

Por uma teoria construcionista crítica

Alípio de Sousa Filho

Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em sociologia pela Sorbonne.
Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN.

Resumo

Este artigo trata de uma compreensão teórica que será chamada *construcionista crítica* e que será abordada como uma teoria amplamente praticada pelas ciências humanas, embora não se tenha feito designar como tal. Este trabalho sustenta que um *construcionismo filosófico, sociológico e antropológico*, de longa data, afirma-se, cada vez mais, nas análises sobre indivíduo, cultura e sociedade e, notadamente, nos estudos sobre gênero e sexualidade. Nele, procura-se apresentar pressupostos e postulados gerais do *construcionismo crítico*, relacionando-o às análises de diversos autores e correntes. Partindo da hipótese geral segundo a qual as realidades humano-sociais, em toda sua diversidade e em todos os seus aspectos, são produtos de *construção* humana, cultural e histórica, o construcionismo crítico exprime a própria vocação das ciências humanas e opõe-se a todas as tentações substancialistas e essencialistas, notadamente as tentativas de biologização do social, muito difundidas atualmente.

Palavras-chave: construcionismo; construcionismo crítico; teoria construcionista crítica; teoria social; realidade; real.

Abstract

The following article deals with the view that we will call here “critical constructionism”, a theory that has been widely used by human sciences, but even so it has not been named as such. In this work we present the view that there is a type of philosophical, sociological and anthropological constructionism present, more and more, in the analyses involving individuals, culture and society and specially in the studies of gender and sexuality. The aim here is to present the background and general postulates of *critical constructionism*, starting from the general hypothesis that human-social realities are products of human construction, cultural and historic. The critical constructionism expresses the vocation of human sciences in itself, and is opposed to all kinds of essentialism and substantialism, especially the attempts at “biologisation” of the social sciences, which has become widely spread nowadays.

Keywords: constructionism; critical constructionism; critical constructionist theory; social theory; reality; real.

“Os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo.”
Hannah Arendt

“Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem.”
Marx

Uma teoria construcionista crítica: antecedentes

O termo *construcionismo* é quase desconhecido na literatura em ciências humanas. Utilizado pioneiramente por autores como Seymour Papert (1994) e Kenneth Gergen (2001), para se referirem ao que fazem em educação e psicologia – com diferenças entre os dois que aqui deixarei de indicar –, o termo passou a designar principalmente a posição teórica, concebida por K. Gergen, de crítica à psicologia “moderna”. O autor se tornou a referência teórica central do movimento que desembocou na criação do “construcionismo social”, cujo início ocorre no ambiente acadêmico norte-americano da década de 70, ao que parece como reação ao behaviorismo dominante na área. Dessa reação inicial, Kenneth Gergen elabora uma posição teórica não apenas reativa aos pressupostos da psicologia estabelecida, mas aos pressupostos de toda ciência moderna, traçando os fundamentos de uma abordagem em psicologia social definida pelo próprio autor como “pós-moderna”, e que chamou de “construcionismo”. Sem dúvida, o construcionismo de Gergen é essencialmente uma abordagem teórica da psicologia social, não tendo conseguido maior influência nas outras áreas das ciências humanas.

Esse antecedente, conquanto importante, não é, contudo, meu ponto de partida. Não são as idéias de Gergen ou de Papert que tomo como referência para tratar de um *construcionismo filosófico, sociológico e antropológico* de longa data, embora não se tenha feito designar como tal. Em que pese existirem alguns pontos comuns na reflexão, a concepção do construcionismo de Kenneth Gergen é bastante distinta do *construcionismo crítico* que é praticado nas ciências humanas e sobre o qual é pretensão deste artigo apontar brevemente alguns de seus fundamentos, pressupostos e postulados. Todavia, deixarei a um outro trabalho indicar as distinções aludidas.

O que, hoje, torna-se possível nomear como sendo um *construcionismo crítico* existente, configura-se como uma síntese de pressupostos, descobertas e conclusões comuns aos estudos sobre indivíduo, cultura e sociedade, realizados pela antropologia, sociologia e história, assim como também formulados por concepções filosóficas, teorias em lingüística, em psicologia etc. Uma concepção construcionista da realidade, que aqui poderei apenas apontar seus pressupostos gerais e alguns de seus postulados, encontra suas bases nas reflexões de um amplo conjunto de autores, não necessariamente identificados como pertencentes a uma única escola de pensamento nem necessariamente concordantes entre si.

Que é, pois, a concepção construcionista da realidade social? Que deve ser entendida por uma *teoria construcionista crítica*? O construcionismo crítico é um pensamento radical. Se há um postulado que pode resumi-lo, é o que afirma que o mundo humano-social, em toda sua diversidade e em todos os seus aspectos, é produto de *construção* humana, cultural e histórica. Uma concepção construcionista implica compreender a realidade social como um resultado da ação dos próprios seres humanos nos seus espaços de viver e nas diferenças culturais e históricas. O construcionismo propõe entender a realidade social existente (incluindo as dimensões imaginárias, simbólicas e subjetivas) como uma decorrência das práticas dos seres humanos, no curso histórico e antropológico de sua contínua exteriorização e atuação nos vários espaços em que se distribuem. Esse caráter de *coisa construída* da realidade humano-social – experimentada de diversas formas na vida cotidiana pelos indivíduos: línguas, religiões, leis, normas sociais, valores, moral, sexualidade, idéias etc. – foi apontado por diversos estudos em antropologia, sociologia e história, assim como por concepções filosóficas e teorias em lingüística, psicologia e psicanálise.

Assim, por *construcionismo crítico*, deve-se entender uma teoria da realidade social que tem como postulado fundamental a afirmação radical segundo a qual *tudo é construído*: isto é, uma compreensão de toda realidade social como resultado de *construção* (invenção, criação, produção, convenção) na duração histórica e antropológica. Nesses termos, uma teoria construcionista crítica da realidade social constitui um modo de pensar teórico-filosófico-científico próprio ao estudo das organizações sociais complexas que são as sociedades e culturas humanas e à compreensão de nossa existência nelas.

Não importando se tenham sido nomeadas diferentemente ou, ainda, que nenhuma delas tenha reivindicado o *construcionismo* como denominação, o certo é que

podemos distinguir diversas teorias e correntes do pensamento humano como constituídas de uma perspectiva que, sem prejuízo para nenhuma delas e a justo título, devem ser reunidas e reconhecidas como configurando uma teoria comum *construcionista*, que, como teoria, passou a governar o entendimento da maior parte dos pesquisadores em ciências humanas.

Não se trata, de minha parte, de ignorar certas diferenças marcantes entre os autores ou correntes de pensamento que estarei considerando construcionistas, algumas delas que são vistas como “opostas” ou “concorrentes”, idéia para a qual contribuíram alguns de seus próprios formuladores. Sem descuidar desse fato, mas reconhecendo a existência de pressupostos e postulados comuns adotados nas análises em ciências humanas, insistirei com a tese que, nessas ciências, uma teoria comum (construcionista) tem orientado a compreensão da realidade daqueles que se filiam às suas problematizações, reflexões críticas. Por *crítica*, entenda-se não a atitude ostensivamente *negadora* da realidade mas o próprio trabalho de produzir *conhecimento teórico* (realizado no manejo de conceitos, autores, idéias etc.), e que variem as maneiras como cada um conceba o que faz.

Contra a objeção daqueles que identificam “mistura”, “salada”, “confusão” no trabalho dos que procuram reconhecer os fundamentos e as conclusões comuns que atravessam as diversas interpretações da realidade, existentes no interior das ciências humanas, convém argumentar: 1) diferenças marcantes e realces para um ou outro aspecto, sobre os quais insistem às vezes os próprios autores, não anulam a existência de princípios teóricos comuns que funcionam como pressupostos básicos decisivos na construção de suas análises; 2) a busca de consensos e a tentativa de realizar fusões de colaborações teóricas, no interior de um mesmo campo científico, devem ser vistas como parte importante do esforço em prol de se constituírem teorizações que fortaleçam o próprio campo. Projeto que, hoje, mais que antes, as ciências humanas necessitam, vistos todos os ataques desferidos contra elas, produzidos pelas tentações de biologização do social, francamente contrárias a uma visão construcionista da realidade humano-social, que tem sido afirmada por essas ciências.

Todavia, para responder a outra objeção provável, a idéia de uma teoria construcionista crítica praticada amplamente, mesmo sem a consciência desse fato, não torna “todo mundo” construcionista. Uma possível expressão de desaprovação que visaria indicar um grau de generalização certamente “inaceitável”, ou porque se prefere continuar vendo os autores separados em “escolas”, “correntes” autônomas,

auto-suficientes, estanques, não se admitindo aproximá-los em uma mesma teoria ou paradigma. Observação restritiva que talvez acuse uma homogeneização do pensamento teórico, reduzindo-o a alguns de seus aspectos. De minha parte, não se trata de apagar a autonomia própria de cada posicionamento teórico e suas particularidades, mas de apontar que posições habitualmente vistas como “nada tendo a ver uma com a outra” (idéia bastante reforçada nas mutilações praticadas no ensino universitário) estão assentadas em fundamentos e conclusões comuns, que são possíveis demonstrar, e entre elas tornando-se possível produzir interações metodológicas importantes.

