gênero. Essa relação não definia uma sociedade heterossexual, mas uma sociedade que regulava a organização reprodutiva, controlava os corpos e o desejo para esse fim.

O que Katz enfatiza é que isso não implica diretamente em heterossexualidade, mas demarca bases e alicerces histórico-políticos dessa forma de sexualidade e que os “indivíduos poderiam desejar ardente e constantemente um sexo ou outro e [reconhecidos] como tendo esse desejo. Mas essa sociedade não deu origem a um sujeito definido basicamente por sua atração pelo mesmo sexo ou por um sexo diferente” (KATZ, 1996, p. 28). A presença regulatória era religiosa, para a qual os corpos de homens e mulheres precisariam guardar sua energia para a reprodução, e postulava que a utilização fora da reprodução era um desperdício de energia pecaminoso (KATZ, 1996).

Outro contexto histórico que o autor traz é a emergência da classe média no século XIX e a criação de um padrão sexual em que se distinguia das classes altas vitorianas, como das classes pobres e sua depravação sexual, produzindo uma “ética da procriação”, para a qual as relações sexuais deveriam ocorrer dentro do casamento, e movimentos que não envolvessem penetração pudessem ocorrer antes do casamento (KATZ 1996). A energia sexual deveria ser usada para “produzir filhos e manter o amor e a família, não desperdiçada em prazeres libidinosos não produtivos” (KATZ, 1996, p. 31). O autor entende que a classe média – nesse caso americana – preocupava-se mais com práticas sexuais separadas do amor e do casamento do que com um tipo ideal de sexualidade (KATZ, 1996). A purificação do desejo era necessária em função do verdadeiro amor ideal, que não inclinava a promiscuidade da classe alta, da animalidade

---

<sup>23</sup> Antes da heterossexualidade, não havia nada, exceto o pecado da sodomia. Sodomistas são aqueles que questionam o plano divino na terra: << crescer e multiplicar >>. No entanto, nem aqueles que cometeram o pecado da sodomia nem aqueles que quebraram o jejum cristão eram diferentes do resto da população. Em parte, porque a noção de sodomia engloba uma ampla gama de comportamentos pecaminosos muito diferentes e, em parte, porque a sexualidade <<normal>> ainda não havia sido definida (ÒSCAR, 2017, p. 22 (TN)).

das classes baixas e não se relacionava às classes inferiores (irlandeses, italianos, asiáticos e os africanos que viviam em regime de escravidão) (KATZ, 1996, p. 55).

Para o autor, a invenção da heterossexualidade e a criação da classe média tem relações intrínsecas, o modelo de amor ideal e amor verdadeiro que encontravam no lar o guardião do verdadeiro amor justifica o casamento, a reprodução e a sensualidade. Em meados do século XIX, a ética procriativa começa a ceder lugar, de um padrão do verdadeiro amor, a um novo “ideal erótico de sexo diferente chamado de norma e heterossexual” (KATZ, 1996, p. 32). Trata-se de outra base histórico-política para o que se constitui como heterossexualidade fundada em uma ética que normalizasse e nomeasse as práticas sexuais das classes médias no século XIX e que possibilitasse as contradições sexuais da sociedade vitoriana.

Nesse contexto histórico, marcado por volta de 1860 devido ao avanço das “*scientia sexualis*”, inicia-se um processo de formação tanto da heterossexualidade como da homossexualidade enquanto práticas sexuais. Marcados também por diversas definições: *Dioning* e *Urning*, influenciado pelo escritor Karl Heinrich Ulrichs, na Alemanha, que afirmava apenas existir um único desejo/impulso sexual, destinado ao sexo oposto e que isso eram emoções inatas ao sujeito. Assim, o *Uranier/Urning* eram homens de verdade que tinham sentimentos de mulheres de verdade. Aqui, a anatomia e a fisiologia do sexo se relacionavam diretamente com a psicologia. Monossexual (masturbação praticada por ambos os sexos), Homossexual (atos eróticos praticados por pessoas do mesmo sexo), Heterossexual (atos eróticos praticados entre homens e mulheres) e Heterogenit (atos eróticos praticados com animais), Normalsesualität (referente à sexualidade normal) eram os termos postos por Karl Maria Kertbeny, que definiu a heterossexualidade como “a forma inata de satisfação sexual da maioria da população” (KATZ, 1996, p.63), porque o impulso procriativo é mais forte que os outros.

Para o autor, é Sigmund Freud quem normaliza o ideal heterossexual (KATZ,1996, p. 66), ao elaborar no consciente e inconsciente coletivo a ideia edipiana de castração como fundamento ontológico que cristaliza as relações sexuais dentro de uma família patriarcal, normalizada e com objeto sempre em uma ontologia falocêntrica. Por mais que Freud instaure um campo de estudos na sexualidade em que o objeto sexual é a “satisfação do desejo erótico” e a libido apresenta-se enquanto “princípio do prazer moderno” (KATZ, 1996, p. 69), não antagonizando sublimação sexual e civilizatória, e que a heterossexualidade também é construída socialmente, Freud confronta-se com suas próprias ambiguidades e contradições na “criação de uma identidade heterossexual”

(KATZ, 1996, p.75). Com isso, define a heterossexualidade como uma fixação a um estágio maduro do desenvolvimento e como modelo sexual positivo e ideal.

E, por fim, a psicanálise consegue coroar a invenção da heterossexualidade, bem como sua naturalização e implicação nas relações sexuais. O autor reconhece a contribuição de Freud para a libertação da sexualidade quando esse retira o sexo da esfera da procriação e coloca na esfera da satisfação. De acordo com Katz, Freud entende que o instinto ou impulso sexual não teria como o principal objetivo a reprodução, mas sim “[a] busca de tipos particulares de prazer. O objetivo do instinto sexual de Freud é a satisfação, não a reprodução. Ele salienta que o enfoque na fertilidade é uma manifestação posterior e secundária na longa procura da vida pela felicidade” (KATZ, 1966, p. 37). Porém, Katz entende que Freud essencializa a heterossexualidade em sua teoria psicanalítica: (i) criando uma identidade heterossexual, ao transformar o desejo pelo sexo oposto em sentimento de pertencimento, de formação do ser, em ontologia; (ii) ao introduzir a ideia de normalidade como forma de desenvolvimento psicosexual, com o desejo orientado sempre para o sexo oposto. Assim, uma boa sexualidade é sempre heterossexual, sempre destinada ao sexo oposto.

Percebemos que a heterossexualidade possui uma história que não é natural. Entendemos junto a Katz que se trata de uma história, de um modo de organizar o prazer e a reprodução humana, que nasce junto ao mundo capitalista e colonial. A produção do binário homo/hetero e seus dualismos no campo do desejo, das práticas e das formas de ser no mundo, atravessa as linguagens, símbolos, organização do trabalho e outras formas sociais. Nesse campo, a ideia de normal e anormal se institucionaliza fortemente, elaborando mais um binário — homossexual e heterossexual —, bem como a perseguição e opressão às práticas sexuais que as delimitam.

### **1.5 As práticas e as identidades sexuais: entre a herança psicopatologizadora e a etnogênese identitária contemporânea**

Esse caminho de historicizar as práticas sexuais dentro da história são fundamentais para alargar o entendimento de como a heterossexualidade foi se constituindo como reguladora da coerência sexo-gênero-sexualidade, conforme uma política binária do gênero, da sexualidade e das práticas, mesmo no contexto de etnogênese contínua das identidades (RUBIN, 2017). A assimilação do desejo com uma

identidade é uma característica da sexualidade contemporânea (LEITE; SANTOS; BOEHRINGER, 2016), em que “cada prática sexual concreta corresponde a uma identidade social específica. Afirmando a diferença se há preparado a desigualdade<sup>24</sup>” (ÒSCAR, 2017, p. 22).

Rubin (2017), ao falar da sociedade contemporânea, entende que a sexualidade está relacionada a uma política de perseguição e opressão que se manifesta em forma de uma política sexual negativa, que se apropria dos mecanismos de repressão sexual forjados no Estado, na família, na instituição casamento, na educação negativista e autoritária da sexualidade, no combate sexual à juventude/infância e na insistência em uma sexualidade reprodutiva. Mesmo com o processo de formação de novas identidades sexuais e de gênero ou, como coloca Rubin (2017, p. 93), no moderno processo de etnogênese sexual, a sociedade contemporânea não possui uma política sexual que permite a pluralidade erótica. Todo o maquinário educativo autoritário e religioso continua a construir uma política sexualmente negativa. Assim, apesar das novas identidades sexuais e de gênero e suas diversas formas de práticas sexuais, ainda se constroem objeções à realização dessas práticas.

Rubin destaca que a negatividade sexual no ocidente é fortemente influenciada pelas tradições cristãs que sustentam a sexualidade como algo pecaminoso, perigoso e que pode “ser redimido e praticado se praticado dentro do casamento, com fins de procriação e se não se der atenção demasiada aos aspectos prazerosos” (RUBIN, 2017, p. 81). É a hierarquia dos atos sexuais que, devido ao sistema ideológico “religioso, psiquiátrico e [popular]” (RUBIN, 2017, p. 85) define a “boa sexualidade”, o “sexo normal”, idealmente então “heterossexual”, “reprodutivas”, “monogâmicas”. Já o “mau sexo”, o “sexo anormal”, “não natural”, é o sexo homossexual, fora do casamento, por prazer, não-reprodutivo, comercial, orgias, é intergeracional, envolve pornografia, brinquedos sexuais, trocas de papéis (RUBIN, 2017, p. 84-85). O jogo político entre “bom sexo” e o “mau sexo” está nessa tensão entre a afirmação constante de relações heteronormativas e a dissidência da normatividade no campo do prazer. Nessa relação o “bom sexo” é heterossexual, mas também coage sujeitos não heterossexuais a se situarem a essa ideologia. O “mau sexo” é transexual, travestis, são as práticas “fetichistas, sadomasoquistas, trabalhadoras do sexo como prostitutas e modelos pornográficos, e

---

<sup>24</sup> Tradução nossa: “Cada prática sexual específica corresponde a uma identidade social específica. Ao afirmar a diferença, preparou-se a desigualdade” (ÒSCAR, 2017, p. 22).



abaixo de todos, aqueles cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais” (RUBIN, 2017, p. 83).

Em torno dessa política sexual negativista, as práticas sexuais e eróticas são polarizadas entre as que ocorrem dentro de uma noção sexo-econômica de família, casamento, reprodução e amor, e aquelas que se forjam fora desse formato e por consequência, “a capacidade erótica, inteligência, curiosidade [e] criatividade” dentro das relações sexuais ficam elaboradas sobre essas polaridades sexuais. Isso produz o que a autora chama de “falácia da escala mal posicionada”, que é o “corolário da negatividade sexual” (RUBIN, 1989 p. 15) que transforma a sexualidade em uma seara de comportamentos e valores sexuais que ganham um excesso de significados que, por sua vez, justificam o horror a determinadas práticas e valorização a outras – notadamente o horror ao sexo anal e a punição ao que se chamou de sodomia.

Percebemos como a experiência erótica, a individualidade e as identidades estão estigmatizadas por essa polaridade do bom sexo *versus* mau sexo. Isso determina por exemplo “respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, suporte institucional e benefícios materiais” (RUBIN, 1989, p. 16). Os sujeitos que se situam sobre o mau sexo estão submetidos a “presunções de doença mental, má reputação, criminalidade, mobilidade social e física restrita, perda de suporte institucional e sanções econômicas” (RUBIN, 1989, p. 16). Lembra Rubin que a própria psiquiatria e a medicina já entenderam a homossexualidade como doença e uma má conduta, e mantém ainda hoje em termos ambíguos a transexualidade e práticas eróticas como “masoquismo, sadismo, fetichismo, exibicionismo, voyeurismo”, entendendo-as como disfunções psicológicas (RUBIN, 2017, p. 17). Essa variedade erótica é vista com perigo, doença, depravação, ameaçando as crianças e a segurança nacional, em que “a ideologia popular é uma sopa nociva de ideias de pecado sexual, conceitos de inferioridade psicológica, anti-comunista, histeria de massa, acusação de bruxaria e xenofobia” (RUBIN, 2017, p. 17).

É válido destacar que essa é uma herança sexo-política, fruto dos discursos que buscam produzir uma verdade sobre o sexo, no que se chamou de “*scientia sexualis*” (FOUCAULT, 1988), em um conjunto complexo de dispositivos para dizer a verdade sobre o sexo. Diferente de outros tempos históricos, no capitalismo, o objetivo era não reagir ao sexo, mas sim instaurar uma verdade sobre ele.

A sociedade que se desenvolve no século XVII – chama-se, burguesa, capitalista ou industrial – não reagiu ao sexo como uma recusa em reconhecê-lo. Ao contrário, instaurou todo um aparelho para produzir discursos

verdadeiros sobre ele. Não somente falou muito e forçou todo mundo a falar dele, como também apreendeu a formulação de sua verdade regulada. Como se suspeitasse nele um segredo capital. Como se tivesse necessidade nele um segredo capital. Como se lhe fosse essencial que o sexo se inscrevesse não somente economia do prazer, mas também, num regime ordenado de saber. (FOUCAULT, 1988, p. 68)

Esse conjunto de verdades se expressa em variados componentes, que envolvem:

Uma leitura instintualista de Freud; o foco na psicopatologia e somatologia sexual dos grandes sexologistas do século dezenove (Krafft-Ebing, Havelock Ellis) e seus seguidores; o contínuo desenvolvimento da endocrinologia bioquímica e fisiológica desde os anos vinte; a psicobiologia de diferenças sexuais nascida da psicologia comparada; as inúmeras hipóteses de dimorfismo sexual hormonal, de cromossomos e neural, que convergiram nos anos cinquenta; e as primeiras cirurgias de redefinição de gênero por volta de 1960. (HARAWAY, 2004, p. 215 – 216)

Essa herança, além de produzir uma série de identidades médicas e políticas que traduzem muito dos movimentos gays e lésbicos no âmbito da revolução sexual na década de 60, influi que essas identidades sexuais produzem práticas sexuais “boas e ruins” em um binário entre “prazer e reprodução”, “ordem e caos”, “normal e anormal” (RUBIN, 2017), para o qual todo pensamento ético, políticas sociais, conflitos sociais em torno da sexualidade gira em torno desse paradigma polarizado e binário que complexifica a construção de uma política de construção da sexualidade libertária. O foco está na defesa do essencialismo e naturalismo sexual.

O essencialismo sexual afirma que o sexo é como uma energia, uma força organizada antes da vida social, uma energia vital que deve ser vivenciada dentro de uma estrutura de regulação, controle, vigilância e moral. Associamos o essencialismo a uma perspectiva que busca uma estabilidade e coerência entre sexo-gênero-desejo (sexualidade) que fortalece a heterossexualidade como uma forma a-histórica e que molda essa energia sexual. Òscar sustenta que:

El esencialismo es central en el proceso de creación del mito de la heterosexualidad, ya que ha permitido su naturalización. Según la perspectiva esencialista, el afecto y lo deseo entre varones y mujeres es universal y forma parte de la naturaleza humana. Y al definirla como universal, se afirma que la heterosexualidad es inmune a influencias políticas, sociales, económicas o históricas<sup>25</sup>. (ÒSCAR, 2017, p. 18 – 19)

---

<sup>25</sup> Tradução nossa: “O essencialismo é central para o processo de criação do mito da heterossexualidade, uma vez que permitiu sua naturalização. Na perspectiva essencialista, o afeto e o desejo entre homens e mulheres são universais e fazem parte da natureza humana. E, ao defini-lo como universal, afirma-se que a heterossexualidade é imune a influências políticas, sociais, econômicas ou histórica”.

Isso nos mostra também que a virada política contemporânea do capitalismo, de uma política de Nova Direita<sup>26</sup> em um amálgama entre neoliberalismo e neoconservadorismo, enquanto um fenômeno mundial, está para além de um policiamento da sexualidade, mas um verdadeiro *revival* da sexologia conservadora dos séculos XIX e XX. Rubin chama de etnogênese sexual a produção social de novos grupos e práticas eróticas, que promovem novos conflitos sociais em torno da Igreja, da família, da psiquiatria e da mídia. É o caso de guetos homossexuais, lésbicos, travestis, trabalhadoras sexuais, ou seja, ocupação espacial da dissidência que tensiona e provoca perseguição e repressão sexual (RUBIN, 2017).

Este capítulo buscou traçar alguns fundamentos sócio-históricos da naturalização da heterossexualidade a partir de considerações sobre as relações sociais que produziram e reproduziram as formas de socialização da sexualidade no contexto da modernidade. Nesse capítulo, objetivamos apresentar os fundamentos teórico-metodológicos dos estudos de gênero e sexualidade a fim de aprofundar o debate acerca do estranhamento sexual. Qualificar a intervenção social nessa sociabilidade capitalista, com respaldo na sexualidade como estranhamento, é intenção fulcral deste estudo. A intervenção humana na sexualidade está intrinsecamente ligada aos interesses relacionados à determinado momento da história. Não se separa sexualidade de relações sociais, tendo em vista que sexualidade é o que uma sociedade põe em questão a cada tempo histórico sobre o sexo, a reprodução e os prazeres. Esse estudo sinaliza que a forma na qual o capitalismo intervém na sexualidade humana é ordenada pela lógica do estranhamento. Partimos do princípio de que a sexualidade é uma construção social, a partir da ascensão do capitalismo. A intervenção na sexualidade humana passa a ter como ordenamento as

---

<sup>26</sup> Como informa Pereira, Nova Direita é uma amálgama entre neoliberalismo e neoconservadorismo, em que a influência “de duas ideologias conflitantes derivou uma nova prática política, econômica, social e cultural pautada pelo neoliberalismo econômico e o neoconservadorismo social e político” (PEREIRA, 2016, p. 120). Enquanto o neoliberalismo é uma programática econômica social contra o Estado Social e os padrões de produção keynesiana, com o argumento central de “total rejeição a qualquer tipo de interferência limitante proveniente do Estado sobre os mecanismos mercantis” (PEREIRA, 2016, p. 123), o neoconservadorismo pode ser interpretado como uma amálgama de valores contrários ao comunismo, socialismo, direitos humanos e liberalismo econômico. O que se observa então é uma prática política de clara combinação de mercado, individualismo, defesa da propriedade privada, autorresponsabilidade com autoridade, disciplina, valores patriarcais e tradicionais, moralismo e hierarquia, reforçando “a nova práxis direitista presente em praticamente todo o mundo ocidental, desde os anos 1980, incluindo a proteção social” (PEREIRA, 2016, p. 122). A programática política da Nova Direita, embasa-se na ideia de que os problemas sociais são insolúveis e só podem ser aliviados, assim, se aceita a desigualdade social como natural e insuperável e o Estado deve abandonar qualquer ideologia que acredite na igualdade e cidadania plena. Em apenas melhorar políticas de saúde e previdência desde que não sejam onerosas para o Estado e abrir condições para as pessoas disputarem a proteção social no mercado, sustentando um sentimento ultranacionalista, a fim de proteger o Estado das políticas externas. Tudo isso espelhado em uma forte aversão a expansão de pautas de esquerda (racial, gênero, sexualidade, meio ambiente, laicidade estatal) (PEREIRA, 2016).

formas sociais de produção e reprodução capitalista. Isso permitirá que a materialização da heterossexualidade e suas estruturas histórico-conceituais delimitem a estrutura do estranhamento.

A heterossexualidade é interpretada como um constructo social das contradições entre o progresso do ser social e das regulações necessárias para a produção e reprodução das relações sociais, em que as formas de sua materialidade é o estranhamento, oriunda de um conjunto de transformações contidas no ser social e nas relações sociais.

Assim, por mais que a heterossexualidade seja apresentada como uma categoria, que determina as funções sociossexuais do aparato sexual, da lógica reprodutiva e dos prazeres, sua construção social falseia a realidade como uma categoria que se encontra na natureza e estabelece laços com o mundo social. Sua construção sinaliza para um modelo regulatório das práticas contidas no ser social. A sexualidade ganha sentidos distintos no ser social a depender dos níveis sociais alcançados. No âmbito do capitalismo, a heterossexualidade se forja como modelo hegemônico-sexual para normatizar e regular as funções práticas-sociais e ontológicas da sexualidade.

A heterossexualidade é um constructo que acompanha as contradições do desenvolvimento e do progresso do ser social, expressada nos conflitos de interesses entre os arranjos econômicos e sexuais. A sexualidade, enquanto elemento constituído e influente na dinâmica da produção e reprodução das relações sociais, das representações e conteúdos ontológicos do ser social e das transformações societárias, modifica-se historicamente, enquanto elemento orgânico da vida social. Assim, longe do que os discursos conservadores apresentam, a heterossexualidade não é uma harmonia entre cultura e natureza. Sua estrutura é histórica, científica, social, moral, ideológica, religiosa e econômica.

## CAPÍTULO 2. A CATEGORIA ESTRANHAMENTO EM MARX E LUKÁCS

Este capítulo apresenta as contribuições do debate do estranhamento em Marx e Lukács no cerne das relações sociais capitalistas. Entendemos que o estranhamento é “efetivamente perceptível na totalidade do sistema do capital” (RANIERI, 2006, p. 04). Tanto porque, do ponto de vista material, as transformações na produção capitalista não superaram a lógica do trabalho estranhado e sua capilaridade no estranhamento ao ser genérico e aos outros indivíduos (MARX, 2010) quanto porque, da mesma forma, do ponto de vista ideológico, “observamos que ele se configura em última instância como a compreensão e aceitação do cotidiano da vida como algo inelutável, irrevogável, como a impossibilidade de apresentação de um projeto emancipacionista” (RANIERI, 2006).

Em uma interpretação lukácsiana do problema, Fortes (2019) entende que o debate sobre o estranhamento se relaciona aos grandes problemas da humanidade. Como apontam Braga (2021) e Vaisman (2016), o debate sobre o estranhamento é exigência necessária para refletir a emancipação humana. Isso porque o estranhamento localiza-se diretamente na vida cotidiana e na relação entre indivíduo e gênero humano. É pauta necessária ao debate da emancipação dos conflitos éticos-políticos e socioeconômicos, pois o estranhamento é terreno material elaborado em um descompasso entre o desenvolvimento das forças produtivas e a reverberação nas personalidades (LUKÁCS, 2013).

É importante delinear que o debate sobre a categoria estranhamento é um campo aberto de discussões e polêmicas e a utilização dessa categoria pressupõe suas controvérsias<sup>27</sup>. Elas se dão pelos sentidos da palavra “estranhamento”, que ao longo da

---

<sup>27</sup> É importante destacar que essas discussões e polêmicas decorrem de questões sobre a tradução dos termos e estruturação epistemológica dos conceitos no pensamento de Marx e Lukács. Na centralidade dessa discussão, existe tanto um polêmico debate sobre a intensidade ou o rompimento do diálogo de ambos os autores com a teoria hegeliana, o que reflete a estruturação dessas categorias no pensamento de Marx e Lukács e os marcos interpretativos distintos. Há uma distinção em Hegel, Marx e Lukács do trato dessas categorias, e podemos encontrar tais tensões sintetizadas em Ranieri (2001, 2010) — a qual aponta que o desenvolvimento de Marx e Lukács segue em partes a dialética hegeliana — e em Lessa (2018) — que critica a distinção dos conceitos. Lessa aponta ser uma demasiada “hegelianização” dos autores, apontando também o equívoco da tradução, pois, para manter-se fiel ao sentido dos autores e principalmente de Marx, usar o termo “alienação” seria mais adequado, pois “possibilita um tratamento adequado, do ponto de vista ontológico, da relação muito variada de cada um desses complexos com a consciência” (LESSA, 2018, p. 28), já que, para o autor, a concepção de estranhamento estaria muito mais atrelada a uma relação com a consciência e “um complexo social não deixa de ser alienado, nem tem a intensidade da alienação acrescida ou diminuída, pela qualidade da relação da consciência para com ele” (LESSA, 2018, p. 28). Nessa tese, seguiremos a tradução de “Para uma Ontologia do Ser Social” da Editora Boitempo (2013) e a interpretação proposta por Ranieri

tradição marxista foi entendida como “alienação”. Trata-se de discussões filológicas, filosóficas, epistemológicas e políticas. Nessa tese, seguiremos o entendimento posto por Ranieri:

Sendo assim, temos que, já de início, sublinhar que, na obra de Marx, diferentemente da forma trabalhada e consagrada pela bibliografia que tratou do tema, existe uma distinção entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*): enquanto alienação tem o significado de algo ineliminável do homem, uma exteriorização que o autoproduz e forma no interior de sua sociabilidade, estranhamento é designação para as insuficiências de realização do gênero humano decorrentes das formas históricas de apropriação do trabalho, incluindo a própria personalidade humana, assim como as condições objetivas engendradas pela produção e reprodução do homem. (RANIERI, 2006, p. 1)

O autor sinaliza que essas categorias, dentro da tradição marxista, eram traduzidas como sinônimos em que a alienação estaria marcada por uma negatividade que só seria superada por uma positividade emancipadora que superasse o “estágio alienado, esse sim aglutinador tanto de *Entäusserung* (alienação) quanto de *Entfremdung* (estranhamento)” (RANIERI, 2010, p. 15). Tomamos como referência o entendimento proposto por Ranieri entre alienação como exteriorização (*Entäusserung*) para poder refletir sobre o estranhamento (*Entfremdung*):

*entäusserung* tem o significado de remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro qualitativamente diferente, despojamento, realização de uma ação de transferência. Nesse sentido *Entäusserung* carrega o significado de exteriorização, um dos momentos da objetivação do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de relação social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações (*Entäusserunge*) por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada. (RANIERI, 2001, p. 24)

Usamos o termo “estranhamento” por considerarmos que é um debate em aberto na tradição marxista, e precisa ser aprofundado. Refletimos que os arranjos teórico-metodológicos do conteúdo das traduções desse termo, que estão expostos em Ranieri (2001), Vaisman (2016) e Fortes (2019), remetem a possibilidade de expor um conjunto de objeções socialmente construídas pela apropriação do trabalho e da propriedade privada enquanto base material do estranhamento (MARX, 2001), ao qual o estranhamento atrofia as personalidades — devido ao descompasso entre gênero humano

---

(2001) na qual se entende alienação por exteriorização, trabalhando sempre com o binômio alienação-estranhamento e as objetivações como um complexo dessas relações.

e individualidades —, atrelado ao progresso social e ao desenvolvimento das forças produtivas (LUKÁCS, 2013). Tomando essa dimensão do debate, entendemos que o complexo “estranhamento” é uma ferramenta teórica que opera uma crítica aos processos sociais tidos como naturais e, portanto, aparentam não possuir “explicação” fora da ordem natural, a não ser a aceitabilidade e a normatividade dessa determinação natural, sendo uma categoria propícia aos estudos do gênero e sexualidade.

## 2.1 Estranhamento em Marx

O trabalho é, para Marx, a base do materialismo histórico-dialético e peça tácita da noção de estranhamento. O trabalho ganha a dimensão orgânica da relação com a história e a produção da vida social entre ser humano-natureza. É pelo trabalho que se produz a vida, as relações sociais e o próprio ser humano. Como destaca Ranieri, o trabalho em Marx tem duas funções, tanto na relação histórica entre ser humano e natureza quanto por “determinar também o conjunto da vida humana, ou seja, como mediador o trabalho satisfaz necessidades tomando o gênero humano, na sua apropriação da natureza, cada vez mais um gênero para si mesmo” (RANIERI, 2001, p. 30).

Portanto, a atividade humanizadora, a “autoatividade humana, do cérebro e do coração” (MARX, 2004, p. 83), torna-se uma externalização que se movimenta inclusive por algo estranhado, que será apropriado, acumulado e coisificado, provocando uma perda de si. As atividades humanas sensíveis são ademais obliteradas. Ao reconhecermos a ontologia do ser social elaborada por György Lukács, percebemos que o trabalho é categoria central no pensamento de Marx por promover o desenvolvimento humano-genérico. Isto é, a antítese promovida pelo capitalismo faz das protoformas do trabalho, do seu produto, do ato de produzir, do próprio indivíduo, bases de estranhamento do ser e, ao estranhar o trabalho, esse ser estranha sua própria constituição ontológica, mas não estranha o capitalismo, sua apropriação e acumulação.

[A] energia espiritual e física própria do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é a vida senão a atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertence a ele. O estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*), tal qual acima do estranhamento da coisa. (MARX, 2004, p. 83)

Estranho à natureza e às relações sociais, torna-se um indivíduo cada vez mais privado da sua constituição social, tornando-se um ser mais egoísta, estranhado do “exterior sensível, com os objetos da natureza” e, dessa forma, a sua própria atividade humana torna-se uma atividade “como miséria, a força como impotência, a procriação como castração” (MARX, 2010, p. 83).

O estranhamento, como aparece nos “Manuscritos Econômicos-Filosóficos”, tem como fundamento a apropriação da força de trabalho e do valor excedente. É uma crítica contundente à propriedade privada que tem o trabalho como essência, como patrimônio da economia política burguesa (MARX, 2004). O estranhamento está na base da sociabilidade burguesa e na defesa da propriedade. Assim, ele, em Marx, é interpretado, marcado pela propriedade privada, já que esta é o resultado da apropriação do trabalho e do excedente. Assim, nos Manuscritos, a propriedade privada aparece como síntese de uma crítica econômica-filosófica daquilo que se torna estorvo ao desenvolvimento efetivo do ser humano.

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido e nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização. O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior. A supressão da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornando *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. (MARX, 2004, p. 108-109)

É esse sentido do “ter” em detrimento do “ser” que atravessa a lógica do estranhamento em Marx ao elevar os efeitos da propriedade privada aos sentidos e processos de sensibilização humana, oriundos do trabalho. A propriedade privada é um estorvo à qualidade e aos sentidos humanos (MARX, 2004). Essa expressão é a dessensibilização dos sentidos humanos e da atividade humana como uma atividade humanizadora. Isso se explicita com os aspectos do estranhamento que adentram a dimensão objetiva e subjetiva, a consciência e a percepção de si e do outro no mundo, oriundas do estranhamento em relação ao objeto/produto do trabalho; no interior, no ato



da produção; ao outro indivíduo e ao si enquanto parte do gênero humano; em relação a si próprio e ao outro ser (MARX, 2010). Isso

1) estranha do homem a natureza. 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero [humano]. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio de vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada [...]

3) do ser genérico do homem, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana.

4) uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo [próprio] homem. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. (MARX, 2010, p. 84 – 86).

O estranhamento da natureza e de si próprio corresponde ao fato de que o trabalho “é uma objetivação da vida genérica do homem” (MARX, 2010, p. 85). Assim, é pela via do trabalho que surge o complexo do ser social, que é distinto do orgânico e do inorgânico. O estranhamento afeta a compreensão desse ser, criado pela ação do próprio ser humano. Ao falar de vida genérica, Marx está situando a vida fora das satisfações de carências e necessidades e do engendramento do meio de vida caracteristicamente social, no qual a atividade vital humana é objeto de vontade e consciência. Em relação a essa dimensão estranha com a natureza, é o estranhamento do mundo “sensível, exterior”, os sentidos e suas sensibilizações, é a estranheza com o mundo genérico, com o ser social. Estranhar a natureza é estranhar o ser social que está sendo construído e reproduzido. Esse ser social é algo alheio e estranho ao ser humano. Nesse estranhamento, as atividades vitais só aparecem como carência, como “manutenção da existência física” (MARX, 2010, p. 84). A relação estranhada com a natureza, a falta de apropriação genérica do trabalho — ou seja, das consequências humanizadoras do trabalho — geram uma inversão relacional: “[o] trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2010, p. 85). O vínculo ontológico do trabalho com o ser torna-se um vínculo estranhado; portanto, toda sua exteriorização é estranhada.

O segundo aspecto é o estranhamento do indivíduo de si mesmo, na sua atividade vital, expressado no “interior do processo de trabalho, ou seja, a relação do trabalhador com sua atividade, estranha, alheia, que não lhe oferece qualquer satisfação, a não ser no momento de vendê-la a alguém. Este é o estranhamento de si mesmo” (RANIERI, 2010, p. 13). É o atrofiamiento dos sentidos do ser humano que não concebe apreender as relações sociais como resultado das suas ações, ou seja, é estranhada pela produção e reprodução do capitalismo. Enquanto o sujeito estranha a si no processo de trabalho, a sua força vital só aparece como “meio para satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física” (MARX, 2010, p. 84). Ao estranhar a si no processo de trabalho, estranha o próprio gênero humano, pois não reconhece, na sua produção, a autoprodução humana, implicando direto no mundo objetivo, no qual o indivíduo relaciona-se com o gênero humano de forma estranhada. A vida genérica é a própria autoprodução humana pelo trabalho a nível ontológico. Como afirma Marx, o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica (MARX, 2010, p. 85). O indivíduo do trabalho duplica-se na consciência a nível intelectual e, operativamente, cria um mundo, uma relação. O trabalho estranhado “arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico” (MARX, 2010, p. 85).

A terceira consequência é o estranhamento do ser genérico, ou seja, da exteriorização do trabalho como estranhamento. Estranhar o ser genérico é não reconhecer, nas relações sociais, a própria produção da vida. As exteriorizações produzem fontes de apropriação do ser a fim do seu desenvolvimento. Na sociedade do estranhamento, é retirada essa possibilidade de apropriação não estranhada das exteriorizações do trabalho e da essência humana contida nelas. Assim, o produto, as relações sociais, surgem com

um poder estranhado [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um outro homem fora o trabalhador. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem. (MARX, 2010, p. 86)

A relação com o trabalho objetiva ampliar as capacidades humanas por ser uma relação com a natureza, com as necessidades, com a forma social de determinado tempo histórico e suas formas de viver. Assim, o produto do trabalho é pressuposto de

construção de conhecimento, símbolos e linguagens. Na forma específica de produzir essas relações no capitalismo, as externalizações coexistem com o estranhamento. Desse modo, a relação que o indivíduo tem como seu gênero humano — nesse caso, entendemos ser o gênero humano a própria forma capitalista de ser — como um ser “estranho, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto” (MARX, 2010, p. 87). A relação com o mundo genérico está provida do domínio da “violência e o jugo de um outro homem” (MARX, 2010, p. 87).

