



DIREITOS HUMANOS EM PERSPECTIVA DECOLONIAL: POR UM DIREITO INCLUSIVO DA SEXUALIDADE

HUMAN RIGHTS IN DECOLONIAL PERSPECTIVE: FOR AN INCLUSIVE RIGHT TO SEXUALITY

Isabella Bruna Lemes Pereira¹
Douglas Antônio Rocha Pinheiro²

RESUMO

Os direitos humanos costumam ser manejados sobre um pano de fundo europeu. Condutas são avalizadas a partir de um padrão ético localizado, razão por que uma perspectiva decolonial dos direitos humanos é necessária. Como exemplo, o presente artigo discute a superação da heteronormatividade brasileira enquanto tradição inventada e naturalizada. Afinal, pela análise de nossa história, é possível identificar a imposição de um certo padrão sexual, principalmente em razão do colonialismo. O artigo defende, pois, a desobediência epistêmica proposta pela crítica decolonial e multicultural para garantir uma prática mais inclusiva dos direitos humanos, especialmente os relativos à sexualidade.

Palavras-chave: Direitos humanos, Crítica decolonial, Heteronormatividade imposta

ABSTRACT

Human rights are often managed on a European background. Conducts are acquiesced from a local ethical standard, for that reason, a decolonial perspective of Human Rights is needed. As an example, the presented article discusses the overcoming of Brazilian heteronormativity as an invented and naturalized tradition. Therefore, by the analysis of Brazilian History, it is possible to identify the imposition of a sexual standard, mostly as a result of colonialism. Hence, the article defends the epistemic disobedience proposed by the decolonial and multicultural option in order to assure a more inclusive practice of Human Rights, especially those relative to sexuality.

Keywords: Human rights, Decolonial option, Heteronormativity imposed

¹ Mestranda em Direitos Humanos na Universidade Federal de Goiás - UFG, Goiás, (Brasil). Advogada associada na Hoffmann Advogados Associados, Goiás, (Brasil). **E-mail:** isabellalperreira@hotmail.com

² Doutorado em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília - UNB, Distrito Federal, (Brasil). Professor associado pela Universidade Federal de Goiás - UFG, Goiás, (Brasil). **E-mail:** darpinheiro@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

A reocupação semântica da palavra “família” em pleno século XXI tem tornado esta palavra cada vez mais inclusiva. Não era assim, todavia, durante a colonização no século XVI. Segundo o entendimento tradicional estabelecido pelo colonizador europeu, não existiam famílias no Brasil; afinal, causava espanto aos portugueses católicos a poligamia dos nativos – um dos motivos pelos quais os índios eram considerados selvagens. Assim, a “santa família” só se consolidou quando padres casamenteiros iniciaram uma verdadeira campanha em prol do matrimônio, trazendo mulheres órfãs de Portugal para estabelecer o casamento (FREYRE, 2003, p. 42). A tradição família brasileira teria, então, surgido em 1532, fruto de um estranho processo de tráfico humano de noivas.

Embora houvesse um discurso cristão na imposição do estilo de vida familiar e monogâmico, a intenção era menos moral e mais econômica. A família era, sem dúvida, a maior unidade produtiva nas colônias, sendo essa a grande razão para que ela fosse estabelecida, seja por pessoas casadas vindas do Reino, pela união de colonos e caboclas ou mesmo de nativos e as mencionadas órfãs trazidas de Portugal.

No entanto, o que permanece é o discurso. É ele que vence as barreiras do tempo. Graças a ele, estabeleceu-se a regra, sob o argumento da moral, da importância da constituição da família monogâmica e heterossexual. Por essa razão, a perspectiva é reiteradamente heteronormativa. Mesmo quando o assunto é homossexualidade, o olhar é heterossexual. Essa referência é a grande crítica feita pelos movimentos sociais que defendem a família homoafetiva. A heteronormatividade, porém, é um ônus difícil de superar, mesmo para tais movimentos que se veem, por vezes, obrigados a elaborar seus argumentos de defesa numa chave discursiva que perpassa os elementos binários do masculino e do feminino.

Esse ponto é crucial para a compreensão da relevância do estudo em Direitos Humanos da heterossexualidade compulsória dentro de uma perspectiva decolonial. A identificação das imposições e naturalizações decorrentes de uma construção cultural é o primeiro passo para superação de discursos naturalizados. Por isso, a compreensão de que os antepassados da sociedade brasileira tratavam com naturalidade a expressão diversa de sua sexualidade, que os ameríndios não eram seres necessariamente heterossexuais e se aglomeravam em suas casas por laços afetivos e não necessariamente consanguíneos, talvez possa munir com outros elementos a crítica direcionada a projetos legislativos como o do Estatuto da Família (PL



6583/2013), de autoria do Deputado Anderson Ferreira, do PR-PE, que pretende estabelecer, de forma legalmente expressa, um conceito estrito de família, pretensamente tradicional, composto apenas por um homem, uma mulher e seus descendentes.

Um projeto, aliás, que caminha na contramão do próprio Direito de Família, que recentemente reconhece diversas formas de constituição da entidade familiar. Embora tal inclusividade não seja expressa por meio de enunciado normativo, já que o Código Civil especifica que o casamento civil e a união estável são válidos quando entre um homem e uma mulher, a leitura principiológica de tal texto pelo Supremo Tribunal Federal permitiu uma interpretação conforme à Constituição para estabelecer que “família” é termo carregado de carga afetiva, permitindo, pois, o reconhecimento de uma ampla variedade de arranjos familiares e, por consequência, da igualdade de direitos das diversas sexualidades (BRASIL, 2011).

