

Sobre a *Socialidade* dos Tabus: a análise social para além de clichês

por Alexander Martins Vianna*

-1-

A partir do último terço do século XVIII, o modelo de humano do liberalismo – centrado no meritocrático “homem que se faz” (*self-made man*), o homem das iniciativas e sucessos individuais, o mônada livre da modernidade – alimentou várias tendências de pensamento sobre a “condição humana” que pretenderam encontrar caracteres inatos aos agrupamentos humanos que pudessem explicar o seu comportamento, o sucesso, o insucesso, a perversão e, no limite, justificar a sua discriminação ou o seu puro e simples extermínio físico e/ou cultural.

No entanto, o ser humano vive uma impossibilidade sobre si mesmo quando pretende identificar condicionantes fundamentais e irrefutáveis de explicação para a sua vida social. Especificamente no universo de debates letrados que anteciparam o liberalismo na Europa, às vezes com que se tentou fazer isso foram marcadas por uma estratégia analítica em que o homem era ficticiamente transportado para algum tipo de “não-lugar social” (“ilhas utópicas”, “planetas utópicos”, “estado de natureza”, “estado natural” etc) para que, deste ponto arquimediano, pudesse observar com distanciamento os caracteres constituintes de si mesmo e do mundo em que habitava.

Todas essas tentativas de busca de um fundamento explicativo definitivo para a vida social se esvaem frente a uma constatação muito simples: não há homem fora da sociedade, não há “natureza humana” que não seja social (i.e., *construída coletivamente*), pois, caso contrário, o homem não seria mais do que um bicho – o mito de Tarzan é, como diz o termo, um mito (e, lembremos, do liberalismo!). No entanto, para quem pretende encontrar uma “*base orgânica*” para a cultura, encontrá-la-á nos seguintes termos, paradoxalmente, *não-fundamentais*: quando nasce, o ser humano é o único dos mamíferos superiores a ter uma margem maior para a desprogramação e simbolização de seus instintos, ou seja, nasce com um potencial biológico para a cultura simbólica.

Como o homem nasce num meio social de signos e significados, ao por os olhos no mundo, já estará sendo enquadrado pelos valores deste mundo, reconfigurando os seus instintos primordiais na forma de *funções sociais significativas*. Nesse sentido, tudo que diz respeito ao seu comportamento tem muito a ser entendido a partir das filigranas de seu processo de socialização. Ora, mas isso não é algo que seja simples, imediato ou óbvio de ser observado, já que cada ator social é um mistério para si mesmo. Portanto, do colo da mãe ao colo da terra – de acordo com a complexidade da vida social, com as variações dos papéis sociais e com o grau de trânsito por diferentes espaços funcionais de sociabilidade –, a vida de cada pessoa vai ser marcada por escolhas que mais ou menos expandem ou reduzem *incidentalmente* o seu senso de individualidade.

Desde a década de 1990, quando observo as referências a “ódio”, “ciúme”, “amor” ou “vingança” nos documentários sobre vida selvagem nas séries televisivas da *Discovery Channel* ou da *National Geographic Society*, parece-me clara a presença de uma vulgata sociobiológica, que tanto tende a fazer uma leitura biologizante da vida humana quanto, no sentido inverso, uma leitura culturalizante da vida selvagem. Assim, as ações de homens e

* Mestre em História Social e Doutor pelo PPGHIS-UFRJ.

animais são por vezes tratadas a partir de paralelos analógicos equivocados e, imperceptivelmente, isso serve para justificar a individualização e a biologização (ou algum outro modo de essencialização) dos comportamentos considerados “desviantes”. No limite, isso também serviria para isentar a sociedade de qualquer responsabilidade coletiva sobre as potenciais falhas ou inconsistências de seus próprios sistemas de regras, significados, valores e tabus discriminatórios.