O quarto aspecto é o estranhamento de si sobre outro indivíduo, o “autoestranhamento” (MARX, 2010). Fruto das relações de julgamento e violência, do estranhamento genérico, do produto e do processo de trabalho. Essa quarta dimensão é o “coroamento do estranhamento do homem com relação tanto à natureza como a si mesmo, que é o estranhamento do homem na sua relação com a humanidade, assim com relação ao seu semelhante” (RANIERI, 2001, p. 14). Marx sinaliza que o autoestranhamento só pode aparecer nas relações entre os indivíduos, as quais, pelo “trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual ele está para com estes outros homens” (MARX, 2004, p. 86).

A sociabilidade capitalista é pautada na exploração do trabalho e na perpetuação da propriedade privada, que são bases para o estranhamento, pois propriedade privada significa apropriação e expropriação. Desse modo, algo é produzido e apropriado por um grupo social que não o produziu. O estranhamento do trabalho está diretamente ligado à sociedade de classes: a força de trabalho enquanto mercadoria está subsumida à propriedade privada. Sobre esse aspecto, há uma submissão do trabalho à forma estranhada (MARX, 2010):

é sob este aspecto que precisamos compreender o estranhamento do trabalho sob o capitalismo: o processo de humanização depende do alcance histórico do desenvolvimento efetivo da atividade e só pode ser compreendido a partir da consideração da maneira através da qual o trabalho permeia a história segundo suas formas de apropriação, expropriação e desenvolvimento das forças produtivas, até atingir a sua forma máxima de substancialidade genérica sob o domínio do capital. Aqui, a contraposição entre trabalho e sua apropriação alcança o grau máximo, aquele em que a constituição material do trabalho transforma-se em seu oposto. Momento no qual o trabalho, para poder sê-lo, é a apropriação de si mesmo pela forma do trabalho acumulado, o capital. Em outras palavras, a forma última (mais complexa) do estranhamento aparece como sendo a posição do trabalho no interior da relação entre trabalho assalariado e capital. O foco recai sobre a relação do trabalho social com a forma de sua apropriação e, conseqüentemente, com o seu produto, portanto, a

relação *social* aparecendo como uma relação *coisal*. Especificamente, a relação social entre os homens enquanto relação de intercâmbio entre os seus produtos. (RANIERI, 2006, p. 2)

O modo de produção e reprodução da vida social no capitalismo é centralizado na sua forma produtiva e isso não é uma leitura economicista da vida social à economia. Quem faz isso é o capitalismo: reduz todas as esferas da vida social para circunscrever-se sobre a dinâmica produtiva e econômica. Essa vida social se torna genérica, na qual o estranhamento é tomado como base da relação social. Sobre a ótica do estranhamento, essa produção social é estranha aos sujeitos, “o caráter mercantil da sociedade capitalista implica que a produção social – seu caráter, seu sentido, sua dinâmica etc. – escapa aos sujeitos. Mais exatamente, ela subordina os sujeitos, condenados a perseguirem, por assim dizer, seu produto com sua lógica estranhada” (DUAYER; MEDEIROS, 2008, p. 155).

Neste sentido, a situação de confronto entre capital e trabalho corresponde à atualidade da forma de ser do capitalismo no seu conjunto, corroborando o diagnóstico marxiano sobre o fenômeno estranhamento: o trabalho estranhado é a síntese de um estranhamento genérico que penetra em todas as esferas da socialidade humana, pois a totalidade da apropriação do trabalho é uma realidade efetiva ancorada na falta de equilíbrio histórico entre produção, apropriação e redistribuição dos produtos da atividade do trabalhador. Confirma-se, nesse caso, a realidade do estranhamento do trabalhador do produto de seu trabalho como algo alheio a ele, que se lhe defronta como um poder hostil. Igualmente, do ponto de vista humano, a amplitude da contradição do sistema do capital em geral faz eclodir como manifestações genéricas do estranhamento aquelas consequências que afetam diretamente o conjunto do ser social, consequências que vão desde o embrutecimento resultante do caráter genérico da crise, até o desemprego estrutural, resultado “necessário” do caráter não difundido da otimização tecnológica concentrada. (RANIERI, 2006, p. 3)

É nesse sentido que o estranhamento é uma categoria importante para pensar as desigualdades socioeconômicas, pois afeta a forma de socialização dessa sociabilidade. O estranhamento é

[...] objeção socioeconômica à realização humana, na medida em que veio historicamente, determinar o conjunto das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada. (RANIERI, 2010, p. 16)

Duayer e Medeiros (2008) entendem que o problema do estranhamento em Marx é justamente a crítica da valorização do capital, presente na obra “O Capital”, na qual o debate do estranhamento apresenta a submissão da socialização à lógica de valorização do capital na mesma medida em que coloca em questão o problema da emancipação

humana. Com base em Berg (2020), entendemos que o estranhamento se localiza também em atividades de trabalho não-assalariado. Por mais que Marx tenha centrado sua crítica do estranhamento no trabalho assalariado, são inúmeras as formas diretamente ligadas à produção de valor na sociedade capitalista. Se, por um lado, o trabalho assalariado sedimenta esse modelo de produção de valor, na mesma medida, por outro ele se sustenta por um conjunto de lógicas não-assalariadas que dão condições de continuidade a esse modelo.

Assim, o estranhamento do trabalho está sedimentado na sociedade regida pela propriedade privada e pela economia burguesa que escamoteia a realidade, o trabalho e a autorrealização humana, produtora do ser social, tornando-se um instrumento estranhado no capitalismo. Entendemos que o estranhamento do trabalho não trata apenas da lógica produtiva, mas também de um conjunto de mediações que sedimenta as relações sociais de produção e reprodução capitalista, perpetuando uma relação estranhada com o ser social. A crítica ao estranhamento do trabalho reflete como a natureza da sociabilidade capitalista está apartada do sujeito que cria essa materialidade, na medida em que obscurece as desigualdades, a exploração e a opressão como algo fora dos mecanismos de produção e reprodução dessas relações sociais. O trabalho enquanto atividade estranhada acaba por reverberar na relação do indivíduo com seu ser genérico e com outros indivíduos. O estranhamento acaba por deturpar a compreensão, da condição orgânica do materialismo, na qual é o indivíduo que cria, por intermédio do trabalho, o ser social.

Nos Manuscritos, Marx entende a propriedade privada junto ao debate da natureza e da sensibilização humana. Assim, ao falar sobre os sentidos do “ter” e do “ser”, que a propriedade privada deturpa, a propriedade privada implica na lógica de posse. Além da relação direta com outro indivíduo, que perpassa uma relação de dependência e de posse. O que se observa é que Marx dá um sentido material para esses problemas sociais. Ou seja, o estranhamento do trabalho acaba por se sedimentar em outras dimensões da vida social pela deformação que o modo de produção capitalista implica ao trabalho. Compreendemos que a principal contribuição ao debate do estranhamento em Marx é a forma social na qual a vida material é produzida e reproduzida na sociabilidade capitalista e que, portanto, as saídas emancipatórias estão localizadas na atividade humana.

A temática do estranhamento em Marx ganha maturidade ao tratar do fetiche da mercadoria. Netto (1981), ao discutir a categoria reificação, compreende-a como um tipo específico de alienação (para este trabalho, estranhamento), expressão do fetichismo da

mercadoria. Portanto, a denúncia do fetiche é, ao mesmo tempo, uma crítica ao estranhamento. Por fetiche, entende-se a forma “misteriosa” que a mercadoria assume, escondendo seu caráter social e de produção capitalista, ou seja, esconde o trabalho necessário para a existência da mercadoria, o que é fundamental para definir seu valor. A mercadoria, portanto, é dotada de vida própria, independentemente da forma social — no caso capitalista de produção — que dá a ela essa forma fetichizada.

O caráter misterioso de uma forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores como trabalho total como uma relação social entre os objetos, existentes à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtores do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (MARX, 2017, p. 147)

O fetiche da mercadoria é uma “relação física entre coisas físicas” (MARX, 2017, p. 147), assim, a forma-mercadoria é “apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assumem, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2017, p. 147).

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 2017, p. 147)

Nessa relação, a reificação é a transformação das relações entre pessoas e entre coisas, mediadas pela relação de valor de troca que pode ser estabelecida e as formas-mercadorias de relação social transformam a mercadoria em um fim em si mesmo. Por isso, as relações tornam-se “não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2017, p. 148). Na dinâmica da reificação, o estranhamento é componente orgânico. Essa sociabilidade do capital é sedimentada pelo trabalho estranhado.

Não se trata de uma discussão sobre o que vem primeiro ou o que determina o que, mas, sim, da precisão analítica dessa categoria — estranhamento — nas formulações de Marx. A relação entre estranhamento, expropriação e exploração torna-se um elemento chave, pois implica que essa ordem social é estranha aos sujeitos, que são expropriados,

possuindo somente sua força de trabalho como propriedade e mercadoria, inserindo-se em uma relação de exploração (TUMOLO, 2004). Percebemos que o estranhamento é uma categoria importante ao pensamento marxista como elemento de análise e decifração da realidade social.

O estranhamento, a partir do trabalho, é a negação da ampliação das capacidades humanas devido as formas de apropriação da força de trabalho, organização privada dos meios de produção e acumulação capitalista que produz tantos impecílios de desenvolvimento humano-social. As relações sociais ganham tanto distanciamento da sua fonte criadora que esta passa a oprimir. É a *negatividade* do estranhamento do trabalho: obliterar o desenvolvimento humano, estando determinado um conjunto de experiências humanas, sociais, econômicas, sexuais e políticas, na relação entre indivíduo e natureza, indivíduo e sua produção enquanto ser, com a sociedade, consigo e com o outro. Entendemos que a categoria estranhamento em Marx possibilita compreender a relação com aquelas esferas do ser social, que construímos socialmente, e se tornam uma relação estranhada, alheia, um poder diante de nós que não permite perceber essa construção como uma construção humana. Desse modo, uma das tarefas da emancipação humana é a superação do estranhamento produzido, reificado e a recuperação junto às outras formas de produção da vida, o sujeito que foi desumanizado e o resgate de nossa sensibilidade, criatividade e autofruição.

É sobre essa realidade que o indivíduo social relaciona com as circunstâncias da vida social, “regida pelo valor tem-se a dialética da riqueza-miséria, da acumulação-privação, do possuidor-despossuído” (ANTUNES, 2007, p. 126), ou seja, tal realidade social produz “barreiras sociais que obstaculizam o desenvolvimento da personalidade humana. Tem-se como retrato não o pleno desenvolvimento da omnilateralidade do ser, mas a sua redução ao que lhe é instintivo e mesmo animal” (ANTUNES, 2007, p. 127). Em uma relação social, em que tudo é reificado, ou seja, mediado por coisas, objetos estranhados, os estatutos ontológicos ficam invertidos e resulta no caráter fetichizado da mercadoria que é oriundo do encobrimento das “dimensões sociais do próprio trabalho, mostrando-as como inerentes ao produto do trabalho” (ANTUNES, 2007, p. 129).

O debate do estranhamento em Marx oferece os fundamentos sócio-históricos do estranhamento em torno do trabalho e dos processos de humanização, delineia as guisas do estranhamento à vida genérica, nas relações sociais subsumidas ao conflito capital *versus* trabalho. As transformações ocorridas no interior do sistema capitalista na relação capital-trabalho aprofundam a lógica do estranhamento. Entendemos que a categoria

estranhamento, em Marx, esboça a sedimentação econômico-social da propriedade privada e das formas de apropriação do trabalho, sendo uma problemática sobre a realização humana e o não reconhecimento de si naquilo que é atividade humana.

O aporte teórico-metodológico que a categoria estranhamento em Marx oferece para a leitura das relações sociais capitalistas – e seus desdobramentos para o estudo da sexualidade – perpassa a compreensão do estranhamento do trabalho, que ganha capilaridade na universalização da sociedade burguesa que reifica e mistifica as relações sociais. Seus fundamentos também são indispensáveis na compreensão dos processos de valorização do capital, expressando-se tanto na forma assalariada, quanto não-assalariada. Com isso, está posto no interior da problemática as discussões sobre a compreensão da atividade humana e dos processos emancipatórios.

## **2.2 O estranhamento em György Lukács**

A discussão do estranhamento proposta por Lukács explicita aspectos objetivos-subjetivos da atividade humana no interior dos conflitos que brotam na vida cotidiana, oriundos dos processos de desenvolvimento das forças produtivas, o recuo às barreiras naturais e a maior integração do indivíduo com a sociabilidade<sup>28</sup>. Em síntese, para Lukács, a problemática do estranhamento é o descompasso entre o desenvolvimento das forças produtivas e a reverberação nas personalidades. Assim, estranhamento e progresso estão acoplados, quando o estranhamento brota do progresso social (LUKÁCS, 2013). É esse o movimento pelo qual a humanidade caminha em direção a superar a relação com um “estágio de natureza”. Amplia-se o desenvolvimento tecnológico, amplia-se as organizações sociopolíticas, amplia-se o próprio entendimento do ser social, mas isso não reverbera nas personalidades, não é absorvido pelos sujeitos, justamente, devido ao modo de produção e reprodução das relações sociais capitalistas. É o descompasso entre o desenvolvimento das personalidades e o desenvolvimento da capacidade do gênero humano.

---

<sup>28</sup> Lukács retrata que o primeiro exemplo de estranhamento é a escravidão, “a primeira forma de desigualdade, em princípio, fundada no terreno econômico-social e imposta entre os membros da sociedade”. Suas características é que o ser humano escravizado produz para além do que necessita para a reprodução (seu caráter econômico) e a relação senhor e escravo passa a ser uma necessidade social, substituindo uma relação livre e autêntica entre as personalidades, para uma relação de apropriação. Assim, essas categorias “senhor” e “escravo” passam a ser uma representação do ser social e com implicações na vida cotidiana. Além disso, as relações de escravidão sinalizam uma contradição histórica, que implica de o desenvolvimento de forças produtivas e de capacidades humanas, com degradação das personalidades. É importante sinalizar que o desenvolvimento das forças produtivas e das capacidades humanas pode ocorrer com a “possibilidade de sacrificar os indivíduos (e até classes inteiras) nesse processo” (LUKÁCS, 2013, p. 580).



Para Lukács o estranhamento está localizado no ser social. É um fenômeno puramente histórico-social, centrado nas relações concretas, não se tratando de uma *condição humana*, mas de um fenômeno socioeconômico, que ganha formas ideológicas, concretude na vida cotidiana e raízes no sistema econômico (LUKÁCS, 2013).

Deve ser dito logo de início que examinaremos o estranhamento como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em certos picos do desenvolvimento em curso, assumindo a partir daí formas historicamente sempre diferentes, cada vez mais marcantes. A sua constituição, portanto, não tem nada a ver com uma *condition humaine* universal, possuindo menos ainda qualquer universalidade cósmica (LUKÁCS, 2013, p. 577)

Lukács captura a “arquitetura” do estranhamento da seguinte forma: (i) os estranhamentos são mediados e se apresentam como ideologias; (ii) tem o papel de regulação da vida cotidiana; (iii) incidem em problemas e conflitos imediatos da vida cotidiana, diretamente nas tomadas de decisões dos indivíduos; (iv) incidem na relação entre individualidade e genericidade humana (LUKÁCS, 2013)<sup>29</sup>. Assim, o estranhamento vai se concretizar na vida cotidiana por duas vias: a primeira é sua característica enquanto um fenômeno histórico-social, definido como as contradições entre o desenvolvimento das forças produtivas, das capacidades humanas e o desenvolvimento das personalidades; e do outro, pela carga ideológica que ele assume, nos conflitos sociais presentes na vida cotidiana, sobre as tomadas de decisões e alternativas dos indivíduos, que por sua vez está marcada pelo seu papel regulador das condutas humanas e pela reificação da forma mercadoria na sociabilidade. O estranhamento é interpretado como um obstáculo ao pleno desenvolvimento das personalidades frente ao desenvolvimento do gênero humano, em uma antítese entre genericidade e individualidade. Trata-se de um descompasso entre gênero e individualidade frente ao avanço das forças produtivas e das capacidades humanas (LUKÁCS, 2013)<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Lukács dedica parte da reflexão sobre o Estranhamento na sua obra “Para uma Ontologia do Ser Social” enfatizando o fenômeno do Estranhamento Religioso. Ao apresentar os “aspectos ideológicos do Estranhamento”, a religião aparece como um exemplo arquetípico de toda sorte de estranhamento (LUKÁCS, 2013 [1984]). Isso porque, para o autor, a religião é uma forma primordial de estranhamento, pois atribui a uma esfera transcendente, atributos que são próprios da ação humana: “os homens transferiam a gênese, a essência, o funcionamento de seu próprio ser a poderes transcendentes, cuja constituição elaboravam no início de modo muito simples, depois cada vez mais refinado intelectualmente, por meio de deduções analogizantes de sua própria existência. Do trabalho teleológico do homem nasceu o modo de estranhamento de um mundo criado por poderes transcendentes e, nele, o estranhamento do próprio homem criado por tais poderes” (LUKÁCS, 2010, p. 301).

<sup>30</sup> O debate sobre personalidade, individualidade e subjetividade, na tradição marxista, é um tema ainda em aberto. No que tange a elaboração de Lukács sobre “personalidade”, entendemos que uma forma de compreensão é a personalidade, enquanto um resultado histórico-social da relação entre gênero humano e indivíduo, produzido pela

Esse aspecto do estranhamento não se trata de uma mera “arquitetura” metodológica do fenômeno, mas dos próprios aspectos ontológicos do estranhamento, ou seja, seu ser-propriadamente-assim. Seus traços ontológicos gerais são justamente sua condição de fenômeno socioeconomicamente situado nos processos de desenvolvimento das forças produtivas e aumento das capacidades humanas, que não acarretam no desenvolvimento das personalidades. Seu lugar de realização é a vida cotidiana, justamente por ser um *médium* entre as estruturas econômicas e o indivíduo singular, local de manifestação das tomadas de decisões entre alternativas (LUKÁCS, 2013 [1984]). A carga ideológica do estranhamento, outro traço geral do ser-propriadamente-assim, é um obstáculo à produção de uma personalidade autêntica. Apesar do estranhamento centrar-se fortemente na individualidade, ele é um fenômeno socialmente e historicamente construído, sendo um obstáculo concreto ao nascimento de uma autêntica personalidade e a superação de estranhamentos subjetivos-individuais (LUKÁCS, 2013 [1984]).

O estranhamento está centrado no indivíduo e forjado no ser social, relacionado diretamente à vida cotidiana; fundado na estrutura econômica e suas dinâmicas de produção e reprodução. Ele consiste em um fenômeno ideológico, na qual a superação torna-se, também, uma superação subjetivo-individual e coletiva (LUKÁCS, 2013). O estranhamento está implicado no desenvolvimento das forças produtivas, na superação das barreiras naturais e na integração com a sociabilidade. Assim, sua constituição é puramente social (LUKÁCS, 2013) e está implicada na relação entre progresso do ser social e a reverberação nas personalidades. O solo histórico-social do desenvolvimento do estranhamento é a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e das capacidades humanas e o não desdobramento nas personalidades. É, portanto, “o próprio antagonismo dialético que se exterioriza como estranhamento” (LUKÁCS, 2013, p. 580).

Para Fortes (2019) e Vaisman (2016), a problemática do estranhamento encerra a discussão da ontologia do ser social, pois, somente depois de um curso ontológico do

---

atividade humana, frente as suas necessidades e reflexões. Como informa Fortes (2019), uma “síntese das perguntas e respostas que ele (indivíduo) elabora frente a sua própria vida”. Gilmaísa Costa (2012, p.140-141), na obra “Indivíduo e Sociedade: Sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács” (2012), aprofunda esse entendimento: “A concepção de personalidade como complexo ontológico em *Para a Ontologia do Ser Social* reafirma a apreensão de Lukács sobre o homem enquanto ser fundamentalmente histórico-social, cujo contínuo processo de reprodução tende duplamente à individuação e à sociabilidade. A constituição da personalidade é um dos momentos de superação da mudez natural do gênero em gênero não-mais-mudo, que se gera no desenvolvimento do ser social como totalidade”. O debate da personalidade está diretamente ligado a essa relação dialética entre sociabilidade e indivíduo a partir do trabalho, e relacionado ao desenvolvimento das capacidades humanas. Nesse sentido, o debate do estranhamento é fundamental. As personalidades se atrofiam frente ao desenvolvimento das capacidades humanas. O debate está em aberto e existem linhas diferentes de apropriação desses fundamentos sobre o complexo indivíduo, subjetividade e personalidade, a exemplo: Tertulian, Nicolas. “Marx: uma filosofia da subjetividade”; Silveira, Paulo. & Doray, B. “Elementos para uma teoria marxista da subjetividade”; Oldrini, Guido, “Lukács e o caminho marxista ao conceito de “pessoa”; Sève, Lucien. “Marxismo e teoria da personalidade”.

ser social e de como as ações das individualidades são produzidas, suas margens de manobras perante a vida cotidiana, é que a temática do estranhamento ganha um caráter histórico-social e não ontológico. Para Vaisman (2016), o que particulariza também é que, no capitalismo, esse fenômeno assume maturidade e sua complexificação ideológica no interior da luta de classes está mais amadurecido (LUKÁCS, 2013; FORTES, 2019; VAISMAN, 2016).

A recusa de Lukács de tratar o estranhamento como categoria ontológica do ser social, é justamente o fato do autor localizá-lo nos processos históricos de desenvolvimento das forças produtivas em conflito com o desenvolvimento das personalidades, pois a centralidade ontológica do ser social é o trabalho, e não as deformações sociais e históricas das formas sociais assumidas pela construção do ser social. Para o autor, o estranhamento se transforma historicamente e em suas polifórmicas expressões, assume caráter ideológico. Ao longo das transformações na natureza do ser social, “o estranhamento surgiu objetivamente entre a genericidade da sociedade como tal e os membros a ela pertencente” (LUKÁCS, 2010 [1984], p. 243). Instituído pela contradição entre progresso social e as reverberações nas individualidades, esse está engendrado na vida cotidiana, assumindo formas ideológicas diversas, postas nas contradições entre gênero e individualidades e ganha no capitalismo maturidade e formas cada vez mais marcantes e plurais

Desse modo, porém, circunscreveram-se apenas os contornos do ser do nosso fenômeno, do estranhamento. O próprio fenômeno, claramente delineado por Marx nos enunciados citados por nós, pode ser assim formulado: o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente num desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana. (LUKÁCS, 2013, p. 581)

O debate do estranhamento em Lukács revela o descompasso entre a formação da personalidade dos indivíduos e o aumento da capacidade do gênero humano” (FORTES, 2019). Como informa Vaisman (2016), o debate do estranhamento é um enfrentamento filosófico do problema do progresso do ser social. Essa preocupação com o descompasso entre indivíduo e gênero humano revela que os processos de tomada de decisão do indivíduo, na vida cotidiana, é também uma questão ética, das possibilidades e alternativas, que são enfrentadas em relação às tendências gerais do desenvolvimento da

legalidade social (VAISMAN, 2016; FORTES, 2019). Dessa forma, o debate do progresso do ser social, do desenvolvimento das forças produtivas e da relação entre estrutura econômica e suas dinâmicas na vida cotidiana revela-se como implicações diretas para a produção e reprodução do fenômeno do estranhamento. Assim, não é o desenvolvimento e progresso das forças produtivas que irá garantir o desenvolvimento das plenas condições de liberdade e igualdade dos indivíduos. Essa é a mediação histórico-estrutural concreta para compreender o debate do estranhamento em Lukács. O progresso das forças produtivas e as superações das barreiras naturais podem gerar uma integração à sociabilidade de forma especificamente estranhada.

A centralidade econômica posta por Lukács ao debate do estranhamento é justamente uma crítica filosófica ao progresso burguês. O desenvolvimento das forças produtivas não independe das tendências ideológicas que estão sob seu controle.

No entanto, esse progresso jamais deve – como ocorreu, em geral, por longo tempo – ser concebido apenas como avanço do homem. Também aqui é necessário ter sempre presente que as principais forças que operam espontaneamente são de caráter causal, e assim possuem em sua universalidade uma orientação que, em sua linha geral, eleva as forças produtivas, promove a sociabilidade etc., mas não são em si totalmente indiferente a todos os valores sociais, a todos os valores humanos. Assim, desenvolvem, de um lado, as forças humanas para uma ação cada vez mais objetiva em suas próprias condições de reprodução; de outro, desenvolvem ao mesmo tempo opressão, crueldade, logro etc., muitas vezes com intensidade crescente. (LUKÁCS, 2010, p. 247)

Outro elemento de mediação histórico-estrutural para compreender o debate do estranhamento em Lukács é a sua implicação na vida cotidiana e sua presença como fenômeno ideológico. Isso porque o estranhamento é um fenômeno social, mas que está centrado fortemente no indivíduo (LUKÁCS, 2013; VAISMAN, 2016; FORTES, 2019). Portanto, o estranhamento influi diretamente nas tomadas de decisões dos indivíduos, frente aos conflitos da reprodução social. Como o estranhamento se desenvolve na vida cotidiana (LUKÁCS, 2013; VAISMAN, 2016; FORTES, 2019), as decisões tomadas no interior da complexidade social estão mediatizadas por um cotidiano reificado, que acaba por diluir as possibilidades de alternativas dos indivíduos na sua vida cotidiana. O estranhamento aparece nesse “campo do possível”, das manobras e das alternativas. Por isso é um fenômeno que recai sobre o indivíduo, isto é, sobre suas tomadas de posição frente aos conflitos. Nesse sentido, o estranhamento se constitui e se materializa na personalidade.

Não basta afirmar unilateralmente, apenas a contradição entre o desenvolvimento da capacidade, que se dá no plano genérico, e o desenvolvimento da personalidade, que evidentemente, se dá no plano do indivíduo, antes de mais nada é preciso recordar, portanto, que o indivíduo é uma entificação unitário, que vai criando a si o próprio ambiente a partir das decisões, alternativas, a partir dos seus pores teleológicos, de sua prática. (VAISMAN, 2016)

A vida cotidiana está regulada pelo estranhamento e é nela que se forjam a produção e reprodução da naturalização, da coisificação, dos preconceitos, do mimetismo, da imediatividade. Heller (2014) entende que a vida cotidiana é o lócus de inserção do indivíduo nos costumes e funcionamento na vida social. É nessa esfera que os indivíduos enfrentam seus problemas, conflitos e buscam respostas (FORTES, 2019). Assim, esse lócus de inserção do indivíduo é um “*médium*” entre a estrutura econômica, política, social, cultural e indivíduo, e onde o campo de manobras e alternativas se colocam (LUKÁCS, 2013). O estranhamento é capilarizado nessas relações da vida cotidiana. É então o cotidiano, o lugar de realização das relações sociais. A vida cotidiana “não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico: é a verdadeira ‘essência’ da substância social” (HELLER, 2014, p. 34). A vida cotidiana é o espaço de apropriação do indivíduo das objetivações humanas, ou seja, daquilo que é socialmente construído.

Esse descompasso entre indivíduo e gênero humano provocado pelo estranhamento ganha contornos na vida cotidiana, pois é no cotidiano que se tem o desenvolvimento de habilidades, da ideologia, dos sentimentos, ou seja, é o lócus de inserção do indivíduo no mundo social, seus costumes e funcionamento. É nessa esfera que se manifesta as relações de poder, dominação e as relações de produção, disfarçadas de organização, horário e rotina. É também sobre a vida cotidiana que se expressa a criatividade, a reinvenção da vida, as fugas, os amores, o lazer. Porém, a vida cotidiana, como afirma Heller, aparece como uma relação autonomizada de diversas esferas da vida social, como a “organização do trabalho e da privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação” (HELLER, 2014, p. 32).

Nesse sentido, no descompasso entre indivíduo e gênero humano na vida cotidiana, o indivíduo só se percebe enquanto singularidade, não se reconhecendo no ser social (HELLER, 2014). O indivíduo é ao mesmo tempo um ser singular e genérico. O processo de “eivar-se” ao gênero humano, ou seja, reconhecer-se nas objetivações do trabalho e conciliar-se com as capacidades humanas, é tolhido nas relações sociais capitalistas, e essa elevação do singular ao gênero humano não ocorre (HELLER, 2014;

CARVALHO, 2007). As determinações da vida cotidiana “fazem com que todo e cada indivíduo só se perceba como *ser singular*, vale dizer: a dimensão genérica (a referência à pertinência ao humano-genérico) aparece subsumida, na vida cotidiana, à dimensão da singularidade” (NETTO, 2007, p. 68). O estranhamento, presente na vida cotidiana, não permite que os indivíduos se reconheçam como “seres humanos-genéricos” (NETTO, 2007, p. 70).

“O indivíduo é sempre, simultaneamente, *ser particular* e *ser genérico*” (HELLER, 2014, p. 34). Porém, na vida cotidiana, essa relação é posta enquanto uma tensão entre singularidades e suas vivências, emoções, desejos, inquietações, frustrações e etc., com o gênero humano. Assim, Heller chama atenção para as necessidades humanas tornarem-se necessidades do “Eu”. O “Eu” “tem fome, sente dores (físicas ou psíquicas); no ‘Eu’ nascem os afetos e as paixões. A dinâmica básica da particularidade individual humana é a satisfação dessas necessidades do ‘Eu!’” (HELLER, 2014, p. 35). Assim, temos um indivíduo em relação ensimesmada e não com sua própria genericidade humana. Por isso que o humano-genérico não é um indivíduo, mas sim uma integração “(tribo, demais, estamento, classe, nação, humanidade) – bem como, frequentemente, várias integrações – cuja parte consciente é o homem e na qual se forma sua ‘consciência de nós’” (HELLER, 2014, p. 36). Assim, a vida cotidiana, costumes e tradições, rituais cotidianos ou tecnificação da vida social dão pistas sobre a transmissão da “substância humana” e sua realização em sociabilidade. Isso, para muitos, pode levar à ideia de estranhamento como um sentimento subjetivo, quando o que se compreende é que esse cotidiano estranhado é resultado da própria produção social da vida humana, engendrado em um mecanismo de produção e reprodução social estranhadas, ou seja, que não permite o reconhecimento do ser social, enquanto produto da ação humana.

Segundo Heller não há “cotidianidade sem *espontaneidade, pragmatismo, economicismo, andologia, precedentes, juízo provisório, ultrageneralização, mimese e etonação*” (HELLER, 2014, p. 56 – destaque da autora). Sobre essas estruturas da vida cotidiana, desenvolve-se o trabalho, a locomoção, a alimentação, a supressão de necessidades sociais e humanas, a comunicação e a interação entre as pessoas, o que determina formas de interação com essas esferas muitas vezes arraigadas por papéis sociais, estereótipos etc., para termos uma revolução no cotidiano e nos costumes (KOLLONTAI, 2018). Nessas estruturas movem-se os estranhamentos sociais, na forma de papéis, costumes, tradições de modo de existir, que vão assumindo as mediações das relações sociais.

Dentro das relações cotidianas estranhadas, o que se torna o centro da problemática da vida cotidiana contemporânea é a “reificação das relações que o indivíduo enquanto tal desenvolve” (NETTO, 2007, p. 86). A organização capitalista produz um conjunto de “processos e fenômenos a uma forma peculiar de alienação, a reificação” (NETTO, 2007, p. 85). Como disserta Netto, o diagnóstico ontológico da vida cotidiana é a reificação produzida pelos indivíduos. Isso porque, mesmo com toda a disseminação da organização capitalista na vida social, o indivíduo tem espaço de manobra e exercício de autonomia, poder de decisão, que reduzem “as mutilações e o prosaísmo da divisão social do trabalho, do automatismo que ela exige e impõe” (NETTO, 2007, p. 86). Netto provoca a reflexão de que, no capitalismo avançado, todo o cotidiano é subsumido e administrado, e retira até mesmo essas reservas de autonomia do indivíduo como a “constelação familiar, a organização doméstica, a fruição estética, o erotismo, a criação de imaginários, a gratuidade do ócio, etc.” (NETTO, 2007, p. 87).

O ritmo que a organização capitalista impõe à vida cotidiana e aos indivíduos torna-se o ritmo de reprodução e aprofundamento das reificações desse modo de viver, sentir, ser e pensar, reproduzindo fortes estranhamentos cotidianos. Superar a imediatez da vida cotidiana e adentrar os seus processos intrínsecos de funcionamento, sua organização, as dominações e estranhamentos presentes em que tudo se naturaliza, ou tudo torna-se estranhado – o salário, a divisão social do trabalho, a burocracia, o poder opressivo, a ubiquidade do poder – é um desafio (NETTO, 2007, p. 88). Assim, na sociedade burguesa, os indivíduos, relacionam-se com a vida cotidiana como produção estranha a si e, assim, sua reprodução social gira em torno de uma “instância alheia, incógnita, impessoal – uma instância fatural, que se manifesta pelo conta-gotas do institucionalizado” (NETTO, 2007, p. 89).

Assim, o problema do desenvolvimento das personalidades não é apenas uma questão de desenvolvimento das capacidades, mas, também, do desenvolvimento das individualidades, nas sínteses pessoais elaboradas pelas respostas dadas aos problemas da vida cotidiana, que, por sua vez, não está isolada do desenvolvimento da sociedade (VAISMAN, 2016). Fortes (2019) contribui com essa interpretação ao afirmar que o gênero humano é criado pelo conjunto das sínteses das individualidades, o conjunto desses atos que acaba por tomar uma autonomia relativa sobre os indivíduos. Logo, os indivíduos criam as suas legalidades sociais – isso é marca do próprio progresso do ser social – que por sua vez passa a dominar os próprios homens. Essa reificação da

sociabilidade, nesse trânsito sujeito-objeto, implica o lócus central da dinâmica do estranhamento em Lukács.