Concluir pela idéia de uma perspectiva construcionista comum é algo a que se pode chegar a partir do exame dos desenvolvimentos teóricos propostos por alguns autores e vertentes, em que se pode encontrar uma franca aplicação da hipótese geral quanto ao caráter de *coisa construída* da realidade social. A título de exemplo, e para tornar mais claro o meu argumento, o materialismo histórico de Marx e Engels, a sociologia de Durkheim, os estudos de Freud, a sociologia de Max Weber, os escritos de Franz Boas, os estudos configuracionistas de cultura e personalidade de autores como Ruth Benedict e Margaret Mead, o relativismo cultural de Melville Herskovits, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, os estudos de Norbert Elias, as genealogias de Michel Foucault, as reflexões de Habermas, os escritos de Hannah Arendt, a socioantropologia de Pierre Bourdieu, a antropologia de Maurice Godelier, Françoise Héritier, Clifford Geertz, os estudos de Marshall Sahlins, Cornelius Castoriadis, Elisabeth Badinter, Judith Butler, John Thompson, os estudos da História Nova ou Cultural (Philippe Ariès, Jacques Le Goff etc.), os estudos de Gilbert Durand, a sociologia de Michel Maffesoli, os chamados “estudos culturais” e o movimento teórico “multiculturalista”, entre outros exemplos, são, a justo título, *perspectivas construcionistas* – no sentido forte do termo – guardadas todas as suas diferenças e mesmo divergências em alguns aspectos importantes. É necessário acrescentar, contudo, que o fato de considerar construcionistas todos esses autores não significa que não se possa encontrar, no pensamento de alguns deles, aspectos não inteiramente construcionistas, sobrevivências de certos “substancialismos” antigos etc. O fato também de identificar uma perspectiva construcionista agindo em todos eles não constitui o mesmo que identificar um corpo único monolítico de pensamento ou um movimento teórico coeso.

No tocante ao reconhecimento de pontos de vistas construcionistas comuns no estudo das formas da realidade social, difícil se torna contestar que, entre os exemplos

citados não existam pontos de partida, argumentação e demonstração comuns, embora diferenças que os possam separar em alguns pontos específicos. Diferenças que levaram a interpretações que os dividem como se constituíssem análises inconciliáveis. Interpretações praticantes das fragmentações do conhecimento ainda muito admitidas no campo intelectual-acadêmico.

Crêem alguns que divergências em pressupostos ou mesmo apenas divergências de proposições sobre aspectos parciais da realidade tornam para sempre inviável a aproximação de certas construções teóricas. Deixando-se de observar que se trata, em muitos casos, apenas de discordâncias secundárias, e específicas ao estudo particular da realidade sob a ótica própria do autor ou de seu campo. As análises e seus autores são reduzidos às suas próprias asserções, fechados num círculo de ilusória autonomia e especialização que produz a falsa idéia da impossibilidade de interação entre abordagens que, no essencial, partilham fundamentos, conclusões e sensibilidades teóricas comuns – para o que destaco aqui, no essencial, uma compreensão construcionista da realidade.

Acrescente-se também que, por desacordos teóricos e, em alguns casos, por acirradas lutas que terminam se produzindo no debate entre as correntes, ocorre dos próprios autores e seus seguidores deixarem de admitir que se movem, com as análises que são as suas, no interior de compreensões teóricas com mais acordos que divergências, desperdiçando-se forças e produzindo-se ilusões de incompatibilidade ali onde existem mais elementos comuns a reunir que dissensão.

Uma ampla *concepção construcionista* aproxima grande número de pensadores e correntes teóricas nas ciências humanas, tornando-se base e ponto de partida para o vasto programa de pesquisas e reflexões sobre a realidade humano-social que vem sendo praticado por essas ciências deste seu nascimento. Programa que nos une, no essencial, quanto ao entendimento da realidade como algo cultural, social e historicamente construído – e justo o que torna possível pensar numa *teoria construcionista crítica* de largo emprego.

Deve ser mencionado aqui, pois, que uma teoria construcionista crítica, vista como em funcionamento nas ciências humanas, é o resultado de *sínteses, composições, mestiçagens* de elaborações teóricas diversas. Uma combinação ampla de teorias, retiradas de seus domínios de origem, e às vezes até mesmo, em alguns aspectos, modificadas em seus sentidos originais, mas conjugadas com interação metodológica. Reunindo teorizações dispersas, cujos fundamentos e análises estão ligados por

extraordinária continuidade, a prática do *construccionismo crítico* as organiza numa única teoria – expressão, ao mesmo tempo, de seu amplo emprego como compreensão no campo das ciências humanas desde seu nascimento.

Como uma perspectiva teórica produzida por meio da comparação de cada descoberta independente com todas as outras, apropriadas num único saber, a teoria construccionista é compósita, antidisciplinar e sempre aberta a novas incorporações. Opõe-se ao taylorismo ainda vigente nas práticas científicas acadêmicas, mas evitando ecletismos estéreis, notadamente aqueles que propõem juntar conhecimentos de áreas cujas competências são estranhas ao campo próprio das ciências humanas (por exemplo, biologia na sociologia). Portanto, o construccionismo é antidisciplinar no interior das ciências humanas, articulando o conhecimento produzido nesse campo. É contrário a divisão disciplinar que separa as “especificidades das áreas” e que alimenta a crença no monopólio do conhecimento pelos especialistas, mas não confunde a interdisciplinaridade ou “transdisciplinaridade” no interior do campo das humanidades com, por exemplo, a geléia geral da conversão das ciências humanas às ciências biológicas, advogada por alguns hoje, produzindo substancialismos de cunho biologizantes. Nesse sentido, uma concepção construccionista crítica da realidade, evitando as fragmentações redutoras no interior das ciências humanas, torna atuante uma compreensão em que se pode ter, ao mesmo tempo, uma perspectiva filosófica, sociológica, antropológica, histórica etc.

Se é fato que um bom número de pesquisadores trabalha no interior das ciências humanas (e fora delas) adotando uma concepção essencialista da realidade humano-social, tal não impediu o desenvolvimento da concepção construccionista crítica pela prática de um outro número de pesquisadores. O certo é que, na história das ciências humanas até aqui, pode-se constatar a formulação de um conjunto de teorizações, o estabelecimento de métodos e técnicas de pesquisa que habilitam os pesquisadores a reflexões e a soluções de problemas teóricos dentro de um padrão consensual de respostas construccionistas, ao menos quanto a certo número de questões relativas à vida social, à organização das culturas, às histórias das coletividades humanas, à socialização dos indivíduos. Uma *teoria construccionista crítica* reúne boa parte dessas respostas.

Afirmar que uma *concepção construccionista da realidade*, de longa data praticada nas ciências humanas, desde alguns de seus fundadores e até aqui, vem configurando todos os elementos para uma teoria construccionista crítica estabelecer-se, não é negligenciar a existência de outras interpretações e teorizações não-

construcionistas. Mas é incontestável que, para os pesquisadores e estudiosos das diversas áreas das ciências humanas, *ser construcionista* não escapa à sua formação e às suas atividades práticas se pretendem produzir conhecimento crítico no seu campo. É certo que se pode tentar fazer muitas coisas em nome da “ciência” e até pretender fazê-lo em nome das “ciências humanas”, mas, decorrente dessa pretensão, nem tudo que se faz em seu nome realiza a vocação crítica dessas ciências. Tentativamente, muitos têm procurado sustentar teses sobre a cultura, o indivíduo, a vida de grupo, práticas sociais e culturais etc. que se afastam inteiramente das compreensões desenvolvidas pelas ciências humanas – a sociobiologia e a chamada psicologia evolucionista constituindo dois exemplos atuais, destacando-se como correntes que têm acusado as ciências humanas de “dogmatismo” e “doutrinarismo” por seu “culturalismo”.

Mas, é curioso ver, não apenas essas correntes acusam as ciências humanas de “culturalismo”. Essa acusação tem sido feita por integrantes do próprio campo das ciências humanas. O que tem sido criticado como “culturalismo” é o pressuposto (construcionista) da primazia da cultura e do social sobre o indivíduo humano, pelo qual não se admite a existência de nada (como fundando o indivíduo humano) antes da linguagem, da cultura, do social. Pressuposto básico de um construcionismo antropológico, sociológico e filosófico praticado desde sempre: o que funda o humano é o mundo dos objetos, signos, relações e instituições criados pelo próprio humano. Fora desse entendimento estão os idealismos e substancialismos de todos os matizes que propugnam *causas e sujeitos* fora da cultura e da história humanas.

Aqueles que reivindicam das ciências humanas que estas “deixem de considerar o ser humano como apenas ser cultural”, que “considerem o indivíduo humano como igualmente ser biológico” (e daí resulta que exigem das ciências humanas que falem do ser humano utilizando-se de conceitos das ciências biológicas e médicas – hormônios, regiões do cérebro etc. –, com as impropriedades possíveis de atestar nos auditórios universitários, ao escutar-se alguns deles a tratar do que desconhecem), estes reivindicam que as ciências humanas abandonem seus pressupostos e sua especificidade. Reivindicam, igualmente, que as ciências humanas abandonem suas importantes conclusões críticas e esclarecedoras do gênero humano (e, nesse sentido, conclusões emancipatórias contrárias a determinismos e substancialismos). Que querem esses críticos com suas teses sobre um “antes da cultura” (um “antes” do reino do além? Corpo sem o atravessamento da linguagem, da cultura? Confundem a mente cultural com o funcionamento do cérebro? Para eles é a mesma coisa?) Pretendem

afirmar que nossas sociedades, relações sociais e instituições não são explicáveis apenas por suas construções sociais e históricas, construções atravessadas de relações de poder, conflitos, lutas, mas são “igualmente” obras do “macaco humano” e, portanto, o machismo, a desigualdade de gênero, o racismo, a homofobia, as desigualdades sociais, as violências etc. seriam “obras” também de uma animalidade ancestral conservada em genes, ativadas por hormônios? No dia em que as ciências humanas admitirem tais impropriedades deixarão de ser ciências do homem e ciências das histórias das coletividades humanas e passarão a ser uma aberração qualquer que não merecerá mais ser ensinada nas universidades. Mas, para conferir as conclusões anticonstrucionistas e defensores da biologização essencialista do social, o leitor tem, entre outros, alguns exemplos a consultar: Robert Wright (1996), Steven Pinker (2004), Robert Winston (2006).