No âmbito da teoria social, a essencialização das categorias analíticas também ocorre quando pensamos, por exemplo, em “comportamento individual” e “comportamento social” como duas coisas distintas, construindo-se idéias analíticas abstratas a respeito de “entes coletivos” (ex., “classe social”, “estamento”, “grupos profissionais”, “comunidade” etc) que concentrariam em si todas as possibilidades de entendimento do comportamento dos atores sociais. Deste modo, tudo aquilo que fugisse à “regra” ou às “expectativas de prática social” encarnadas por tais “entes” seria encarado, no âmbito da análise social, como “desvio” ou “exceção à regra” – e, implicitamente, *menos relevante* para ser estudado. Na verdade, seguindo tal perspectiva, é “desvio” tudo aquilo que não se “enquadra numa média comportamental”, matematicamente construída pelos métodos quantitativos de análise social. É justamente esse tipo de procedimento, trazido para o âmbito da História Social durante as décadas de 1940-1950, que foi posto em dúvida durante as décadas de 1980 e 1990.

Antes de os debates antropológicos de Frederik Barth (via micro-historiadores italianos a partir de finais da década de 1970) e de os debates sociológicos de Norbert Elias (via historiadores franceses a partir de finais da década de 1960) tornarem-se referências comuns para o *fazer do historiador*, muitas pesquisas sociais pareciam tensionadas num fóssil epistemológico, cujos extremos se alternavam entre um *modelo individualizante* de análise social do comportamento e uma *‘sociologização reificante’* do comportamento. Ambos os extremos, encaminhando-se em sentidos opostos, formavam um mesmo ciclo ao se tocarem num ponto: a questão do “desvio”. Na prática, por reificar as suas categorias de análises em torno de “entes coletivos” externos e sobredeterminantes do comportamento individual – e, nesse sentido, simplificando o campo dos possíveis e dos imprevistos na experiência social –, a *‘sociologização reificante’* não respondia a uma série de questões ligadas à pragmática social. Isso fazia com que uma *solução* analítica *individualizante* parecesse ser a mais apta para dar respostas sobre os problemas sociais. Assim, os dois extremos analíticos se tocavam na busca de um *fundamento último e útil* para as questões sociais e comportamentais.

Para dar um exemplo bem contundente de vulgarização desta tensão de paradigmas de análise social, gosto de pensar no caso do filme *‘O Silêncio dos Inocentes’*(1991) para os EUA: o país que institucionalizou a pena de morte em alguns estados confederados é o mesmo que lança um filme em que o próprio “médico-monstro” encarcerado é quem lembra à estagiária do FBI que o *serial killer* que ela tanto procurava não “nascera assassino”. Por isso, ela (que possuía formação em psicologia) só consegue encontrá-lo quando tenta restaurar a cadeia social de sua existência. No entanto, isso é feito a partir de inferências psicológicas e sociológicas que pressupunham uma média previsível comportamental. Assim, para que o ciclo dramático se concluísse, o comportamento do assassino deveria ser deduzido (e, portanto, previsível) à luz dos referenciais analíticos acionados pela policial. Tais referenciais analíticos não são postos à prova em nenhum momento durante o movimento dramático do filme, pois o que está sendo efetivamente medido é a competência ou não de a agente operá-los a partir dos indícios fornecidos pelo Dr. Hannibal.

Ora, quando falamos de comportamento humano, um ponto que mexe particularmente com a filosofia da existência é o tema das escolhas; mas se o homem se faz através de suas escolhas, estas não se dão num vazio de determinações sociais. No entanto, o que tensiona diferentes abordagens no âmbito da “velha” e da “nova” história social é o modo de definir ou tentar explicar tais determinações sem cair em “*fórmulas-clichê*” de sociologização, que não dão conta da pragmática social, pois tão somente pretendem confirmar a si mesmas como fórmulas institucionalmente autorizadas de explicação da vida social.