O debate posto aqui, seguindo o entendimento de Fortes (2019), é sobre a possibilidade do desenvolvimento de personalidades ricas e autênticas. Na interpretação de Fortes (2019), a crítica do estranhamento é uma crítica à produção das subjetividades, na sua relação direta com a objetividade social, portanto sua problematização não é apenas uma marca da individualidade, mas compreende-se que o próprio projeto de emancipação humana é a necessidade de emancipação dos processos que geram os estranhamentos. Como informa Vaisman (2016), a superação do estranhamento consiste em uma “luta subjetiva, que devemos enveredar, para combater todos os estranhamentos possíveis e imagináveis, que se abatem sobre nós, e que tem raízes históricos-sociais”.

O estranhamento torna-se complexo devido à ineliminável presença da carga ontológica do trabalho. O estranhamento acaba por incidir nesses processos, o que torna a estrutura do estranhamento ainda mais complexa, já que todo “processo é uma síntese de pores teleológicos” (LUKÁCS, 2013, p. 580). É pelos caminhos de bases constitutivas e ontológicas do ser social que o estranhamento se engendra na vida cotidiana, ou seja, é por intermédio do trabalho, dos traços gerais da reprodução e ideologia, que se edifica o estranhamento. Por isso, falseia-se no interior do ser social como elemento ontológico e não social. É nessa construção que o estranhamento é fenômeno histórico-social, portanto coletivo, mas que também é individual e recai fortemente nas individualidades, enquanto estranhadores e estranhados, pois na mesma medida em que constrói o patrimônio do gênero humano, tem suas personalidades antagonizadas a esse patrimônio.

Sendo assim, um ponto importante dessa discussão é que Lukács decompõe o momento de objetivação e alienação, tendo em vista o caráter unitário que essas categorias ganham em Marx. A objetivação é “a transformação ideologicamente correspondente do objeto do trabalho: a consumação desse processo se exterioriza no fato de que o objeto que antes existia apenas no plano natural experimenta uma objetivação, isto é, adquire uma utilidade social” (LUKÁCS, 2013, [1984], p. 582-583). Assim, as objetivações são as generalizações coletivas dos pores teleológicos, que materializam um objeto inexistente na natureza, o que potencializa as capacidades humanas, respondendo tanto as necessidades quanto a elaboração dos sentidos humanos. A produção das objetivações “estão sujeitas às necessidades gerais do desenvolvimento da história” (LUKÁCS, 2013, p. 618). É válido destacar que as objetivações não são apenas um objeto em si, mas ideologias, instituições, que assumem formas sociais, nas quais os indivíduos



irão alienar-se, ou seja, manifestar sua singularidade, suas personalidades em relação às objetivações. Com isso, Lukács compreende que se centrar na dialética entre objetivação e alienação é “pôr de lado todas as tentativas idealistas de isolar a ética individual de seu chão histórico-social, ontológico real” (LUKÁCS, 2013, p. 619).

Por sua vez, a alienação expressa a personalidade do indivíduo na própria objetivação. É um ato da individualidade, atrelada ao momento da objetivação. Logo, todos os indivíduos atuam em sua individualidade nas objetivações genéricas, momento crucial e decisivo de atuação do estranhamento ou sua forma de superação. A relação entre objetivação e alienação é fundamental, já que a sua duplicidade é inerente ao ato do trabalho, pois

[...] tanto a objetivação como a alienação têm, como todas as categorias sociais importantes, um caráter duplo: por um lado, elas determinam todas as manifestações vitais de modo universal, e por isso, generalizante; por outro lado e simultaneamente, elas constituem a sua singularidade especialmente social. (LUKÁCS, 2013, p. 469)

Compreender o que Lukács chama de objetivação e alienação é fundamental para apreender a materialização dos estranhamentos:

Como mostraram nossas exposições até aqui, aparece, nesse contexto, um momento fundamental do ser social, com cujo caráter geral devemos nos ocupar um pouco mais detalhadamente aqui: a objetivação [*Vergegenständlichung*] do objeto e a alienação [*Entäußerung*] do sujeito, que como processo unitário compõem o fundamento da práxis e teorias humanas. Esse complexo de problemas ocupa um lugar central em parte da filosofia mais recente, ao ser tratado como fundamento do estranhamento [*Entfremdung*]. Existe aqui sem dúvida uma conexão até bem íntima: o estranhamento só pode se originar da alienação; onde a estrutura do ser não desloca esta para o centro, determinados tipos daqueles nem sequer podem ocorrer. Contudo, quando se aborda esse problema, jamais se deve esquecer que ontologicamente a origem do estranhamento na alienação de modo algum significa uma afinidade evidente e incondicional desses dois complexos do ser: é fato que certas formas de estranhamento só podem surgir da alienação, mas esta pode perfeitamente existir e atuar sem produzir estranhamentos. (LUKÁCS, 2013, [1984], p. 417-418)

A decomposição analítica de Lukács entre objetivação e alienação é importante para apreender o estranhamento, à medida em que a inseparabilidade desses dois momentos implica em compreender a objetivação enquanto uma utilidade social, que deixa o plano natural e que se consome no alienar-se (exteriorizar-se) da singularidade.

[...] enquanto os objetos naturais como tais possuem um ser-em-si, o seu devir-para-nós tem de ser elaborado pelo sujeito humano no plano cognitivo –

mesmo que isso se torne rotineiro devido às muitas repetições, - a objetivação expressa imediata e materialmente o ser-para-si na existência material das objetivações. (LUKÁCS, 2013, p. 583)

Todo ato de objetivação é um ato de alienação do sujeito humano (LUKÁCS, 2013, p. 583). Porém, a objetivação está ligada à divisão do trabalho e ao desenvolvimento das capacidades necessárias do ser humano e, alerta Lukács, que o domínio coletivo da objetivação não apaga as diferenças individuais, o que não muda a essência em si da objetivação, que na mesma medida é uma “retroação da alienação sobre os sujeitos do trabalho é fundamentalmente divergente” (LUKÁCS, 2013, p. 584). Assim, pode ser tanto favorável ou desfavorável o desenvolvimento das capacidades humanas sobre o desenvolvimento das personalidades, porém “constitui uma tendência social universal objetivamente existente e que se efetiva objetivamente” (LUKÁCS, 2013, p. 584).

O estranhamento é justamente algo que se opõe às objetivações, portanto, ao desenvolvimento das singularidades. Assim, o estranhamento torna-se manifestação das singularidades, no confronto entre essência e desenvolvimento das capacidades, ou seja, o estranhamento é a reprodução desse confronto, expresso tanto nas objetivações quanto nas manifestações singulares. O estranhamento pode ser combatido no interior de cada complexo estranhado, como no complexo próprio de cada singularidade. Se o estranhamento é um momento histórico-social, ele não deixa de expor seu devir histórico e sua função às fraturas na sua composição.

[...] o estranhamento não constitui algo para si, não sendo algo totalmente autônomo em termos humano-sociais, mas constitui um elemento do processo de desenvolvimento social, no qual ele, dependendo das circunstâncias, parece desaparecer por completo ou então preserva manifestamente sua peculiaridade. (LUKÁCS, 2013, p. 626)

O que Lukács chama atenção é que a vida genérica, a qual Marx fala nos Manuscritos, é experimentada de modo desigual. O autor entende que há tanto uma simultaneidade quanto contraditoriedade da genericidade em si e genericidade para si, que estão relacionadas com os conflitos e antagonismos que envolvem o desenvolvimento das capacidades e personalidades humanas (LUKÁCS, 2013, p. 630).

Apesar do plano abstrato de formulação conceitual, o estranhamento é um fenômeno que ocorre na vida cotidiana. O estranhamento é um fenômeno, que nos momentos de seus processos, ganha um caráter ideológico, e tanto a sua instauração,

quanto a sua superação, são atravessados por questões ideológicas, nas interrelações do indivíduo com a vida cotidiana (LUKÁCS, 2013)<sup>31</sup>. Lukács faz uma relação intrínseca entre estranhamento, ideologia e vida cotidiana, já que, para o autor, as ideologias se caracterizam por possuir uma função social, de enfrentar e resolver conflitos que surgem no âmbito da reprodução social, “[...] ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir” (LUKÁCS, 2013, p. 465)<sup>32</sup>. Assim, para Lukács, a ideologia tem a função no ser social de “[...] conscientizar os conflitos que a economia desencadeia na vida social e combatê-los” (LUKÁCS, 2010, p. 251) na vida cotidiana.

Como o estranhamento ocorre naquelas atividades humanas que contribuem para o desenvolvimento e reprodução de características essencialmente humanas, esse caráter ideológico permite que ele as manipule. Consequentemente, os fenômenos socialmente construídos aparecem como naturais, universais e com autoridade para regular a vida cotidiana (LUKÁCS, 2013, p. 654). A vida cotidiana é espaço privilegiado para manifestação do estranhamento, pois a cotidianidade coloca ao indivíduo diversos dilemas e conflitos a serem resolvidos por meio de ideologias.

Mas a vida cotidiana, na sociedade capitalista, é atravessada pela reificação oriunda da forma mercadoria e, assim como o estranhamento, a reificação “é fruto do progresso econômico” (LUKÁCS, 2013, p. 671), no qual a reificação torna-se um veículo para o estranhamento. O movimento de Lukács, ao debater o estranhamento (e especificamente sua dimensão religiosa), reafirma os traços ontológicos do trabalho, ou seja, do ser social, socialmente construído, por intermédio do metabolismo da sociedade com a natureza, em que a “organização da divisão do trabalho, todavia, passam a vigorar de modo crescente as determinações puramente sociais, mas o processo em si, dirigido por essas determinações” (LUKÁCS, 2013, p. 666).

---

<sup>31</sup> Ideologia para Lukács, portanto, não assume uma ideia de falsa consciência, não se trata verdade ou falsidade, mas como os processos sociais de conflitos atuam sobre os conteúdos históricos, em um “o que fazer?” (LUKÁCS, 2013, p. 466) de determinado conflito, do tipo de luta social e interesse “verdade ou falsidade ainda não fazem de um ponto de vista uma ideologia. Nem um ponto de vista individualmente verdadeiro ou falso, nem uma hipótese, teoria etc., científica verdadeira ou falsa constituem em si e por si só uma ideologia: eles podem vir a tornar uma ideologia, como vimos. Eles podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos” (LUKÁCS, 2013, p. 467).

<sup>32</sup> Assim, entende-se que a ideologia pode ser uma norma, uma manutenção do *status quo*, bem como sinaliza Costa, G., a ideologia emerge de necessidades “de normas generalizadoras do comportamento humano que surgem do cotidiano mais imediato da vida social” (2006, p. 05), oriundos de conflitos entre indivíduos e indivíduos, bem como indivíduo e sociedade.

Portanto, a forma ideológica que o estranhamento assume na vida cotidiana interpela o indivíduo,

ou elas (as ideologias) operam puramente como ideologias, um dever-ser que dá direção e forma às decisões do homem na vida cotidiana, ou a concepção de ser que nelas está contida aparece às pessoas da vida cotidiana como o próprio ser, como aquela realidade diante da qual somente reagindo adequadamente elas serão capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações. Essa bipartição, sem dúvidas alguma, está presente nos estágios mais avançados do desenvolvimento social. (LUKÁCS, 2013, p. 688)

A crítica do autor é que a ideologia não trata de uma superestrutura que surge da economia, nem um conceito essencialmente pejorativo, que trata de uma realidade arbitrária de pessoas singulares. Lukács afirma, ainda, que mesmo possuindo valor ou desvalor, ou permanecendo no pensamento e nos mecanismos de externalização, não é qualquer coisa que pode ser considerada ideologia, “nem mesmo uma difusão social relativamente mais ampla tem condições de transformar um complexo de ideias diretamente em ideologia” (LUKÁCS, 2013, p. 464). Como já mencionado, a ideologia não é um ser, mas uma função, e esta precisa estar fortemente posta, com muita precisão, no eixo de essência de uma determinada complexidade, posta como conflito social. Assim, o autor entende as “formas ideológicas como meios, como auxílio dos quais podem ser tornados conscientes e tratados também os problemas que preenchem esse cotidiano” (LUKÁCS, 2013, 465). Portanto, o contrário de ideologia pode ser outra ideologia, que atue como representação, pois ideologia é uma reprodução das representações de uma essência.

É provocativo refletir sobre os mecanismos de universalização dos conteúdos e das representações que elabora uma ideologia, pois essa universalização demarca que uma “ideologia está ontologicamente baseada no fato de que o seu conteúdo (e, em muitos casos, também a sua forma) conserva dentro de si as marcas indeléveis de sua gênese” (LUKÁCS, 2013, p. 465). Essas marcas ficam mais ou menos presentes a depender de sua função nos conflitos sociais, pois toda “ideologia é um meio de luta social, que caracteriza toda sociedade” (LUKÁCS, 2013, p. 465). Assim, tanto o conteúdo histórico-social da ideologia e o “o que fazer?” para dirimir um conflito, no ser social, manifestam-se “como interpretação de tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 465).

Portanto, a conversão em ideologia necessita de um “veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam este de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódico” (LUKÁCS, 2013, p. 467). Como sinaliza Costa, G., Lukács está distinguindo ideologia de falsa consciência, “definindo-a como função na reprodução social, enquanto ato humano efetivamente existente e operante sobre os conflitos do cotidiano, que pode se expressar na forma de ideia ou mesmo de atividade prática” (COSTA, G. 2006, p. 03). Sua função garante uma normatividade coletiva, regras, leis, instituições, que devem, portanto, serem seguidas, o que pode gerar conflitos entre indivíduos e sociedade, já que uma individualidade não é igual a outra, mas relaciona-se teleologicamente com uma objetivação generalizada em forma de ideologia. Contudo, o autor chama atenção para a concretude da ideologia que é mais ampla que seu conceito estrito, pois “significa apenas – de modo aparentemente tautológico – que, no âmbito do ser social, nada pode ocorrer cujo nascimento não seja decisivamente determinado por esse mesmo ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 468).

Assim, a ideologia vai estar sempre ligada a essência dos objetos em Lukács, e como todo componente social, seu “ser-propriadamente-assim concreto” é “codeterminado pelas circunstâncias sociais do seu nascimento. É isso e só isso que significa a mais geral das determinações da ideologia” (LUKÁCS, 2013, p. 468)<sup>33</sup>. Assim, a ideologia representa uma relação entre ser e essência, sedimentada por conteúdos, que representam um confronto. Portanto, ela é capaz de gerar aceitabilidade e formas específicas de comportamento. Dentro desse escopo, a ideologia pode ser comparada à ideia de norma, ao criar uma representação para manter um determinado *status quo*, que vai se sedimentando nas relações sociais por meio dos mecanismos ideológicos que são elaborados. Esse desdobramento do entendimento de ideologia em Lukács é central para entender o estranhamento, pois este se expressa, no interior dessa relação, também gerando antagonismos entre desenvolvimento de uma forma ideológica, em norma e atrofiamento das personalidades. Esse conjunto articulado fortalece a crítica a uma visão essencialista de estranhamento. Nos “Prolegômenos para uma ontologia do Ser Social” Lukács (2010) sinaliza a relação dialética entre estranhamento e ser social, demonstra sua intrínseca relação com a historicidade da natureza do ser social, suas transformações e desenvolvimento. Assim, o estranhamento está implicado e transforma-se, por meio do

---

<sup>33</sup> Em síntese, compreende-se que o estranhamento em Lukács situa-se como uma condição de antagonismos e conflitos que opõe o desenvolvimento das personalidades frente aos avanços políticos, teóricos, epistemológicos e práticos de determinados complexos sociais. Devido às exteriorizações intrinsecamente atreladas a uma condição estranhada, produz e perpetua ideologias, desigualdades, normatizações de uma determinada condição de finalidade.

desenvolvimento das forças produtivas, dos recuos das barreiras naturais e da integração com a sociabilidade.

Entendemos que uma das principais contribuições de Lukács para o problema do estranhamento é que o estranhamento não é uma essência humana, mas sim uma construção histórico-social, resultado de um conjunto de relações sociais que incidem sobre o campo de alternativas dos indivíduos sociais. Partimos do princípio ontológico e epistêmico desse conceito para criticar aquilo que no âmbito da produção e reprodução das relações sociais, por intermédio das formas ideológicas tomadas por conteúdos e representações de determinadas categorias, apresenta-se como caráter ontológico, obliterando “o autoconhecimento de que a sua própria vida, a do gênero e a dos seres humanos nela existente, deve ser um processo histórico amplo, complicado, e em última análise, irreversível, portanto, histórico” (LUKÁCS, 2010, p. 279).

Observamos que o debate do estranhamento em Lukács abrange um conjunto amplo de problemáticas – desde questões políticas, econômicas e éticas – partindo do fundamento de que no capitalismo, há uma contradição crescente e que se aprofunda. Nesse sentido, percebemos a centralidade socioeconômica da problemática do estranhamento e sua pluralidade de expressões nas relações sociais. O aporte teórico-metodológico da problemática do estranhamento em Lukács contribui para a compreensão desse fenômeno socioeconômico que regula a vida cotidiana, o campo do imediatismo e as relações com as funções sociais das ideologias. Enquanto aporte sociopolítico permite avançar no debate da emancipação humana e da desnaturalização da vida social.

### **CAPÍTULO 3. ESTRANHAMENTO E SEXUALIDADE: APROXIMAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS**

Neste capítulo, apresentamos a discussão sobre a sexualidade no interior da problemática do Estranhamento em Marx e Lukács. É justamente no trato do estranhamento em “Manuscritos Econômicos Filosóficos” e em “Para uma Ontologia do Ser Social II” que, respectivamente, Marx e Lukács vão articular o debate da sexualidade a essa temática. Também buscamos apontar contribuições dos estudos de gênero e sexualidade para o avanço do debate da sexualidade na tradição marxista.

O estranhamento não é uma condição humana. A relação entre estranhamento e sexualidade está longe de ser uma condição humana. Marx e Lukács não tomam a sexualidade como uma atividade ontologicamente estranhada, mas como uma dimensão do ser social, de base irrevogavelmente biológica, que possibilita perceber o nível de estranhamento de uma sociabilidade, já que degrada uma relação tão direta entre dois seres: a relação sexual. A partir da problemática do estranhamento, a sexualidade aparece em duas dimensões: (i) de um lado, apresenta-se enquanto a problemática da reprodução social e biológica; (ii) do outro, enquanto um problema ético-histórico da relação entre as personalidades e o grau de desenvolvimento e civilização de uma determinada sociedade. As bases histórico-sociais apresentam-se nos argumentos sobre a derrocada do matriarcado e a ascensão do patriarcado (ENGELS, 2019); as reverberações da propriedade privada e do trabalho estranhado na degradação da condição da mulher como coisa (MARX, 2010) e o estranhamento da mulher e da vida sexual, quando a sexualidade é um elemento básico da reprodução social (LUKÁCS, 2013). Esses eixos contribuem para traçar características de uma esfera do ser social que é a sexualidade, sua relação com o desenvolvimento do ser social e sua relação com as dinâmicas de produção e reprodução das relações sociais.

Entendemos que essa discussão só ganha maturidade com a abordagem de Lukács sobre o problema do Estranhamento em Marx. É em Lukács que o fenômeno do estranhamento vai ganhar pluralidade devido à complexidade e o amadurecimento do ser social. Em Marx, o estranhamento está implicado à apropriação do trabalho, enquanto atividade genérica tomada como atividade estranha, e à apropriação do excedente, que dão sedimentação à propriedade privada. Esse complexo social estranha os sentidos humanos e a conexão com o mundo genérico. Nesse sentido, o estranhamento,

relacionado à questão sexual, aparece em Marx como um resultado do estranhamento do trabalho, gerando um autoestranhamento que atravessa as relações sexuais entre homens e mulheres.

Em Lukács, essa abordagem é ponto de partida, mas ganha complexidade e autonomia. A questão sexual está estranhada em raízes econômicas, mas Lukács a amplia. A subordinação da mulher está localizada na apropriação da questão sexual. É no plano da sexualidade que há o confisco da mulher e é esse o plano de disputas em torno dos processos de libertação e emancipação sexual. Assim, há, na discussão do estranhamento e da sexualidade, uma maturidade que ganha consistência com o debate lukácsiano.

Assim, uma questão importante é: o que é o fenômeno “sexualidade” que Marx e Lukács estão problematizando no interior do estranhamento e quais influências incidem sobre seus pensamentos? Como informa um conjunto de autores (LUKÁCS, 2013[1984]; SAFFIOTTI, 2013; COSTA, M., 2014; COSTA, 2012), sob influência de Charles Fourier, Marx entenderá que as relações entre os sexos e o ato sexual é um parâmetro de desenvolvimento humano-social e do estado de civilização do ser social, pois é a forma mais direta que a relação entre homens e mulheres se dá.

Saffioti (2013) discorre que o socialismo utópico influenciou Marx nas suas abordagens sobre as mulheres, propriedade privada e capitalismo. Destaca a autora que o socialismo utópico, representado por Simon, Fourier e Owen, “preocupava-se muito mais com toda a humanidade do que com qualquer categoria social específica” (SAFFIOTTI, 2013, p. 113). A libertação da mulher “é encarada por ele, portanto, como o processo geral de humanização de todo o gênero humano. É por isso que o tipo de relação entre os sexos se lhe afigura como o índice de desenvolvimento da humanidade do homem” (SAFFIOTTI, 2013, p. 116). Assim,

os determinantes da vida social da mulher são encarados, pois, por Marx, como decorrências de um regime de produção cujo sustentáculo é a opressão do homem pelo homem; de um regime que aliena, que corrompe tanto o corpo quanto o espírito. Logo, a solução está contida na superação dessa fase de desenvolvimento histórico (ou pré-histórico) da humanidade. A ideia de que a mulher, assim como o próprio homem, só atingirá a verdadeira liberdade no regime socialista se apresenta, aliás, como invariância de todo o socialismo chamado científico. (SAFFIOTTI, 2013, p. 118)

É importante destacar que Marx não faz referência à “sexualidade”, nem como palavra, conceito e/ou categoria, mas usa termos como “sexo”, “ato de procriação”, “reprodução”, “relação entre os sexos”. Termos que vão aparecer na problemática do



estranhamento em Marx, nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos, em “A Ideologia Alemã”, enquanto atividade humana, nos atos de procriação e reprodução de novos seres humanos via ato sexual. É parte dos atos históricos da produção da própria história do ser social. É Lukács quem utiliza o termo “sexualidade” ao ampliar a problemática da questão sexual, falando sobre o “estranhamento da vida sexual” e o “estranhamento dos dois sexos”. Essa questão não é meramente de vocabulário, mas do significado social que isso implica.

Isso é importante porque estamos entendendo por sexualidade um dispositivo<sup>34</sup> histórico de criação de verdade sobre o sexo (FOUCAULT, 1988)<sup>35</sup>. Um conjunto de saberes normativos, regulados pela biopolítica, que cria efeito de poder na regulação e na construção do sujeito. Essa tecnologia política, chamada dispositivo da sexualidade, produz efeitos nos corpos, nos comportamentos e nas relações sociais. Tem marcos históricos a partir do século XVIII e é generalizada no século XIX, quando começa a produzir um novo aparato de verdade sobre o sexo e o prazer (FOUCAULT, 1988). Dessa forma, a sexualidade é esse dispositivo que ordena e prescreve o padrão de normalidade oriundo de técnicas de produção da verdade. Tais técnicas consistem em um legado das práticas confessionais sob o poder da Igreja e sofisticado para a *scientia sexualis*, sob o poder da ciência (FOUCAULT, 1988). A sexualidade

[...] foi defendida como sendo “por natureza”, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar. (FOUCAULT, 1988, p. 67)

<sup>34</sup> Para Foucault, o termo dispositivo é uma estratégia dominante, forjada por elementos heterogêneos. “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (1988 p. 138).

<sup>35</sup> O conceito de Foucault sobre sexualidade, bem como as elaborações de Butler sobre sexo, gênero e heterossexualidade, são influências diretas nessa tese. O que não incorre, na absorção de todo o sistema teórico dos autores, explicitamente falando de uma absorção metodológica. Essa tese, de orientação teórica-metodológica marxista, compreende os dissensos teóricos-metodológicos, entre pós-estruturalismo e pós-modernidade, que sedimentam os trabalhos de Foucault e Butler e o campo da tradição marxista. Entendemos que o foco analítico de Foucault sobre o “biopoder” e as redes múltiplas e difusas de poder, influencia o pensamento de Butler sobre a materialidade produzida sobre discursos no que tange à crítica da autora ao “sexo”, as relações de poder e subjetividades, que são muitas vezes desconectadas da totalidade das relações sociais, como se o poder, por si só, conseguisse explicar esses fenômenos. O esforço aplicado nessa tese, foi incorporar os efeitos das relações sociais capitalistas na produção do dispositivo da sexualidade e apresentar essa relação social como um obstáculo à emancipação sexual, devido ao fenômeno do estranhamento. Butler e Foucault apresentam elementos importantes sobre como o sexo é um projeto de disputa em torno da regulação heteronormativa, o que é essencial para essa tese. Tanto o conceito de dispositivo da sexualidade (Foucault) e o aparato teórico da Butler sobre a Matriz Heterossexual, são fundamentos teóricos aos estudos da sexualidade no capitalismo, mas entendemos que não podemos tomar o discurso e poder desarticulados das contradições estruturais do modo de produção capitalista.

É nesse caminho que surgem inquietações teóricas-metodológicas sobre o estudo da sexualidade junto ao estranhamento. A problemática apresentada por Marx e Lukács permite compreender o ato sexual e reprodutivo, e as formas sociais que eles assumem a partir de uma visão heterocentrada? Seria possível aos autores apreenderem o problema da reprodução fora de uma dinâmica heterocentrada? O pensamento de Marx e Lukács é uma expressão de heteronormatividade? Assim, o estudo da sexualidade no interior da problemática do estranhamento nos levou a questionar o que é sexualidade (conceito, categoria, natureza da carne, ato reprodutivo, dado da realidade?); o que Marx e Lukács estão chamando de sexualidade e como os estudos de gênero e sexualidade contribuem para essa discussão.

Entendemos que o debate presente entre estranhamento e a questão do sexo em Marx e Lukács toma a reprodução sexual/biológica e o ato sexual como bases para o que Lukács desenvolverá, com mais elementos, sobre o estranhamento e a relação entre homens e mulheres. Ou seja, elementos que podem ser considerados para elaborar uma crítica à sexualidade no capitalismo, apontando como a reprodução sexual/biológica e suas formas sociais, no interior da sociedade capitalista reproduzem a coisificação da mulher, sua inferiorização e aprisionamento à esfera biológica. Nessa sociedade, a reprodução e o ato sexual tomam formas sociais estranhadas das relações entre os sexos.

O que, por sua vez, não pode ser compreendido como a complexidade da problemática e nem podemos tomar essa relação como sinônimo de sexualidade. A reprodução e o ato sexual são constituintes da totalidade que engloba a produção e reprodução social da sexualidade. Ela engloba a reprodução sexual/biológica, os atos sexuais e as formas sociais que esses processos se instituem no ser social, mas não encerram ou conseguem explicar a complexidade do fenômeno da sexualidade. A sexualidade é um disposto que regula os mecanismos da reprodução, as diferenças sexuais, a produção de masculinidade e feminilidade, bem como o que é considerado normal ou anormal. Entendemos que tomar a reprodução e os atos sexuais como base material e social para entender o que é a sexualidade, diz respeito à própria construção social da heteronormatividade, já que esta engloba a regulação dos gêneros numa matriz binária de masculino e feminino, na qual natureza/sexo são tomados pelo gênero.

Entendemos que nos termos que os autores tratam o debate, torna a interpretação polissêmica. Do ponto de vista de desenvolver uma análise crítica à heteronormatividade, via Marx e Lukács, há nos autores uma absorção da temática da sexualidade, contida no

debate sobre as relações entre homens e mulheres, podendo não ser tomada como uma expressão de heteronormatividade, já que os autores tomam a necessidade de superação do estranhamento entre os sexos, para a construção da liberdade do gênero humano em termos sexuais. O que criticamos é uma concepção de que as relações sexuais já estão estruturadas pela lógica complementar que a diferença sexual impõe no plano social, e da natureza sexuada, no plano biológico.

Porém, do ponto de vista contemporâneo, não podemos tomar a estrutura do pensamento como uma forma pronta e que não apresenta problemáticas frente ao avanço do debate atual sobre gênero e sexualidade, que estão ancorados na ruptura com a heteronormatividade, pois, isso traria limites à leitura história da construção do corpo sexuado e heteronormativo. Os avanços dos “estudos das mulheres”, para o “estudos do gênero” é uma superação importante para uma visão determinista e essencialista que toma o biológico como fundamento do gênero; bem como o avanço dos estudos críticos da construção social da sexualidade e suas tensões com o campo do gênero, representa salto importante para a construção da crítica à heteronormatividade, como um sistema regulador do gênero e da construção do corpo sexuado. Isso precisa ser considerado no trato da discussão do estranhamento e da questão sexual em Marx e Lukács<sup>36</sup>.

Nossas inquietações teórico-metodológicas sobre a abordagem da questão sexual em Marx e Lukács compreende a necessidade de avançar no debate sobre reprodução, estranhamento e sexualidade, a partir dos seguintes fundamentos: (i) tomar a crítica dos processos que construíram uma natureza sexuada ligada ao corpo biológico/órgãos genitais, forjadas numa ideia de complementariedade entre os sexos; (ii) avançar no debate da reprodução sexual/biológica como parte do que é a sexualidade humana; (iii) fundamentar uma crítica do estranhamento a partir da crítica à construção social da heterossexualidade, pressupondo sua superação. O que, ao nosso entender, justifica, as críticas apontadas aos autores, no debate que segue nesse capítulo, pois se objetiva com

---

<sup>36</sup> Esse é um salto teórico e político oriundo do amadurecimento dos movimentos sociais feministas e LGBTQIA+, ao longo do percurso histórico desses movimentos, que ganham emergência entre a década de 1960 e 1970. Envolve um conjunto de elementos sociopolíticos e teóricos-metodológicos, entre eles: (i) a heteronormatividade nos estudos feministas e de gênero; (ii) a homofobia e machismo dos movimentos políticos feministas e gay (GÓIS, 2003); (iii) o debate em torno das identidades sexuais, sejam aqueles grupos políticos denominados “gays e lésbicas” que se atentavam menos a construção social das identidades, e mais em entender porque a homossexualidade/lesbianidade é um elemento de opressão e inferiorização, e aqueles ligados mais a uma política *queer*, que buscam avançar na crítica à identidade e a produção social da heterossexualidade. É esses, entre outros elementos que entendemos ser necessário, incorporar e superar para o debate contemporâneo que o complexo do estranhamento pode garantir ao debate marxista da sexualidade

isso, delinear um “refinamento” teórico-metodológico do conteúdo presente nos textos de Marx e Lukács em relação ao estranhamento e à questão do sexo.

### 3.1 Sexualidade e Estranhamento: delineamentos do debate

A passagem presente nos “Manuscritos Econômicos Filosóficos” (2010) ofereceu para Lukács aquilo que aparece no capítulo do Estranhamento em “Para uma Ontologia do Ser Social” (2013), pedra basilar para o debate. Ao se referir à propriedade privada como um fundamento do estranhamento do trabalho e suas consequências no indivíduo e no gênero humano, Marx dedica-se a demonstrar como esse estranhamento genérico, o estranhamento do trabalho, sedimenta, nas relações sociais, o não reconhecimento de si e do outro. Esse processo social implica no rebaixamento das relações civilizatórias. Nesse sentido, a questão sexual entre homens e mulheres é uma relação social de posse. A mulher é uma propriedade privada. Marx entende que as relações entre os sexos é uma exemplificação de como o estranhamento do trabalho acaba por tornar as relações pessoais, uma degradação da relação entre o “Eu e o Outro”. Assim, Marx entende que as relações amorosas são diretamente afetadas

na relação com a *mulher* como *presa* e criada da volúpia comunitária está expressa a degradação infinita na qual o ser humano existe para si mesmo, pois o segredo desta relação tem a sua expressão *inequívoca*, decisiva, *evidente*, desvendada, na relação do *homem* com a *mulher* e no modo como é apreendida a relação genérica *imediate*, *natural*. A relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a relação do *homem* com a *mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *fica sensivelmente claro*, portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação (*die ganze Bildungsstufe*) do homem. Do caráter desta regulação segue-se até que ponto o ser humano veio a ser se apreendeu como *ser genérico*, como *ser humano*; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser *humano* se tornou humano, ou até que ponto a carência do ser humano se tornou carência humana para ela, portanto, até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade. (*Gemeinswesen*) (MARX, 2010, p. 104 – 105)

Aqui há o entendimento, analisado por Lukács, de que Marx afirma que as relações entre os sexos são capazes de contribuir na compreensão do grau de civilização de uma sociedade. A problemática situada por Marx compreende, em síntese, que quanto

mais o gênero humano se generaliza pela propriedade privada, mais o estranhamento opera na forma do indivíduo se relacionar consigo mesmo (o autoestranhamento que afeta diretamente o estranhamento do outro, inclusive no âmbito sexual):

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teóricos*. Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-se humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta* e a natureza a sua mera *utilidade (Nützlichkeit)*, na medida em que a utilidade (*Nutzen*) se tornou utilidade *humana*. (MARX, 2004, p. 109)

Nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos, o entendimento é que a propriedade privada oprime o afloramento do que é genuinamente humano, como o ato sexual. A emancipação da propriedade é a liberação do que é genuíno e das esferas de humanização do ser humano, ao qual estariam ligadas, também, as relações entre os sexos (sexo, relações amorosas, reprodução).