O pressuposto da primazia da cultura não é um “reducionismo” nem um “dogmatismo” das ciências humanas, mas um dado antropológico por si mesmo. Os estudos sociológicos e antropológicos o demonstram largamente. Aos que vêm nisso uma ciência que apenas enxergaria “o que vem de fora” (sic.) e não enxergaria “o que vem de dentro” (sic.), dicotomia curiosa e um tanto cômica!, aos que aderiram febrilmente à tese que imputa dogmatismo e reducionismo às ciências humanas, por estas não praticarem a *ciência-do-meio-a-meio* (metade cultura, metade natureza, entendimento que se vale da epistemologia da “tolerância”, contra os “radicalismos”), o que se pode recomendar é que façam escolhas coerentes. O ecletismo aligeirado e acrítico de certas tendências hoje, pretensamente renovadoras das ciências humanas, confundindo cultura e natureza, apenas tem servido para reforçar representações do senso comum social a propósito da existência humana. E sobre a acusação de dogmatismo, é bom lembrar que nenhuma teoria pode pensar seriamente em atribuir a uma outra a pecha de ser dogmática sem aplicar a si a mesma fórmula. E que se acrescente: na produção do conhecimento teórico, não se pode ir muito adiante se não se confia na teoria com a qual se trabalha ou nela se investe. Não se trata, entretanto, da idéia de um “modelo fechado”, mas, como assinalado antes, uma visão compósita, aberta, de sínteses, mestiçagens teóricas com interação metodológica.

Sendo bem mais antiga e freqüente, é possível situar a hipótese construcionista no conhecimento teórico entre os primeiros filósofos que se puseram a pensar a realidade como resultado de invenção, construção, fabricação, processo. Mas foge ao alcance e mesmo ao interesse deste artigo remontar ao que poderia ser tomado como os

“primeiros” construcionistas. O que Ernest von Glasersfeld (2006) diz sobre as “origens” do *construtivismo* (aliás, variante que tem fortes pontos de contato com uma concepção construcionista da realidade) pode-se igualmente evocar aqui: em suas origens, as idéias construcionistas remontam aos pré-socráticos. Desenvolvem-se com a epistemologia moderna (cujas origens encontram-se nos filósofos do século XVII), ganham força com o aparecimento das ciências humanas na segunda metade do século XIX, atingindo seu ponto alto com a produção teórica contemporânea. Sem dúvida, se fôssemos fazer essa história, remontaríamos aos gregos antigos na discussão entre *convencionalistas* e *naturalistas*¹, passaríamos pelas discórdias entre *realistas* e *nominalistas*, pelas variantes do *construtivismo* (desde Piaget até Von Glasersfeld, passando pela reformulação “construcionista” de Seymour Papert). Nesses termos, não se tratando de reduzir as idéias construcionistas a concepções teórico-filosóficas precedentes, não se pode, entretanto, dizer que sejam uma invenção inteiramente recente.

Dessa maneira, não estou inteiramente de acordo em situar a perspectiva construcionista como algo da “pós-modernidade”. Todavia, mas diferentemente, sugerindo que construtivismo e construcionismo emergem na “virada pós-moderna”, Marilene Grandesso apresenta, em seu livro *Sobre a reconstrução do significado* (2000), esclarecedora discussão sobre as relações entre as duas vertentes e o diálogo que se estabeleceu, entre alguns de seus autores, nas variantes que representam. Nele, os “construcionismos” de Kenneth Gergen e John Shotter são apresentados e discutidos.

É bem verdade que, embora não o crie, a entrada em cena da pós-modernidade acelera o pensamento radical construcionista. A esse propósito, talvez melhor exemplo não possa oferecer que as análises do sociólogo Michel Maffesoli. O autor, que considero um dos mais radicais críticos contemporâneos dos substancialismos e essencialismos de todo tipo, tem desenvolvido reflexões que são, sem dúvida, no sentido com o qual emprego aqui o termo, *construcionistas*. Maffesoli, herdeiro de Nietzsche e Michel Foucault, não é menos crítico que estes de toda “metafísica da substância”, crítica que seguramente é o fundamento de base de uma teoria construcionista da realidade. O sociólogo do “presenteísmo” e da revolta politeísta de valores pós-moderna, que se insurgem contra todas as tentativas de monoteização e

¹ Ainda inédito, o artigo do professor Marcos Antonio Costa, *Categorização: um antigo debate*, é esclarecedor a esse respeito. Agradeço ao meu amigo e colega da UFRN o acesso ao seu texto ainda por ser publicado.

domesticação da existência, não se presta a ingenuidades quando se trata de demolir os enganos substancialistas metafísicos (seja reivindicando o social, a natureza ou o divino). São exemplares os seus *A sombra de Dionísio* (1985), *O tempo das tribos* (1987), *Sobre o nomadismo* (1997), *A conquista do presente* (1998), *A parte do diabo* (2002), *O ritmo da vida* (2007).

Em função dessas considerações, não é demais repetir que uma teoria construcionista é um legado de muitos autores e trabalhos nos diversos campos em ciências humanas e sociais, assim como de filosofias. Para sociólogos e antropólogos, nenhuma idéia construcionista pode deixar de prestar tributo à sociologia e à antropologia desde suas primeiras escolas, e um tributo especial devemos a Peter Berger e Thomas Luckmann – a quem devemos o livro seminal “*A construção social da realidade*” (1985), cujo título já diz tudo. Uma *socioantropologia construcionista* é o que vemos sair das páginas desse livro, sem dúvida um bom começo para todo aquele que pretenda se iniciar numa teoria construcionista crítica da realidade.

Desse modo, as raízes de uma teoria construcionista devem ser situadas nas análises realizadas pelas ciências que se dedicam ao estudo das sociedades humanas em sua diversidade cultural e histórica. No estudo dos modos de agir e pensar humanos, padrões culturais incorporados, modos de produção econômicos, sistemas políticos e de poder, regimes morais, sexualidades, a compreensão que se firmou é que se trata, em todos os casos, de realidades construídas, obras inteiramente humanas, invenções culturais, sociais e históricas – é essa a tese central de toda concepção construcionista crítica.

É bem verdade que se pode situar a ênfase da idéia construcionista a partir do crescimento dos estudos sobre gênero, sexualidade, etnicidade e identidade a partir dos anos 80 do século XX, em várias partes, e, com destaque, a partir do desenvolvimento dos chamados “estudos gays”, “estudos culturais” e do “multiculturalismo”, embora também não seja explícito nem freqüente o uso do termo construcionismo entre seus autores.

A hipótese da construção social da realidade tem sido aplicada a diversos temas de pesquisa e reflexões, e um levantamento de títulos, observações dispersas, notas etc. torna possível pensar que o emprego do termo *construcionismo* instala-se de modo definitivo nas ciências humanas.²

² Hoje, embora raro, é possível se deparar com textos nos quais se encontram referências breves ao “construcionismo” ou nos quais se pode ver o emprego do termo “construcionista”, embora sem

A realidade social é uma construção

A idéia de uma *teoria construcionista crítica* procura reunir, sob uma mesma designação, descobertas e reflexões que procuram demonstrar o caráter peculiar da realidade social e humana, fundamentalmente voltadas a evidenciar que os mundos humanos sociais existentes e suas particularidades são construções dos próprios seres humanos – e, por isso mesmo, como uma consequência político-epistemológica desse pensar –, por eles também podendo ser modificados, transformados.

Conceber o que experimentamos e chamamos *realidade social* como construção humana não é idéia arbitrária ou desprovida de sentido. Se caracterizarmos brevemente uma sociedade pelo conjunto das instituições, convenções e crenças que a mobilizam e a regem, assim como pelas significações produzidas que a atribuem sentido e justificam-na, tudo nela é construção humana e cultural, invenção social e histórica.

As realidades existentes nas sociedades nas quais os seres humanos se espalham no planeta são *construídas* em todos os seus diversos aspectos e mesmo a visão que temos delas é também uma construção social, cultural e histórica. O caráter próprio da realidade social é ser uma *construção* dos seres humanos, embora estes mesmos seres humanos interpretem a realidade por eles criada como um produto da atividade de poderes não-humanos, seja a Natureza, seja entes sobrenaturais, eternos e infinitos, admitidos como deuses, divindades. Fato não sem consequências.

Por construção, *realidade construída*, deve-se entender que *o existente, o instituído* – técnicas de trabalho, idéias, valores morais, religiões, arte, instituições sociais e políticas etc. – são produtos de práticas humanas, que, continuamente associados no processo histórico-antropológico, instituem modos de vida particulares, sistemas de sociedade específicos, cultural e historicamente situados. Esses sistemas assumem, entretanto, a forma e a força de uma “segunda natureza”, tornando-se algo cujo caráter tem a “evidência” de uma realidade exterior, objetiva, coercitiva e independente do concurso da ação humana. Quem conhece a sociologia de Émile

explicações adicionais. Por agora, brevemente, situarei como exemplos de aparições do termo os trabalhos de ERIBON (1999); GRANDESSO (2000); KUPER (2002). E logo a seguir, nesta mesma revista, o artigo de Luiz Mott é um outro exemplo de emprego do termo “construcionismo”, ao situar a abordagem do “construcionismo social” no âmbito dos estudos da sexualidade. Outros exemplos certamente existirão. É bastante comum, todavia, o uso do termo “construtivismo” em contextos em que, claramente, do que se quer falar é de construcionismo. Atualmente, dou prosseguimento à redação de trabalho mais extenso no qual desenvolvo o assunto e, nele, procuro ampliar os meus exemplos.

Durkheim (1978; 1989) sabe que, por essas características, os *atos sociais* tornam-se *coisas*, experimentados como tais pelos indivíduos nas diversas sociedades. Assim, a *construção* da realidade social é aqui pensada como o processo mesmo de sua *institucionalização*, isto é, o processo de estabelecimento, fixação e reificação do espaço de sociedade e seus códigos particulares e arbitrários (normas, valores, crenças, padrões, definições morais etc.), que, configurando um modo de vida cultural e histórico, são representados pelos indivíduos como uma realidade natural, universal, necessária, eterna, irreversível. Não se trata aqui de constituir uma imagem de alienação e passividade dos indivíduos, sem mais nada. Os mesmos indivíduos, e não raramente, *vivem* a realidade de uma maneira nem sempre conforme essas representações.