Obviamente, não se trata, aqui, de abrir mão indiscriminadamente de muitas categorias analíticas da história social, mas sim lidar com elas de uma outra forma. Nesse sentido, em vez de simplesmente deduzir de tais categorias quais *deveriam ser* os comportamentos dos atores sociais, melhor seria pensar a *ação social* como algo que testa o tempo todo a sua validade explicativa. Portanto, o *ator social* e as *práticas sociais* não devem ser pensados como meras funções de nossas categorias analíticas, pois a experiência social é necessariamente *maior* do que nossas capacidades conceituais de interpretá-la e, portanto, devemos ter o cuidado de não reificá-las. Tal perspectiva evitaria justamente que caíssemos numa visão pouco dinâmica – e por demais funcionalista – das práticas sociais e, assim, poder-se-ia dar conta de uma pragmática social que envolve, na verdade, escolhas estratégicas (individualmente imprevisas em suas implicações coletivas) a serem pensadas e inscritas, *analiticamente*, numa cadeia hierárquica de interdependência social, na qual se tensionam necessidades de preservação material, simbólica, estatutária e funcional de cada ator social.

Ora, se abrissemos mão de uma perspectiva funcionalista-estruturalista de análise social, deixaria de ter sentido falar em “desvios” de comportamento, pois o que se observa na vida social são “**variantes**” comportamentais que se completam ou se tensionam dinamicamente. Deste modo, o ator social seria interpretado de maneira *não-unidimensional* e, assim, poder-se-ia organizar um bom estofo prático e conceptual contra as fórmulas analíticas – bastante vulgarizadas nos meios de comunicação de massa – que pretendam individualizar os problemas sociais, ou que proponham soluções institucionais criminalizadoras da pobreza. Neste último caso, o seu efeito prático *mais imperceptível* são as tentativas de discriminar espaços de lazer para a população de baixa renda em nome da “diversidade cultural”. Na verdade, trata-se de uma forma de apropriação institucional do relativismo antropológico que pretende controlar a mobilidade espacial da população de baixa renda e, com isso, evitar que a sua circulação e fixação na malha urbana possa representar desvalorizações no mercado imobiliário.

Observemos, agora, algumas formas de enunciação que geralmente demonstram o limite explicativo de “*fórmulas-clichê*” de sociologização:

“Fulano teve boas condições de vida, isto explica o seu bom caráter”

“Fulano vivia em condições sociais muito precárias, o que explica o fato de ser criminoso”

“Fulano era pobre e, mesmo assim, nunca roubou...”

“Como pode que fulano seja ladrão, se não passava por nenhuma privação?”

Quando há uma “quebra de expectativa” em relação àquilo que seria, de forma *simplificadora* e *habitual*, entendido como as “determinações sociais” para uma vida criminosa, essas formas de enunciações deslocam, implicitamente, o sentido da explicação para supostas causas individuais (essencializadas) de “falha de caráter”. Algumas formas de enunciações discriminatórias tornam-se mais explícitas justamente quando há a “quebra de expectativa” em relação a uma lógica combinatória implícita de análise ou interpretação do

comportamento. Daí o *espanto*, em certa medida *hipócrita*, tão comumente apresentado nos meios de comunicação, quando são jovens de classe média que roubam lojas de conveniência, queimam e espancam mendigos, homossexuais e prostitutas em madrugadas de “*zuadas de bad boys*”. Em termos simples, tal estado de surpresa ocorre porque o crime parece *fora daquilo que seria considerado, por excelência, o seu lugar social*.

Assim, no final das contas, a “*explicação individualizante*” dos problemas sociais e a “*sociologização-clichê*” têm em comum o fato de considerarem haver uma *equação perfeita e unidimensional* entre o sujeito do comportamento e uma suposta essência (*individual ou sociológica*) de predicativo comportamental. É possível identificar esta mesma lógica combinatória de *essência* (social ou psicológica) e *sujeito* no filme “*O Silêncio dos Inocentes*”. Porém, neste filme, as expectativas *habitualmente essencializadas* de análise comportamental da agente do FBI não foram quebradas. Por isso, não há surpresa ou espanto naquilo que ela observa, mas tão somente a confirmação de suas fórmulas interpretativas do comportamento criminoso. No entanto, as operações do dia-dia de nossas vidas estão sujeitas a combinações imprevistas e desafiam, a todo instante, os nossos hábitos de interpretação.