“O homem só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal torna-se humano e o humano, animal” (MARX, 2004, p. 83). Essa passagem é uma inspiração direta para Lukács compreender “a nutrição e a sexualidade como esferas básicas da reprodução social nas quais se torna patente o nível de alienação dos homens e estranhamento humano na forma capitalista de produção” (COSTA, M. 2014, p. 219). O enfoque dado por Lukács está na caracterização dos aspectos genuinamente humanos da sexualidade — o ato sexual e a reprodução biológica —, como afirma Marx nos Manuscritos: “comer, beber, procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana e faz delas finalidades últimas e exclusivas, elas são [funções] animais” (MARX, 2004, p. 83).

Esses elementos são fundamentais para Lukács desenvolver a problemática do estranhamento em relação à sexualidade. Ele observa duas questões fundamentais: a questão sexual ocupa um lugar importante nas relações genéricas entre os indivíduos e isso se dá pelo ato sexual, pela reprodução sexual e pela forma social na qual as relações

entre os sexos se dá, na mesma medida em que essas determinações produzem desigualdade, inferioridade e subordinação da mulher na sociedade que, por sua vez, opera na degradação do próprio homem.

O estudo de Engels também é influência direta para Lukács. A transição do matriarcado ao patriarcado é salutar exemplo de mudanças civilizatórias, pois degrada a mulher.

*A derrubada do direito materno representou a derrota do sexo feminino no plano da história mundial. O homem assumiu o comando também em casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do desejo do homem e mero instrumento de procriação. Essa posição humilhante da mulher, que aflora principalmente entre os gregos do período heroico e, mais ainda, do período clássico, foi gradativamente floreada e dissimulada e, em parte, revestida de formas atenuadas; mas de modo algum foi eliminada. (ENGELS, 2019, p. 60)*

Com efeito, a sexualidade, por exemplo, segundo a expressão da comunista Kollontai, enquanto “copo d’água” também tem um importante componente, que corresponde em grande medida à sexualidade masculina com o qual os homens estranharam as mulheres durante milênios, estranhando, contudo, simultaneamente a si mesmos. (LUKÁCS, 2013)

O estudo sobre a questão sexual, no interior da temática do estranhamento, delinea que a questão da sexualidade está relacionada ao ato sexual, enquanto atividade humana, que ganha conteúdos sociais na medida em que o ser social se desenvolve. Assim, Lukács localiza a sexualidade em uma complexa relação dialética entre o que para ele é a base natural e irrevogável da sexualidade — a atração entre os sexos e a reprodução biológica — e a incidência das transformações das formas sociais, pelas quais as relações entre os sexos se dá.

O ser social vai se complexificando e se elevando a categorias puramente sociais, o que faz com que a base natural da sexualidade (a atração entre os sexos e a reprodução biológica) incorpore cada vez mais conteúdos sociais. A depender da “qualidade” dessa forma social, ela tende a produzir uma relação autêntica ou estranhada entre os sexos, o que, por sua vez, reflete tanto no desenvolvimento autêntico das personalidades, que vai superando barreiras naturais, quanto no ser social. Esses eixos contribuem para traçar características de uma esfera do ser social que é a sexualidade, sua relação com a qualificação do ser social e sua relação com as dinâmicas de produção e reprodução das relações sociais. Ora, se a sexualidade possui um “lugar” no complexo Ser Social, a partir das bases marxistas, esse lugar problematiza o grau civilizatório do progresso desse Ser Social. A partir dos focos centrais — atração sexual e reprodução biológica —, a forma

social vai assumindo caráter mais autêntico ou estranhado de se relacionar. Especificamente sobre a temática do estranhamento, a problemática da sexualidade relaciona o problema das relações entre os sexos e a forma social, a qual assume o desenvolvimento da propriedade privada e das forças produtivas e os retrocessos nos processos do desenvolvimento do ser social, centrados no ato sexual e no confinamento da mulher sobre esse eixo.

Em Lukács, a forma social da sexualidade é produto da ação humana, mas sua matéria-prima (a dinâmica da reprodução biológica) é uma dimensão biológica. É de fundamental importância destacar que Lukács, ao falar do Estranhamento da mulher, não aprisiona a temática à esfera biológica. O autor reconhece os intercursos econômicos, sociais, políticos e sexuais que aprisionam a mulher na esfera biológica e reprodutiva. Inclusive, afirma que a libertação da condição estranhada dela é uma libertação não apenas de cunho econômico, mas, necessariamente, uma libertação erótica.

Lukács, ao escrever “Para uma Ontologia do Ser Social”, localiza a sexualidade na composição dos complexos da “reprodução social” e do “estranhamento”, que implicam nos processos de socialização e de complexidade do ser social, destacando, assim, o lugar da sexualidade no complexo da ontologia do ser social. A reprodução social é o complexo dedicado a compreender a reprodução das categorias puramente sociais, da passagem da esfera biológica e natural, para “passagens para formas mais elevadas do socioeconômico” (LUKÁCS, 2013, p. 165). A reprodução social conforma o espaço da produção da atividade e do pensamento do indivíduo social e é o lócus de afastamento das barreiras naturais, por meio do desenvolvimento da força produtiva, do desenvolvimento das habilidades e dos processos de socialização. É nesse espaço que uma categoria social toma lugar como reguladora da atividade humana.

É na Reprodução Social que Lukács desenvolve as reflexões sobre o lugar da sexualidade no ser social. Ao debater a reprodução social como espaço de elevação das categorias ao seu caráter mais puramente social, o autor toma a sexualidade<sup>37</sup> como um exemplo concreto de traço geral da reprodução social. O desenvolvimento dessa reflexão por Lukács é fortemente influenciado pela reflexão de Marx e Engels em “A Ideologia Alemã”. Isso contribui para o entendimento de que a sexualidade é parte de um conjunto de características; dos atos históricos de reprodução de si próprio, do outro e da sociedade. Assim, ela é uma atividade humana relacionada à necessidade básica de reprodução

---

<sup>37</sup> Outras categorias sociais fazem parte dos elementos que compõem espaços de elevação das categorias sociais: a divisão social do trabalho, a sexualidade, a alimentação e a educação (LUKÁCS, 2013).

biológica e à complexidade da reprodução social, do desenvolvimento e da complexificação do ser social, além dos atos históricos da ação humana, no âmbito da sua produção e reprodução. A influência de Engels, ao contribuir historicamente para a compreensão de que as relações sexuais são influenciadas diretamente pelas mudanças da estrutura socioeconômica (ênfatisadas pelo autor na superação do matriarcado pelo patriarcado), merece destaque. A sexualidade parece ocupar parte dos fundamentos ontológicos-genéticos da atividade humana.

Partindo do pressuposto colocado por Marx e Engels de que os “atos de procriação” fazem parte da atividade humana, Lukács considera que essa atividade vai transformando-se e modificando-se no desenvolver do ser social, absorvendo conteúdos cada vez mais sociais. Assim, Lukács entende o caráter irrevogável da base da reprodução biológica, mas diz que ela desenvolve-se pelas formas sociais das relações entre os sexos, implicadas no desenvolvimento do ser social. Conforme informa Lukács, apesar dessa base irrevogável, as transformações das relações entre homens e mulheres vão absorvendo cada vez mais conteúdo social, sobrepondo-se à sexualidade biológica.

Interpretamos que a sexualidade, a partir dos fundamentos apresentados na obra “Para uma Ontologia do Ser Social”, ocupa, no ser social, uma relação complexa entre natureza e social, em que por mais que a reprodução social afaste as barreiras naturais e incorpore componentes cada vez mais de caráter social, a sua base irrevogável, sendo a reprodução biológica, sempre será um fator predominante da construção social da sexualidade, pois, a reprodução sexual da espécie humana é uma dimensão ineliminável. Lukács localiza a sexualidade como uma dimensão orgânica das atividades basilares de reprodução do próprio ser humano. Sem a reprodução biológica, não há ser social, ou seja, humanidade. O caráter biológico-natural da sexualidade é o reprodutivo e, por sua vez, é ineliminável nessa atividade. A questão central da nossa crítica não é que a reprodução sexual não seja importante para a discussão da sexualidade, ou se a procriação é um fator da natureza ou do social, mas sim não tomar essa dimensão como elemento fundante do problema da sexualidade humana.

Localizar a sexualidade no complexo da “reprodução social” é considerá-la nos processos de desenvolvimento da relação entre indivíduo e gênero humano, incluindo valores, costumes e culturas. Nosso entendimento é de que essa base biológica que ganha predominância social mas nunca pode ser excluída, como informa Lukács (2013), será constantemente impactada pela atividade humana sobre a sexualidade, na construção de mecanismos de regulação, normatização e controle do sexo e dos prazeres. Essa matéria



corporal/biologia/reprodutiva que ganha nas relações sexuais e na atração sexual, base fundamental da sexualidade humana em Lukács (2013), não é algo inerte e/ou fixa no campo da natureza. A construção da natureza sexuada é um produto social, portanto, essa base “biológica” nada tem de natureza ou de fundamento irrevogável para a totalidade da sexualidade humana.

Lukács, então sinaliza que a reprodução social, não é mero mimetismo, mas, sim, a produção de categorias cada vez mais elevadas e com traços ontológicos cada vez mais sociais, eleva essa relação, de base natural, ao absorver os conteúdos sociais, influenciando a forma social pela qual essas relações vão se estabelecer:

o afastamento da barreira natural, como consequência da socialização cada vez mais resolvida e pura do ser social, expressa-se sobretudo no fato de que esse princípio originalmente biológico de diferenciação acolhe cada vez mais momentos do social e estes assumem um papel predominante nela, degradando os momentos biológicos à condição de momentos secundários. (LUKÁCS, 2013, p. 162)

Os traços característicos explicitam que a própria atração sexual entre os sexos, apesar de não abandonar o caráter biológico-corporal, vai acolhendo cada vez mais conteúdos sociais, bem como as transformações estruturais da posição socioeconômica de homens e mulheres.

A mesma tendência de desenvolvimento pode ser constatada em outro âmbito decisivo da vida biológica: o da sexualidade. Já apontamos para as grandes transformações sociais na relação entre homem e mulher (matriarcado etc.). Inquestionavelmente, essas transformações exercem influência radical sobre a relação entre os sexos ao modificar radicalmente o comportamento típico na vida social; perguntar quem é o dominante, quem é o dominado etc. não constitui, nessa relação, uma questão social “exterior”, que modificaria a relação entre os sexos apenas “exteriormente”, apenas na superfície, mas reorganizações desse tipo originam espontaneamente comportamentos humanos tipicamente assentidos ou rejeitados que influenciam profundamente aquilo que um sexo sente como atraente ou repulsivo no outro. Basta mencionar que – tendo em vista a maioria esmagadora da humanidade – a atração sexual, por exemplo, entre irmãos e irmãs pode ser considerada extinta. Nisso tudo, ganha expressão outro correto traço essencial da reprodução social com relação à sexualidade: a atração sexual recíproca jamais perderá o seu caráter essencialmente corporal, biológico, mas com a intensificação das categorias sociais o relacionamento sexual acolhe cada vez mais conteúdos, que de fato alcançam uma síntese mais ou menos orgânica na atração física, mas que possuem em relação a esta um caráter – direta ou mediatamente – humano-social heterogêneo. (LUKÁCS, 2013, p. 173 – 174)

Lukács (2013) situa, na constituição orgânica do corpo, o lugar privilegiado do exercício da sexualidade — a reprodução e a atração sexual —, mas é na forma social

pela qual o desenvolvimento das relações entre os sexos vai se dar que definirá os conteúdos pelos quais esse exercício será influenciado. O que Lukács chama atenção é que, sem a reprodução biológica, não haveria a continuidade da existência humana. Portanto, ela é uma atividade de base ineliminável no ser social e, nesse ponto, ele estabelece uma relação entre a natureza orgânica e o ser social. Essa característica está presente também em Marx e Engels. Os autores reconhecem a forma social pela qual as relações entre os sexos se dão, a partir do desenvolvimento do ser social, mas partem do pressuposto de que essas relações são genuinamente humanas e que sua base irrevogável está pelo caráter biológico da reprodução e da atração entre os sexos. Defendemos nesta tese que essa é uma ambiguidade que precisa ser superada, no tratamento dado por Marx, Engels e Lukács ao tema da sexualidade no ser social: entender como uma “prioridade ontológica da sexualidade” o aspecto da reprodução biológica e a atração entre os sexos.

Por isso compreendemos que há uma ausência de uma crítica à naturalização da posição do “sexo” e a ausência de um caráter dialético entre natureza e social na abordagem da sexualidade, contida nos autores. Como observa Laquer (2001), Butler (2001) e Fausto-Sterling (2001), não podemos interpretar como natural o sexo, a reprodução e as relações entre os sexos. Tudo isso se dá sobre interpelações e interesses ideológicos acerca do que é chamado “natural” e “biológico”, sendo que o natural já está impregnado de social.

Costa (2014) reafirma o entendimento de que, em Lukács, a sexualidade é uma esfera básica da reprodução social e que é uma preocupação do autor traçar determinações dessa dimensão do ser social. Entende com problemática a insistência do autor de que a esfera biológica é uma base ineliminável da sexualidade, com o entendimento que a reprodução da espécie é um fator ineliminável do ser social. A autora entende haver uma “dubiedade analítica” na abordagem de Lukács. Essa dubiedade está presente, segundo Costa (2014), quando o autor sinaliza a predominância do social frente ao biológico, mas, para não separar a esfera biológica do social, acaba por insistir no biológico como pressuposto do desenvolvimento e maturação da sexualidade no ser social.

As afirmações acima apontam para o seguinte paradoxo: se há uma separação nítida entre as esferas biológicas e social, como o “tomar-se dominante nos modos de viver de reproduzir-se” pode ser especificamente social se os seres humanos “devem ser seres vivos no sentido biológico?”. De fato, não pode haver duplicidade: ou o ser humano é visto e se reproduz como ser biológico/natural ou como ser social. Suas atividades e escolhas estão direcionadas a um ou outro sentido. O objetivo de Lukács é enfatizar a reprodução social, mas ele não se expressa com coerência ao colocar o momento – de fato ineliminável – da reprodução física como pertencente à esfera biológica (COSTA, 2014, p. 304)

O que a autora sinaliza é o fato de que ou a sexualidade é fenômeno social ou está presa à esfera biológica, como nos coloca em diversos momentos os escritos de Lukács, “o que há de ‘natural’, perguntamos, em uma relação na qual os seres objetivamente envolvidos já não são natureza?” (COSTA, 2014, p. 295). Lukács (2013), compreende que por mais que os aspectos sociais e históricos sejam absorvidos na forma que os sexos se relacionam, a atração sexual e a reprodução biológica não perderão sua essência física e biológica.

Para a autora, não há uma compreensão biológica da reprodução sexual em Lukács e Marx, pois eles absorvem as formas sociais de realização (COSTA, 2014). A atração sexual e o ato sexual, tão enfatizados por Lukács, são momentos que predominam os conteúdos sociais que compõem a atração, o prazer e a repulsa. O que questiona a autora, e estamos de acordo, é o motivo pelo qual Lukács insiste em dizer que, por mais que haja um predomínio social, a sexualidade é uma esfera ineliminável de base biológica. Para a autora,

a insistência de Lukács em reafirmar a base biológica da vida social, pode levar justamente à dificuldade de romper com a compreensão da reprodução humana nos limites da forma social do capital. Nesta, de fato, a vida humana continua, para todos os homens, presa às necessidades de sobrevivência, posto que, mesmo os capitalistas não podem se distanciar de suas determinações. Este é, aliás, o segredo que perpetua a forma social que separa produtores e meios de produção, pois esta mesma separação aparece como fruto da natureza e não de uma relação constituída socialmente no curso da história humana. (COSTA, 2014, p. 305)

Esse ponto é fundamental para aguçar nossa investida teórica, num necessário “refinamento” teórico-metodológico, no trato dos autores com a sexualidade. É de fundamental importância, ao debate da sexualidade, tomar as contingências culturais dos interesses culturais-sociais-econômicos que recaem sobre a reprodução/sexo e a biologia. Não se trata da negação da biologia, como também não se trata da insistência da sua posição como base da sexualidade humana, mas sim do lugar que a biologia ocupa na construção de uma política heteronormativa, para podermos superá-la.

Esses são os pontos de complexidade da abordagem de Lukács e Marx ao tema da sexualidade e do estranhamento: a sexualidade é uma esfera básica de reprodução (biológica e social) que revela o nível de estranhamento de uma sociabilidade. Nossa empreitada será apresentar esses fundamentos e a necessidade de superar uma visão essencializante e heteronormativa, no interior da discussão sobre o estranhamento.

### 3.2 O complexo da reprodução biológica e a crítica dos estudos de gênero e sexualidade

A explicitação de Marx e Engels em “A Ideologia Alemã” possibilita compreender que a produção e a reprodução são um movimento dialético de produção da história. Ao produzir os meios de vida, os seres humanos estão produzindo um modo de ser. Assim, não há história apartada da atividade humana. A forma social de produzir e reproduzir a vida social e humana está em constante relação (bem como tensão) entre as bases naturais da vida orgânica, suas necessidades e carências, suas modificações e complexificações, o que associa as relações dos seres humanos com a natureza, consigo mesmo, com outros seres humanos e com a sociedade.

Marx e Engels (2007) apontam quatro condições que articulam o processo de historicidade e dialética entre o social e o biológico no desenvolvimento histórico do ser social: (i) as condições de vida e produção de meios para satisfazer essas necessidades; (ii) a satisfação de necessidades conduzem a novas necessidades; (iii) a criação de novos indivíduos sociais — via ato sexual e reprodução de novos seres humanos — em família; (iv) a dialética entre a produção da vida, tanto no trabalho quanto alheia na procriação, como uma relação dupla (natural e social), elaborando a cooperação entre os indivíduos (MARX, ENGELS, 2007, p. 33 – 34).

A produção-reprodução das relações sociais não é mera repetição, automatização de gestos e práticas das formas sociais postas por Marx e Engels. É, em essência, a produção e a reprodução de um modo de vida. Ele é a produção das condições materiais de vida social em que são forjados os processos de elevação das bases biológicas, relacionados à sua esfera social, a qual torna-se cada vez mais afastada da esfera biológica, sem, contudo, abandoná-la (MARX, ENGELS, 2007). A vida material são as respostas às necessidades concretas, como comer, beber, transportar-se, usar roupas. Assim, delineia-se que o “primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história” (MARX, ENGELS, 2007 p. 33), tornando-se dimensão fundamental da vida humana.

Aqui, temos duas conexões fundamentais: as relações sociais caminham para responder às necessidades biológicas, dando a elas um caráter cada vez mais social (alimentação, reprodução, vestuário). Essas respostas implicam em formas materiais e,

por outro lado, elevam cada vez mais o patamar do desenvolvimento social e histórico do ser humano, podendo regredir sobre os indivíduos em forma de estranhamento.

Não coadunamos com perspectivas sobre uma necessária relação hierarquizante entre estrutura e superestrutura. Um modo de produção só se estrutura se consegue consolidar formas sociais de legitimação e reprodução. Essas bases são unidades dialéticas da construção de uma forma de ser. Também não coadunamos que há em Marx uma primazia do econômico sobre a política e a cultura. Entendemos que o desenvolvimento das forças produtivas é, para a tradição marxista, elemento fundamental para a elevação das capacidades humanas e da produção social da existência, e que a produção da vida social corresponde necessariamente ao “grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas” (MARX, 2011, p. 47). Isso implica que as relações de produção articulam, em seu interior, uma dinâmica dialética de irradiação e comunicação entre determinada forma econômica, bem como uma superestrutura jurídica, política, moral, religiosa e ideológica que se traduz em formas sociais. Essas, por sua vez, não correspondem apenas à “sustentação” das relações de produção, mas às formas que se estenderão na vida cotidiana, nos valores e na moral. Como informa Fontes (2009), não é Marx que possui um determinismo econômico, é o capitalismo que, ao espalhar-se na dinâmica da produção e reprodução das relações sociais, toma sua centralidade do modo de produção e seu modelo econômico como condicionantes das relações sociais.

A história das relações sociais é a história dos indivíduos sociais em sua relação com a natureza, com o modo de produção e com as formas que assumem a cultura, a política, a ética, a religião, a esfera jurídica e também a sexualidade. Logo, é justamente a ação do indivíduo que vai produzindo cadeias de conexão entre os seres e mecanismos de interação, reciprocidade, cooperação, etc. Nessa concepção de história, não há estabilidade entre cultura, economia, matéria, sensível, indivíduo e sociedade. Assim, as relações sociais são fruto da imbricação das formas diversas de produção de vida e sentido. Sua produção e reprodução condensada sob os indivíduos e nas formas de produzir meios de vida e de satisfação das necessidades implicam, então, em um modo de ser. Uma relação social não se baseia na separação dicotômica entre uma vida concreta, material, e uma vida cultural, ideológica. A produção e reprodução da vida social provoca um conjunto de desestabilizações, imbricações, conexões e negações de diversas dimensões humano-sociais.

Essa premissa é importante, pois ajuda a compreender que a sociedade capitalista e suas transformações (capitalismo concorrencial-mercantil do século XV a XVIII; capitalismo industrial do século XVIII e XIX; e o capitalismo financeiro ou monopolista, a partir do século XX), estão atreladas à a relação dialética entre necessidades e formas sociais, entre base produtiva, política e cultural, e desenvolvimento das forças produtivas, processos que incidem diretamente na condição dos indivíduos, assim como na capacidade material e reflexiva de produzir uma consciência sobre si mesmo e os processos sociais. É a própria produção contraditória e antagônica dessa relação no capitalismo que vai produzindo as contradições sobre o processo de apreensão da realidade e das formas sociais que assumem as relações sociais. Além do mais, a própria apreensão da realidade não determina sua superação. A consciência dos processos sociais aprofunda as relações com a sociedade estranhada, sedimentando que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2011, p. 47).

Marx e Engels (2007), ao afirmarem que a criação de novos indivíduos e a relação dialética entre procriação e reprodução social estão circunscritas em uma dupla relação entre natureza e social, abrem ambiguidades e ambivalências sobre sexo, gênero, corpo, natureza e cultura, o que foi questionado pela crítica feminista nas relações sociais e, recentemente, nos debates da teoria *queer* abordando que essa perspectiva acaba por deixar em aberto um olhar heterocentrado sobre a produção da vida social, além de dificultar a superação do determinismo econômico sobre a sexualidade. Portanto, essa estabilidade entre sexo-gênero-sexualidade molda o metabolismo a partir das relações sociais e incorre em um equívoco analítico da realidade presente em Marx e Lukács.

Essa crítica recai em pontos fundamentais do pensamento de Marx e Engels em “A Ideologia Alemã”: a relação entre economia e vida social; a dialética entre social e biológico. Na superação crítica, buscamos compreender a relação entre sexualidade e capitalismo. Não é somente entender que a sexualidade está subordinada mecanicamente às determinações das leis econômicas<sup>38</sup>, nem que a esfera da reprodução social (jurídica, social, cultural) é o que organiza a sexualidade e a relaciona à esfera produtiva, mas, sim, estabelecer uma relação dialética entre produção e reprodução que compreenda como a sexualidade está atrelada a ambas as dimensões. Com isso, cabe informar que tanto a reprodução social quanto a própria produção social capitalista são heterossexuais.

---

<sup>38</sup> Tais como: produção da mais-valia, lei geral da acumulação capitalista, lei da queda tendencial da taxa de lucro, etc.

Essa relação existente entre a reprodução biológica (procriação) e a social foi problematizada pelo feminismo marxista e socialista, em uma crítica central de que essa faceta das relações sociais — a reprodução — é o sustentáculo da exploração e opressão feminina na sociedade capitalista. A reprodução da força de trabalho exige a reprodução da vida social em suas necessidades básicas — alimento, roupas, habitação — tarefas desenvolvidas pelas mulheres, o que as insere “articuladas ao nexos global da mais-valia, condição *sine qua non* do capitalismo, através da reprodução da força de trabalho” (RUBIN, 1993, p. 04). Dessa forma, na exploração da força de trabalho, há a exploração e opressão feminina<sup>39</sup>.

A relação entre o capitalismo e a sexualidade se dá pela própria produção e reprodução da heterossexualidade, tanto do plano de entendimento da relação entre o econômico e sexual quanto da relação dialética entre natureza e social. Concordamos com Butler, a qual afirma que o “econômico, vinculado ao reprodutivo, está necessariamente ligado à reprodução da heterossexualidade” (2016, p. 243). A abordagem de Butler localiza a heterossexualidade como central para o desenvolvimento da economia política capitalista e das forças produtivas, pois é uma das formas sociais de garantir estabilidade na produção dos sujeitos sociais.

Ao aproximar o sexual como âmbito das relações históricas, Marx e Engels entendem que o processo de procriação é condição de desenvolvimento da história. É um ato histórico que conforma as relações sociais e entre os indivíduos. Eles afirmam que nelas se desenvolve “a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família” (2007, p. 33). Essas dimensões são, para os autores, momentos “que coexistem desde os primórdios da história e desde os primeiros indivíduos [homens]” (MARX, ENGELS, 2007, p. 34). Para os autores, a produção da vida:

[...] tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social -, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, seja quais forem as condições, o modo de finalidade (MARX, ENGELS, 2007, p. 34)

---

<sup>39</sup> Essa crítica dirige-se ao lugar social que a crítica marxiana não consegue alcançar, que é o lugar do sexo, da sexualidade e da opressão sexual para além de um “elemento histórico e moral” (RUBIN, 1993, p. 05). Ademais, a crítica marxiana fica aquém das coalizões de questões econômicas-sexuais que incidem sobre a produção da sexualidade humana.

O feminismo materialista e socialista, bem como o feminismo da reprodução social, está interessado em convergir o marxismo com o papel da família e da procriação como dinâmica de reprodução da força trabalho, espaço de violência, aprisionamento e opressão das mulheres. Portanto, o âmbito da reprodução social é fundamental para o sustento da produção, e é sobre ele que está implicada a instituição casamento, a família e a divisão sexual do trabalho<sup>40</sup>, associadas à lógica da propriedade privada, sustento do modo de produção capitalista.

Butler entende que o feminismo identificou a família como inerente à dinâmica de reprodução capitalista, bem como que a “própria produção do gênero tinha que ser entendida como parte da ‘produção de seres humanos’, em conformidade com as normas que reproduziam a família heterossexualmente normativa” (BUTLER, 2016, p. 239). A presença de uma ordem sexual na produção e reprodução das relações sociais capitalistas desdobrou-se nas necessidades sociais de sustentar esse regime, uma relação entre heterossexualidade e reprodução social, em uma guisa a estabilizar o gênero, no interior de um regime normativo sexual.

A família, enquanto parte da produção e reprodução das relações sociais, na sua produção de gente, é uma família heterossexual, ou seja, uma produção de pessoas para uma forma sexual específica. Assim, torna-se necessário um modelo de sexualidade que esteja vinculado e adequado às exigências ao modelo produtivo. A sexualidade e a reprodução sexual, “como [partes] das condições materiais da vida, [enquanto] traço próprio e constitutivo da economia política” (BUTLER, 2016, p. 240), e o espaço de “criação de novos indivíduos” dependem da regulação heterossexual como fundamento da família (BUTLER, 2016). Assim, entendemos que a sexualidade é parte da vida material ao estabelecer uma normatividade sexual que proporciona a construção social da heterossexualidade, sustentando a procriação e reprodução biológica, a divisão sexual do trabalho, a família e os gêneros. Como informa Butler (2020), a matriz heterossexual produz uma inteligibilidade de gênero binária (masculino e feminino) e entendemos que essa matriz está diretamente implicada à lógica de produção e reprodução das relações sociais capitalistas. A reprodução capitalista e a reprodução da heterossexualidade estão

---

<sup>40</sup> A divisão sexual do trabalho é tanto uma ordem hierárquica quanto de separação de funções, qualificações, qualidades e salários, ocupadas dentro da estrutura do trabalho, bem como da organização social e familiar, que predispõe, a partir da ordem naturalista do sexo, as habilidades e representações aliadas ao gênero, o que pressupõe expropriação e apropriação da condição feminina das ocupações (SOUZA-LOBO, 1991; KEROGAT, 2009). Como apresenta Kergoat (2009, p. 67), a divisão sexual do trabalho é uma forma de divisão do trabalho “decorrente das relações sociais de sexo; essa forma é historicamente adaptada a cada sociedade. Tem por características a destinação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a ocupação pelos homens das funções de forte valor social agregado (políticas, religiosas, militares etc.)”.



intrinsecamente ligadas e, a nível cultural, ensaiam estabilizar formas de gênero, desejo e família (BUTLER, 2016). Assim, afirmamos que tanto a reprodução social é heterossexual, como a própria produção social capitalista é heterossexual.

Outro ponto crítico do debate é a questão da dialética entre natureza e social, presente na questão da procriação. Marx e Engels (2007), ao afirmarem que a “procriação” é um ato histórico que acompanha a produção da vida e da sociedade, consideram que a produção da vida aparece tanto como uma relação natural quanto social. Assim, o ato reprodutivo, a partir desses fundamentos, não é um subproduto da história social. Ele faz parte dos atos históricos de produção da sociabilidade e do indivíduo, já que ambos não se realizam de forma etapista. O próprio ato procriativo faz parte dos processos de desenvolvimento da consciência, já que, quando Marx e Engels afirmam que não é a consciência que determina a realidade, e, sim, o inverso, partem do pressuposto que essa consciência se desenvolve e aperfeiçoa-se com a complexidade do desenvolvimento das relações sociais, que tem por consequência o aumento da produtividade, a sofisticação de novas necessidades e o aumento populacional (MARX; ENGELS, 2007).

Marx e Engels tomam o sexo como natureza e não questionam a possibilidade histórico-social do sexo como um fenômeno fora da natureza<sup>41</sup>. Esse equívoco não é mero erro histórico ou limite temporal, mas parte de um pressuposto fundamental para uma revisão crítica do marxismo: os autores lidam com o sexo biológico marcado pelo gênero. Butler diz que Marx e Engels vacilam em “considerar a procriação como uma relação natural” (BUTLER, 2016, p. 238). Porém é preciso considerar que Marx e Engels não consideram a procriação como um fenômeno isolado das relações sociais e, portanto, como um ato natural independente do social. O que eles não investigam e não superam é o sexo biológico como um fenômeno marcado pela natureza. A relação entre reprodução biológica e social, não aparece naturalizada porque ela vai ser uma exteriorização humana, marcada e regulada pela dinâmica social e histórica da sociabilidade. A contradição está na concepção heteronormativa, tomada pelas marcas do gênero, presente na abordagem da reprodução dos autores.

Em “O Capital”, Marx trata sobre os processos de acumulação e de produção do exército industrial de reserva, e a lei da população. Ele afirma que a acumulação do capital é também a produção de uma população supranumerária.

---

<sup>41</sup> Essa crítica se alastra até Lukács.

Assim, com a acumulação do capital produzida por ela mesma, a população trabalhadora produz, em volume crescente, os meios que a tornam relativamente supranumerária. Essa lei de população é peculiar ao modo de produção capitalista, tal como, de fato, cada modo de produção particular na história tem suas leis de população particulares, historicamente válidas. Uma lei abstrata de população só é válida para as plantas e os animais e, ainda assim, apenas enquanto o ser humano não interfere historicamente nesses domínios. Mas se uma população trabalhadora excedente é um produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza com base capitalista, essa superpopulação se converte, em contrapartida, em alavanca da acumulação capitalista, e até mesmo numa condição de existência do modo de produção capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se ele o tivesse criado por sua própria conta. Ela fornece a suas necessidades variáveis de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado, independentemente dos limites do verdadeiro aumento populacional. (MARX, 2011, p. 462)

A afirmação de que a procriação é um elemento natural não está em Marx e Engels, como denuncia Butler. O que podemos inferir é que há nos autores uma noção sexuada de natureza e sociedade, implicados nos mecanismos da reprodução/procriação, gerando uma dubiedade analítica. A sexualidade aparece como um elemento que compõe a concepção materialista da história, na dialética entre produção e reprodução da vida social. Importa que essa concepção envolve a relação dos indivíduos com os homens/mulheres, com a natureza, com a sociedade e consigo mesmos. Em uma concepção materialista da sexualidade, ela participa dos atos históricos básicos da produção e reprodução da vida social em relação direta com natureza-sociedade-indivíduo, faz parte da produção real da vida material e imediata, assim como da relação com os modos de produção. Marx e Engels (2007) afirmam que a criação de novos indivíduos, a relação dialética entre procriação e reprodução social — enquanto uma dupla relação entre natureza e social — e as ambiguidades e ambivalências sobre sexo, gênero, corpo, natureza e cultura deixam aberto um olhar heterocentrado sobre a produção da vida social.

### **3.3 Estranhamento da Mulher e a problemática do sexual na “Ontologia do Ser Social”**

A relação entre estranhamento e sexualidade na “Ontologia do Ser Social” aparece como uma forma de explicitar como as relações entre homens/mulheres refletem o grau de civilização do ser social, por meio de um complexo relacional do estranhamento recíproco entre os sexos e do autoestranhamento feminino. Essa configuração específica

do estranhamento expressa-se pelas formas históricas nas quais as relações entre os sexos se manifestam e pelo grau histórico de conflitos entre homens e mulheres. O problema do estranhamento em sua relação com a sexualidade aparece localizado na questão das relações sexuais, no que Lukács vai denominar “estranhamento da mulher”, conformando um “estranhamento na vida sexual” (LUKÁCS, 2013). Esse tipo de estranhamento permite perceber o grau de desenvolvimento de uma civilização, pois demonstra o grau das relações de indivíduos entre si, em uma esfera de maior intimidade e expressão da dinâmica objetividade-subjetividade.