Essencialmente, o que postula o construcionismo crítico é que nada da realidade humano-social tem forma e lugar sem o concurso da ação humana no mundo. Entende a visão construcionista que a realidade é *invenção*, e sua existência não se deve a princípio ou causa independente (e fora da história) e impossível de ser conhecida. E a propósito de insistir no caráter de *invenção* da realidade, outro melhor exemplo não possa agora oferecer do emprego, com toda energia, do pensamento radical construcionista que as análises desenvolvidas por Michel Foucault (1977; 1978; 1979; 1984; 1985; 2004), em vários domínios, tributárias da filosofia também construcionista de Friedrich Nietzsche (1978; 1998; 2000).

Mas, como se pode pensar a realidade social e nela a do comportamento humano e a existência do próprio indivíduo humano como uma *construção social*, fora das idéias do “natural”, de “natureza humana”, instintos, herança genética e fora da idéia do “divino”, do “sobrenatural”? Que é pensar os valores, as crenças, as idéias, os hábitos, as atitudes e os sentimentos humanos como coisas social e historicamente construídas e para as quais os seres humanos atribuem sentidos e significações que possibilitam estabilizar como realidades, verdades, o que criam, e estas passando a ser representadas como existindo por si e como coisas imodificáveis, absolutas?

O construcionismo crítico é claramente contrário à idéia de uma natureza humana fixa e invariável, de caráter biológico, herdado geneticamente, ou “natureza” outra (espiritual etc.) “transmitida”. A idéia de “natureza humana” é um substancialismo como outros, contra os quais o construcionismo se volta. Aliás, o substancialismo de variante naturalista (biologista), que advoga a existência de “explicações” biológicas (genéticas, fisiológicas, naturais etc.) para práticas ou comportamentos sociais e culturais e para escolhas morais, tem conquistado muita gente (e feito muitas vítimas

entre boas almas intelectuais). O que até aqui, em filosofias ou mesmo em ciências humanas, foi chamado de “natureza humana” deve ser compreendido como uma *natureza construída*, e em todos os sentidos.

Para o construcionismo crítico, o indivíduo humano, como ser biológico e ser cultural, sempre e na mesma medida, é um ser que, engendrando o seu mundo específico de viver (através do trabalho, da linguagem, códigos culturais, normas sociais, crenças, angústias, desafios, crises etc.), engendra a si próprio, sendo ele também o único que pode modificar aquilo mesmo que criou, ainda que, não raro, enrede-se, individual e coletivamente, na idéia de que a realidade vivida é uma força contra a qual nada pode ou é algo dependente da vontade de poderes invisíveis, seres celestiais. Física e culturalmente engendrado pela cultura que ele próprio engendra, o ser humano é integralmente produto de sua própria atividade no mundo (é “o resumo” de suas ações e relações, como escreveu Marx (1989)). Do mesmo modo como as sociedades, que, resultando dessa mesma atividade, são integralmente produtos humanos, sociais e históricos. Essa compreensão está em diversos estudiosos e está sintetizada nesta frase “*o Homo sapiens é sempre, e na mesma medida, homo socius*” (BERGER, 1985, p. 75). E sobre bem a concepção que entende o indivíduo humano como uma criatura de si mesmo, de sua própria história, e ele como criador de um mundo particular que o modela, o construcionismo encontra também em Clifford Geertz (1989; 2001) um nome importante. É dele a reflexão que indica:

Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade. [...] Submetendo-se ao governo de programas simbolicamente mediados para a produção de artefatos, organizando a vida social ou expressando emoções, o homem determinou, embora inconscientemente, os estágios culminantes do seu próprio destino biológico. Literalmente, embora inadvertidamente, ele próprio se criou. [...] Sem homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens (GEERTZ, 1989, p. 58; 60-1).

Como os estudos da antropologia o demonstram, o próprio equipamento biológico humano é um produto do processo de exteriorização do animal humano no

longo trajeto histórico-antropológico de sua hominização. Mesmo quando se trata dos atributos que caracterizam a espécie humana – fala, lógica simbólica, capacidade de aprendizagem e transmissão, organização do trabalho etc. –, os especialistas insistem em mostrar que uma longa história se interpõe como prova de que a espécie se construiu (e se constrói) num curso no qual, constituindo o mundo humano particular, constitui-se a si mesma, e o mundo que cria igualmente age sobre ela, produzindo-a, complexificando-a, modificando-a, mas sempre construindo-a. E resulta dessa dialética recíproca a “natureza” da espécie e do indivíduo humano. Ao cabo de tudo, por sua exteriorização, isto é, por sua ação no mundo, a espécie cria a si mesma. Sua “natureza” é, pois, uma construção de sua atuação. A teoria da “retroação positiva” (LEAKEY, 1997, p. 113) é um argumento importante para considerações construcionistas.

O conjunto das qualidades percebidas como idênticas, imutáveis e comuns a todos os seres humanos, e que seria suficiente para caracterizar uma natureza humana biológica, independente da influência das sociedades ou culturas específicas em que os indivíduos nascem e são socializados, é desmentido com o conhecimento antropológico da variabilidade ou diversidade cultural. Se fosse verdadeira uma natureza comum (biológica) dos “sentimentos” e “comportamentos” humanos, não seriam tão diversas as maneiras de “sentir” e “agir” culturais. Um único exemplo é, por agora, talvez suficiente: entre os Na, etnia habitante da China sudoeste, o “sentimento do amor” que “une casais”, que temos como “natural” na nossa cultura, não existe. Um Na não ama, não sente falta do amor, não procura o amor, nem “o amor” lhe procura. Simples: entre os Na, não sendo o casamento monogâmico uma instituição predominante, embora ocorra, as relações sexuais entre homens e mulheres não são concebidas como relações de “amor”. As relações sexuais Na não são recobertas com a representação das “relações afetivas”, não existem “amantes apaixonados” entre eles, nem “se mata por amor”. Os Na são uma sociedade fundada sobre a instituição cultural da “visita” sexual noturna, furtiva ou ostensiva, dos homens nas casas das mulheres, para encontros sexuais sem fins de casamento, não havendo a idéia de “amantes”, relações afetivas duradouras ou temporárias. Homens e mulheres dessa etnia podem ter livremente relações sexuais com vários parceiros e alterná-los segundo suas vontades durante toda a vida. Igualmente, não sendo o casamento uma prática cultural predominante, as crianças que nascem dos encontros sexuais são invariavelmente da linhagem materna, que assegura a educação de meninos e meninas, sem que o genitor tenha qualquer papel ou presença. Entre os Na, não há a figura social do “marido”, nem existência de “pai”

(socialmente uma figura inexistente e, portanto, desconsiderada também do ponto de vista de quem seja o pai biológico das crianças que nascem.). Na língua, não existem palavras correspondentes a “pai” e “marido” (HUA, 1997). Com exemplos como esse, que se multiplicam nos estudos etnográficos, a antropologia (construcionista por vocação) consegue demonstrar que a cultura constrói o indivíduo humano em todos os seus aspectos, não ficando excluídos nem mesmo aqueles que chamamos sentimentos, emoções, subjetividade, personalidade etc., não raramente tomados por “naturais”. É assim que antropólogos como Clifford Geertz afirmam que “*nossas idéias, nossos valores, nossos atos, até mesmo nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais*” (id., 1989, p. 62), ou falam de “*constituição cultural da emoção*” (id., 2001, p. 185). Entendimento que se torna muitas vezes incompreensível à opinião popular ou objeto de rechaço para aqueles adeptos das explicações essencialistas que procuram na “natureza” os fatores que constituiriam as ações humanas.

Uma concepção construcionista crítica é, então, tributária do relativismo cultural. É um relativismo. Percepção da relatividade das formas culturais sob as quais os seres humanos têm vivido. O relativismo é uma medida crítica necessária se se quer evitar a queda nos substancialismos. Não sem razão, os substancialistas de plantão são avessos ao relativismo. Veja-se o que pensa do relativismo o cardeal Ratzinger, hoje Bento XVI: “o relativismo é uma praga de nossa época”. Evidente, sua vontade é que sua Igreja impere sozinha, assentada nos substancialismos do Deus único, da Igreja Verdadeira, que não resistem ao confronto com a diversidade cultural e religiosa. O “medo” do relativismo (ou o anti-relativismo) recebeu ótima crítica de Clifford Geertz em texto em que diz: “*Aquilo com o que os chamados relativistas querem que nos preocupemos é o provincianismo – o perigo de que nossa percepção seja embotada, nosso intelecto seja encolhido e nossas simpatias sejam restringidas pelas escolhas excessivamente internalizadas e valorizadas de nossa própria sociedade.*” (GEERTZ, 2001, p. 50). O relativismo é arma importante na crítica contra todos os colonialismos e etnocentrismos, igualmente como é arma contra a dominação social praticada no interior das próprias culturas. Nesse ponto específico, é importante lembrar que o construcionismo não advoga um relativismo absoluto, improdutivo como crítica, pois tratar-se-ia aí de converter a cultura em um congelado neutro (sem dominação, alienação), apreciada como objeto inalterável. O relativismo do construcionismo crítico associa-se a uma visão universalista, que não perde de vista a necessidade de interpretar

as culturas quanto ao que nelas constitui dominação, naturalização e eternização de suas instituições. Assim, para uma teoria construcionista crítica, torna-se necessário pensar que, na análise das culturas, convém *relativizar universalizando e universalizar relativizando*. Nem relativismo absoluto, nem universalismo absoluto. Os dois constituiriam (constituem) quedas no discurso ideológico cultural, ao este funcionar, para cada cultura, como o discurso que as justificam para si como únicas, universais, absolutas, necessárias, inevitáveis, intransformáveis.

Todavia, ao ser humano, produzir-se a si mesmo enquanto se exterioriza no mundo, ao tempo em que constrói seu habitat próprio, mas, concomitantemente, experimentar e representar tudo isso como coisas estranhas e autônomas, como existindo sem o concurso de sua própria ação, como algo diferente de um produto histórico e humano (vistos como atributos naturais ou divinos), constitui um *paradoxo* que chamou atenção de filósofos, sociólogos, antropólogos e tornou-se objeto de interesse de diversos pensadores, estudiosos.