Então, se nossas análises sociais não devem ignorar que as escolhas individuais não são feitas num vazio de determinações sociais, também não se deve esquecer que tais determinações não são de fácil e óbvia apreensão, de modo que devemos estar atentos para que, em nossa prática de análise, **evitemos reificar uma lógica combinatória implícita de um hábito interpretativo**. As nossas categorias analíticas devem ser testadas e desafiadas pela experiência social, para que o *espanto* não seja discriminatório, mas sim uma possibilidade de olhar de novo (de um outro jeito e dinamicamente) a nossa existência.

Explicar os caracteres do mundo social que determinam as escolhas coletivas e individuais é um grande desafio, pois implica em o ser humano ter que pensar em algo que lhe é estruturante e, ao mesmo tempo, que lhe escapa. Isso tudo poderia ser resumido numa pergunta: Como pensar sobre o que faz pensar, ou como pensar sobre o que faz sentir e escolher, quando a incógnita da equação é o próprio processo social de formação do homem? Ou seja, não há ponto fora do homem a partir do qual o homem possa observar a si mesmo. Daí, é sempre através da possibilidade de comparação com o que é coletivamente ou individualmente variável que o homem é desafiado a pensar, de algum modo, em seus elementos estruturantes. No entanto, tal busca tem um potencial para a discriminação e violência se pressupor que haja um elemento essencial ou um fundamento último ou primeiro para a estruturação de sua vida social. Cada homem é sempre um coletivo – é todo e uno ao mesmo tempo –, e falar sobre si é necessariamente falar sobre como o homem se representa em diferentes circunstâncias.

-2-

Tentarei, agora, exercitar todas essas considerações num assunto que recorrentemente situa o homem entre o “natural” e o “social”: a questão dos papéis sexuais. Para começar, vou definir a sexualidade como *a manifestação sociocultural do desejo sexual*. Observe que, deliberadamente, uso o termo “desejo” e não “impulso”. Isso se justifica porque “desejo”, diferentemente de “impulso”, está implicado com uma situação *não-errática*, ou seja, o ser humano é um animal sem cio e, portanto, o que estimulará o *instinto sexual – i.e., a base biológica de sua sexualidade* – não será uma simples exalação de feromônio. Nesse sentido, aquilo que é desejado é *julgado* “belo” ou “atraente” a partir da prescrição de valores mais ou menos conscientes e socialmente (mas não igualmente em seus efeitos) compartilhados:

deseja-se qualidades presentes, ou que se julga presentes, no objeto de desejo – e qualidades implicam um julgamento simbólico de valor, coisa impossível aos *animais não-humanos*.

A direção que um determinado desejo sexual venha a tomar pode ou não ser socialmente aceitável – e, caso não o seja, é visto como “tabu”. Quem deseja o que é “tabu” num agrupamento social, sofrerá as sanções do grupo, quando não as impinge a si mesmo (autocontrole), gerando formas mais ou menos explícitas de neurose. Geralmente, tocar em algo que é tabu gera uma sensação de culpa, desconforto, contaminação ou impureza. E o “culpado” pode aliviar-se dessa culpa de diferentes formas. Uma delas – a que mais me interessa tratar aqui devido à sua vulgarização midiática e em alguns movimentos sociais – tenta assentar o suposto comportamento sexualmente “desviante” numa espécie de *força inata, essencial e incontornável*: a Genética.

Frente às violências físicas, institucionais e simbólica que sofrem, vários grupos organizados de homossexuais procuram uma base biológica para lutar ou justificar o seu *direito à diferença*: ou “todo mundo” é potencialmente “gay”, bastando a oportunidade para o afloramento da “estrutura homem/mulher” nos “homens” e nas “mulheres”; ou se é individualmente “gay” porque se “nasceu assim” ou porque “deus me fez assim...e sinto orgulho”. Em todo caso, evoca-se uma *força ou ente externo ao mundo social* como sobredeterminante do comportamento ou desejo sexual.