Entendemos que o “estranhamento da mulher”, em Lukács, aparece como um “estranhamento da vida sexual”, já que o primeiro é condição concreta do “estranhamento do homem”, devido à forma social pela qual a vida sexual ganha base social. Por mais que Lukács enfatize o “estranhamento da mulher” como “sujeição sexual”, entende-se que se trata de um “estranhamento da vida sexual” e sua base social. É interessante notar como as categorias “mulher”, “homem”, “sexualidade”, “relações sexuais” e “civilidade” vão ganhar contornos no problema do estranhamento em Lukács (e em Marx). Essas categorias vão ser tomadas como apontamentos para o autor problematizar a “sexualidade” em relação ao estranhamento. As relações entre os sexos, ou seja, o ato sexual procriativo, que faz parte da produção social da história do ser social, como afirma Marx e Engels na “Ideologia Alemã”, torna-se uma categoria social que faz parte da superação do ser social, da sua esfera orgânica e inorgânica, que transpassa o biológico, mas continua, irrevogavelmente, com sua base biológica. O estranhamento não reflete essa continuidade da base biológica, mas, sim, a forma social na qual essa base torna-se parte constituinte da reprodução do ser social.

Lukács utiliza os fundamentos apresentados por Marx nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos e expande o entendimento de que as relações entre os sexos é uma forma representativa de como a sexualidade é uma área profunda e imediata de reprodução do gênero humano, portanto, é um parâmetro do desenvolvimento humano-social e do estado de civilização do ser social (LUKÁCS, 2013). As relações sexuais, para o autor, são uma esfera aberta para a construção de possibilidades de relações autênticas entre homens e mulheres, já que são relações mais diretas entre duas personalidades, local onde o subjetivo-objetivo se interconectam no estágio de desenvolvimento das personalidades. Assim, é um terreno

extraordinariamente instrutivo para a compreensão da conexão dialética entre generidade em si e generidade para si e simultaneamente para a dinâmica contraditória dos fatores objetivos e subjetivos do desenvolvimento social da humanidade – justamente por causa de sua constituição extrema (LUKÁCS, 2013, p. 612)

Lukács entende que o ser humano só se humaniza a partir do contato com outro ser humano. Assim, essa passagem afirma não só uma premissa sobre as relações entre os sexos, mas, principalmente, como o contato entre os sexos pode vir a reverberar na personalidade humana. O que está posto nessa passagem é o processo de humanização e socialização (LUKÁCS, 2013). Esse processo é justamente a forma como Lukács enxerga o lugar da sexualidade no ser social. Sua base é uma base natural, por sua vez, irrevogável, e que apesar das transformações que ocorrem nessa área, sua base biológica e natural não deixará de ser preponderante. Isso porque se podem fazer aperfeiçoamentos e transformações na forma da perpetuação da espécie, mas mantém-se o fato de que “seu chão biológico jamais poderá ser abandonado completamente” (LUKÁCS, 2013, p. 592).

À luz da crítica do estranhamento, o estranhamento da mulher ou da vida sexual está relacionado, de um lado, com um entendimento de um “humanismo sexual”, no qual a sexualidade é um medidor de grau de civilização por ser uma relação mais “imediate”, “natural” e “direta” entre os indivíduos. Isso possibilita o desenvolvimento das personalidades e, portanto, do próprio gênero. Por outro lado, a perspectiva materialista, ou seja, a base material pela qual essas relações se dão, revela as transformações sociais nas relações entre homens e mulheres, e converte-as em relações de opressão, inferiorização e subalternização (LUKÁCS, 2013).

A problemática do estranhamento se apresenta quando essa condição de opressão e sujeição das mulheres reflete um rebaixamento da sua personalidade (e também dos homens), no qual as transformações históricas da base material, pelas quais as relações entre os sexos se dão, são mediadas pela “sujeição” da mulher na vida cotidiana. Isso incide em diversos conflitos e antagonismos na vida cotidiana que, por sua vez, são mediados pela ideologia. Para Lukács, é no terreno da sexualidade que a mulher é sujeitada e confiscada. É nele que reside a superação dessa condição, denunciando que em muitos momentos, ele mantém intactos os problemas na ordem sexual.

o progresso meramente econômico, enquanto implosão econômica das tradicionais formas sociais de estranhamento, até agora contribuiu bem pouco para a verdadeira solução dos problemas, para a imposição da igualdade *de facto* das mulheres no trabalho e na vida familiar. (LUKÁCS, 2013, p. 611)

Ao traçar alguns comentários sobre os conflitos ideológicos em torno do “moderno movimento sexual”, Lukács afirma que o movimento feminista está correto no combate ao estranhamento a nível sexual, pois é nesse terreno que existe uma imbricação entre o estranhamento que parte do homem — gerando o estranhamento entre os sexos —, e o próprio autoestranhamento feminino, devido a essa condição. Nesse sentido, o feminismo trava uma guerra contra a ideologia do “ter” — fundamento da propriedade privada, base do estranhamento em Marx, que deve configurar-se também contra a ordem social do capital, provocando uma simbiose entre uma luta contra o estranhamento na vida sexual e o estranhamento próprio da vida social no capitalismo (LUKÁCS, 2013).

A reflexão lukácsiana sobre o estranhamento da mulher coloca em questão o ponto nevrálgico desse estranhamento. É preciso buscar a sua superação, que “deve, portanto, ser conquistada sobretudo no terreno específico de sua confiscação, no terreno da própria sexualidade” (LUKÁCS, 2013, p. 611) na mesma medida em que vise, para além das desigualdades socioeconômica das desigualdades entre os sexos, a própria supressão da vida cotidiana reificada pela forma mercadoria. A libertação contra o estranhamento socioeconômico não é capaz de resolver o problema da sexualidade, reconhecendo que o progresso econômico possibilita a autonomia econômica da mulher e dissolvendo formas tradicionais de estranhamento, porém, a igualdade autêntica deve ser conquistada no terreno da própria sexualidade, pois esse é o terreno confiscado e que produz o estranhamento da mulher.

Especificamente nesse terreno, o autor compreende que a “luta de libertação contra o estranhamento socioeconômico, encontra-se apenas a nível do ataque às máquinas, portanto, num nível extremamente primordial em termos objetivos” (LUKÁCS, 2013, p. 611). Para Lukács, a luta pela libertação sexual precisa considerar as bases fundamentais da sujeição sexual, ou seja, a própria sexualidade é o fundamento central na luta contra o estranhamento da mulher: “a luta de libertação da mulher contra esse estranhamento não é, portanto, ontologicamente apenas uma luta voltada contra as aspirações de estranhamento que partem do homem, mas deve também visar a própria autolibertação interior” (LUKÁCS, 2013, p. 611).

Lukács não abandona a superação do estranhamento socioeconômico como necessário para a libertação das relações sexuais. Para o autor, a existência de uma possibilidade de autonomia econômica às mulheres não chegou a resolver a problemática que, segundo o autor, é levantada por Fourier e Marx,

do estranhamento fundamental na relação entre homem e mulher, do autoestranhamento de ambos nessa relação, do seu recíproco estranhar-se e ser estranhado? Ninguém pode afirmar isso. Pelo contrário, em amplos círculos, torna-se cada vez mais manifesta a situação de crise. Em outros contextos, ocasionalmente fizemos alusão ao fato de que muitos dos atuais movimentos sexuais até estão direcionados para a libertação da mulher de seu estranhamento na relação com o homem, mas que, medidos pelo critério ideológico do movimento revolucionário dos trabalhadores enquanto luta de libertação contra o estranhamento socioeconômico, encontram-se apenas no nível do ataque às máquinas, portanto, num nível extremamente primordial em termos objetivos. (LUKÁCS, 2013, p. 611)

Porém, ele chama atenção para o fato de que a superação de um estranhamento pode derrocar na perpetuação de outro estranhamento, sendo necessário, portanto, o combate ao estranhamento na esfera econômica na vida social. Ela deve também ser combatida, entendendo que é “impossível uma libertação sexual isolada por si só proporcione uma solução autêntica para a questão central da humanização das relações sociais” (LUKÁCS, 2013, p. 612). É nesse terreno que a luta contra o estranhamento da vida sexual ganha seu caráter ideológico. As transformações sociais, pelas quais as relações entre os sexos vão sendo tomadas, adensam-se no caráter ideológico que sustenta essa base. A busca por determinada forma de resolver os conflitos e antagonismos que surgem na reprodução social e a forma “ideal” assumida para o ser social tomar como práxis resultam em um rebaixamento das personalidades, devido ao estranhamento da vida sexual.

Já sinalizamos que, para o autor, por serem plurais as formas de estranhamento, as suas superações também são plurais e particulares. Nesse sentido, observa-se que a “implosão econômica das tradicionais formas sociais de estranhamento, até agora contribui bem pouco para a verdadeira solução dos problemas, para a imposição da igualdade *de facto* das mulheres no trabalho e na vida familiar” (LUKÁCS, 2013, p. 611).

O autor é enfático: a sexualidade precisa ser realizada de forma livre e, para isso, é preciso haver homens e mulheres livres. A libertação do estranhamento entre os sexos é a libertação da sexualidade, que proporcionará a libertação tanto das mulheres quanto dos homens. Por isso, a luta pela liberdade sexual precisa caminhar junto da luta pela libertação socioeconômica. Estranhamento da vida sexual e estranhamento socioeconômico prescindem de uma unidade, pois só se alcançará uma verdadeira e autêntica relação entre os sexos, quando os indivíduos superarem a ideologia do ter e as relações entre os seres for uma relação mútua e de desenvolvimento das personalidades.

Fundamentalmente, a problemática da libertação da mulher perpassa, também, uma “autolibertação interior” da sexualidade feminina. Logo, a superação da “sujeição da

mulher” é, ao mesmo tempo, uma libertação interna do estranhamento. Como informa Lukács,

[a] sujeição sexual da mulher certamente constitui uma das bases mais fundamentais de sua sujeição em geral, tanto mais que as atitudes humanas que lhe correspondem não só desempenham um papel importante no mundo de representações e paixões dos homens, mas no decorrer de milênios penetram profundamente na própria psicologia da mulher e se incrustam ali (LUKÁCS, 2013, p. 611).

Percebemos que existe de fato um “humanismo sexual” presente no pensamento de Lukács (2013), uma valorização do encontro sexual como algo que potencializaria um maior conhecimento de si e das potencialidades humanas, bem como um elemento que proporcionaria a criação e transformação de uma realidade — seja sua base natural e irrevogável, seja o próprio social. Entendemos esse ponto como problemático por poder construir, dentro da crítica superadora da heteronormatividade, um paradigma que moraliza, estigmatiza e cria novos dispositivos de qualificar o prazer sexual. Assim, aquele ato sexual, provido de intencionalidade e do entendimento que a relação é algo para além de fruição e prazer com fim em si, é um sexo com qualidade humana, e aquele que é desprovido dessa intenção é imoral, vazio. Essa contradição é interessante de ser abordada. De um lado, possibilita qualificar e criticar os processos de objetificação, subordinação e apropriação no plano sexual e demonstrar as possibilidades da crítica de práticas sexuais de fato emancipatórias e éticas entre os sujeitos. Do outro, não podemos cair em armadilhas moralistas sobre o sexo, mas sim politizar a questão sexual, e questionar porque algumas práticas são lidas como boas e outras como más? Como sinalizamos anteriormente<sup>42</sup>, essa herança histórica entre a construção científica da normalização sexual e a politização das práticas sexuais é um desafio rumo à liberdade sexual.

A reflexão do estranhamento da mulher (e das relações sexuais) é, em grande parte, medida por essa visão da sexualidade. A superação do estranhamento na vida sexual, segundo o autor, só será possível “quando os homens descobrirem relações mútuas que os unam inseparavelmente enquanto seres naturais (que se tornaram sociais) e, simultaneamente, enquanto personalidades sociais, o estranhamento poderá realmente ser superado na vida sexual” (LUKÁCS, 2013, p. 612). Esse entendimento parte do que entendemos ser o ponto central da abordagem da sexualidade do autor: a sua irrevogável

---

<sup>42</sup> Tópico 1.5 do Capítulo 1: As práticas e as identidades sexuais: entre a herança psicopatologizadora e a etnogênese identitária contemporânea.

base natural — o seu caráter reprodutivo — precisa ser humanizado, superando a barreira do animalismo.

As relações entre os sexos, segundo Lukács, estão historicamente marcadas por um “estranhamento da vida sexual”, no qual tanto homens quanto mulheres estão implicados dialeticamente. Assim, a condição de inferiorização, subalternização e opressão da mulher, ao qual seu estranhamento está circunscrito, também afeta os homens, que, por sua vez, sofrem com esse estranhamento. Assim há “um estranhamento dos dois sexos: pois já sabemos que o ato de estranhar outro ser humano necessariamente acarreta também o próprio estranhamento” (LUKÁCS, 2013, p. 597). Sendo assim, o estranhamento da mulher é o estranhamento tanto de mulheres, quanto de homens, já que se estabelece uma base de socialização a partir dessas relações.

### 3.4 Apontamos críticos sobre o debate da sexualidade em Marx e Lukács

No nosso entendimento, a abordagem de Marx e Lukács sobre a temática do estranhamento e a questão sexual, precisa superar pontos nodais, para avançar sobre a crítica da construção social da sexualidade. Tratando da necessidade de historicização do debate conceitual, que supere a lente de compreensão dos autores, que ao nosso entender deturpa a leitura da sexualidade, já que eles tomam sua base natural à biologia reprodutiva e uma atração natural entre os sexos. Como informa Vance (1995), entender o que é socialmente construído em termos de sexualidade ainda é um ponto em desacordo: são os atos sexuais, as identidades sexuais, as comunidades sexuais, a direção do objeto erótico, o desejo sexual, sendo que cada arranjo desse nos leva a pensar em construção de subjetividade e comportamento, identidade, ideologias, regulações, além das considerações à família e/ou parentesco, representações e atividades sociais (VANCE, 1995). Dentro das tendências de estudos nas ciências humanas e sociais<sup>43</sup>, sobre a construção social da sexualidade, duas delas são importantes e conversam com as

---

<sup>43</sup> Os textos estudados para a produção dessa tese sinalizam alguns autores e autoras que de certa forma são tomados como pontos influentes nos estudos da sexualidade nas ciências sociais e humanas. Miskolci (2009) sinaliza o que se poderia chamar uma “Sociologia da Sexualidade”. As Transformações da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas, de Anthony Giddens (1992); Dominação Masculina, de Pierre Bourdieu (1998); Sociologia da Sexualidade, de Michel Bozon (2002). Heiblon e Brandão (1999), no campo da antropologia, relatam os seguintes trabalhos: A vida Sexual dos Selvagens, de B. Malinowski (1929); The history of human marriage, de E. Westermarck (1921) e Margarete Mead Coming of age in Samoa. A sociological study of primitive society of western civilization (1928); A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura: o poder da identidade, de Castells (1999); O Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços Humanos, de Bauman (2003). Cesar Nunes (1998) destaca quatro grandes matrizes do estudo da sexualidade no Ocidente: Michel Foucault e a trilogia “História da Sexualidade”; Sigmund Freud, com “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade humana”; Herbert Marcuse em “Eros e Civilização” e William Reich com os livros “A revolução Sexual” e “A função do Orgasmo”. É importante destacar que os estudos postos nessa tese priorizam os estudos marcados pela crítica feminista, *queer* e decolonial, e os diálogos com a teoria social marxista.



formulações de Marx e Lukács: o essencialismo sexual e o construcionismo sexual. O essencialismo e o construtivismo guardam posições antagônicas entre si, e o construtivismo guarda distintas interpretações sobre o que é socialmente construído (HELIBORN; BRANDÃO, 1999).

O essencialismo sexual entende que há, na natureza humana, uma forma de instinto, energia sexual que serve ora à reprodução biológica ora à manifestação de uma pulsão psíquica, pertencentes ao reino animal (HELIBORN; BRANDÃO, 1999; VANCE, 1995; MIRANDA, 2010; MIRANDA e ALENCAR, 2016)<sup>44</sup>. Rubin (2017) sinaliza que essa ideia de que o sexo é uma força natural, anterior à vida social, ou seja, imutável, fora do social e da história, acaba sendo abraçada pela medicina, psiquiatria e psicologia, em que os hormônios e a psique são construtos fisiológicos e psicológicos que retiram a história e os significados da sexualidade. Nessa tendência, toda identidade é sempre fixa, derivada da diferença sexual, que, por sua vez, é biológica. Marx e Engels carregam, em suas formulações, essa matriz de entendimento sobre o que é a sexualidade humana. Ao Lukács abordar a atração sexual como uma força natural, coaduna com uma perspectiva de que há um instinto sexual, que é uma das forças propulsoras das relações entre os sexos.

As tendências construcionistas abordam que gênero e sexualidade são construções sociais, culturais, políticas e históricas sobre um corpo biológico (MIRANDA e ALENCAR, 2016). O construtivismo sexual possui abordagens que problematizam a universalidade do instinto/energia/pulsão, em uma perspectiva de evidenciar as diferentes formas de organizar os prazeres e a reprodução a partir da cultura (HELIBORN; BRANDÃO 1999). Para Vance, há variações importantes dentro do construtivismo, desde linhas que defendem que a sexualidade é mediada por fatores históricos e culturais, os quais influenciam a subjetividade e os comportamentos, além de ganhar significados por meio das identidades, ideologias e regulações, até abordagens que consideram que o próprio desejo erótico é construído socialmente, eliminando conceitos como pulsão sexual e impulsos sexuais (VANCE, 1995, p. 17).

A exemplo da “teoria da influência cultural na sexualidade”, na qual a sexualidade “biológica” é um material básico em que a cultura trabalha, destaca-se o papel cultural e o aprendizado nessa relação. Marx e Lukács entendem que as relações sociais, produtos

---

<sup>44</sup> Essa abordagem explica os comportamentos generificados e as origens da homossexualidade por esse viés essencialista: “No viés dessa tendência, essas pesquisas tentariam ‘explicar’ a origem da homossexualidade: i) como resultante da falta ou excesso de cromossomos, ii) tendo como referência a medição do crânio, iii) a partir do quantitativo da produção de hormônios corporais etc.” (MIRANDA e ALENCAR, 2016, p. 189).

da atividade humana, influenciam a sexualidade, mas compreendem que a pulsão e o impulso sexual são universais e biológicos e o núcleo da sexualidade está na reprodução. Além disso, nesse paradigma, o sexo “biológico” é a causa do gênero — explicitando as diferenças reprodutivas — e o gênero causa o sexo. Assim, a reprodução organiza a diferença entre masculino e feminino (VANCE, 1995). Porém, essa não é uma tendência hegemônica, já que há abordagens da teoria da construção social que radicalizam essa crítica da influência cultural e informam que até o próprio desejo sexual é construído socialmente,

[...] não existindo, portanto, a ideia de “impulso” sexual, “pulsão sexual” ou “apetite sexual” essencial e indiferenciado, presente no corpo devido ao funcionamento e sensações fisiológicos (...) Esta posição certamente contrasta, agudamente, com a teoria construtivista mais moderada, que aceita implicitamente um desejo inerente que é construído em termos de atos, identidade, comunidade e escolha do objeto sexual. (VANCE, 1995, p. 17)

É entre um essencialismo sexual e uma teoria da influência da cultura na sexualidade que entendemos estar localizada a abordagem de Marx e Lukács. Compreende-se dos autores o entendimento de que, do sexo biológico, derivam as categorias homens e mulheres (o gênero) e as formas sociais, nas quais se constituem as relações sociais entre os sexos, o que acarreta um entendimento de estabilidade e complementaridade nessa perspectiva. Netto e Braz (2006) elucidam essa interpretação sobre o processo de humanização e de produção do social, ao qual a base biológica é ineliminável:

nos homens e nos animais, ela [a sexualidade] está vinculada a pulsões que se diriam *instintivas*, pulsões sem as quais a reprodução seria impensável – há a necessidade de dar curso a essas pulsões, tanto nos animais quanto nos homens. Entre os animais, existindo as condições de fertilidade da fêmea, a sua cobertura pelo macho realiza-se como um dado imediato, mesmo que precedido, no caso de algumas espécies, de rodeios comandados por mecanismos reiterativos de seleção biológica. Entre os homens, as pulsões são largamente mediatizadas por escolhas, valores, morais, rituais – a pulsão natural é metamorfoseada por componentes que articulam um tipo de relação sexual que está muito distanciada do comando biológico: o leitor deste livro certamente exercita a sua pulsão sexual no marco de exigências que, muito além da diferenciação biológica macho/fêmea, envolvem respeito para o parceiro, jogos eróticos, comunicação, expressividade, confiança etc. Sem a pulsão biológica, sem o chamado “instintivo sexual” natural, os homens não se reproduziriam; mas a modalidade de de vazão se desse “instinto” nada tem de natural, é substancialmente social. (NETTO, BRAZ, 2006, p. 38 – 39)

A produção social da diferença sexual e da heterossexualidade, como sinalizamos no capítulo 1, nos mostra que não é só uma incompatibilidade histórica que acompanha

essa visão de Marx e Lukács, mas a própria contaminação histórica com o seu tempo. Mônica Costa (2014), aponta um problema importante na abordagem de Lukács e Marx, na questão da sexualidade, que a autora aponta como uma “dubiedade analítica” na análise do social e do biológico, como apontado por Costa (2014). O sexo é um “ideal regulatório” (BUTLER, 2001) que se relaciona com os órgãos sexuais (a genitália ou o valor cultural que o sexo possui), mas necessariamente normativa<sup>45</sup>. Como informa Butler (2001, p. 111):

o "sexo" é um constructo ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o "sexo" e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas.

Inferimos que, da leitura de Lukács (2013), Marx (2010) e Marx e Engels (2007), há uma compreensão do sexo como uma categoria tomada pelo gênero, essa base irrevogável do biológico. É uma concepção que já está atrelada a uma visão cultural, sexuada e marcada pelo gênero, ao qual a atividade humana irá atuar. O discurso biológico sobre os corpos e a diferença estão na emergência dos eventos políticos da modernidade. Fausto-Sterling aponta diversos elementos sobre como o saber científico e biológico moderno produz o sexo e a ideia de “biológico” ao falar sobre a ciência e o sexo:

e se os pontos de vista sobre o sexo e a sexualidade já estão embutidos em nossos conceitos filosóficos de como a matéria forma os corpos, a matéria dos corpos não pode constituir um campo neutro e pré-existente a partir do qual compreendemos as origens da diferença sexual. Como a matéria já contém noções de gênero e sexualidade, ela não pode ser um recurso neutro sobre o qual construir teorias “objetivas” ou “científicas” do desenvolvimento e diferenciação sexual. Ao mesmo tempo, temos que reconhecer e usar aspectos de materialidade “que fazem parte do corpo”. (FAUSTO-STERLING, 2001, p. 63).

O corpo e o sexo estão implicados aos dilemas interpretativos entre biologia e cultura, em que mesmo a questão biológica/reprodutiva e a relação com o prazer sexual não guardam uma base biológica e natural. Para Laquer, a noção moderna é de um corpo

---

<sup>45</sup> Foucault afirma que pensava o sexo como um dado prévio da sexualidade, uma teia discursiva e institucional que o afirmava e o negava. Ao passar das elaborações, compreende que o sexo é um produto do dispositivo da sexualidade que (re)define o que é masculino e feminino. Afirma, assim, que “o discurso de sexualidade não se aplicou inicialmente ao sexo, mas ao corpo, aos órgãos sexuais, aos prazeres, às relações de aliança, às relações inter-individuais, etc...” (p. 148 – 149) e que, afinal, por mais que o sexo referia-se, antes do século XVIII, ao corpo e à carne, agora passa também a relacionar-se com o próprio dispositivo da sexualidade, ou seja, as práticas de poder elaboradas pela *scientia sexualis*.

privado, estável e marcado pela diferença sexual. Essa “produção moderna do corpo” é fruto de uma série de empreendimentos biológicos, sustentados por razões epistêmicas que sustentam os programas culturais da modernidade ocidental. A materialização do “corpo real” já está sedimentada por gênero e sexualidade. O sexo está pré-estabelecido por um sistema de gênero e separá-lo do sexo é, ou excluir a biologia, ou excluir a cultura. Além do mais, no modelo cultural ocidental moderno, a própria sexualidade surge “sobre um modelo de dois sexos de masculinidade e feminilidade” (FAUSTO-STERLING, 2001, p. 35). Laquer (2001) e Fausto-Sterling (2001) elaboram um discurso crítico sobre a sexualidade atrelada ao corpo e ao sexo enquanto fundamentos orgânicos do ser social aplicados a dilemas culturais.

A abordagem presente no estranhamento em Lukács e Marx produz uma distinção/dualismo entre sexo e gênero em que o primeiro está relacionado à natureza e o segundo, ao social. Uma teoria política radical do sexo, no marxismo, não pode caminhar sem superar essa questão. É preciso tomar o “biológico” como campo de tensão para a construção de verdades sobre o sexo e os corpos. Como destaca Fausto-Sterling, a experiência da carne é aquela moldada na distinção entre natureza e social. Uma não distinção é o fundamento de produção de regimes de verdade sobre o corpo. A base biológica, posta por Lukács, é tanto sedimentada por relações de poder e padrões de normatividade do próprio sexo, como um conjunto de conhecimento sobre a “verdade”, quanto pelo espaço cultural em que se inscrevem os programas culturais de uma sociedade (FOUCAULT, 1988; BUTLER, 2001; LAQUER, 2001; FAUSTO-STERLING; 2001).

As relações sexuais entre os sexos e a procriação/reprodução estão no centro da análise dos autores, ou seja, é inegável que a problemática sexual, neles, é heteronormativa. A dubiedade analítica e a insistência de Lukács, como aponta Costa, M. (2014), ocorre devido à sua compreensão heterossexual das relações sociais. Podemos afirmar uma visão de um corpo sexuado pela natureza presente nos autores. Portanto, as relações entre os sexos, nos escritos de Marx e Lukács, traduzem uma ideia de reciprocidade entre os sexos, em uma “mística da complementação heterossexual” (SAFFIOTI, 2013; KATZ, 1996).

Concordamos com Fausto-Sterling (2001) que falar sobre sexualidade é falar sobre as questões biológicas. Não é porque a cultura age na produção social do sexo que ela deixa de ter dimensão biológica/corporal. Porém, essa dimensão não é fixa e descontextualizada das contingências culturais, que atuam também sobre o corpo. Isso é importante para que possamos falar de sexualidade, considerando que existem

hormônios, genes, próstatas, úteros e outras partes e fisiologias do corpo que usamos para diferenciar o macho da fêmea, que se tornam parte do campo de que emergem variedades de experiências e de desejo sexual. Além disso, variações em cada um desses aspectos da fisiologia afetam profundamente a experiência individual do gênero e da sexualidade. (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 62)

A partir do trecho supracitado, trata-se, justamente, de dizer que “não significa que as capacidades biológicas não sejam pré-requisito da sexualidade humana. Significa que a sexualidade humana não pode ser compreendida em termos puramente biológicos” (RUBIN, 2017, p. 79). O limite é quando nosso olhar sobre essas dimensões fisiológicas já está demarcado por ideias “pré-existentes sobre a diferença sexual” (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 64), definindo a noção de natureza, biologia e imaginário, afetando diretamente nossa capacidade de transgressão e liberdade. Por isso, Laquer (2001) chama atenção para as mudanças epistêmicas sobre o corpo que, a partir do Iluminismo, inscrevem uma linguagem pré-existente ao corpo e ao sujeito que o materializará, sufocando o corpo a uma natureza determinada pelo sistema de gênero e desejo heterossexual.

Lukács não consegue dar conta de que esse estranhamento entre os sexos é uma produção social da heteronormatividade. Entendemos que ele oferece uma análise importante ao debate do estranhamento da mulher, mas não avança em oferecer uma crítica à heteronormatividade. Isso acontece justamente por Lukács ter uma visão “humanista das relações entre os sexos”, e tem relação com a perspectiva de emancipação sexual, na qual, para o autor, a sexualidade prescinde de uma emancipação própria. Sem que isso signifique a emancipação universal de todos os complexos estranhados, “é impossível que uma libertação sexual isolada por si só proporcione uma solução autêntica para a questão central da humanização das relações sexuais” (LUKÁCS, 2013, p. 612). De certa forma, podemos dizer que, assim como o trabalho não é “apenas” um ato de transformar coisas, é o próprio ato de produzir o ser humano, a sociabilidade é a própria essência humana. Há, em Lukács e em Marx, uma visão de que o sexo não é apenas “sexo”, mas o encontro de personalidades e, “somente quanto os homens descobrirem relações mútuas que os unam inseparavelmente enquanto seres naturais (que se tornaram sociais) e simultaneamente enquanto personalidades sociais, o estranhamento poderá ser superado na vida sexual” (LUKÁCS, 2013, p. 612).

Outro ponto importante é que Lukács (2013, p. 611-612) desenvolve a crítica desse projeto emancipatório da sexualidade e reconhece a emancipação feminina, tanto no terreno socioeconômico quanto no plano sexual. Lukács denomina esse processo de “autolibertação”, “autoemancipação” erótica. O autor é crítico a respeito de uma certa banalização do ato sexual como forma de emancipação. Esse é um ponto de contribuição ao debate do estranhamento em Lukács, pois ele pontencializa a questão da emancipação no campo sexual, rompendo e recusando com qualquer visão mecânica ou economicista do problema.

Os trabalhos de Nunes (1996, 2003, 2012), contribuem para qualificar essa forma emancipatória da sexualidade. O autor entende que a sexualidade humana é um complexo de disputa por “conquistas da autonomia cultural, da originalidade estética, da responsabilidade ética, da competência produtiva, do compromisso político e social nascido do amadurecimento educacional” (NUNES, 2002, p. 12). Para tal tarefa é necessário buscar os fundamentos das opressões sexuais, aqui, do estranhamento sexual, para desse modo “elucidar suas contradições históricas, discutir suas bases antropológicas, investigar suas matrizes sociológicas e identificar configurações políticas” (NUNES, 1996, p. 227). Ou seja, passa por desarticular todo discurso moral, estereotipado, violento/repressivo que solidificou a vivência com a sexualidade e, assim, elaborar discursos éticos-morais e políticos de tons emancipatórios.

Esse encontro entre personalidades diz respeito ao encontro entre os sujeitos e “a seus semelhantes, de maneira transparente e confiante, sem as máscaras de uma cotidianidade massacrante, sem os receios de uma violência simbólica inibidora, [podendo assim] retomar as vivências de uma nova antropologia do prazer” (NUNES, 1966, p. 252). Nunes (1996), toma em termos materialistas e dialéticos o debate de uma perspectiva emancipatória da sexualidade como uma crítica à forma social que a sexualidade é subsumida na sociedade do capital, ou seja, um esvaziamento e empobrecimento que afeta as diversas esferas da sexualidade ao vincular-se à sociedade mercadológica, consumista e autoritária. A forma de vida capitalista, em especial o trabalho estranhado, esvazia e empobrece esse sentido emancipatório, implicado à sexualidade em Lukács. Conforme sinaliza Nunes (1996), ser sexualmente livre é ser ontologicamente livre, ou seja, encontros “capazes de trocas e encontros ontológicos, que marcam a própria personalidade e a enriquecem, ao mesmo tempo [em] que determinam inúmeras potencialidades de ser, sentir, amar e viver” (p. 138).

Para Fortes (2018), a problemática do estranhamento da mulher em Lukács é um avanço nas contribuições de Marx e Engels, colocando, de forma mais explícita, a questão feminina. A problemática elucidada por Lukács revela não só uma função ou especificidade da condição da mulher na sociedade de classes a partir do advento da propriedade privada, como afirma Marx nos Manuscritos. Em Lukács, a problemática está localizada tanto na função social quanto na forma de internalização de sentimentos e princípios de vida (FORTES, 2018), ou seja, o estranhamento é fenômeno também de cunho subjetivo, que afeta as personalidades.

Não se trata unicamente da opressão que impõe à mulher uma função específica na sociedade, que a reduz ao papel de subalternidade nas relações da vida cotidiana, mas da internalização de sentimentos e princípios norteadores da vida que ditam a edificação da personalidade feminina. Em suma, tais tendências e determinações sociais formam a subjetividade da mulher, constrói sua psicologia. (FORTES, 2018, p. 447)

A questão do estranhamento revela a problemática da constituição da subjetividade, obliterada pelas condições às quais a sexualidade é confiscada. Assim, o problema do estranhamento em Lukács desafia ir além de respostas “econômicas”: compreender que a sexualidade está estranhada na medida em que as mulheres são confiscadas no seu erótico. Assim, a emancipação sexual das mulheres é posta justamente nesse terreno, sendo necessária para superar essa forma de estranhamento. Fortes (2018) localiza a problemática do estranhamento da mulher como um problema oriundo da própria produção da personalidade feminina. Nesse ser social, que está radicalmente sujeito à forma social na qual esse ser social é produzido,

seria oportuno no fechamento de nossas considerações lançar mão da determinação marxiana segundo a qual a emancipação dos trabalhadores coincide com a emancipação humana, concluindo por meio de uma paráfrase: a emancipação da mulher coincide com a emancipação humana. Nesse sentido, a dimensão social da questão feminina condiz com os preceitos que destacam a necessidade de uma revolução irrestrita, passível de modificar as bases da sociabilidade em vigor. A luta pela superação do estranhamento da mulher deve visar, em última instância, a produção autêntica da personalidade humana, erguida em meio ao campo de possíveis pontos pelo desenvolvimento do gênero humano como forma de realizar a emancipação que corresponda ao sentido humano exato: a emancipação das individualidades como a apropriação das forças sociais postas a serviço do desenvolvimento humano (da mulher e do homem) como fim em si mesmo. (FORTES, 2018, p. 2018)

Para Fortes (2018; 2019), a problemática do estranhamento refere-se tanto às formas materiais de produção e reprodução das relações sociais quanto à formação da

subjetividade, por intermédio da relação entre desenvolvimento das forças produtivas e reverberação nas personalidades. Isso só ganha corpo quando Lukács exemplifica os complexos do estranhamento: ao dizer que a mulher precisa “visar a própria autolibertação interior” (LUKÁCS, 2013, p. 611), evidenciando o potencial dessa categoria, e ao reconhecer que não é somente a autonomia econômica que superará a questão da sexualidade, mas também uma liberdade no terreno da própria sexualidade que irá potencializar esse debate.