Há aqui, pois, que se refletir sobre uma outra questão, talvez preliminar a tudo.

No cotidiano, habituamo-nos a pensar que aquilo que experimentamos como sendo “a realidade” (de nossa sociedade, de nossa cultura, de nosso tempo histórico, mas também de “nossa vida”) coincide com toda realidade, representa a realidade toda. Aqui, o particular se confunde com o universal, o presente com todo o tempo, não se fazendo distinção entre aquilo que se vive no atual e num certo espaço e circunstância e um todo maior que ultrapassa a visão do que admitimos ser a realidade, e que, por nossas representações, a construímos como tal.

Como parte dos postulados da teoria construcionista crítica, uma distinção se faz importante: aquela que se deve fazer entre *realidade* e *real*. Se por *realidade* entendemos a dimensão vivida do mundo humano prático ou mesmo ideal, nas atividades diárias e rotineiras, sempre no presente, sempre repetitiva, através das instituições e relações sociais, e também como aquela que todas as sociedades transformam num dado universal, necessário, inevitável, imutável, por sua vez, o *real* deve ser entendido como o lastro sobre o qual a realidade se estrutura, como uma dimensão que, ultrapassando a realidade imediata, contendo outras possibilidades de realidade, dados disponíveis não utilizados, alternativas, variantes, configura-se como o ilimitado, constitui-se em uma potência. Entre *real* e *realidade* apresenta-se uma distinção importante porque, enquanto o *real* é o domínio das possibilidades e alternativas, é a matéria insurgente, a realidade é, enquanto o existente, o acabado, o

atual, uma forma do real que não o esgota. Enquanto o real é matéria e potência, a realidade é forma e ato.

Embora variando, e nem sempre com os mesmos termos, essa distinção aparece em diversas filosofias e nas ciências humanas. O termo *real* designa, em oposição tanto ao que é apenas uma forma quanto ao que se tornou possível, o que existe como infinitude, possibilidades.

Nesses termos, o real não é estranho à realidade, mas, ultrapassando-a, contém o que ficou *fora*cluído no processo de sua institucionalização. Enquanto a realidade é um número finito de combinações, arranjos de dados selecionados de modo histórico e arbitrário (isto é, no acontecer social anônimo e coletivo e de modo alheatório, imotivado, por convenção), o *real contém as possibilidades excluídas*, os demais dados existentes, os arranjos não realizados, outras combinações possíveis. Potência das possibilidades, do ilimitado, do heterogêneo, do diverso, do *fora*cluído, do irreprimível, haverá sempre algo do real que, não integrado à realidade, não deixará de manifestar-se.

Por sua natureza, o real, como *o todo ilimitado* (das combinações, das possibilidades, dos arranjos), contém o diverso, o heterogêneo, o *não-incluído*, o *fora*cluído, e embora abarcando a realidade (sua *parte* instituída), na qualidade de potência dos (outros, novos) arranjos (sociais, simbólicos) possíveis, rivaliza com a realidade, indicando que esta não é como se apresenta: finita, toda, única, universal, imutável, irreversível. O real abarca a realidade, mas a extrapola, enquanto, por sua vez, a realidade tenta abarcar o real, mas ocultando-o, negando sua existência. Embora tentativa que fracassa. Ainda que certamente modificando o sentido inicial dado pelo autor, utilizarei aqui os termos de Slavoj Žižek (1996), em reflexão sobre tema que, guardadas todas as particularidades e diferenças, é preciso reconhecer a pertinência de citar: “*para que emerja (o que vivenciamos como) a realidade, algo tem que ser fora*cluído dela – em outras palavras, a “realidade”, tal como a verdade, nunca é, por definição, toda” (*ibid.*, p. 26). E sem que jamais tenham escrito nesses mesmos termos, uma compreensão aproximada pode ser, todavia, extraída das lições de Claude Lévi-Strauss (1975; 1982) sobre “estrutura” e das análises de Françoise Héritier (1996; 1997) que lhe segue de perto.

Não se trata, com essa visão, de se imaginar que os arranjos se tornem possíveis sem mais e que não tenham que responder a certas condições (no que certas combinações respondem a contingências, disponibilidades etc.), porém, o mais importante a compreender é que a flexibilidade das combinações possíveis, atestadas

pela diversidade das realidades concretas (de culturas, de sociedades), demonstra que, na diversidade contingente, aquilo que é determinante é a *escolha*, a *seleção*, a *construção*, a *empresa* humana. Embora nada disso ocorra de maneira inteiramente livre nem de maneira inteiramente determinada, e seja, em parte, conscientemente e, em grande medida, uma produção e uma reprodução *não-consciente*. Fato que suscitou cientistas sociais a falarem de “inconsciente cultural”, “inconsciente social”. Noção não raramente utilizada por diversos autores e que, a título de exemplo, lembro aqui os escritos de Marcel Mauss (1997), Jung (1987), Norbert Elias (1994), Lévi-Strauss (1975; 1982), Pierre Bourdieu (1998; 1999), entre outros.

O real é também *o que pode ser, o que pode vir a ser*. O real origina a instalação de uma outra ordem de dados, de laços, de institucionalizações e simbolizações sempre renováveis, que, integradas à realidade, não constituem, todavia, sua domesticação. O real resiste a toda domesticação e condena ao malogro todos os esforços de anulá-lo. Assim, o real constitui, por suas qualidades, uma constante ameaça à realidade institucionalizada, pois torna possível a quebra da representação que sustenta uma visão ilusória dela como finita, fixa, inalterável.

É certo que, como sendo tudo aquilo que ultrapassa a realidade instituída, o real é tanto aquilo que poderá ser integrado como “realidade”, propiciando novas simbolizações, novos sentidos, arranjos, laços, como igualmente o que, pela impossibilidade de proporcionar laços, arranjos, sentidos, não constituirá o efeito “realidade”. O real não é, contudo, um ente abstrato, existe e manifesta-se igualmente pelas próprias ações humanas. Por sua natureza, o real se manifesta no que vai do crime mais bárbaro (definição que é, de todo modo, sempre cultural e histórica) às interrogações da filosofia, da ciência e da arte que põem em xeque as representações que sustentam a imagem da realidade. Passa igualmente pelos atos transgressivos, que, no anonimato da vida cotidiana, podem ser os atos de caráter mais ou menos clandestino, secreto, passageiro, nômade que conduzem ao ilegal, ao criminoso, mas igualmente ao prazer, ao gozo, à fruição hedonista. Aspecto da vida social apontado em diversas análises sociológicas, entre as quais destaco a que nos oferece a sociologia de Michel Maffesoli, que vê, no anonimato do cotidiano, a atuação de uma “potência subterrânea” (MAFFESOLI, 1985; 1987), sempre contra o social instituído, potência dionisíaca, orgíaca, contrária aos individualismos acachapantes e aos controles dos poderes, uma noção que aproximo aqui da idéia de *real* como igualmente a potência do irreprimível, do incalculável e do improvável. O real que se exprime também nos

movimentos políticos que reivindicam transformações sociais que implicam redefinições importantes do simbólico (movimentos gay, feminista, jovens etc.).

Resta ainda acrescentar, a maneira pela qual a realidade social se estrutura, rivalizando com o real, faz com que os elementos que a constituem como tal (padrões, instituições, ritos, crenças, mitos), tendo a função de socialização dos indivíduos humanos, somente possam cumprir essa função pela via simbólica. A realidade encerra a todos que estão a ela submetidos numa totalidade simbólica (toda uma sociologia chama também de “ordem simbólica”, e, desde Lévi-Strauss, falamos em “eficácia simbólica”, “função simbólica”; ou com Norbert Elias, Max Weber e, depois, Geertz em “teia de significados”). Isso porque a realidade, para existir e operar, exprime-se simbolicamente, isto é, por meio de uma linguagem simbólica, metafórica, alegórica, a própria realidade tomando a *forma simbólica*, e vindo o simbólico a constituir-se como uma esfera autônoma.

O simbólico, como uma linguagem, outorga validade à realidade, justifica seus imperativos. O simbólico é a matriz de todos os significados que legitimam a realidade. O simbólico se constitui na arena da estruturação e da tomada de sentido dos fenômenos, fatos, instituições, ritos que constituem o que, para um grupo e para os seus indivíduos, é a realidade. Construído por meio de objetivações sociais, o simbólico, contudo, *autonomiza* a realidade, fazendo-a parecer algo diferente de uma construção humana e histórica, como se fosse um fato da natureza, resultado de leis cósmicas ou manifestação de vontades divinas, realidade eterna, necessária, imutável. Essa *ficção simbólica*, na medida em que regula e oferece uma imagem estável da realidade, fazendo-a desaparecer como produto, convenção, escolha, construto, é também o que oculta as possibilidades de mudança, transformação dessa mesma realidade. Não deixando de ser, ao mesmo tempo, via pela qual igualmente se processa novas representações transformadoras. Sobre o papel do simbólico na produção da “autonomização” da realidade, podem aqui ser lembradas as análises que Cornelius Castoriadis apresenta em seu *A instituição imaginária da sociedade* (1982).

Mas o que poderia parecer irreversível – a autonomização da realidade que a torna “natural”, “necessária” e “divina” – fracassa. A ficção simbólica (da realidade) não consegue anular os efeitos do real, como o lastro mais amplo de possibilidades que investe contra a (imagem da) realidade fixada como única, necessária, inevitável, universal e eterna. Nesse ponto, mas novamente com a consciência que estou modificando o encaixe conceitual do autor, volto a fazer uso dos termos de Zizek: “a

simbolização, em última instância, sempre fracassa, jamais consegue “abarcá-la” inteiramente o real” (ibid., p. 26).