É fato biológico que toda espécie animal que não é hermafrodita terá os fatores de sua reprodução em corpos sexualmente distintos e complementares. Do ponto de vista biológico, isto define o macho e a fêmea de uma espécie, cuja reprodução ocorrerá por troca de gametas. No entanto, embora *macho* e *fêmea* sejam definições biológicas e, na espécie humana, o *homem* é o macho da espécie e a *mulher* é a fêmea da espécie, isto não deve ser confundido com as noções de *masculino* e *feminino*. Os termos *masculino* e *feminino* não definem “gêneros biológicos”, mas uma idéia de comportamento culturalmente configurado e incidentalmente assentado neles.

Cada sociedade define os seus campos do *masculino* e do *feminino*, assim como formas de tolerar ou discriminar quando tais *papéis culturais* não coincidem com *corpos machos* e *corpos fêmeas*. Não se precisa ir até o magistral relato de Pierre Clastre, a respeito dos tabus do “arco” e do “cesto” entre os guaranis, para se entender o caráter socialmente construído dos campos *masculino* e *feminino*. Basta atentarmos para alguns de nossos comportamentos cotidianos: se falamos em brinquedos, o carro é para o menino e a boneca para a menina; se falamos de espaços de sociabilidade infantil, a rua é para o menino e a casa para a menina; se falamos de expectativas de comportamento, a rispidez é própria para o menino e a delicadeza para a menina, etc... Nesse sentido, um jovem delicado e uma moça virago *chamam logo a atenção* porque estariam, conforme os tabus, *fora do lugar*.

Assim, o “gay” e a “lésbica” causam *desconforto* ou *estranheza* para algumas consciências porque representam uma quebra das expectativas socioculturais a respeito do comportamento que deveria ser o “mais condizente” (e, portanto, “natural”) para os seus “gêneros biológicos”. Justamente por isso, não se deve deixar de mencionar que muitos indivíduos do “mundo gay” acabam por reproduzir padrões discriminatórios de julgamento do comportamento que são próprios do modo como se definem os atributos do *masculino* e do *feminino* em nossa sociedade.

Na paisagem cultural em que se criou como expectativa que o *comportamento feminino* deve coincidir com a unidade biológica corpórea *mulher* e que o *comportamento masculino* deve coincidir com a unidade biológica corpórea *homem*, *estranha-se* quando um homem deseja

outro homem e não é *afeminado*, ou quando uma mulher deseja outra mulher e não é *viril*. Em todo caso, *estranha-se* porque alguns não trazem *as marcas claras do visível* de uma determinada programação sociocultural. Tal ansiedade com aquilo que é liminar e que, portanto, evidencia o caráter artificial das fronteiras de classificação dos papéis sociais, é que condiciona tentativas explícitas ou veladas de controlar o “desvio”, seja definindo para ele *lugares próprios*, seja exigindo a exibição de *marcas próprias identificadoras* (por exemplo, carregar o “cesto” ou o “arco”, para metaforizar Clastres; ou talvez portar o “triângulo rosa”, como no caso-limite do exterminismo nazista).

Assim, definindo-se uma *marca* e um *nicho* para o suposto “desviante”, devolve-se a sensação de segurança para uma comunidade que não quer que seus tabus sejam ameaçados. Nesse sentido, considerando o universo de tabus de sexo e as discriminações sociais ligadas a eles, muitos movimentos de grupos homossexuais, ao pretenderem “*marcar uma posição*” de direito, devem fazê-lo tendo o cuidado de não reproduzirem os estigmas discriminatórios dos tabus modelares e hegemônicos heterossexuais.