Na contradição dessa análise, ancorado nesse humanismo sexual, Lukács, acaba por cair em armadilhas moralizantes sobre práticas sexuais, que, na visão exposta pelo autor, estão compromissadas com outras práticas políticas sexuais, que não superam o estranhamento sexual. Isso implica na classificação social de práticas sexuais que são “boas” ao promoverem o encontro entre personalidades autênticas e práticas que, na visão do autor, não proporcionam isso. Isso pode implicar em uma leitura conservadora dentro do debate da “emancipação sexual”.

A frequente reversão de tais movimentos para o filistinismo à moda antiga, que, acobertando-se numa excentricidade pornográfica, pode levar à glorificação de um masoquismo real, da submissão incondicional e voluntária da mulher, evidencia claramente, no exemplo dado, esse perigo, essa barreira ao processo de libertação. Portanto, o fator subjetivo desse campo do estranhamento ainda está muito longe de poder aproveitar aquele campo de ação de possibilidades que o desenvolvimento econômico já criou para a generidade em si no plano social. (LUKÁCS, 2013, p. 612)<sup>46</sup>

Logo, aquilo que a nível da aparência pode ser lido como superação de autoestranhamento, pornografia e práticas fetichistas, como o sadomasoquismo, não é, na visão de Lukács, o que promove essas condições. Mas esse terreno é um campo polêmico, dentro também da teoria feminista. Rubin (2017), ao propor a separação analítica entre gênero e sexualidade, toma justamente as dificuldades do feminismo de lidar com práticas dissidentes e com o pluralismo erótico. Se para ela o feminismo não deveria ser um lugar privilegiado de uma teoria radical da sexualidade, o marxismo também não o seria (RUBIN, 2017).

Sempre existiu, na ideologia feminista antipornografia, uma condenação explícita, e algumas vezes explícita, ao sadomasoquismo. As imagens de sexo oral e penetração que compõem grande parte da pornografia podem ser

<sup>46</sup> Não se trata de não criticar a forma mercadoria presente na indústria pornográfica, bem como a perpetuação de estereótipos sexistas e heteronormativos presente nessa indústria, ou que práticas sadomasoquistas e outras que performam relações de dominação e mando, são necessariamente emancipatórias. Mas sim, de problematizar qual o elemento que qualifica determinadas práticas como emancipatórias e outras não. Ou seja, politizar as práticas sexuais.



aflitivas para quem não está familiarizado com elas, mas é difícil argumentar convincentemente que essas imagens são violentas. As primeiras propagandas antipornográfica recorriam a uma amostra altamente seletiva da iconografia sadomasoquista para respaldar uma análise bastante precária. Fora de contexto, tais imagens costumam ser chocantes, o que foi impiedosamente explorado para assustar o público, fazendo-o aceitar a perspectiva antipornográfica. O uso da iconografia sadomasoquista no discurso antipornografia é inflamatório. Ele implica que a maneira de tornar o mundo seguro para as mulheres é acabar com o sadomasoquismo. (RUBIN, 2017, p. 110)<sup>47</sup>

Em síntese, observamos que a compreensão marxista, a partir do debate do estranhamento, apresenta lacunas em relação ao debate de gênero e sexualidade. De acordo com Rubin:

o marxismo é provavelmente o mais flexível e poderoso sistema conceitual que existe para a análise da desigualdade social. As tentativas de fazer o marxismo o único sistema capaz de explicar toda e qualquer desigualdade social, no entanto, fracassaram. O marxismo é mais bem-sucedido ao tratar das áreas da vida social em relação às quais foi desenvolvido a princípio – as relações de classes vigentes sob o capitalismo. (RUBIN, 2017, p. 125-126)

Assim, entendemos a relevância dessa compreensão sobre emancipação sexual em Lukács e que as consequências sociais dessa interpretação modificam o debate sobre sexualidade e marxismo, na mesma medida que não podemos cair nas armadilhas de cunho normativo, sobre quais práticas são boas ou más. Tomamos os fundamentos postos por Lukács do processo de humanização via sexualidade, considerando dois elementos: esse encontro como uma busca entre as personalidades que elucide contradições, desigualdades e rumo a um encontro ético no campo sexual entre as pessoas (LUKÁCS, 2013; NUNES, 1996); ao mesmo tempo, que seja essencialmente anti-normativa, rompendo com ideias de classificação e hierarquização de práticas sexuais. O desafio dessa programática é entender que esses assuntos rompem com essa genericidade heteronormativa, produzida socialmente ao longo dos séculos.

Lukács reconhece que é necessária essa autolibertação interior — ou um processo de autoemancipação —, o que é a superação do próprio estranhamento que corrói a sexualidade feminina. É interessante notar que temos uma ambiguidade muito importante no debate do estranhamento sexual. Lukács, apesar de entender que o estranhamento da mulher é uma relação de subalternidade, inferioridade e opressão com o homem, não desenvolve uma crítica ao estranhamento do “homem” que degrada a

---

<sup>47</sup> A discussão sobre pornografia, sexualidade e feminismo é muito ampla. Para aprofundar o debate, ver: “Políticas do Sexo” (Gayle Rubin, 2017); “Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e S/M” (Maria Filomena Gregori, 2004).

condição da mulher. Nesse sentido, a heterossexualidade não é vista como um regime político de dominação. Essa limitação analítica é fruto da impregnação do heterossexismo analítico lukacsiano no trato com a sexualidade. Ele aponta que a autolibertação feminina contribui para a libertação masculina.

A emancipação sexual está relacionada ao campo do possível e das alternativas. Uma das alternativas fundamentais não é trabalhada pelos autores: a superação da dubiedade sexo/gênero e das relações heteronormativas. A questão é que isso apaga que a sexualidade é regulada pela heteronormatividade. É um regime de dominação e de normatização das práticas sexuais e do gênero. Como informa Butler, a “matriz heterossexual” é uma matriz de “inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados” (BUTLER, 2020, p. 258). Para a autora, a inteligibilidade do gênero se dá pela prática compulsória da heterossexualidade, que presume um corpo — feminino ou masculino —, um sexo estável e um gênero que se expresse de forma oposta, complementar e hierarquizada. Para Butler (2020), há uma ordem compulsória do sexo-gênero-desejo que acaba por produzir identidades oriundas dessa ordem. Tomando uma necessária discussão sobre a separação entre sexo e gênero:

se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído, quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula. (BUTLER, 2020, p. 27)

A análise de Butler é uma crítica à heteronormatividade quando problematiza o fato de que a inteligibilidade cultural dos corpos só consegue ganhar compreensão junto de uma complexidade de conceitos e de efeitos presentes nas formas de controle, dominação e violação dos sujeitos. Com base em Preciado, a heteronormatividade “é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade” (PRECIADO, 2004, p. 25). O corpo é também um fenômeno socialmente construído, um “arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados” (PRECIADO, 2004, p. 26).

Monique Wittig designa assim o “pensamento hétero”:

desenvolve uma interpretação totalizante da história, da realidade social, da cultura, da linguagem e simultaneamente de todos os fenômenos subjetivos. Posso apenas sublinhar o caráter opressivo de que se reveste o pensamento hétero na sua tendência para imediatamente universalizar a sua produção de

conceitos em leis gerais que se reclamam de ser aplicáveis a todas as sociedades, a todas as épocas, a todos os indivíduos. (WITTIG, 1980, p. 3)

A autora entende que a capacidade universalizante do pensamento hétero, enquanto ideologia e realidade, possibilita situar um conjunto de categorias que nomeia “homem”, “mulher”, “sexo”, “diferença sexual”, “cultura”, “real”, “natureza”, “troca de mulheres”, “a ordem simbólica” e “o Inconsciente” (WITTIG, 1980, p. 3). Para a autora, esses conceitos “são apenas categorias fundadas sobre a heterossexualidade, ou sobre um pensamento que produz a diferença entre os sexos como um dogma político e filosófico” (WITTIG, 1980, p. 4), sendo fundamental compreender a relação heterossexual como construção social determinante da dominação, em uma dialética entre ideias e relações sociais.

O pensamento de Adrienne Rich (2010) entende a heterossexualidade compulsória como uma “instituição que retira o poder das mulheres” (RICH, 2010, p. 19) e compreende que a diferença é fundadora da heterossexualidade compulsória ao determiná-la como natureza. É, portanto, um dever, “administrado, organizado, propagado e mantido por força” (RICH, 2010, p. 35) na maternidade em contexto patriarcal, na reprodução biológica, na família nuclear, nas identidades e sexualidades fixadas no binarismo, “carregando a ideia de que os corpos sexuais são determinantes do papel e status no social e de que a ‘natureza’ define a importância dos seres humanos de acordo com a sua biologia” (SWAIN, 2010, p. 47).

O “estranhamento da mulher” relaciona-se à construção social da masculinidade, um pilar da heteronormatividade e das relações estranhadas. Welzer-Lang (2001) entende que homens e mulheres são instituídos sobre um duplo paradigma naturalista:

- a pseudo natureza superior dos homens, que remete à dominação masculina, ao sexismo e às fronteiras rígidas e intransponíveis entre os gêneros masculino e feminino;
- a visão heterossexualizada do mundo na qual a sexualidade considerada como “normal” e “natural” está limitada às relações sexuais entre homens e mulheres. As outras sexualidades, homossexualidades, bissexualidades, sexualidades transexuais... são, no máximo, definidas, ou melhor, admitidas, como “diferentes”. (WELZER-LANG, 2001, p. 460)

A constituição heteronormativa da sexualidade masculina é um complexo articulado de “prazeres – prazer de estar entre homens (ou homens em formação) se distinguir das mulheres, prazer de poder legitimar fazer ‘como os outros homens’ (mimetismo) – e dores do corpo, cada homem vai individualmente e coletivamente fazer

sua iniciação” (WERZER-LANG, 2001, p. 463). A virilidade é uma categoria importante, pois é um conjunto de práticas masculinas que instauram uma lógica de superioridade do homem sobre a mulher, do homem sobre outros homens e do homem consigo mesmo.

Werzer-Lang, utilizando-se da metáfora “casa dos homens”, demonstra como os homens são forjados por práticas masculinas que objetivam: (i) “o direito de estar com os homens ou para ser como os outros homens” (2001, p. 463); (ii) para se diferenciar tanto das mulheres quanto das sexualidades não-heterossexuais. Assim, a casa dos homens, mais que uma metáfora, é a construção do masculino forjado pela *homossociabilidade*, pelo jogo do erotismo (WERZER-LANG, 2001, p. 462) — a disputa pelo tamanho do pênis, o pênis que fica mais duro; o sofrimento psíquico e físico de adentrar as hierarquias dentro do masculino, do corpo mais forte, do que joga (esporte) melhor, do que suporta a dor. Esses conjuntos de elementos são, para o autor, os “códigos de virilidade” que ensinam ao homem que para ser viril é preciso sofrer, e sofrer faz de você viril. A virilidade está fortemente atrelada à ideia de violência e sexualidade masculina (WERZER-LANG, 2001) e, por isso, compreende-se que:

O paradigma naturalista da dominação masculina divide homens e mulheres em grupos hierárquicos, dá privilégios aos homens à custa das mulheres. E em relação aos homens tentados, por diferentes razões, de não reproduzir esta divisão (ou, o que é pior, de recusá-la para si próprios), a dominação masculina produz homofobia para que, com ameaças, os homens se calquem sobre os esquemas ditos normais da virilidade. (WERZER-LANG, 2001, p. 465)

O conceito de masculinidade hegemônica de Connel (1997) contribui com essa questão, compreendendo que

A masculinidade hegemônica pode ser definida como a configuração da prática genérica que incorpora a resposta comumente aceita ao problema da legitimidade do patriarcado, que garante (ou é tida como garantia) a posição dominante dos homens e a subordinação das mulheres<sup>48</sup>. (CONNEL, 1997, p. 12 (TN))

Werzer-Lang destaca que os homens são estruturados nos mesmos processos que garantem a dominação masculina e o heterossexismo: uma lógica essencialista, naturalista, com divisões hierárquicas entre os sexos e as orientações sexuais. É uma lógica que “estrutura o masculino de maneira paradoxal e inculca nos pequenos homens

---

<sup>48</sup> Texto original: “La masculinidad hegemónica se puede definir como la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres”

a ideia de que, para ser um (verdadeiro) homem, eles devem combater os aspectos que poderiam fazê-los serem associados às mulheres” (WERZER-LANG, 2001, p. 462). Werzer-Lang utiliza uma metáfora interessante que pode servir para a discussão desta pesquisa: a formação do homem dentro das “casas dos homens”, onde se apreende o sofrimento, a violência, a guerra e os modelos de virilidade como formas de “iniciação” ao mundo masculino. Assim, dentro da casa dos homens, aprende-se que ser homem é se “distinguir do oposto (ser uma mulher). Eu quero me dissociar do mudo das mulheres e das crianças” (WERZER-LANG, 2001, p. 463). A inspiração do autor é justamente compreender como os fenômenos históricos, situados nas hierarquias das relações sociais de sexo, reproduzem tanto a homofobia<sup>49</sup> quando a lógica do *viriarcado* como fundamento da construção do masculino. Òscar sustenta que a homofobia está impregnada na identidade masculina e, sendo assim, a “homofobia es una característica básica de la heterosexualidad que, además, condiciona el conjunto de la identidad masculina (tanto heterosexual como gay). Homofobia no es tan sólo odiar, temer o estigmatizar a los homosexuales. La homofobia es el miedo y la inseguridad que invade a los varones antes la posibilidad de amar a otros varones” (ÒSCAR, 2017, p. 113)<sup>50</sup>. Isso é interessante de ser refletido na medida em que o amor entre homens se dá, não só via afeto-sexo-romance, mas pela amizade e pelo aprofundamento dos sentimentos e das emoções, essenciais a qualquer ser humano, mas que, em grande medida, é interdito pela forma como as relações de dominação/exploração se dão na formação da subjetividade humana.

Além do mais, a homofobia é uma tentativa de eliminação do feminino na identidade masculina: “El macho, estereotipando su masculinidad, pretende purificarse de cualquier contaminación identitaria de carácter femenino y por ello termina exorcizando su propia afectividad. Una afectividad que asocia a lo femenino y de la que abomina” (

---

<sup>49</sup> Peixoto (2018), aponta alguns elementos relevantes, em torno da categoria “Homofobia”, que segundo a autora, implica “numa fragilização da compreensão sócio-histórica e num esvaziamento político do fenômeno social que é a violência contra LGBTs” (PEIXOTO, 2018, p. 24). A autora, aponta que o termo “homo” é um prefixo que não contempla sujeitos bissexuais, lésbicas e transsexuais, o que fortalece uma linguagem de não-reconhecimento de outros sujeitos para além do masculino; bem como a compreensão psicopatologizante que o pós-fixado “fobia” e “fóbico” implica ao sujeito que prática violências contra sujeitos LGBTQIA+, esvaziando a dimensão sociocultural e material dessa violência. “violência contra LGBTs não parte, inequivocamente, de nenhum limite patológico do/a agressor/a, ainda que esses possuam alguma psicopatologia. Ela está enraizada e motivada na nossa tradição patriarcal e heteronormativa. Os fundamentos estruturais para esta violência são profundamente sociais e culturais. Manter o termo “fobia” também pode gerar demanda de debates que tenham por efeito atividades clínicas para pessoas que não passam por processos de adoecimento. A “fobia” nestes casos não deve responder aos insumos da patologização, mas sim uma “fobia” construída e perpetuada sob a pecha do moralismo, do heterossexismo, dos fundamentalismos religiosos e do conservadorismo” (PEIXOTO, 2018, p. 26).

<sup>50</sup> Tradução nossa: “A homofobia é uma característica básica da heterossexualidade que, além disso, condiciona o conjunto da identidade masculina (tanto heterossexual quanto gay). Não é só odiar, temer e estigmatizar homossexuais, mas um medo e a insegurança que invade o homem diante da possibilidade de amar outros homens” (2007, p. 131).

ÒSCAR, 2017, p. 131)<sup>51</sup>. Enquanto a produção da natureza dá-se para que se possa expropriar-se e apropriar-se dessa condição, a produção do “Outro”, do “anormal”, resulta em objeção por violação dessa existência. É o fruto também da marginalidade ontológica da produção natureza *versus* social, expressado no fenômeno da violação ontológica de uma forma de ser. A homofobia é uma violação ontológica. Isso se dá principalmente pelo caráter excludente que ela produz na identidade masculina enquanto fuga de qualquer aproximação com o feminino e de uma relação afetuosa com outros homens. Constitui-se em “desumanizar o outro, em torná-lo inexoravelmente diferente” (BORILLO, 2010, p. 35). A homofobia enquanto violação ontológica reflete em uma série de injunções socioculturais que nos amarram à lógica binária de gênero, sendo, nas palavras do autor, “o guardião do diferencialismo sexual” (BORILLO, 2010, p. 90).

Na construção da identidade masculina e na heterossexualidade como constituinte central ontológico das formas de ser, constitui-se uma contradição de negação e afirmação da diferença sexual e do gênero masculino como natureza, sendo assim, “a dicotomia masculino/feminino considerada o estorvo do pensamento, organiza uma consciência de si e uma relação com o mundo totalmente particular” (BORILHO, 2010, p. 91). Essa imposição econômico-cultural “nos impele à adesão cega a uma lógica binária em matéria de gênero e de sexualidade: cada um de nós é o homem ou mulher, homossexual ou heterossexual; além disso, quando se é homem, deve-se ser masculino e sentir atração por mulheres femininas, e vice-versa” (BORILLO, 2010, p. 92). Tal perspectiva é legitimada pelo sistema econômico-cultural das sexualidades que traduz que “a defesa da diferença entre os sexos (macho/fêmea), pressupõe, igualmente, a manutenção da diferença de sexualidade (homossexual/heterossexual)” (BORILLO, 2010, p. 93). Ou seja, deixa a entender que a “igualdade das sexualidades é percebida como uma iniciativa subversiva, suscetível de ameaçar a ordem estabelecida dos sexos” (BORILLO, 2010, p. 93). Borillo afirma que, na crença da naturalização do feminino e do masculino, são disseminadas relações sociais nas quais “as relações heterossexuais são as únicas a desempenhar o verdadeiro encontro dos seres que, por sua diferença sexuada, teriam a vocação para se completar” (BORILLO, 2010, p. 93).

“A economia da homossexualidade”, para não falar da sua repressão, encontra-se na própria base da socialização. Legitimar a homossexualidade equivale a

---

<sup>51</sup> Tradução nossa: “O homem, estereotipando sua masculinidade, pretende purificar-se de qualquer contaminação identitária de um caráter feminino e, portanto, acaba exorcizando sua própria afetividade. Uma afetividade que associa o feminino e abomina” (ÒSCAR, 2017, p. 131).

colocar em perigo a sociedade. O amor por si e a sexualidade primitiva atribuídos ao desejo homossexual devem ser mantidos a distância, sob pena de implicar a desintegração cultural da sociedade. Esse raciocínio baseia-se em uma teoria da defesa da sociedade (heterossexual) a partir da qual – no pressuposto de que a ordem antropológica (heterossexual) é ameaçada pelo indivíduo – é a heterossexualidade que deve necessariamente prevalecer. Se o fortalecimento da diferença entre os sexos e o incentivo à heterossexualidade são imperativos relevantes para o desenrolar adequado do processo civilizacional, a inferiorização e a estigmatização da homossexualidade aparecem como consequências lógicas do dever moral que é a defesa da sobrevivência comunitária. (BORILLO, 2010, p. 95)

É fundamental compreender a heteronormatividade também como uma dimensão analítica da realidade social. O desconstrutivismo é apontado como a ferramenta teórico-metodológica dos estudos *queer*<sup>52</sup> (MISKOLCI 2009; LOURO, 2001; MIRANDA e ALENCAR, 2016). A partir de um ponto de vista *queer*, interroga-se a heterossexualidade, não como uma sexualidade normal, mas enquanto um regime normativo de produção de poder e verdades sobre o sexo, um ordenamento social e sexual que busca estabilizar as relações sociais e perpetuar desigualdades sexuais, em uma posição política, na defesa de que os múltiplos discursos sobre a sexualidade impossibilitam a defesa de uma posição fixa, estável e permanente da sexualidade (LOURO, 2001; MISKOLCI, 2009; PRECIADO, 2011).

O desconstrutivismo *queer* é apontado como aquele que busca superar as dicotomias entre essencialismo e construção social (MIRANDA e ALENCAR, 2016), e que, por sua vez, supera o modelo da construção social ao pressupor a crítica e desconstrução dos polos binários que fundam o modelo moderno da sexualidade — o binário heterossexual *versus* homossexual — e propõem uma “analítica da normatividade

---

<sup>52</sup> Importante destacar que não iremos delinear um estudo sobre a genealogia dos estudos *queer*, e sim, tomamos seu método desconstrutivista como ponto de discussão. Até mesmo pela diversidade e dificuldade de expor essa genealogia. O interesse aqui é destacar dimensões em relação aos estudos *queer*, para a crítica da arquitetura da heteronormatividade, afins de qualificar a crítica do estranhamento. Por isso mesmo, iremos tratar de “estudos *queer*” e não necessariamente de uma Teoria *Queer*. O campo de estudos *queer* é extremamente abrangente e é cercado por diversas influências e emergem entre 1980 e 1990, no contexto da epidemia de HIV/AIDS, avanço do neoliberalismo e do neoconservadorismo, e designa práticas políticas que explicitam a condição abjeta, anormal e anti-essencialista como fundamento, visando também uma crítica ao feminismo essencialista e aos movimentos gays e lésbicos que não problematizam o processo de construção social da heteronormatividade, e buscam uma inserção em termos de direitos, participação e representação na ordem social heteronormativa. Os estudos *queer*, estão hegemonicamente situados, nos escritos de Judith Butler, Teresa de Laurentis, Eve Kosofsky Sedgwick, Guy de Hocquenghem e tecem críticas aos modelos de lutas políticas das chamadas esquerdas, movimentos feministas, classistas e de organização homossexual e lésbicas; bem como críticas aos modelos das teorias sociais críticas – marxismo, estruturalismo e psicanálise, buscando superar nas teorias sociais e nas práticas políticas a perpetuação do binômio heterossexual *versus* homossexual e a produção de anormalidade a ser reconhecida, aceita e inserida aos modelos de cidadania e direitos, ou seja, questiona-se o conservadorismo heterossexual nos espaços progressistas. Porém, afirmar as principais fontes de influência e produção do conhecimento *queer* é outro desafio. Miskolci (2009, p. 152) afirma que “Teórica e metodologicamente, os estudos *queer* surgiram do encontro entre uma corrente da Filosofia e dos Estudos Culturais norte-americanos com o pós-estruturalismo francês, que problematizou concepções clássicas de sujeito, identidade, agência e identificação”, na criação do método desconstrutivista que dar base a teoria *queer*, o que também é acordo de Louro (2001). O ponto central é que a teoria *queer* é uma analítica da produção da normatividade social.

sexual” (MISKOLCI, 2009). Heteronormatividade e anormalidade são pontos fulcrais de suas investidas teórico-metodológicas e políticas. O lugar negativo que a anormalidade é produzida é ressignificada pela práxis e pelos estudos *queer* como o espaço de produção de uma nova forma de fazer política e questionar os modelos sexuais e sociais. Para os estudos *queer*, a ordem social é estruturada pela heteronormatividade. Assim, essa “analítica da normatização” questiona os pressupostos normativos das teorias sociais e os processos normalizantes da produção hegemônica do conhecimento, que não atrelam as facetas da vida social e os significados sexuais (MISKOLCI, 2009). A proposta *queer* trata-se do desenvolvimento de uma

analítica da normalização que pode interrogar como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas. Trata-se de um objetivo científico que teria também implicações políticas, pois permitiria compreender e contestar os processos sociais que se utilizam das diferenças como marcadores de hierarquia e opressão. (MISKOLCI, 2009, p. 178)

Assim, não há um desvio ontológico da norma, mas, sim, a produção de hierarquia e inferiorização a partir da norma, sendo necessário desnaturalizar o sujeito e ela mesma (MISKOLCI, 2009; LOURO, 2001). Como informa Louro (2001), as posições de gênero e sexuais se multiplicam, atravessando as fronteiras institucionais e conceituais do binômio heterossexual *versus* homossexual, tensionando zonas em que aquilo que foge a esse binômio não deve ser assimilado

alvo mais imediato e direto da teoria *queer* – o regime de poder-saber que, assentado na oposição heterossexualidade/homossexualidade, dá sentido às sociedades contemporâneas – mas também considerar as estratégias, os procedimentos e as atitudes nela implicados. A teoria *queer* permite pensar a ambiguidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades sexuais e de gênero, mas, além disso, também sugere novas formas de pensar a cultura, o conhecimento, o poder e a educação. (LOURO, 2001, p. 550)

Ao propor a desestabilização desse binário, a teoria *queer* complexifica a concepção de sexualidade, pois demonstra a interdependência e fragmentação entre os polos (heterossexual e homossexual) “cada polo contém o outro, de forma desviada ou negada, a desconstrução indica que cada polo carrega vestígios do outro e depende desse outro para adquirir sentido. A operação sugere também o quanto cada polo é, em si mesmo, fragmentado e plural” (LOURO, 2001, p. 548).

Negar a normatividade e o binômio heterossexual *versus* homossexual é, também, demonstrar que a heterossexualidade não é uma posição necessariamente pronta, que não



possui tensões, e que, justamente por se estabelecer como norma, precisa de reafirmações constantes e delimitações de fronteiras. Se cada polo é fragmentado e plural, a heterossexualidade também não deixa de ser plural e fragmentada. Assim, esse é um modelo sexual extremamente complexo por se apresentar como regime normativo e regulador sexual, assim como modelo de opressão social. Sua própria sustentação interna (ser-propriadamente-*assim*) a torna um modelo sexual complexo e cheio de problemáticas. A crítica ao binômio hétero-homo é realizada justamente porque esse modelo não contribui para escapar da heteronormatividade, pela interdependência desses polos, e porque todos os aparatos legais-formais da produção dos direitos, da cidadania e da participação política estão inseridos nessa lógica, que acaba perpetuando uma ideia de normalidade *versus* anormalidade.

Assim, a dinâmica da sexualidade e do desejo nas relações sociais é a grande guisa teórica-metodológica da teoria *queer* (MISKOLCI, 2009), na defesa de que a sexualidade é uma construção social e histórica, e que a ordem social é sinônimo de heteronormatividade. Sua análise é focada na normalização e, fazendo uso de uma abordagem pós-estruturalista, questiona o sujeito, a identidade, a agência, e a identificação, pelo seu caráter provisório, circunstancial e cindido (MISKOLCI, 2009; LOURO, 2001). O foco da teoria *queer* é a desconstrução da heteronormatividade nas práticas e epistemologias sociais a partir da crítica da sexualidade como dispositivo de poder. É preciso identificar procedimentos, definições científicas e institucionais, e, por meio dessa análise discursiva, avançar para desestabilizar as classificações e hierarquias (MISKOLCI, 2009).

A crítica racial/decolonial *queer* é parte de uma “virada” epistêmica dentro da teoria *queer* e dos estudos de gênero que não implicam a colonialidade, a racialidade e as relações econômicas desiguais — imperialismo e neoliberalismo como elementos que conformam o debate das dissidências sexuais e das lutas políticas, bem como uma crítica epistêmica a uma leitura norte-americana e eurocêntrica de sexualidade<sup>53</sup>. O

---

<sup>53</sup> Não estamos tratando a crítica racial/decolonial *queer* como um “modelo” nos termos de Vance (1995), mas, sim, como uma perspectiva teórica-metodológica. É importante afirmar também que esse constructo é de recente incorporação na literatura brasileira. Textos de Larissa Pelúcio e Richard Miskolci problematizam a ideia de uma teoria *queer* como um conhecimento norte-americano e europeu, “aplicado” à realidade brasileira, até mesmo na própria tradução e no significado que a palavra *queer* possui. Porém, a chamamos crítica racial/decolonial *queer*, nomenclatura direcionada a esses estudos, mas também entendemos que *queer of color*, *queer of color critique* ou *teoria cuir*, entre outras denominações, fazem parte de uma gama de estudos amplos. Alguns estão ligados à necessidade de uma abordagem materialista de raça, gênero e sexualidade (FERGUSON, Roderick, “Aberrations in Black: Toward a *Queer* of Color Critique”) ou a uma superação epistemológica da teoria *queer* de uma perspectiva neoliberal (PUAR, Jasbir, “Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas”) em uma crítica à epistemologia eurocêntrica de sexualidade da teoria *queer* (REA, AMANCIO, 2018; DiPIETRO, 2020).

desconstrutivismo *queer*, se é focado em uma “visão do *queer* unicamente centrada na dissidência sexual e de gênero não daria conta do amplo leque de ‘opressões multifacetadas e simultâneas’, que uma epistemologia crítica e descolonizada não pode deixar de analisar” (REA, 2020 p. 65). Compreendemos que as questões da raça, da colonialidade e da classe social compõem o sujeito, a sexualidade e a identidade. Isso está para além de uma crítica à ausência do entendimento de como a raça, a nacionalidade e a colonialidade constituem a sexualidade: é uma crítica de que a sexualidade não se constitui ausente dessas relações. O desconstrutivismo *queer* é uma tarefa que acontece sobre as bases da heteronormatividade, do racismo, da colonialidade e da classe social. O estranhamento sexual, portanto, não pode ser analisado como um fenômeno social, ausente da complexidade das relações sociais e dos múltiplos sistemas de dominação e exploração.

Observamos, que o enquadramento teórico-metodológico sobre a sexualidade não é uma mera “opção teórica”, mas, ao contrário, é uma posição ética-política sobre quais fundamentos elaboram uma gama de dimensões que envolvem a questão da sexualidade. Assim, conservaremos as tensões e distinções entre esses arranjos teóricos-metodológicos, a fim de compreender os fundamentos teóricos-metodológicos dos estudos da sexualidade junto à crítica da problemática do estranhamento e sexualidade em Marx e Lukács. É evidente que essas variações epistêmicas não são abstrações teóricas descoladas das relações sociais. Reconhecemos a pertinência de entender que a sexualidade é um fenômeno marcado historicamente por um conjunto de regulações disciplinares generalizadas no século XIX e XX em relação à transformação da vida privada, da intimidade e da sexualidade como centro da pessoa moderna, no contexto das transformações econômicas e sociais, devido à ascensão do capitalismo (FOUCAULT, 1988; MIRANDA, 2010; MIRANDA e ALENCAR, 2016; HELIBORN e BRANDÃO 1999).

As heranças socioculturais deixam marcas no modelo moderno da sexualidade contemporânea. Se a Idade Média era marcada pela ideia de pecadores/pederastas; a colônia, marcada pelo pecado-sodomia; os séculos XIX e XX, pela criação nos laboratórios psicanalíticos das categorias homossexual e heterossexual como sinônimos de doença e saúde, além dos regimes disciplinares, o século XX é marcado pela herança dos movimentos de revolução sexual dos anos 1960, pela emergência do feminismo e do movimento LGBTQIA+, pelas descobertas dos métodos anticoncepcionais que separam procriação de prazer e pela epidemia de HIV/AIDS (FOUCAULT, 1988; MIRANDA,

2010; RUBIN, 2017). Essas transformações na forma social de conviver com a sexualidade influenciaram diretamente nos retrocessos e avanços dos aportes teórico-metodológicos nos estudos da sexualidade. Assim, a produção teórica sobre ela está atrelada às questões que tentam entender como a reprodução social e biológica, o sexo e os prazeres estão atrelados ao conjunto das relações sociais e aos seus padrões de regulação social.

Como sinaliza Heilborn e Brandão (1999), a sexualidade é uma forma de conhecer a vida e as regras sociais postas sobre a reprodução biológica e social, além de aprofundar na própria constituição do sujeito moderno. Essa forma de conhecer é sempre substantiada pelas tomadas de posição teórica-política de quem opera o conhecimento. Portanto, as concepções teórico-metodológicas mencionadas estão organizadas a partir da posição do sujeito nos conflitos que envolvem os interesses na reprodução biológica e social, nos prazeres e no sexo. A problemática do “estranhamento da mulher”, do “estranhamento da vida sexual” e do “estranhamento dos dois sexos”, precisa avançar em colocar em xeque a constituição da heteronormatividade como regulador desse tipo de estranhamento.

Entendemos que o complexo do estranhamento oferece essa flexibilidade conceitual para análises de desigualdades sociais e, até mesmo, da sexualidade. Contudo, é necessário um conjunto de mediações — epistêmicas, históricas, e políticas — para que o complexo do estranhamento avance para o debate da sexualidade.

O debate do estranhamento e da sexualidade em Marx e Lukács apresenta dois contornos importantes: (i) os aspectos civilizatórios que compõem o desenvolvimento das relações entre os sexos. Assim, a sexualidade é um elemento que permite entender o grau de desenvolvimento humano, social e cultural de uma sociedade, pois implica em entender como as relações de opressão, dominação e estranhamento estão situadas nas relações humanas; (ii) a relação entre reprodução biológica e social enquanto uma discussão sobre o caráter social das construções sobre corpo, sexo, gênero e sexualidade.