Embora o real, como o foracluído, seja *o-que-está-fora*, ele está *sempre-aí* na realidade, atuante, insistindo, resistindo. A relação entre real e realidade é da ordem de uma agonística em que não há superação dos antagonismos, vitória final, mas atrito, fricção incessantes, não obstante seja também dessa relação conflituosa que nascam os novos arranjos, combinações, laços, quando estes conseguem produzir novas simbolizações, cujos efeitos são capazes de produzir sentidos para o existir humano, criando *novas realidades*.

Acentuar o caráter de *coisa construída* da realidade social, do ponto de vista construcionista, tem, pois, importância epistemológica, mas, igualmente, importância política: realçar o caráter de invenção das instituições sociais existentes, para lembrar que elas não são naturais, nem universais nem necessárias, mas convenções, invenções culturais e históricas, permite saber que essas mesmas instituições podem ser refeitas, modificadas, alteradas a qualquer tempo por decisão humana. Permite saber que tudo é reversível e modificável. Como um modo teórico-filosófico-científico de pensar, o construcionismo crítico propõe entender a realidade como reversível. Tudo nela pode ser modificado. Tudo pode ser colocado à prova e transformado. Assim, a noção *per se* de *construção* só se mostra válida por ser capaz de demonstrar que tudo é precário, contingente, histórico e convencional e por ampliar o horizonte de possibilidades das configurações sociais e humanas em todos os domínios (econômico, político, moral, sexual etc.). Porque tudo é construção, tudo é reversível.

O que pode ser uma distinção clara para o conhecimento teórico não o é, todavia, igualmente para o pensamento humano ordinário. O modo como nós, seres humanos, ordinariamente representamos a realidade leva-nos a enxergá-la como uma *verdade-toda* e, assim, como uma *realidade-toda*, obscurecendo a existência do que lhe escapa e extrapola, o *real*, potência que desvela a realidade como *não-toda*, incompleta, falha. Na experiência humana, em todas as formas de sociedades conhecidas, os indivíduos mantêm com a realidade essa mesma relação: na representação, a realidade aparece como coincidindo com o (todo do) real e este como esgotado em suas potencialidades nas realidades vividas como únicas, universais, naturais ou divinas. Há ainda que assinalar, nas sociedades, seus diversos poderes tudo fazem para acrescentar mais valor de verdade a essa representação, lançando mão de várias formas e fórmulas.

Na medida em que se constitui como a potência das múltiplas possibilidades, o real, para o melhor e para o pior, representa a força que desmantela a aparência de consistência, naturalidade, universalidade e inevitabilidade com a qual a realidade tenta se apresentar. As manifestações do real desconstroem a aparência de verdade absoluta (de verdade-toda) com a qual a realidade aparece, pondo em colapso sua aparência de perfeição, plenitude, completude. Nesses termos, um postulado importante do construcionismo crítico é, pois, a afirmação do caráter *faltoso* de toda realidade instituída ou, dito de outra forma, *a realidade é em si faltosa*, falha, incompleta. O real, coexistindo, mas, ao mesmo tempo, rivalizando com a realidade, irrompe e desencadeia furos em sua aparência de coerência, exatidão, harmonia, plenitude, completude. Desde seus primórdios, as análises funcionalistas, estruturalistas e marxistas da organização social em antropologia e sociologia ressaltaram esse caráter antagônico do real (ainda que tenham variado os termos).

Seguidor da conceituação própria que Lacan deu ao termo “Real”, em sua teorização sobre o funcionamento do psiquismo inconsciente, Žižek apontou, na leitura muito particular que faz em texto sobre o assunto, o antagonismo entre realidade e real como “núcleo traumático não simbolizável” de toda estruturação social, posto que a constituição da realidade social implica necessariamente o “recalcamento primário” do antagonismo (do real), e é este real foracluído que “volta sob a forma de aparições espectrais” (*ibid.*, p. 7-38). Aqui, uma observação se impõe: a maneira (lacaniana) como Žižek considera o “real”, transformando-o no *foracluído-necessário* (natureza, a não-cultura), tornando-o a peça do “recalcamento” inevitável, e o Simbólico como algo em conformidade com a *lei-necessária* de cultura, muito próximo está da *naturalização* do real e do simbólico (como já assinalou Judith Butler, 2003). Diferentemente, para considerações sociológicas e construcionistas, o real e o simbólico somente existem como algo inteiramente *social*, na dependência do espaço de sociedade, da estruturação social. Em teoria social construcionista, o real não é o natural não-culturalizável, algo pré-existente à realidade, à cultura. O real é o que ficou excluído da estruturação social, isto é, aquilo que foi excluído por *uma certa* ordem social, o que foi excluído por *um certo* regime de normalidade. O real somente existe como um conjunto de possibilidades sociais, constituído nas práticas sociais, tornando-se o campo ilimitado de possibilidades, arranjos possíveis. O real se constitui nas e das práticas humanas (culturais, morais, eróticas etc.) que a estruturação social não integrou como válidas e

por cujo não sancionamento pelo simbólico não foram integradas ao que, numa sociedade específica, por convenção, ganhou o status de *normalidade*.

Para o construcionismo crítico, deve-se evitar toda tentação de naturalizar o real, substancializá-lo, essencializá-lo, como algo que existe por si, existente antes da realidade (natureza, instinto, “pulsão” etc.). Como sendo as múltiplas possibilidades do ser social, não há real sem atividade humana, sem práticas sociais, e sem que os regimes culturais das normalidades aceitas o excluam como a-social, não-social. Da mesma maneira, a estigmatização do real como o “mal” a ser reprimido ou banido, como o que “tem que ser foracluído” para assegurar a instalação da realidade, é um produto do discurso ideológico e, portanto, das necessidades da dominação social.

Trata-se de entender que a realidade tem um estatuto próprio – o de uma construção arbitrária, convencional, histórica e cultural – não sendo ilusão, embora se apóie na representação ilusória humana de que esta é uma realidade-toda, única, inevitável, eterna e necessária.

Esta é também uma perspectiva que não deixa de se associar a uma interpretação da realidade não por sua negação, mas pela abertura à *compreensão* do que nela efetivamente toma lugar e a constitui para além do previsto, do estabelecido, do normalizado, abertura, então, ao que nela é subversão da ordem, o novo, a mudança – dimensões do real. Dimensão abandonada por certas análises tributárias de “realismos” moralistas, conservadores, que tomam “a realidade” por aquilo que esta diz de si, como única e inexorável. O construcionista sabe que boa parte do *vivido* (ou simplesmente da vida) não se passa na “realidade”, mas em zonas do real (zonas das resistências, das liberdades intersticiais, dos contra-usos dos espaços sociais, sombras), tantas vezes acusadas de “irracionalidade”, “irrealidade”. Boa parte do que é nomeado e estigmatizado como “irreal” são dimensões do real que dinamizam e modificam a realidade.

Não se afirma aqui que a realidade seja a aparência falsa do real, inversão de um real que está oculto e a ser descoberto. Longe disso. A compreensão construcionista enxerga a realidade como *uma* forma particular do real (aquela assegurada na estruturação social), que procura na *ideologia* a consagração simbólica que lhe renda o status de algo equivalente à *única* possibilidade do real: o que é *uma* realidade passando a ser vista como *a* realidade.

Convém, pois, abordar rapidamente o aspecto da ideologia, objeto por excelência da crítica construcionista.

Desde Marx (1986), o sentido outorgado ao termo ideologia o tornou sinônimo de uma *inversão* na imagem que a realidade social oferece de si mesma quanto aos seus fundamentos, assim como correspondente às representações (crenças, idéias etc.) que a classe econômica e politicamente dominante na sociedade capitalista produziria e procuraria impor a todas as demais classes, através do Estado, com o objetivo de garantir sua posição de classe dominante. A ideologia seria capaz de tornar a *dominação* (dessa classe particular) algo natural ou mesmo invisível, concorrendo igualmente para tornar invisível a dominação da ordem social capitalista sobre todos. Esse sentido para o termo ideologia não mais abandonaremos e conserva sua importância até hoje.

À reflexão pioneira de Marx novas considerações sobre o fenômeno da ideologia se seguiram. Contribuições como a de Louis Althusser (1974; 1985), Maurice Godelier (1980; 1996), John Thompson (1995), Claude Lefort (1979), Slavoj Žižek (1996), Terry Eagleton (1997) e, no Brasil, Marilena Chauí (1980; 1981) trouxeram elementos novos para o estudo da ideologia, embora contribuições que permaneçam nos marcos da análise marxista.

Hoje, o conceito de ideologia permite pensar mais aspectos do fenômeno que apenas o ponto de vista de uma classe particular no interesse de sua dominação. Pelos próprios estudos antropológicos e sociológicos, torna-se possível pensar a ideologia como fenômeno ligado aos efeitos de sentido de toda estruturação social, ao cada uma delas ratificarem-se no simbólico como Ordens de caráter natural, divino, universal, necessário. Portanto, um fenômeno que não é exclusivo da sociedade fundada na divisão de classes e na separação entre sociedade e poder do Estado, sociedades capitalistas ou outras. Nem fenômeno cuja natureza se restrinja à justificação das relações de produção e para a reprodução do modo de produção.

Anterior a toda outra coisa, a ideologia assegura, por meio de representações imaginárias, crenças coletivas e certas idéias sociais, que todos os sistemas de sociedade funcionem e durem como realidades que existiriam por si próprias, sem o concurso da ação humana. Resultado que a ideologia procura obter invertendo e ocultando o caráter de coisa construída, arbitrária e convencional de toda ordem social-cultural e suas instituições, e cujo efeito é a eficácia de sua dominação sobre os indivíduos, engendrada e reproduzida sem o recurso da força. Nesses termos, a ideologia constitui o modo de operar de toda cultura (enquanto sistema de sociedade), ao procurar naturalizar-se, universalizar-se e eternizar-se, e atua por meio dos discursos sociais (variando do mito

ao chamado discurso científico) que oferecem os sentidos e as significações legitimadoras do que em cada cultura está instituído e aceito.³

A ideologia, em primeiro lugar, preserva as crenças, idéias e representações que asseguram a consagração simbólica de normas, padrões, instituições, costumes, convenções de cada ordem social, dando-lhes legitimidade, permitindo sua assimilação, incorporação – o que não constitui um fenômeno específico desta ou daquela expressão social, mas é inerente a todo sistema de sociedade, e só secundariamente (por extensão de seus efeitos) podemos pensar que concorre para a reprodução das relações de produção. Enquanto um fenômeno de cultura, a ideologia – da ordem de um acontecer anônimo, involuntário, impessoal, coletivo – é propriamente o trabalho de toda ordem social na procura de se sancionar no simbólico.