Vejamos um exemplo corriqueiro de como o tabu dos papéis sexuais héteros é usado imperceptivelmente como parâmetro para as práticas homossexuais. Quando se fala de casais homossexuais, algumas pessoas (heterossexuais ou não) chegam mesmo a perguntar em tom de galhofa: “Quem é o *homem*(ativo) ou a *mulher*(passivo) da relação?”. Quando esta forma de pergunta refere-se especificamente a companheiros *gays*, ficam mais evidentes ainda os parâmetros patriarcais de valor e poder implícitos nela: o primeiro deles é pensar que, numa *relação* sexual, haja uma diferença qualitativa entre homem e mulher; o segundo é imaginar que, entre dois homens sexualmente envolvidos (i.e., entre duas unidades biológicas fáticas), haja uma diferença qualitativa entre o papel *convexo* (equivocadamente chamado de *ativo*) e o papel *côncavo* (equivocadamente chamado de *passivo*).

Em todo caso, segundo tais parâmetros, “*ser a mulher da relação*” é cumprir um papel menos aceitável porque *inferior* – logo, o termo “*mulher*”, sendo derivado para uma forma adjetivante, torna-se uma metáfora de *inferioridade* para aquilo que é equivocadamente entendido como “*passividade anal*”. Como bem sabemos, toda *marca estigmatizante* simplifica a existência daquilo a que se adere e está longe de representar a diversidade de variantes comportamentais que podem estar sendo convergidas para um mesmo *signo identificatório*.

Nas sociedades humanas, quase tudo que habitualmente consideramos “natural” é uma construção de subjetividades, que estão inscritas numa pragmática social que envolve relações de poder, concessões, disputas, discriminações e conflitos. Nesse sentido, como foi dito inicialmente, não há um ponto arquimediano fora do social que possa fornecer uma fórmula definitiva desveladora da matéria humana. Assim, se deixarmos de lado tanto os parâmetros patriarcais quanto os biologizantes de interpretação dos *comportamentos humanos associados ao desejo sexual*, chegaremos à conclusão de que **não há** para eles um protocolo *fixo, definitivo, essencial* ou uma *natureza*.

Em nossa espécie, o fato de nascermos como unidades biológicas *machos* ou *fêmeas* – e estarmos, através dessa diferença, mutuamente implicados na reprodução da espécie – não significa aceitar que deva haver uma sobreposição “natural” ou “óbvia” entre (1) os **papéis biológicos reprodutivos**, (2) a **construção sociocultural dos atributos masculino ou feminino** e (3) **as formas individuais de busca de satisfação do desejo sexual**. Portanto, não há uma forma única de combinação destes três elementos na formação desta matéria (tão plasticamente variável) chamada humanidade.

Referências Bibliográficas:

- BARTH, Fredrik. O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. O Mal-Estar da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- CASSIRER, Ernst. Ensaio sobre o Homem. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- EAGLETON, Terry. A Idéia de Cultura. São Paulo: Unesp, 2005.
- ELIAS, Norbert. Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade, 3 vols. São Paulo: Graal, 2003.
- HARAWAY, Donna et alii. Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- POSTER, Mark. Cultural History + Postmodernity: Disciplinary Readings and Challenges. New York: Columbia University Press, 1997.
- REVEL, Jacques (org.). Jogos de Escala. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- SANTOS, Boaventura de Souza. “Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos”. In *Identidades: Estudos de Cultura e Poder*. São Paulo: Hucitec, 2000. pp.19-39
- TODOROV, Tzvetan. O Homem Desenraizado. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- VIANNA, Alexander M.. [A Atualidade Teórica de Norbert Elias para as Ciências Sociais. Revista Espaço Acadêmico, n.49](#). Maringá:, junho de 2005.
- _____. [O Historiador frente ao Choque de Estruturalismos. Revista Espaço Acadêmico, n.57](#). Maringá: fevereiro de 2006.
- _____. [A ‘Micro’-História Barthiana como uma nova modalidade de História Social. Revista Espaço Acadêmico, n.61](#). Maringá:, junho de 2006.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Universalismo Europeu. São Paulo: Boitempo, 2007.