Esses contornos não deixam de apresentar questões problemáticas que, ao nosso entender, têm como base central o entendimento do sexo biológico como matéria-prima da atividade humana, no que tange à sexualidade. É nessas contribuições e contradições que se inscreve o debate da sexualidade desde a temática do estranhamento. A abordagem desenvolvida por Lukács, a partir dos fundamentos de Marx, localiza-se sobre uma visão essencialista da sexualidade e do gênero. Devido a essa compreensão, os autores não conseguem localizar a construção social das relações entre os sexos estranhada

justamente no entendimento da base biológica como uma base natural da sexualidade humana. Portanto, é fundamental desconstruir esse entendimento para se avançar em uma análise marxista da construção social da sexualidade.

Consideramos que Marx e Lukács não conseguiram compreender os mecanismos sócio-históricos e teórico-metodológicos que fundamentam as relações sociais entre os sexos na sua forma heterossexual, sendo esse o modelo que regula as relações sociais de gênero no modo de produção capitalista. A análise dos Manuscritos Econômicos-Filosóficos de Marx sinaliza para uma contribuição importante: a propriedade privada modifica as relações entre os sexos ao apontar as mulheres como posse do homem. Por outro lado, sinalizamos uma visão de que as relações entre os sexos é a relação mais natural entre os “homens”. Por mais que assumamos uma postura de que o que Marx entende por natureza humana não é uma natureza fixa, mas a própria construção do ser social, deve-se considerar que, como exemplo em “A Ideologia Alemã”, a questão da procriação é compreendida como um dos atos de produção e reprodução das relações sociais. Porém, a procriação está para além de um “ato da natureza”, pois ela se dá em condições específicas, inclusive sobre a forma social sobre a qual o sistema de gênero é organizado. Essa forma toma a procriação e a complementaridade dos sexos como fundamentos, o que dá condições para a produção social da heterossexualidade. Logo, não estamos afirmando que a análise de que a propriedade privada incide sobre a mulher é inválida. O que estamos buscando superar é a ausência desse complexo da “sexualidade”.

Na abordagem de Lukács em “Para Ontologia do Ser Social”, localiza-se a problemática da sexualidade no complexo da Reprodução e do Estranhamento. Na esteira de Marx, a problemática do estranhamento da mulher – consequentemente, do homem — localiza-se nas relações entre os sexos e na condição de inferiorização, subalternização e opressão da mulher. Aqui, a mesma problemática permanece: a ausência de uma análise mais ampla sobre o complexo da sexualidade e da condição entre os sexos. Apesar disso, o autor avança em uma crítica importante, referente ao debate da análise marxista, quando entende que a problemática do estranhamento da mulher tem raízes na esfera econômica, sem que isso encerre a origem e os processos emancipatórios da questão sexual. Lukács reconhece que é necessária uma emancipação na esfera sexual.

A heterossexualidade, para além de uma forma de organizar e normatizar o desejo, acaba por ser uma relação social que engendra os mecanismos que organizam o gênero nas relações sociais. Entendemos que esse ponto é ofuscado pelos autores, por não

conseguirem perceber que o modelo binário de organização do sexo e do gênero é sempre uma matriz heterossexual, em que os modelos de masculinidade e feminilidade são fixos, opostos, imutáveis e complementares. É nesse sentido que entender que o marxismo só oferecer uma análise das relações sociais é manter, dentro da tradição, uma limitação e fragilidade analítica da problemática da sexualidade, tendo em vista que a leitura das relações sociais não pode ofuscar as particularidades do desenvolvimento dos complexos sociais. Localizar a questão da mulher está além de colocar a posição do homem junto à problemática do estranhamento da mulher ou a condição da mulher diante da propriedade privada na sociabilidade do capital. É entender que há um conjunto de mediações sociais que implicam essa construção. A categoria do estranhamento possibilita ir além, no sentido de perceber que há, no ser social, um complexo analítico da sexualidade que engloba problematizações sobre a construção social da normatização da sexualidade e do gênero. As relações entre homens e mulheres não são um dado natural, até porque “homem” e “mulher” são categorias sociais. Portanto, a própria relação entre os sexos ou o complexo social da reprodução e do erótico não são apenas oprimidas pela propriedade, pela posição social da mulher na economia ou pelo aprisionamento do erótico por meio da ascensão do patriarcado. Junto a essas mediações, há a construção social de um sistema que constitui as relações e suas incidências, no caso, a heterossexualidade.

Partindo do princípio lukácsiano de que o estranhamento não é uma condição humana e, sim, um fenômeno histórico-social, a categoria possibilita uma incursão à problemática da sexualidade e aprofunda a crítica à normatização da heterossexualidade. Entendemos que a categoria estranhamento é capaz de explicitar as transformações, nos padrões da sexualidade, no devir do ser social na mesma medida em que descortina as consequências ontológicas da naturalização da heterossexualidade. O percurso histórico que constitui a heterossexualidade como norma inscrita no ser social constitui um estranhamento no âmbito sexual.

## CAPÍTULO 4. ESTRANHAMENTO E EMANCIPAÇÃO SEXUAL

O estranhamento é um complexo teórico-metodológico importante da tradição marxista e, apesar da noção incipiente de sexualidade que Marx e Lukács apresentam, o estranhamento contribui para uma crítica da construção social, naturalização e emancipação da sexualidade na sociedade capitalista. A problemática do estranhamento também responde às questões que deram abertura a esse estudo quando demonstra que há no marxismo um debate sobre sexualidade e apresenta um aparato teórico-metodológico que possibilita compreender a construção da sexualidade no capitalismo. O complexo do estranhamento apresenta uma crítica das contradições do desenvolvimento e do progresso social, criando condições de estranhamento. Porém, como demonstramos, essa resposta não deixa de apresentar um conjunto de limites, na compreensão de Marx e Lukács, do sexo como matéria-prima para o desenvolvimento da sexualidade. Isso não possibilitou que os autores avançassem na crítica de que a própria base biológica é fundamento do estranhamento sexual, não porque ela seja ineliminável da atividade sexual, mas, sobretudo, porque o “natural” e “biológico” estão tomados por interesses ideológicos marcados pela normatividade.

Observamos que a categoria “estranhamento” em Marx e Lukács, bem como a abordagem da sexualidade, garante uma discussão importante para os processos emancipatórios da sexualidade. Dessa forma, o que é o estranhamento em Marx e Lukács é de fundamental importância para o debate sobre o “estranhamento sexual”, não porque esse conceito é uma localização do que é o estranhamento “aplicado” ao sexual, mas por possibilitar demonstrar que a construção social é um processo que amadurece junto ao capitalismo, na forma de estranhamento. O processo teórico-metodológico foi perceber como o debate sobre o “sexual” aparece na problemática do estranhamento em Marx e Lukács, o que nos permite ampliar, problematizar e superar o arranjo de significados sobre a problemática sexual, nos autores, em um esforço crítico de demonstrar a naturalização da heterossexualidade.

O que é desenvolvido por Marx e Lukács garante, em até certa medida, (i) um debate de sexualidade relacionado à propriedade privada e à substituição do sentido do “ser” para o “ter”, sedimentado pela lógica do estranhamento do trabalho, que afeta toda a compreensão do ser social como uma entidade estranhada (MARX, 2010); (ii) o

estranhamento dos aspectos “genuinamente” humanos da sexualidade à reprodução biológica e às relações entre os sexos, que promovem a inferiorização, a subalternidade da mulher em relação ao homem (LUKÁCS, 2013). A categoria estranhamento, em volta da temática da sexualidade, garante uma crítica à sociabilidade sedimentada pelo estranhamento do trabalho e dos “sentidos humanos”, e às duas relações centrais: reprodução sexual e relações entre os sexos, ou seja, ao arranjo sócio-histórico da própria heterossexualidade.

O complexo estranhamento permite compreender os fenômenos sociais a partir da autoconstrução humana e das contradições sociais do progresso e do desenvolvimento das forças produtivas. Tais contradições consistem tanto no desenvolvimento da individualidade e do ser social, quanto na construção de barreiras para esse desenvolvimento. Ao mesmo tempo em que elabora barreiras socioeconômicas estruturais, a categoria estranhamento contribui para compreender a relação entre a produção social da sexualidade e os aparatos biomédicos — que fortalecem a construção da heterossexualidade e o modelo da diferença sexual como uma construção social —, implicada aos processos de produção e reprodução das relações sociais. Uma das contribuições do marxismo ao debate da sexualidade não reside “apenas” no método materialista histórico-dialético, mas na compreensão de que a produção e reprodução das relações sociais são atividades humanas erguidas pelo trabalho, e que a forma social capitalista e a primazia econômica desse modelo amadurecem um fenômeno sócio-histórico: o estranhamento.

Seus limites são a compreensão sócio-histórica da categoria “homem e mulher”, na qual as relações sempre se darão por um modelo social binário e heterossexual, ou seja, uma base de gênero e sexualidade fixas, imutáveis e com uma matriz complementar e oposta, e a compreensão de que o sexo está em constante tensão com o debate sobre o que é a natureza. Assim, as críticas de Haraway (2004), Rubin (2017) e Butler (2017) sobre o debate marxista da sexualidade — enquanto uma abordagem binarista e heteronormativa, que toma o sexo como um registro histórico natural e a total ausência de compreensão dos processos do desenvolvimento da biologia reprodutiva e fisiológica da sua época sobre a produção social da diferença sexual —, como apontado por Laquer (2004), acaba por apresentar o que precisa ser superado para uma teoria marxista da sexualidade.

Assim, tomamos o complexo do estranhamento como uma ferramenta teórico-metodológica que contribui para o entendimento do processo de naturalização e da

construção social da heterossexualidade, ou seja, a construção social da heterossexualidade é estranhamento. As bases histórico-conceituais construídas ao longo do projeto da modernidade-colonial-capitalista, nas quais o “sexo” biológico avança na construção da diferença sexual, da dominação colonial-corporal, da diferença e da generalização do dispositivo da sexualidade, implicam na forma como a heterossexualidade se impôs em imediata relação com o gênero humano. O modelo civilizatório toma o sexo biológico como regulador dos corpos, dos gêneros e do desejo. É por isso que o processo de naturalização da sexualidade esconde o caráter social do “sexo” e o faz aparecer como “natureza”. A naturalização é um tipo de estranhamento. O que estamos chamando de “estranhamento sexual” é o processo de naturalização da heterossexualidade: um fenômeno socialmente construído, desenvolvido por um conjunto de intervenções humanas e pela criação de um conjunto de verdades sobre o sexo, o que normatiza a sexualidade humana.

O que estamos denominado de estranhamento sexual é um fenômeno histórico-social relacionado à construção e à normatização de uma “natureza” da sexualidade humana, relativa ao desenvolvimento das relações sociais e das forças produtivas, e influenciadas pela produção e reprodução social, ganhando maturidade sócio-histórica nas relações sociais capitalistas e na normatização da heterossexualidade<sup>54</sup>. Assim, a naturalização da sexualidade humana é uma modalidade de estranhamento. Logo, é uma abordagem teórico-metodológica e ético-político-crítica à naturalização da heterossexualidade que se fortalece mediante um conjunto de processos sociais, os quais implicam no “sexo” como uma categoria social que regula os corpos, marcados por uma civilização heteronormativa. Calcada na tensão entre reprodução biológica e social, a questão da constante preocupação com a reprodução humana, a diferença sexual e o prazer complementar entre os sexos estão na base científica e socioeconômica para a produção e reprodução social da heterossexualidade.

---

<sup>54</sup> Apesar da centralidade que essa tese deu, para a construção social da heterossexualidade pela via da ciência, não entendemos que esta análise encerra a complexidade dessa relação social. Os estudos feministas, possuem vastas contribuições ao debate da construção social da heterossexualidade, a partir da crítica do patriarcado. Absorvemos essa crítica, na discussão que fizemos nesse estudo sobre a construção da masculinidade. Porém, é correto também afirmar, que não é consenso no interior do feminismo: o conceito de patriarcado, a relação entre capitalismo e patriarcado, a articulação entre heteronormatividade e patriarcado, a relação entre economia, divisão sexual do trabalho e patriarcado e ainda as tensões entre trabalho produtivo e reprodutivo. Isso se expressa nas correntes teóricas do feminismo: feminismo materialista francês, feminismo da reprodução social, feminismo marxista, feminismo *queer* etc. E apesar de inúmeros acúmulos, essa é uma questão aberta e longe de consensos, pois localizar o patriarcado, a heteronormatividade, a cisgeneridade na complexidade da totalidade das relações sociais na cena contemporânea é um trabalho em construção. Nosso objetivo era demonstrar e particularizar como o complexo da heteronormatividade se sedimentou nas relações sociais a partir da lógica do estranhamento, tomando os estudos de gênero e sexualidade, que questionavam a legitimidade do corpo sexuado como uma construção da ciência. Mas consideramos a necessidade de aprofundamento e aproximação da categoria estranhamento e suas relações com o patriarcado, cisgeneridade e racismo.



Trata-se de uma relação social que oprime os sujeitos e oblitera que essa construção seja socialmente construída. A heterossexualidade é um dispositivo normativo, calcado no estranhamento, ao qual todas as pessoas estão submetidas. Nesse sentido, o estranhamento sexual perpetua uma “falsa ontologia sexual”, oriunda de uma identidade direta entre heterossexualidade e natureza, forçando uma coerência entre sexo, gênero e desejo, ancorada em uma normatividade sexual produzida socialmente, marcada na história e nos processos sociais. A heterossexualidade não é a-histórica. Se hoje há um conjunto de violações de direitos a pessoas LGBTQIA+ e uma noção fixa de masculinidade e feminilidade, esse fenômeno é um registro humano historicamente construído. Não são as identidades sexuais e de gênero dissidentes que não atendem a uma natureza, é a confiscação desse complexo social, denominado “natureza”, que se constitui como estranhamento, uma materialidade objetiva e subjetiva que obscurece as relações sociais e cria desigualdades e violações.

A heterossexualidade é uma relação estranhada entre gênero humano e individualidades que faz sujeitos heterossexuais se entenderem como sujeitos harmônicos com a “natureza humana”. A inteligibilidade da matriz heterossexual falseia a realidade concreta. A base histórico-concreta da heteronormatividade implica em uma construção social do sexo, do corpo, pautada no avanço das forças produtivas e na generalização do dispositivo da sexualidade. O avanço do “sexo moderno” não se deu somente na construção discursiva do sexo, mas nos processos materiais de instituição da modernidade-colonial-capitalista. A heterossexualidade é a própria normalização da atividade humana. Sujeitos dissidentes sexuais e de gênero estão implicados no estranhamento sexual na medida em que estão envolvidos em um conjunto de relações sociais que designam suas identidades e desejos como antinatureza. Assim, há uma tensa relação entre natureza e social sobre o debate da sexualidade, o qual implica em uma relação de estranhamento, pois uma ordem social é criada como um espelho da natureza. Os conflitos sociais nas personalidades são diversos. A sexualidade humana está recheada de conflitos, normas e conteúdos da sua construção social.

A heterossexualidade é um fenômeno sócio-histórico datado historicamente, o qual possui um conjunto de argumentos científicos e políticos para sua naturalização; a heterossexualidade criar o estranhamento, por sua vez, é um fenômeno socioeconômico relacionado ao desenvolvimento do ser social, um fenômeno que se expressa em diversas esferas e que se particulariza. Trata-se de uma relação dialética e contraditória. Na medida em que o ser social avança nas descobertas científicas sobre o corpo, também produz um

discurso heterossexual sobre a biologia, buscando um conjunto de arranjos socioeconômicos que justifiquem uma visão heteronormativa da ciência. O estranhamento sexual se fortalece nesse limiar na busca por construir uma natureza sexual. A heterossexualidade se apresenta como um discurso da natureza e encobre a sexualidade humana em uma lógica normativa que nega a pluralidade de práticas eróticas, reprodutivas e identitárias.

O estranhamento sexual é a “criação da natureza sexual” que ganha substância com a heterossexualidade, tratando, portanto, da crítica à dicotomia natureza *versus* social como lócus de estranheza. Portanto, o estranhamento sexual não é uma condição de estranheza para com a sexualidade, o corpo ou o sexo “biológico”, é sobre a construção social dessas categorias em uma visão de que há uma construção da natureza na sociedade, alicerçada por relações sociais que produzem e reproduzem um modo de existência. Assim, o estranhamento sexual constitui no estranhamento as construções sociais sobre a sexualidade. Não se trata de sexualidades e práticas sexuais que são mais ou menos estranhadas que outras, ou seja, ser heterossexual não é estar estranhado. O estranhamento reside na constituição da própria sexualidade como um fenômeno socialmente construído e implicado aos complexos processos de produção e reprodução social.

O estranhamento sexual é uma crítica ao processo de naturalização da sexualidade, que é um fenômeno socialmente construído. O aporte teórico-metodológico do complexo estranhamento contribui para decifrar os mecanismos sociais dessa construção, localizado na atividade humana, o eixo basilar dessa construção. A normatividade é uma forma de universalizar e generalizar conteúdos e representações desse constructo. Todo o desenvolvimento de um saber-poder sobre o sexo é permeado de conflitos éticos-políticos e socioeconômicos. Além disso, essa normatividade acompanha as contradições sociais do progresso e do desenvolvimento científico, médico e psicológico sobre o corpo, a sexualidade e o desejo, como demonstrado no primeiro capítulo. Essas “descobertas” não revelam a “natureza da sexualidade”, mas, sim, como coloca Laquer (2001), a nossa vontade de falar sobre esse tema e harmonizar cultura e natureza. Na verdade, são descobertas que contribuem para o avanço do conhecimento da humanidade sobre os próprios corpos, porém, retroagem sobre as personalidades quando contribuem para elaborar um regime de normatividade sobre a sexualidade. A heteronormatividade é um constructo sobre as descobertas a respeito do corpo e das funções sociais (ideologia) que elas cumprem nas relações sociais capitalistas.

O estranhamento sexual possui uma função social, presente na normatização e na regulação, para a produção e reprodução da heterossexualidade como um primado ontológico da sexualidade. Ontológico no sentido de uma essência imutável desse “ser sexual”, do seu “dever ser” que se ancora em uma base na qual o corpo e o sexo são produtos da natureza. Portanto, há uma função social sobre elas que legitima a heterossexualidade. A normatização e a regulação acabam por incorporar, nas relações sociais, uma ideologia heteronormativa.

#### **4.1 Estranhamento sexual e emancipação sexual**

Ao naturalizar a heterossexualidade, o estranhamento sexual implica que a superação desse complexo é a mesma da construção que se apresenta como natureza. Para isso, é preciso superar uma compreensão dicotômica entre natureza e sociedade, presente na estabilidade entre sexo-gênero-sexualidade. A esfera da sexualidade, no ser social, está generalizada pela heteronormatividade, um produto do desenvolvimento da ciência moderna, da biologia da diferença sexual e do dispositivo da sexualidade, calcados nos processos de expropriação e exploração da “natureza”. Esse conjunto de conhecimentos científicos produz uma artificialidade que regula a vida social e determina as funções sociais da sexualidade na sociedade capitalista. As barreiras sociais para a superação do estranhamento sexual encontram-se no fato de que a naturalização da heterossexualidade não é um fenômeno meramente cultural ou dos valores. Como demonstramos, esse processo acompanha as transformações societárias e as modificações dos mecanismos de produção e reprodução das relações sociais. O falso metabolismo ontológico sexo-gênero-sexualidade é um produto social da sexologia, da psicanálise, da biologia reprodutiva e da produção da proliferação do dispositivo da sexualidade e dos mecanismos de dominação relacionados a esses saberes.

As representações e os conteúdos sexuais são formas de apreensão que localizam na “natureza” uma base inquestionável de produção da heterossexualidade. Assim, a diferença sexual, a dominação corporal-colonial e os dispositivos da sexualidade estão sedimentados pela estrutura do estranhamento enquanto uma materialidade concreta. As rupturas metabólicas entre sexo-gênero-desejo, longe de serem lidas socialmente como evidências empíricas do estranhamento sexual, são tomadas como anormalidade e antinaturais, gerando processos sociais de violência e discriminação a sujeitos dissidentes sexuais e de gênero. Também compreendemos que essa dissidência é justamente onde se

localizam os processos de ruptura com o estranhamento sexual, ou seja, a é ideia de que é preciso diferenciar e distanciar de uma matriz unificadora do metabolismo sexo-gênero-desejo.

O estranhamento sexual se sedimenta com conteúdos e representações fundamentais, calcadas nessa ordem compulsória entre sexo-gênero-sexualidade. Isso implica em entender que o padrão sexual é heterossexual, assim, as relações sexuais e a orientação sexual só podem ser direcionadas ao sexo oposto, como uma relação natural, correspondendo às premissas do corpo marcado pela diferença, e à heterossexualidade como um regulador do gênero. Em suma, à produção social de sujeitos heterossexuais, lidos como normais, e sujeitos dissidentes sexuais, como anormais. Nessa base, a heterossexualidade pode até ser lida como uma construção social, porém, essa construção está balizada por um fator natural. O estranhamento sexual é um enlace entre reprodução biológica e heterossexualidade, pois mantém o “sexo” como uma protoforma da natureza e da continuidade da espécie humana.

Essa é a principal marca do estranhamento sexual no ser social e nos sujeitos. Esconde que a heteronormatividade é um efeito sobre a totalidade social, “um modelo social regulador das formas como as pessoas se relacionam” (MISKOLCI, 2012, p. 41). A heteronormatividade nos interpela a reificar a naturalização da coerência entre sexo-gênero-sexualidade por meio de regulações, controles e normatizações dessa coerência, elaborando formas sociais que reforçam a ideia de normalidade-anormalidade e sofisticam a inteligibilidade e a ininteligibilidade de corpos, o que produz formas diversas e plurais de controle e normatização, desigualdades, exclusões e violências.

Contudo, é importante entender que o estranhamento sexual não é apenas a materialidade de normas, desigualdades, exclusões e violências, mas, essencialmente, delimita o que é o sexual em uma sociedade. É a delineação de um conflito social e individual que naturaliza práticas, identidades e o objetivo final do “sexual”. A heterossexualidade é, por fim, uma sexualidade reprodutiva e que sedimenta a diferença sexual. Como critica Swain (2001), a heterossexualidade se fortalece entre o imaginário e a produção do real ao ponto que outras formas de conceber sexo, gênero e sexualidade são lidas como não reais, aberrações fora da natureza. Isso se sustenta na base da diferença sexual e seu naturalismo. É a heterossexualidade uma sexualidade centrada na procriação e isso dá um sentido natural a ela? (SWAIN, 2001, p. 92). A naturalidade dessa construção social situa-se na natureza do sexo biológico, “sobretudo na possibilidade de procriação e esta perspectiva está na ordem dos valores, da moral, em uma rede de sentidos que faz

circular as normas datadas como sendo verdades universais, ‘naturais’” (SWAIN, 2001, p. 92). A heterossexualidade está sedimentada por essa materialidade do sexo e o seu produto é a continuidade da espécie. Essa tensão apresenta-se como ineliminável.

A natureza sexuada é ponto de partida e de chegada. Sua base irrevogável é a procriação, fenômeno que dá sentido à heterossexualidade. Por isso, afirmamos que o sexo biológico é um registro de civilização que toma essa base como reguladora dos corpos e das identidades, e faz a heterossexualidade aparecer como uma sexualidade universal e normal. Isso está posto nos argumentos apresentados ao longo deste estudo. A produção de um saber científico sobre o corpo e o sexo conformaram o modelo da diferença sexual, no qual um regime sexual foi erguido sobre a naturalização e o ordenamento social da coerência sexo-gênero-sexualidade, tomando a heterossexualidade como um sistema que dirime qualquer conflito. As práticas reprodutivas foram tomadas como padrão: a heteronormatividade é qualificada no ser social como normalidade civilizatória, pela função reprodutiva que os órgãos sexuais possuem, tomada como forma de comensurar o nível de civilidade. A sociedade moderna e o constructo social da heteronormatividade implicam a reprodução ideal do ser social no que tange à sexualidade, baseada na procriação como um fenômeno de natureza civilizatória.

Assim, observamos a forma como a heteronormatividade se conecta às relações econômicas. O capitalismo se estrutura na base de uma relação social em que a produção e reprodução da vida social, no que tange à reprodução sexual, está sedimentada na heteronormatividade. Assim, “a regulação da sexualidade foi sistematicamente vinculada ao modo de produção adequado ao funcionamento da economia política” (BUTLER, 2016, p. 240). É justamente precisar que a sexualidade e a reprodução sexual, “como [partes] das condições materiais da vida, [enquanto] traço próprio e constitutivo da economia política” (BUTLER, 2016, p. 240) e o espaço de “criação de novos indivíduos” dependem da regulação heterossexual como fundamento da família (BUTLER, 2016). Assim, “gênero e sexualidade [tornam-se] parte da vida material não apenas pelo modo com que eles servem à divisão sexual do trabalho, mas também porque o gênero normativo serve à reprodução da família normativa” (BUTLER, 2016, p. 240).

Não se trata de lastimar a reprodução sexual, mas, sim, compreender que esse processo não encerra nem pode ser tomado como matéria-prima para organização social da sexualidade. O dimorfismo sexual toma o corpo com um ser animado pela natureza sexual, não como uma materialidade sensível, na qual a construção social dessa natureza se prolifera.

A filosofia do corpo que defendemos é a de uma corporeidade essencialmente humanizada, consciente de si e de seus potenciais meios de produzir coisas reais e sensíveis num mundo tangível, feito para todos os homens. Os corpos dos homens livres, libertos de toda forma de expropriação e reconhecedores do que podem produzir e socializar entre seus pares e semelhantes as mais criativas e originais formas de expressão. Um corpo que recusa ser mercadoria e que busca constituir-se além do “reino da necessidade”, com as quais garantimos unicamente nossa sobrevivência material, mas um corpo projetado para ser signo de liberdade, para novas e plenas formas de espiritualização da paixão humana. Este corpo, carregado de signos sociais de exploração, anseia superar as condições materiais que o dilaceram e fazem padecer, para alcançar e engendrar outra plenitude, numa nova materialidade. (NUNES, 2006, p. 15 – 16)

O complexo do estranhamento está relacionado aos processos de emancipação humana. Na medida em que é expressão das contradições do desenvolvimento do ser social, o estranhamento está localizado, também, no debate da emancipação. O estranhamento sexual deve ser combatido no terreno que o produz: a naturalização da heterossexualidade. Ele falseia a construção social da sexualidade e o que é chamado “natureza”. Assim, no plano sexual, a emancipação é o enfrentamento da generalização da heterossexualidade e de sua base “ontológica” — a estabilidade entre sexo-gênero-desejo encerrada em um discurso da natureza. Isso implica na práxis social objetiva-subjetiva da superação do estranhamento sexual.

Estamos falando do sentido de emancipação humana traçado por Marx em “Para a Questão Judaica”. Ele entende que o campo dos possíveis, no que tange à emancipação nos marcos da sociedade capitalista, é a emancipação política. Ela é puramente formal-legal e não supera os problemas essenciais do ser social. Além disso, não suprime as estruturas sociais que forjam as desigualdades sociais e as bases “ontológicas” dessas desigualdades, a sociedade marcada pela propriedade privada e o burguês como o tipo humano universal. Nas palavras de Marx, a emancipação política é

[...] um grande progresso; ela não é decerto, a última forma de emancipação humana, em geral, mas é a última forma da emancipação política no interior da ordem mundial até aqui. Entende-se: nós falamos aqui de emancipação real, de [emancipação] prática. (MARX, 1843, p. 52)

O progresso da emancipação política está implicado em uma zona de aceitabilidade e reconhecimento, inscrito na sociedade política, que socializa a cidadania como forma de participação na vida política, porém, conserva os traços característicos das contradições presentes na sociedade política. Nesse sentido, a emancipação política é

a generalização do homem burguês e seu ser social, preservando sua identidade com o gênero humano.

A naturalização da heterossexualidade se constitui junto à sociabilidade burguesa. Assim, é nessa zona de aceitabilidade e reconhecimento que está localizado o problema do estranhamento sexual. A emancipação política não suprime a heteronormatividade. A “diversidade sexual” não chega a ser uma forma “particular” de expressão sexual. Ela é vista como anormalidade. Mesmo a emancipação política não consegue avançar no questionamento da naturalização da heterossexualidade. A própria inserção dos direitos de cidadania LGBTQIA+ não rompe com essa lógica. O paradigma da igualdade sexual, o qual afirma as identidades sexuais como construções sociais a serem incluídas no regime burguês de cidadania, mantém traços conservadores sobre o rompimento com o metabolismo sexo-gênero-sexualidade como uma unidade coerente. Incluir a população LGBTQIA+ no circuito da cidadania não rompe com a lógica heteronormativa.

Louro converge com a crítica do estranhamento sexual ao apontar que

somos cientes do quanto nossas sociedades supõem e reiteram um alinhamento “normal” e coerente entre sexo-gênero-sexualidade. As normas sociais regulatórias pretendem que um corpo, ao ser identificado como macho ou como fêmea, determine, necessariamente, um gênero (masculino ou feminino) e conduza a uma única forma de desejo (que deve se dirigir ao sexo/gênero oposto). O processo de heteronormatividade, ou seja, a produção e reiteração compulsória da norma heterossexual inscreve-se nesta lógica, supondo a manutenção da continuidade e da coerência entre sexo-gênero-sexualidade. É binária a lógica que dá as diretrizes e os limites para se pensar os sujeitos e as práticas. Fora deste binarismo, situa-se o impensável, o ininteligível. (LOURO, 2007, p. 3 – 4)

Não obstante, essa lógica está impregnada na cidadania moderna. A cidadania, compreendida como direitos civis, políticos e sociais (MARSHALL, 1976) é uma construção burguesa permeada por contradições, marcada também pela heteronormatividade.

O processo de heteronormatividade sustenta e justifica instituições e sistemas educacionais, jurídicos, de saúde e tantos outros. É à imagem e semelhança dos sujeitos heterossexuais que se constroem e se mantêm esses sistemas e instituições – daí que são esses os sujeitos efetivamente qualificados para usufruir de seus serviços e para receber os benefícios do estado. Os outros sujeitos, aqueles que fogem à norma, podem ser, eventualmente, reeducados ou reformados (na medida em que seja adotada a ótica da tolerância e complacência); ou talvez sejam relegados a um segundo plano e devam se contentar com recursos alternativos, inferiores; quando não são simplesmente excluídos, ignorados ou mesmo punidos. A heteronormatividade justifica tais arranjos sociais; justifica conhecimentos, práticas, jogos de saber/poder. Portanto, desconstruir sua lógica, demonstrar a fabricação histórica de tal

processo e as manobras constantemente empreendidas para reitera-lo pode contribuir para desmonta-lo. A “proliferação e a dispersão das sexualidades”, bem como a “dispersão dos discursos”, anunciadas por Foucault, servem para perturbar e para estranhar essa suposta ordem. (LOURO, 2007, p. 4)

Reconhecemos a importância dos direitos sociais, da participação política, da democracia e das políticas sociais. Defendemos a necessidade de políticas sociais para a população LGBTQIA+ como uma forma de enfrentamento às violências e à discriminação, mas trata-se de romper com a lógica do estranhamento sexual. Isso implica em buscar as raízes da conformação da naturalização da heteronormatividade. Como informa Preciado, a “sexopolítica capitalista” precisa de uma ruptura, pois

[o] sexo (os órgãos chamados “sexuais”, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida. (PRECIADO, 2011, p. 11)

Com base no autor, esse cálculo do poder não se destituiu sem uma “desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero” (PRECIADO, 2014, p. 22), para tal, essa desconstrução trata de por fim a “verdades ontológicas” sobre a natureza e finalidade dos órgãos e práticas sexuais.

O sexo, como órgão e prática, não é nem o lugar biológico preciso nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossexual que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afectos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas. A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade. (PRECIADO, 2014, p. 25)

Preciado, convoca a uma política “Contrassexual”:

a contrassexualidade não é a criação de uma nova natureza, pelo contrário é mais o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. A contrassexualidade é. Em primeiro lugar: uma análise crítica da diferença de gênero e sexo, produto do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas (Judith Butler, 2001). Em segundo lugar: a contrassexualidade aponta para a substituição desse contrato social que denominamos Natureza por um contrato contrassexual. No âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes, e reconhecem os outros corpos como falantes. Reconhecem a si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculino, feminino ou perversas.



Por conseguinte, renunciam não só a identidade sexual fechada e determinada naturalmente, como também aos benefícios que poderiam obter de uma naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de suas práticas significantes. (PRECIADO, 2014, p. 21)

O desconstrutivismo *queer* é pedra basilar dessa proposta de cunho emancipatório. Assim, o alvo dessa crítica está em desconstruir posições binárias e ir além da politização da anormalidade. É construir uma política desterritorializada da heteronormatividade e não identitária. Isso é fundamental para a análise da superação do estranhamento sexual, pois implica na construção de uma nova forma de romper com os dispositivos que “aplicam” no corpo a biopolítica heterossexual. Se a heteronormatividade incide como um registro no corpo do dimorfismo sexual — uma identidade e práticas sexuais normativas —, a contrassexualidade infla esse dispositivo ao produzir novas formas de construcionismos do corpo que não se encerrem em uma identidade. Ele evoca os “novos proletários de uma possível revolução sexual” contranormativa, promovendo uma desnaturalização de práticas sexuais e do sistema de gênero. Esse é um convite à práxis que seja contraprodutiva no sentido de “produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (PRECIADO, 2014, p. 22).