Nesses termos, a ideologia constitui a *imagem* que a realidade oferece de si própria, negando a existência do que com ela rivaliza (o real), e este como eixo ilimitado de possibilidades sociais, ameaçadoras da ordem existente, que a ideologia visa assegurar. Por meio da ideologia, a realidade engendra um discurso de naturalização, universalização e eternização de suas formas, de modo que sanciona, consagra, a *dominação cultural-social-moral* na qual ela própria se constitui enquanto experiência do viver social e coletivo. É a ideologia um discurso da realidade que procura torná-la natural ou divina, ocultando seu caráter de coisa construída. A ideologia não é um duplo ilusório da realidade, mas um discurso de naturalização ou divinização da realidade que procura apresentá-la como *toda*. Não é uma duplicação que exigiria do conhecimento chegar até uma “essência verdadeira”, mas realizar a crítica do *discurso ideológico*. A ideologia oferece uma imagem da realidade que não corresponde aquilo que ela é: arbitrária, convencional, contingente. A ideologia realiza aquilo que Bourdieu denominou a “eternização do arbitrário” (BOURDIEU, 1999). É a ideologia o que transforma as manifestações do real em algo ameaçador à ordem, em patologia, em anormalidade, em violência.

Torna-se importante ressaltar ainda, a ideologia torna-se o canal de ingresso do indivíduo na cultura. Aquilo que as ciências humanas chamam de *socialização* e *endoculturação* somente são compreensíveis, em seus efeitos duráveis, se entendemos por esses mecanismos o trabalho de *inculcação* de “disposições duradouras” de agir,

³ Em outros de meus textos, tive oportunidade de desenvolver mais demoradamente o assunto (SOUSA FILHO, 1995; 2003a; 2006).

pensar, maneiras de ser (que, numa longa tradição, de Aristóteles a Pierre Bourdieu, passando por Thomas de Aquino, David Hume, Marcel Mauss, entre outros, chamou-se de *héxis* ou *habitus*), desconhecidas, pelos sujeitos que as incorporam, como padrões sociais, culturais, instituídos por um “arbitrário cultural” (BOURDIEU, 1989; 1998), e ao mesmo tempo vividas como coisas naturais e universais: coisas de natureza social com propriedades de “natureza natural” (*ibid.*). A socialização é um processo que, em última instância, significa a interiorização das convenções culturais, sociais, morais, através de diversos ritos e instituições, constituindo a via pela qual se tornar membro da sociedade é não apenas a efetivação de uma destinação forçada a que o ser humano está obrigado (para se constituir como humano), mas igualmente a via de sua constituição na alienação e na sujeição, sem que o indivíduo disso se dê conta.

Uma teoria adequada da socialização se obriga a pensar o trabalho de interiorização dos padrões culturais como o próprio trabalho pelo qual a ideologia é internalizada, mas sem que nem esse trabalho nem a ideologia apareçam como existindo. Podemos apontar que a eficácia da ideologia decorre, dentre outros mecanismos, de sua ancoragem invisível nas esferas psíquica, emocional e cognitiva do indivíduo – a “subjetividade” de cada um, produzida nos processos de subjetivação nos diversos dispositivos de saber e poder, para cuja compreensão são esclarecedoras as análises de Michel Foucault, embora suas análises não se refiram à ideologia como existindo e voltem-se apenas para práticas nas sociedades modernas. Ancoragem que produz o indivíduo submetido à sua cultura, e produz a alienação do indivíduo que se crê uma natureza também fixa, uma substância inata, ignorando-se como uma construção social-cultural: o sujeito particular como efeito do sujeito ideológico universal. Evidente, nem a socialização nem a experiência na cultura se restringem apenas à sujeição ideológica e à dominação. Resistências, transgressões, subversões, criações atestam o fracasso da ideologia em sua tentativa de domesticar e homogeneizar a vida individual e coletiva nas diversas experiências culturais – fatos que interessam ao construcionismo crítico.

Estudos de gênero e sexualidade, estudos gays e teoria construcionista crítica

No tocante ao tema do gênero e da sexualidade, os estudos desenvolvidos dentro de uma perspectiva construcionista oferecem uma maneira de interpretar a realidade do

sexual, das práticas eróticas e do gênero que ampliam e reforçam a tese da construção social da realidade – pois é disso que se trata sempre.

As análises construcionistas em antropologia e sociologia das diversas culturas já tornaram possível reconhecer que os comportamentos atribuíveis ao “sexo feminino” ou ao “sexo masculino” são variáveis nos sistemas culturais e são por estes construídos, fabricados, impostos. Desde estudos clássicos e pioneiros como os de Margareth Mead (1988), os universos das formações de homens e mulheres se descortinaram como contextos de produção dos “temperamentos”, “comportamentos”, “personalidades”, “identidades”, a cultura revelando-se como fabricante do que se acredita “dado” pela natureza.

Uma das mais importantes contribuições de uma compreensão construcionista da realidade foi conseguir demonstrar que – assim como as formas de poder, economia, etc. – as práticas eróticas e sexuais, assim como as identidades de gênero, inscrevem-se igualmente no rol de todas as criações humanas, constituindo objetos sociais da ordem da linguagem, da cultura, do simbólico. Uma teoria construcionista do gênero e da sexualidade, praticada desde as primeiras escolas de antropologia e sociologia, tem desenvolvido esta reflexão incansavelmente, contra o senso comum social, contra a opinião popular, contra a ideologia, que vêem a sexualidade e o gênero como coisas definidas pela natureza, sem possibilidade de alterações, e definidas em termos pelos quais há o que seja “natural” e “normal” e o que seja “antinatural” e “anormal”.

O que uma visão construcionista aplicada ao tema aponta é que, variando com as culturas, os “sexos” das crianças são cercados de expectativas familiares e sociais e, desde o nascimento, essas expectativas direcionam os caminhos que constituirão crianças em “homens” e “mulheres”. Não sem razão, Simone de Beauvoir, em seu *O Segundo Sexo* (2000; 2001), escreveu frase que já se tornou obrigatório citar quando o assunto é gênero: “*on nait pas femme, on le devient*” (que poderia ser traduzido por “a gente não nasce mulher, torna-se mulher”), claramente para dizer que se nasce com um sexo anatômico, mas o sexo não causa o gênero: o gênero é uma “experiência vivida”, o gênero é “adquirido” (BUTLER, *id.*, p. 163). E embora a constituição de homens e mulheres ocorra em experiências bastante distintas, as palavras de Simone de Beauvoir poderiam igualmente ser aplicadas aos homens. Estes que, para a filósofa e historiadora Elisabeth Badinter, no processo de construção do “*sentimento de identidade masculina*”, conhecem igualmente sua fabricação no social (BADINTER, 1986; 1992). Com efeito, não se nasce nada, tornamo-nos; homens ou mulheres, somos construções

culturais, sociais e históricas. São as expectativas culturais-sociais, seguidas de seus discursos sobre as crianças e mesmo sobre os adultos, que, organizando as referências simbólicas, estabelecem a constituição psíquica e social do indivíduo (como homem ou como mulher, ou como outra possibilidade além). E, ficando apenas com o exemplo das sociedades ocidentais, poderíamos dizer que a *camisa-de-força* que impõe o que é definido como “coisa de homem” ou “coisa de mulher” já não funciona como antes. Identidade de gênero, pois, é construção histórica e social feita sobre a interpretação cultural e simbólica da anatomia dos corpos e suas atuações.

Numa visão vocacionada à biologização do social, o gênero é visto como a conformação física, orgânica, celular, particular que permitiria distinguir, nas espécies, os machos e as fêmeas e, na espécie humana, o homem e a mulher, o sexo masculino e o sexo feminino. Contudo, e é o que a perspectiva construcionista aponta, na vida de homens e mulheres, o que é chamado de “gênero” é uma construção histórica e social que se configura numa relação com o que, em cada cultura e época histórica, se define como sendo a identidade sexual, os papéis sexuais, idéias de masculinidade, feminilidade etc. (HÉRITIER, 1996; BADINTER, 1986; 1992; BOURDIEU, 1999) e, mais importante ainda, como adverte Judith Butler, não se reduzindo o “gênero” nem o “sexo” a apenas “dois”, como se a “construção” cultural/social se desse sobre o “dado” pré-existente, “fixo” e “imutável” dos sexos anatômicos “naturais”. Nesses termos, uma definição ainda prisioneira da ilusão binarista que separa os gêneros humanos em apenas “dois”, a partir de derivá-los do sexo biológico, pela “*crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito*” (BUTLER, *id.*, p. 24 e ss). Para a autora, embora não exista um corpo neutro, o status verdadeiramente construído dos gêneros e igualmente dos sexos deixa todas as indicações para se entender que, nesse âmbito, toda “metafísica da substância” (*ibid.*, p. 29 e ss), fazendo crer na existência de “substâncias” e “essências” de sexo e de gênero, como coisas pré-existentes à própria cultura (linguagem, discurso), torna-se, por excelência, o mecanismo ideológico da fabricação de uma ilusão que se impõe como verdade inabalável: dois sexos, dois gêneros. Os segundos como decorrências naturais dos primeiros. Modo ideológico de representar a realidade do sexo humano e as “marcas de gênero” nos corpos, que, dentre outros efeitos, concorre para a produção e sustentação da falsa idéia da *diferença sexual* como dada *a priori*, em algum plano (biológico ou “outro”, na *metafísica da substância*), e da idéia correlata-imediata da heterossexualidade como igualmente *natural e inata* – ideologia da heterossexualidade

obrigatória. Tudo o que não se enquadra nesse esquema passa a ser considerado da ordem do “desvio”, do “bizarro”, da “anomalia”. Esquema fundador dos preconceitos e da discriminação contra homossexuais e, igualmente, contra travestis, transexuais.