A contrassexualidade não é uma mera oposição à heteronormatividade, mas uma produção de uma política dissidente que consiga implicar novos significados sociais, forma da sujeição posta pela diferença sexual (PRECIADO, 2014). O objeto da política contrassexual, a desconstrução do contrato heterossexual e a produção de novos significados sexuais que não percorram o equívoco de manter a heterossexualidade como primado “ontológico” da sexualidade, assim, “[a] identidade sexual não é expressão instintiva da verdade pré-discursiva da carne, e, sim, um efeito de reinscrição das práticas de gênero no corpo” (PRECIADO, 2014, p. 29). Entendemos que a política contrassexual, partindo da crítica à construção social da coerência sexo-gênero-sexualidade, localiza-se nessa “construção social” um mecanismo de construir alternativas cada vez mais concretas. A crítica desconstrutivista de Preciado é apontar para as múltiplas possibilidades dessa construção porque, em vez de produzir “homem”, “mulher”, “heterossexual”, “homossexual”, “lésbicas”, “transsexuais” e outras identidades, por que não produzir uma “multidão *queer*”? Ou seja, diversas posições entre sujeito-corpo contraprodutivos à lógica heteronormativa.

Desvios das tecnologias do corpo. Os corpos da multidão *queer* são também as reapropriações e os desvios dos discursos da medicina anatômica e da

pornografia, entre outros, que construíram o corpo *straight* e o corpo desviante moderno. A multidão *queer* não tem relação com um “terceiro sexo” ou com um “além dos gêneros”. Ela se faz na apropriação das disciplinas de saber/poder sobre os sexos, na rearticulação e no desvio das tecnologias sexopolíticas específicas de produção dos corpos “normais” e “desviantes”. Por oposição às políticas “feministas” ou “homossexuais”, a política da multidão *queer* não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”: são os *drag kings*, as *gouines garous*, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientesciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas. (PRECIADO, 2011, p. 16)

Preciado explora a contradição do desenvolvimento dos dispositivos da sexualidade, se um aparato de normalização sobre o corpo e o sexo é produzido, “a multidão *queer* tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual” (PRECIADO, 2011, p. 14). Se a medicina anatômica, o modelo social da diferença e as políticas de normalidade produzem esse sujeito heterossexual, a política contrassexual pode produzir novos significados sociais, para além da diversidade.

Em outros termos, Louro (2007) reflete sobre o estranhamento *queer* como um modo de conhecer e de questionar os processos de naturalização. Entender que *queer* é sobretudo estranheza, é ambiguidade, é um não-lugar.

Os sujeitos “descontínuos” e “incoerentes”, como diz Butler, ou seja, aqueles que não se conformam às normas de inteligibilidade cultural pelas quais deveriam ser definidos, nos fazem pensar para além de suas práticas e identidades sexuais. Descontinuidade e incoerência não são, necessariamente, um mal que deve ser evitado a qualquer custo. Em vez disso, podem se expressar como uma disposição para pensar além do que usualmente se é capaz de pensar; podem nos levar a questionar e romper os limites do pensável em muitos espaços, em múltiplos domínios. (LOURO, 2007, p. 6)

Se a lógica heteronormativa implica um sujeito contínuo e coerente entre sexo-gênero-desejo, o estranhamento *queer* é uma análise e práxis social que localiza o que está fora dessa coerência. Além disso, o autor questiona o que é essa coerência:

a produtividade de se compreender o *queer* como uma disposição, um modo de ser – e, conseqüentemente, um modo de pensar e de conhecer. Uma disposição para o questionamento e a inquietude, um estranhamento de tudo ou de qualquer sujeito ou prática que se represente ou se apresente como “normal”, “natural” e incontestável. O estranhamento *queer* pode ser instigante para se pensar a cultura, a sociedade, para pensar o próprio pensamento. (LOURO, 2007, p. 5)

O “estranhamento *queer*” propõe uma práxis antinormalizadora, que “incitará a tentar perceber por onde o processo de normalização passa, por onde se infiltra e como se infiltra. Isso pode significar desnaturalizar e, então, desconstruir o processo” (LOURO, 2007, p. 5). Essa é uma perspectiva que conversa com a contrassexualidade de Preciado e apresenta possibilidades ao enfrentamento do estranhamento sexual. As posições de ambiguidade e multiplicidade, em relação à heteronormatividade, é uma realidade social. Louro e Preciado estão tecendo críticas à política sexual, visando uma práxis que confronte a normalização do binômio heterossexual-homossexual. Um binário que sustenta e reproduz a normalização da heterossexualidade e a integração LGBTQIA+ nessa sociedade normativa.

O que estamos fundamentando é o processo de emancipação do estranhamento sexual. Assim, nosso entendimento é que não basta afirmar que a heterossexualidade é socialmente construída e um regime de dominação e normatividade. Um projeto de superação precisa superar a própria necessidade de regular, normatizar e definir como a sexualidade é ou deve funcionar. É desrotular e desmoralizar a sexualidade. Romper com a ordem compulsória sexo-gênero-sexualidade é uma tarefa e um devir emancipatório. A superação do estranhamento sexual exige uma relação dialética com o processo de emancipação humana, de sedimentação concreta de possibilidades abertas de liberdade e autenticidade das relações subjetivas-objetivas e do indivíduo-gênero humano.

Entendemos que a temática do estranhamento sexual estabelece que a luta por sua emancipação é um encontro com os processos de liberdade humana. Isso se constitui no momento em que a heterossexualidade se estabelece como uma marca presente no “gênero humano”. Como informa Macário:

O traço característico da entificação progressiva e processual do gênero humano, como tencionamos demonstrar, é dado pelo crescimento extensivo e intensivo de elementos sociais e a conseqüente regressão dos condicionantes naturais. Intentamos dizer que as condições de existência do homem são cada vez menos dadas pela natureza e cada vez mais produzidas socialmente. As profundas transformações operadas na práxis do trabalho, desde a fabricação de machados de pedra até a conquista do espaço e a microeletrônica, impulsionaram e exigiram transformações de mesma monta nas formas de relações sociais. O progresso no domínio da natureza — facilmente intuído no âmbito do trabalho — foi acompanhado do processo de aumento e complexificação das mediações sociais que interligam o homem e o gênero. (MACÁRIO, 2013, p. 189 – 170)

O gênero humano é tomado como essência das singularidades humanas marcadas pela atividade humana. A premissa marxista de que o social se torna cada vez mais

preponderante do que o natural é analisada com cuidado no que tange à construção desse social. Já demonstramos que a própria perspectiva de sexualidade em Marx e Lukács toma o “natural” como biológico e matéria-prima do social. Assim, a heteronormatividade é um recuo ao desenvolvimento do ser social, pois o impregna de uma dicotomia natureza/social na qual heterossexualidade é natural e social.

Portanto, o gênero humano é posto em vida pela força social nascida das sínteses relacionais das práxis dos indivíduos, razão por que supera o mutismo biológico e se instaura como dinâmica geral, progressiva, da qual os indivíduos são partes moventes — na medida de sua atividade consciente sensível — e movidas — porque sua atividade ocorre em condições concretas postas pelo movimento da sociedade e no mais elevado grau pela genericidade (MACÁRIO, 2013, p. 174).

A genericidade humana está marcada pela heteronormatividade. Ela não supera o biológico, que não é “mudo”, mas é voz ativa na produção social, aberto à produção de significados sociais que impregnam a práxis dos indivíduos sociais. A existência humana, no que tange à questão da sexualidade, está balizada por esse estranhamento, que perpetua uma universalidade, sedimentada na construção social da natureza/biologia do sexo. Assim, tomamos o “gênero humano” como marcado por múltiplas contradições, identidades e sujeitos, e afirmamos que a marca dessa genericidade é a heteronormatividade.

A abertura que o debate do estranhamento em Marx e Lukács possibilita é fundamental para a tradição marxista, pois permite localizar na sexualidade um elemento para os processos de emancipação humana, na qual é preciso superar as barreiras do desenvolvimento social e individual para construir uma ordem social de igualdade.

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais -, se tornou ser genérico; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forças propias* [forças próprias] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana. (MARX, 1843, p. 71 – 72)

As forças próprias como forças sociais são o reconhecimento da construção da vida social. É fundamental compreender que as relações sociais são produtos da práxis humana. Compreendemos que a heteronormatividade, em seu caráter compulsório, torna-se um entrave à emancipação humana. A desnaturalização da heterossexualidade é um projeto da emancipação humana, pois renuncia a normatividade e os padrões de regulação

sexual dos sujeitos, sejam eles heterossexuais ou não. É compreender que os binômios, “heterossexual X homossexual” e “homem X mulher” são cristalizações antagônicas, de um momento do desenvolvimento da sexualidade humana, sedimentadas pelo estranhamento. Nosso estudo demonstrou que esse padrão nem sempre existiu. São construções sociais e não produtos da natureza. A emancipação sexual é a emancipação da heterossexualidade como genericidade humana. A emancipação política é o progresso máximo no interior da sociedade do capital. No que tange ao estranhamento sexual, ela não pressupõe o abandono da heteronormatividade. Ela é contradição, pois não liberta o sujeito desse complexo estranhado, não parte da premissa de romper com a genericidade heteronormativa, assim, não suprime sua base constitutiva e de conflito.

As formas de práxis da contrassexualidade e do “estranhamento *queer*” são construções teórico-práticas que tomam a desconstrução da heteronormatividade um processo. Buscam romper com uma política sexual marcada pela identidade na qual o projeto é a inclusão no rol de direitos da cidadania moderna. Como informa Castro (2019), a perspectiva de emancipação política em Marx não pode ser tomada, destituída de valores emancipatórios, presentes na noção de igualdade, direitos e políticas sociais presentes no Estado Político. Assim, valores emancipatórios podem e devem ser postos, como posturas contra-hegemônicas, a fim de politizar os processos de desumanização postos nas relações sociais capitalistas. A emancipação política é um complexo de disputas e de politização que precisam ser qualificados a partir de práxis políticas que conduzam à libertação.

Há, portanto, um complexo elo entre emancipação política, igualdade garantida pelo Estado, liberdade e emancipação humana. É quando políticas sociais, por exemplo, podem colaborar para pavimentar a socialização com saberes contra hegemônicos, críticos, propícios a emancipação humana, ou cortar tal trajetória por direitos, igualdades formais e inclusões sem questionamento do mercado. (CASTRO, 2019, p. 185)

É necessário ir além da esfera da política social e do Estado para buscar a emancipação política, pensando em novas interpretações para o debate, sem, contudo, deixar de apreender as relações sociais capitalistas e suas ponderações. Assim, a autora propõe uma análise que reconhece a emancipação política como “resistências decoloniais” e que

a dialética entre os tempos (o presente e o futuro), ou o que Marx denominava como a combinação entre estar pela emancipação política, ou seja enfrentando

desafios no hoje, por conquistas possíveis na ordem do capitalismo, e trabalhando por miná-lo, o que também pede re-subjetivações, questionamentos de culturas e valores, a produção de sujeitos, insistimos, a construção de novos seres des-rotulados. Tal postura pede crítica a identidades fixas e pede também investimentos na economia política do desejo, por decolonialidades várias. (CASTRO, 2019, p. 195 – 196)

Essas perspectivas apresentam algo fundamental para a superação do estranhamento sexual: superar as práticas políticas que sustentam as dicotomias “heterossexual X homossexual” e “homem X mulher”. Esse arranjo é fruto da heteronormatividade. Uma política sexual revolucionária em direção à emancipação humana prescinde dessa compreensão da práxis política desconstrutivista da heteronormatividade. Ao mesmo tempo, considera que esse processo de desconstrução e construção social da sexualidade é agenciado por um sujeito atuante, inserido nos conflitos sociais e, portanto, mediado por um conjunto de ideologias em uma relação que é ao mesmo tempo autoatividade e autoconstrução do sujeito e do ser social ao qual se constituirão processos de generalização dessas legalidades e das lógicas de estranhamentos a serem enfrentadas e superadas.

A desnaturalização da heterossexualidade é um processo que se constitui em diversas áreas sociopolíticas e econômicas. A contrassexualidade e o “estranhamento *queer*” apresentam uma práxis de desestranhamento sexual. Um devir para a ruptura metabólica com a coerência sexo-gênero-sexualidade. A “emancipação sexual” é a superação dos processos que geram o estranhamento nesse complexo. A naturalização da sexualidade é oriunda da construção social do sexo como natureza. Assim, aqui está o curso de desconstrução teórica e política para superação do estranhamento sexual. Esse processo coincide com a emancipação humana. Isso não se trata de uma revolução restrita a uma “esfera do ser social”, mas da possibilidade da produção social de uma verdadeira autenticidade do devir humano. Por fim, a Natureza, como incita Preciado (2014), é um movimento de emancipação e autoconstrução da sexualidade humana, é a abertura da multiplicidade de posições sexuais e identitárias.

O estranhamento sexual apresenta-se, assim, como um arcabouço teórico-metodológico que apresenta a heteronormatividade como constructo das contradições do progresso social e do desenvolvimento das forças produtivas. Demonstramos como essas forças sociais retroagem sobre as personalidades dos indivíduos ao falsear um constructo social como uma esfera naturalizada. A naturalização da sexualidade é um processo social deletério às personalidades humanas, pois oblitera o entendimento de que esse ser social

é produto da atividade humana. Assim, o que é socialmente construído torna-se um poder estranho e alheio às tomadas de decisões dos sujeitos, constituindo legalidades sociais, sustentadas por ideologias naturalistas, imprimindo relações conflituosas e de antítese entre indivíduo e gênero humano, como a exemplo da heteronormatividade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho teórico-metodológico desta tese buscou traçar os elementos para uma teoria marxista da sexualidade por meio do complexo do estranhamento, considerando a necessidade de avançar em uma crítica à construção social da heterossexualidade e aos caminhos de emancipação sexual. Reconhecemos, assim, as potencialidades do complexo do estranhamento como um campo de estudos e investigações da vida social ainda pouco explorado, devido aos processos de vulgarização e reducionismos sofridos pela tradição marxista. As potencialidades do complexo do estranhamento apontam que, para além do método — o materialismo histórico dialético — enquanto uma forma de apreensão da realidade, o marxismo oferece um arsenal categorial para a compreensão da construção social da sexualidade que não a reduz à sua “funcionalidade” no modo de reprodução capitalista ou a um mero epifenômeno da esfera econômica. Ao mesmo tempo em que possibilitou apontamentos sobre os limites analíticos da abordagem de Marx e Lukács no fenômeno da sexualidade, demonstramos que é preciso avançar, dialeticamente, na compreensão de que a construção social da sexualidade é, também, uma tensa relação entre natureza e sociedade. A Natureza é também uma construção social que se desenvolve nos processos de produção de conhecimento e dominação política e social, conformando a normatividade sexual.

O marxismo, como aponta Rubin (2017), é uma teoria social importantíssima para revelar os mecanismos das desigualdades sociais oriundos da sociedade de classe, mas ainda não conseguiu desenvolver uma teoria sexual radical que possibilite um avanço sobre as bases que conservam a heteronormatividade. Por isso, nosso investimento foi no intuito de aproximar as críticas do desconstrutivismo *queer* como forma de desenvolver uma análise da normatividade que considere a dimensão socioeconômica da construção social da sexualidade.

Entendemos que o estranhamento sexual, enquanto um constructo teórico, resultado desse aporte teórico-metodológico, é uma tese marxista que se preocupa em sinalizar a relevância social de desvendar não só a construção social da heterossexualidade, mas anunciar que essa construção sedimenta um conjunto de conteúdos e representações, os quais marcam o ser social, portanto, marcam a objetividade e subjetividade dos indivíduos sociais. Esta tese demonstra que a construção



social é um fenômeno socioeconômico e ideológico que apresenta conflitos na vida cotidiana, pois esses conteúdos e representações — a diferença sexual, os dispositivos da sexualidade, a dominação colonial, o sexo natureza e a heterossexualidade como normal — introjetam-se na práxis dos indivíduos e regulam a atividade humana. Assim, constituem-se como traços característicos, postos no processo de produção e reprodução social, que perpetuam, no ser social, um estranhamento expresso na naturalização da heterossexualidade. Assim, demonstramos que a naturalização da heterossexualidade é instituída pelo complexo do estranhamento. A heteronormatividade transforma-se em uma legalidade social, totalmente dependente da ação humana, uma construção social que se falseia fazendo uso de um discurso de natureza e normalidade.

O processo de apreender os conteúdos e as representações dessa construção social é, por sua vez, um processo de desconstrução social. O complexo do estranhamento permitiu desvendar os mecanismos intrínsecos do movimento de produção e reprodução da heterossexualidade e sinalizar que ela é uma construção social. A heterossexualidade não é uma forma social da natureza. Sua construção demonstra pontos de tensão nodais sobre a necessidade humana de compreender as dimensões que constituem o sujeito. Tomar a analítica da normatividade como uma forma de traduzir a construção da sexualidade é apontar também seu caráter provisório e circunstancial, relacionado a um conjunto de determinações socioeconômicas. Entender o que é o “social”, socialmente construído, é compreender que a heteronormatividade produz efeitos regulatórios no corpo humano, nos seus comportamentos e nas suas práticas ao produzir um padrão regulatório sobre o que é normal e anormal, o que é natureza e o que é antinatureza. Com isso, demonstramos que o conteúdo social da heterossexualidade é seu caráter normalizante, que materializa, no corpo, um conjunto de verdades arbitrárias.

Desse modo, compreendemos que a desconstrução social é um projeto de emancipação humana, pois visa superar as barreiras entre natureza e sociedade, nas quais a heterossexualidade é instituída como espelho da natureza. Superar essa compreensão contribui para os processos de emancipação e autolibertação. Assim, entendemos que uma abordagem marxista da sexualidade pressupõe o avanço na desconstrução social da heterossexualidade em uma perspectiva radical da emancipação sexual.

O estranhamento sexual é resultado de um complexo processo socioeconômico e ideológico de naturalizar a sexualidade. A naturalização é um tipo de estranhamento, resultado do domínio da natureza pelo avanço da ciência moderna e do desenvolvimento das forças produtivas. É, também, uma construção que implica a natureza como uma

esfera inerte e que possibilita o agenciamento do desenvolvimento do conhecimento, do mundo natural, sobre o qual o social é desenvolvido, constituindo-se como espaço legítimo de produção de verdades e classificação do que é natural.

Entendemos que a crítica do estranhamento sexual reflete dialeticamente que a naturalização da heterossexualidade demonstra seu caráter essencialmente social. Assim, sua ruptura está na desconstrução desse social e nas possibilidades concretas, por meio de uma práxis emancipatória, de buscar as rupturas com esse processo. Ao evidenciar que o social é uma construção, elaborada na práxis humana, ratifica-se a necessidade de emancipar esse comportamento do estranhamento sexual e possibilitar um novo tipo de (des)construtivismo sexual. Assim, seus conteúdos e suas representações devem estar atrelados ao campo das múltiplas possibilidades e da liberdade ao negar categorias fixas e reguladoras implicadas à produção de significados “ontológicos”, ou seja, sem reproduzir binarismos e categorias classificatórias sobre as práticas e identidades, e dissociar sexualidade de reprodução. Esse desconstrutivismo, aposta crítica de superação do estranhamento sexual, implica em uma ordem sexual que não busca criar enunciações produtivas de significados sociais, ou seja, um ato sexual, atos reprodutivos, fetiches. Não anunciam em si uma forma correta ou normativa de realização da sexualidade. Assim, não pressupõe significações, mas está aberta a responder conflitos subjetivos e objetivos sobre a processos de naturalizações e violências. Se, como aponta Katz (1996), a heterossexualidade tem, em sua base, uma resposta a conflitos sobre o prazer e a reprodução e o binômio “heterossexual *versus* homossexual” como um constructo que define o que é normal ou anormal, esses conteúdos não precisam continuar a se reproduzir. Como informa Preciado (2014, p. 38), em uma sociedade contrassexual, a “reprodução será livremente escolhida pelos corpos suscetíveis a gravidez ou por corpos suscetíveis de doar esperma”. Ou seja, nem as práticas sexuais, nem a forma da relação sexual precisam anunciar uma identidade ou um estágio perfeito de normalidade, promovendo uma ruptura da heteronormatividade.

Compreendemos que romper com essa lógica heteronormativa é um processo de libertação social e autolibertação que pressupõe um trabalho de ressignificação e desconstrução (PRECIADO, 2014). Tomamos, então, a necessidade de ruptura metabólica da coerência sexo-gênero-sexualidade e a inteligibilidade da matriz heterossexual. Assim, é necessário romper com o sexo como uma matéria-prima da natureza humana, ao qual o gênero se constitui socialmente e a sexualidade expressa a orientação do desejo. Esse primado apresenta a complexidade social dessas esferas. Sexo é tão socialmente

construído quanto gênero. Assim, se o discurso da diferença sexual parece incontestável na vida social, demonstrar que ela é um produto das mudanças epistêmicas e ontológicas sobre o corpo contribui para desconstrução da sua identidade com a natureza de forma a entender como o corpo e o sexo estão sedimentados pelos conflitos e interesses no que tange à relação da natureza e da cultura.

É imprescindível avançar na crítica de que a heterossexualidade possui uma história permeada de tensões e ambiguidades, produto do século XIX. Assim, não constitui uma verdade trans-histórica e transcultural. É sobretudo um constructo que regula a vida social a partir do primado da reprodução sexual e de uma mística da complementaridade entre os sexos. Dessa forma, é uma sexualidade construída sobre um conjunto de ambiguidades, na qual o erotismo, os chamados órgãos da reprodução e o determinismo biológico são o seu núcleo identitário. Antes de ser uma sexualidade “normal” e “natural”, é um dispositivo regulatório.

Consideramos, portanto, a necessidade de politização da sexualidade, em uma programática desconstrutivista, para a superação do estranhamento sexual. Assim, pressupõe-se uma postura inquietante e antinormatizante na produção de uma vida erótica múltipla e aberta às possibilidades não-enunciativas de significados. É uma tarefa em aberto e que precisa ser reconhecida, no interior da tradição marxista. Existe a necessidade de uma política emancipatória que desnortize a sexualidade por meio da desconstrução social do sexo e da heteronormatividade como uma identidade com a natureza. Afirmamos, assim, na crítica do estranhamento sexual, que heterossexualidade é sobretudo estranhamento, uma relação que oculta a naturalização como um processo socialmente construído e apresenta-se como uma positividade e sistematização científica do sexo e das relações de gênero.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Maíra; CASTRO, Barbara. **Marxismos, feminismos, queer e sexualidades – Parte I: Apresentação: debates e controvérsias atuais**. Crítica Marxista, n.48, p.89-107, 2019.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao Trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade no mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez, 2007

BERG, Tábata. **Fazer-se humana: o ser social à luz do ser-outra**. Campinas, 2020: Tese de Doutorado – Universidade Estadual de Campinas.

BORILHO, Daniel. **Homofobia - História e crítica de um preconceito/ Daniel Borilho; [tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira]. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. – (Ensaio Geral, 1).**

BRAGA, Ruy. **Teoria da alienação | Ruy Braga | Introdução a István Mészáros**. Youtube, 2021. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=c98nar838cw>>

BULGARELLI, Lucas; IRINEU, Bruna. **Dossiê Temático Teoria Social Crítica LGBTI+: Atravessamentos E Espriamentos**, Revista de Estudos da Homocultura. Vol. 03, N. 10, Abr. – Jun., 2020

BUTLER, Judith. “**Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo**”. In: LOURO, G. L. (org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. **Meramente Cultural**. In: Revista Idéias, v. 7, n. 2, jul/dez, 2016.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade;** tradução de Renato Aguiar. – 20. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

CARVALHO, Maria de Carmo Brant. **Cotidiano: conhecimento e crítica/ Maria de Carmo Brant de Carvalho, José Paulo Netto**. 7. Ed. – São Paulo, Cortez, 2007

CONNEL, Robert. **La organización social de la masculinidad**. Virtual de Ciencias Sociales, 1997.

COSTA, Gilmaísa. M. **Lukács e a ideologia como categoria ontológica da vida social**. Revista Urutágua, Maringá, n. 9, p.1-13, 2006. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br/009/09costa.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2022.

COSTA, Gilmaísa Macedo. **Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012, 2º ed.

COSTA, Mônica. **Nutrição e sexualidade: dimensões sociais da vida cotidiana**. In: Lukács: Estética e Ontologia. Organização Ester Vaisman, Miguel Vedda – 1. Ed. São Paulo: Alameda, 2014.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010

DEMO, Pedro. **Cuidado metodológico: signo crucial da qualidade**. Sociedade e Estado, v. 17, p. 349-373, 2002

DiPIETRO, Pedro. **Ni humanos, ni animales, ni monstruos: la decolonización del cuerpo transgénero**. Eidos nº 34 (2020) págs. 254-291

DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. **Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria de exploração na análise marxiana da sociedade do capital**. Revista de Economia, Curitiba-PR, v. 34, número especial, p. 151-161, 2008.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLASCO, 2005. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 13 jul. 2021.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

FAUSTO-STERLING, A. **Dualismos em duelo**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 17/18, pp. 09-79, 2002. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n17-18/n17a02.pdf>>

FOUCAULT, Michael. - **História da Sexualidade I: A vontade de saber**; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1998.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **Gênese social e atualidade dos processos de inferiorização da mulher em Marx, Engels e Lukács**. Revista Katalysis, v. 21, nº 03, 2018.

FORTES, Ronaldo. **Para uma ontologia do ser social - O estranhamento**. Youtube, 2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=FL8x9hCM2Es&t=3384s>>

GOIS, João Bosco Hora. **Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil**. Estudos Feministas, Florianópolis, 11(1): 336, jan-jun/2003 289

HARAWAY, Donna. **“Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra**. Cadernos Pagu Nº 22 - 2004: pp.201-246.

HEILBORN, Maria Luiza e BRANDÃO, Elaine Reis. **“Introdução: Ciências Sociais e Sexualidade”**, in: HEILBORN, Maria Luiza (org.). Sexualidade: o olhar das ciências sociais, IMS/UERJ. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999, p. 7-17.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. – 10ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014

HUNGARO, E. M. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer**. 2008. 264 f. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2008.

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

LEITE, Batista Rodrigues; SANTOS, Gonçalves de Souza; BOEHRINGER, Sandra. **A sexualidade tem um passado? Do éros grego à sexualidade contemporânea: questionamentos modernos ao mundo antigo**. Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades, v. 10, n. 15, 9 maio 2017.

LESSA, Sérgio. **Alienação e estranhamento**. Gesto & Debate, Campo Grande, v. 16, n. 1, dez. 2018.

LOURO, Guacira. **Teoria *Queer* - uma Política Pós-Identitária para a Educação**. Revista Estudos Feministas, 2º semestre de 2011.

LOURO, Guacira. **O “estranhamento *queer*”**. Labrys, études féministes/ estudos feministas janvier /juin 2007 - janeiro / junho 2007

LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero**. In: Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais. Organização-Apresentação Heloisa Buarque de Holanda . 1º edição – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

\_\_\_\_\_. **Heterossexualismo e o sistema de gênero colonial/moderno**. In: Gênero e performance: Textos essenciais. Organização: Maria Manuel Baptista. Editora Grácio. 2018.

\_\_\_\_\_. **Rumo ao feminismo decolonial**. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014

LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1976] 2013.

\_\_\_\_\_. **A decadência Ideológica e as condições gerais da pesquisa científica**. In: Lukács. Organizador: José Paulo Netto; Coordenador: Florestan Fernandes. São Paulo, Ática, 1981.

KATZ, Jonathan Ned. **A invenção da heterossexualidade**. Ediouro. Rio de Janeiro, 1996.

KERGOAT, Danièle. **Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo**. In Hirata, Helena; Laborie, Françoise; Le Doaré, Hélène; Senotier, Danièle (orgs) Dicionário crítico do feminismo. São Paulo, Ed. UNESP, 2009.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. RJ, Paz e Terra, 1986.

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MACARIO, Epitácio. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 113 **Práxis, gênero humano e natureza: notas a partir de Marx, Engels e Lukács.**, p. 171-191, jan./mar. 2013.

MARSHAL, Theodore H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007 [1945/1846].

MARX, Karl. **O capital (Livro I)**. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**; tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. – [4. reimpr.]. – São Paulo: Boitempo, 2010. il. – (Coleção Marx-Engels)

\_\_\_\_\_. **Contribuição a crítica da economia política**. Expressão Popular, 2ª ed. 2008.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**, SP, Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: **O lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 32 N° 94

MILLETT, Kate. **Política Sexual**. Tradutores: Alice Sampaio, Gisela da Conceição e Manuela Torre. Editora Dom Quixote, 1970.

MISKOLCI, Richard. **A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização**. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, n° 21, jan./jun. 2009, p. 150-182

MIRANDA, Marcelo; ALENCAR, Rosane. **Do essencialismo ao desconstrutivismo: Um breve balanço das pesquisas brasileiras sobre homossexualidade e suas interseções com a categoria de corpo e gênero**. Estudos de Sociologia, Recife, 2016, Vol. 1 n. 22

NETTO, José Paulo. **Introdução ao Estudo do Método de Marx**. 1º ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2011

\_\_\_\_\_. **Capitalismo e reificação.** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

\_\_\_\_\_. **Razão, Ontologia e Práxis.** Serviço Social e Sociedade. Nº 44, 1994

\_\_\_\_\_. **Cotidiano: conhecimento e crítica/** Maria de Carmo Brant de Carvalho, José Paulo Netto. 7. Ed. – São Paulo, Cortez, 2007

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia Política: uma introdução crítica.** – São Paulo: Cortez, 2006. (Biblioteca Básica de Serviço Social; v. 1).

NUNES, C. A. **Filosofia, Sexualidade e Educação: As Relações entre os Pressupostos Ético-Sociais e Histórico-Culturais Presentes nas Abordagens Institucionais sobre a Educação Sexual Escolar.** 1996. Universidade Estadual de Campinas, Tese de Doutorado.

\_\_\_\_\_. **O estatuto epistemológico dos discursos contemporâneo sobre sexualidade: re-aproximações históricos-filosóficos necessárias e algumas considerações analíticas impertinentes.** Revista Perspectiva. Florianópolis, volume 16, nº 30, p 15-34, jul./dez. 1998.

\_\_\_\_\_. **Dialética da Sexualidade e Educação Sexual no Brasil.** Revista Linhas, Florianópolis, v. 7, n. 1, 2006.

ÒSCAR, Guasch. **La Crisis de la heterosexualidad.** Laertes, S.A. de Ediciones, Barcelona, 2007.

PEIXOTO, Valdenízia Bento. **Violência contra LGBTs no Brasil: a construção sócio-histórica do corpo abjeto com base em quatro homicídios.** 2018. Universidade de Brasília, Tese de Doutorado.

PEREIRA, Camila. **Proteção social no capitalismo: crítica a teorias e ideologias conflitantes.** São Paulo: Cortez, 2016.

PRECIADO, Paul. **Multidões queer: notas para uma política dos anormais.** In Rev. Estud. Fem. vol.19 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2011.

\_\_\_\_\_. **Manifesto Contrassexual. Políticas subversivas de identidade sexual.** São Paulo: n-1 edições, 2014.

PONTES, Reinaldo Nobre. **Mediação e Serviço Social: um estudo preliminar sobre a categoria teórica e sua apropriação pelo Serviço Social.** 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Edigado. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLASCO, 2005. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 13 jul. 2021.



RANIERI, Jesus. **A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001.

\_\_\_\_\_. **Alienação e estranhamento: a atualidade de Marx na crítica contemporânea do capital**. In: Conferência Internacional Karl Marx y los desafios del siglo XXI, 3., 2006, Havana, Cuba. Disponível em: [https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso06/conf3\\_ranieri.pdf](https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso06/conf3_ranieri.pdf). Acesso em: 08 mai. 2022.

RICH, Adrienne. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica**. Revista Bagoas, 5, 18-44. 2010.

RUBIN, Gayle. **A política do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

RUBIN, G; BUTLER, J. **Tráfico sexual – entrevista**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 21, p. 157-209, 2003. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/cpa/n21/n21a08.pdf](http://www.scielo.br/pdf/cpa/n21/n21a08.pdf)

SAFFIOTI, Heleieth. **A Mulher na Sociedade de Classes. Mito e Realidade**. – 3º ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SANTOS, Josiane Soares. **“Questão Social”: particularidades no Brasil**. – São Paulo: Cortez, 2012. – (Coleção Biblioteca Básica de Serviço Social; v.6).

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: Do Movimento homossexual ao LGBT**. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009. – (Coleção História do Povo Brasileiro).

SOUZA-LOBO, Elizabeth. **A Classe Operária tem dois sexos. Trabalho, dominação e resistência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2a ed., 2011

SWAIN, Tânia Narravo. **Para além do binário: os *queers* e os heterogênero**. Revista **Gênero**. Nitéroí. v. 2, n. 1, 2001.

SWAIN, Tânia Narravo. **Desfazendo o “natural”: a heterossexualidade compulsória e o continuum lésbico**. Revista Bagoas n. 05 | 2010 | p. 45-55.

TOITIO, Rafael Dias. **Um marxismo transviado**. Revista Cadernos Cemarx, nº 10 – 2017.

TUMOLO, P. S. **Trabalho, alienação e estranhamento: visitando novamente os “Manuscritos” de Marx**. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓSGRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 27, Caxambu. Anais... Caxambu: UFMG, 2004. Disponível em: . Acesso em: 1 mar. 2019

VANCE, Carole. **A Antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico**. Physis - Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v.5, n.1, 1995.

VAISME, Ester. **O estranhamento religioso na ontologia lukacsiana**. Youtube, 2016. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=QEEmxHPzpBQ&t=3204s>>

VAISME, Ester; ALVES, Antônio José. **Apresentação**. in: Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica. José Chasin. São Paulo, Boitempo, 2009.

WEEKS, Jeffrey. **O corpo e a sexualidade**. In: LOURO, Guacira Lopes (orga). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo horizonte: Autentica, 1999. p. 35-82.

WELZER-LANG, Daniel. **A construção do masculino: A construção do masculino: dominação das mulheres e dominação das mulheres e homofobia**. Revista Estudos Feministas 2o semestre, 2001.

WITTING, Monique. **O pensamento hétero**, 1980.

WOOD, Ellem. **A origem do capitalismo**. Tradução Vera Ribeiro; Apresentação Emir Sader. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.