Numa perspectiva construcionista, a questão do gênero já foi discutida amplamente, embora as reflexões não estejam esgotadas. Alguns estudos podem ser mencionados: Wittig (1973), Irigaray (1977), Scott (1990), Heilborn (1992), Badinter (1986; 1992), Héritier (1996), Louro (1998), Butler (2003), Grossi (2000; 2001). É já um lugar comum afirmar que, para além das características biológicas que estariam na base da diferenciação dos sexos, existe o gênero. Este sendo definido como o conjunto das injunções, representações, significações, imaginários etc. que estabelecem “características” que designam, socialmente e em uma dada cultura, o que é o masculino, o feminino, ser homem, ser mulher. Observa-se ainda que é o *corpo* o depositário das significações produzidas pela cultura, constituindo-se, nesse processo, as identidades sexuais, que são definidas em referências ao que a mesma cultura estabelece como da ordem das práticas, papéis etc. do “masculino” e do “feminino”. Tais significações, traduzindo-se como normas, valores, códigos, vão marcar e influenciar a vida dos indivíduos. Nesse sentido, o gênero e a identidade sexual ativam informações e representações sobre “ser homem” e “ser mulher”, independente de suas orientações sexuais, *fazendo seus corpos funcionarem*.

Se essa é a visão elaborada pelos estudos numa perspectiva construcionista, ainda é predominante no senso comum social a crença que, associadas à conformação biológica, existem características admitidas como “típicas” (“naturais”) do comportamento de homens ou de mulheres. Certas dessas características, “constatáveis” na maioria dos homens e mulheres, seriam “naturais” de cada sexo (anatomicamente definido): objetividade, racionalidade, força ou sensibilidade, delicadeza etc., por exemplo, seriam atributos distribuídos (pela natureza) de acordo com o “sexo”. Alguns seriam “de homens”, outros, “de mulheres”. Uma tal visão (que não é apenas espontânea, mas reiterada pelos discursos ideológicos da família, escola, meios de comunicação etc.) não permite ver que, diferentemente, embora as identidades e as representações de gênero sejam construídas a partir de uma referência ao sexo anatomicamente definido, elas são invenções e acréscimos culturais, não devendo nada ao biológico como tal.

Quanto à sexualidade, os estudos construcionistas demonstram igualmente que as práticas eróticas e sexuais são cultural e historicamente estabelecidas. E se, hoje,

certas práticas sexuais são ainda questionadas ou estigmatizadas, entre elas a homossexualidade, tal não corresponde ao seu “desacordo” com um suposto curso natural e normal da sexualidade, mas unicamente pela longa história praticada pelo preconceito contra essa expressão sexual.

É conclusão construcionista que a sexualidade é uma instituição social como outra e que sua existência se deve a um processo de construção que em nada difere de todo o processo de institucionalização da realidade. Não havendo sexualidade natural, mas social, o que ocorre com o sexual é o mesmo que ocorre com todas as demais esferas da vida social: algo que é uma construção arbitrária, uma instituição de caráter convencional e histórico, ganha, no curso histórico, a aparência de uma realidade natural, universal, necessária e irreversível, tornando-se estigmatizadas como não conforme o normal (e o natural) todas as demais formas que ficaram foracluídas no processo de institucionalização. A homossexualidade é uma dessas formas do sexual nas nossas sociedades, estigmatizada pelo discurso da instituição social da sexualidade. Ainda, não se trata, no caso da heterossexualidade, da forma comum da atração sexual entre os machos e as fêmeas em todas as espécies, que teria se transmitido também aos seres humanos (a homossexualidade sendo um “desvio”, com causas específicas que se poderia sempre desvendar: e as teses variam, indo das bizarras idéias de “gene” às “explicações” sobre uma suposta “psicogênese” da homossexualidade, sustentadas e difundidas por teorias em psicologia e psicanálise, com os preconceitos que se conhece). Do ponto de vista construcionista, o que chamamos, em nossas sociedades, de heterossexualidade e homossexualidade, assim como a bissexualidade, são expressões (orientações) do desejo na ampla cultura sexual humana, encerradas em denominações e classificações de caráter puramente histórico. Autores como John Boswell (1998) e Foucault (1984; 1985; 2004; 2005), repetidas vezes, chamaram a atenção sobre o assunto.

Como é sabido, o efeito ideológico de uma concepção *naturalista* da sexualidade humana foi banir a homossexualidade e a bissexualidade do campo das expressões possíveis da sexualidade humana, tornando-as “desvios”, “anomalias”, “vícios”, “doenças” e, pretendem certos religiosos, uma forma do “pecado”, ou, como dizem outros, uma “desordem da identidade de gênero”.

Uma perspectiva construcionista da realidade e da vida humana pretende ser a desconstrução crítica de visões como a que o preconceito e a ideologia têm sustentado nas nossas sociedades sobre as questões da sexualidade e das identidades de gênero.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1974.

_____. *Freud e Lacan/Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ARENDT, Hannah. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BADINTER, Elisabeth. *L'un est l'autre*. Paris : Odile Jacob, 1986.

_____. *XY: De l'identité masculine*. Paris : Odile Jacob, 1992.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo Sexo: fatos e mitos*. v.1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *O segundo Sexo: a experiência vivida*. v.2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Edições Livros do Brasil, s.d.

BERGER, Peter e LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999

BOSWELL, John. *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona: Muchnik Editores, 1998.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. "Crítica e ideologia". In: *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981.

COSTA, Marcos Antônio. *Categorização: um antigo debate*. (inédito)

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

- EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial; EdUNESP, 1997.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris : Fayard, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. *Microfísica do poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984
- _____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 (Ditos e escritos; V).
- _____. Entrevista a James O'Higgins (1982). In: *Um diálogo sobre os prazeres do sexo. Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GERGEN, Kenneth G. *Le constructionisme social: une introduction*. Paris, Delachaux et Niestlé, 2001.
- GLASERSFELD, Ernest. Von. "An Introduction to Radical Constructivism". Disponível em <http://srri.umass.edu/vonGlasersfeld/onlinePapers/html/082.html>. Acesso em 15/07/2006.
- GODELIER, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. 3. ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1980.
- _____. *La production des grandes hommes*. Paris, Fayard, 1996.
- GRANDESSO, Marilene. *Sobre a reconstrução do significado: uma análise epistemológica e hermenêutica da prática clínica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- GROSSI, Mirian P. "Identidade de gênero". In: Cadernos de Gênero. Florianópolis, 2001.
- _____. "Identidade de gênero e sexualidade". In: Estudos de Gênero – Cadernos de Área 9, Goiânia, v. 9, p. 29-46, 2000.
- HEILBORN, Maria Luiza. Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil. In: COSTA, A. O. e BRUSCHINI, C. (Orgs.) Uma questão de gênero. Rio de Janeiro : Rosa dos Tempos. São Paulo : Fundação Carlos Chagas, 1992.
- HÉRITIER, Françoise. *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- _____. *Les deux soeurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*. Paris : Odile Jacob, 1997.
- HERSKOVITS, Melville. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1963.

- HUA, Cai. *Une société sans père ni mari: les Na de Chine*. Paris: PUF, 1997.
- IRIGARAY, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Éditions de Minuit, 1977.
- JUNG, Carl. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis : Vozes, 1987.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: 2002.
- LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEAKEY, Richard. *L'origine de l'humanité*. Paris, Hachette Littératures, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LOURO, Guacira Lopes. Epistemologia feminista e teorização social – desafios, subversões e alianças. In: ADELMAN, Miriam; SILVESTRIN, Celsi Brönstrup (Orgs.). Curitiba: Ed. UFPR, 2002.
- MAFFESOLI, Michel. *L'ombre de Dionysos: contribution a une sociologie de l'orgie*. Paris: Méridiens, Klincksieck et Cie, 1985.
- _____. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*. Paris : Le Livre de Poche, 1997.
- _____. *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.
- _____. *La part du diable : précis de subversin postmoderne*. Paris, Flammarion, 2002.
- _____. *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa, Edições 70, 1989.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1997.
- MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiadamente humano*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1978.
- _____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com um martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PAPERT, Seymour. *A máquina das crianças: repensando a escola na era da informática*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.

PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*. Vol. 15, nº 02. Jul/Dez. Porto Alegre, 1990.

SOUSA FILHO, Alípio. “A resposta gay”. In: Barros Junior, Francisco de Oliveira e Lima, Solimar Oliveira (Orgs.) *Homossexualidade sem fronteiras: olhares*. Rio de Janeiro: Booklink, 2007.

_____. “Cultura, ideologia e representações sociais”. In: CARVALHO, Maria do Rosário; PASSEGGI, Maria da Conceição; SOBRINHO, Moisés Domingos (Orgs.). *Representações sociais*. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, 2003a.

_____. “Homossexualidade e preconceito: crítica de uma fraude nos campos científico e moral”. Recife, Bocas no Mundo (Revista da Articulação de Mulheres Brasileiras – AMB), Ano I, junho, 2003b.

_____. “Mito e ideologia”. In: *Comunicologia: revista de comunicação e epistemologia da Universidade Católica de Brasília*. Ano 0, n. 1, 2006, <http://www.ucb.br/comsocial/comunicologia>.

_____. *Medos, mitos e castigos*. São Paulo: Cortez, 1995 (2ed. 2001).

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.

WINSTON, ROBERT. *Instinto humano: como os nossos impulsos primitivos moldaram o que somos hoje*. São Paulo: Globo, 2006.

WRIGHT, Robert. *O animal moral: porque somos como somos – a nova ciência da psicologia evolucionista*. Rio de Janeiro: Campus, 1996.

WITTIG, Monique. *Le corps lesbien*. Paris : Éditions de Minuit, 1973.

ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.