Em verdade, sempre que o assunto permeia direitos e garantias dos indivíduos, tais como a dignidade da pessoa humana e a liberdade de exercer sua sexualidade, faz-se necessário rememorar fatos e acontecimentos que são tidos, ainda que simbolicamente, como precursores de uma concepção de direitos humanos, questionando, sobretudo, para quem são tais direitos. Os célebres eventos propulsores e antecessores da Declaração Universal dos Direitos Humanos, tais como a Revolução Francesa de 1789, não incorporam realidades múltiplas, mas sim os interesses de quem deteve o poder de fala, de quem foi protagonista autorizado dos fatos históricos.

Basta, para tal, pensar que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada com clamor e reconhecida como a maior contribuição da Revolução Francesa e precursora dos Direitos Humanos, silenciou um outro documento, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, formulada pela revolucionária Olympe de Gouges, datada do mesmo período, mas que sequer aparece em boa parte dos livros de história.

Eis, então, a necessidade de superar a perspectiva heteronormativa sobre gênero e sexualidade, analisando tais elementos numa perspectiva decolonial e não universalista. É essencial que haja legitimação de saberes produzidos a partir da atitude científica independentemente de onde e por quem é produzida, como melhor forma de contemplar a identidade e a significação de vidas. O presente artigo objetiva tal superação. Para tanto, ele seguirá o seguinte caminho: primeiramente, apontará que pressupostos sustentam uma crítica

decolonial; depois, demonstrará como o padrão heteronormativo decorreu de uma imposição colonial de matriz cristã; em seguida, apontará a afirmação histórica dos direitos da sexualidade diversa, que questiona o padrão excludente ainda forte; ao fim, serão feitas as considerações conclusivas.

2 A CRÍTICA DECOLONIAL³ AO DISCURSO EUROCÊNTRICO

A crítica decolonial ao discurso eurocêntrico surge com o objetivo de desobediência epistêmica ao sugerir o desprendimento e a abertura como forma de descolonizar o pensamento, propondo novo paradigma. A ideia de desobediência epistêmica tem origem no estudo de Walter D. Mignolo, que prega a necessidade de pensar o outro e desconfiar de verdades tidas como incontestáveis em razão de poder terem sido elas forjadas por um padrão ético/estético de conhecimento. Incentiva, portanto, um pensamento além do eurocentrismo, com o fim de descolonizar do pensamento, desvinculá-lo do padrão europeu e admitir a existência de culturas tão relevantes quanto a caracterizada pela “branquitude”. É pensar a partir de línguas e categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais, reconhecendo a riqueza da produção cultural de todas as culturas marginalizadas pelo pensamento europeu e ocidental (BRAGATO, 2014, p. 214).

Mignolo busca justamente, alternativas decoloniais, processos que objetivam a desconstrução da verdade única, implantada pela dominação europeia sobre a história mundial. Busca, sobretudo, desinvisibilizar culturas e povos eliminando a ideia do eurocentrismo e da hierarquização de raças. Descolonizar não só o colono, mas o colonizador. Em resumo, a proposta do decolonialismo é a rejeição da antiga proposta de segregação por hierarquias que acabam por construir a diferença colonial e certificar a exclusão.

³ Fernanda Bragato utiliza o termo “descolonial”. A utilização de “decolonial”, termo ao qual aderimos, é sugerida por Catherine Walsh que o emprega em seus estudos sobre a importância da interculturalidade e da diversidade como forma de valorização de culturas ancestrais e marginais. Sobre o termo “decolonial”, explica a autora o seu uso: “Suprimir o ‘s’ e usar o termo ‘decolonial’ não é promover um anglicismo. Pelo contrário, é marcar uma distinção com o significado em espanhol do termo ‘des’. Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; ou seja, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que padrões e seus vestígios deixassem de existir. A intenção, na verdade, é de notar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, visibilizar e encorajar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas” (WALSH, 2009, p. 14-15, tradução dos autores).



Não se trata de buscar uma verdade, ou, uma nova verdade, mas conhecer novos lugares sem subjugo do pensamento e da racionalidade cobrada e exigida pelo eurocentrismo (BRAGATO, 2014, p. 226). Quando se fala em direitos humanos e seus fundamentos teóricos, a maior parte dos trabalhos e escritos remetem a ideias fundamentadas em liberdade individual e igualdade formal, caindo na vala comum do discurso de dominação europeia, de seu pensamento liberal e de suas lutas políticas de dominação.

Ironicamente, a Europa, com sua percepção de modernidade e evolução, é, em verdade, um paradoxo, uma contradição em si mesma. Ao mesmo tempo em que se atribui a criação dos direitos humanos foi, através de sua longa história de imposição e dominação, a protagonista da mais maciça violação dos Direitos Humanos da história do colonialismo ocidental, conforme aponta a estudiosa Chandra Muzaffar, embasando-se em fatos históricos como o genocídio indígena e a escravidão africana (BRAGATO, 2014, p. 224).

Em verdade, o discurso dominante sobre os direitos humanos os considera como uma criação eurocêntrica, ainda que de forma velada e implícita, “um produto político do Ocidente”, principalmente ao relacioná-lo com os direitos naturais do homem e os ideais difundidos pela Revolução Francesa: igualdade, fraternidade, além da própria racionalidade que transforma o homem em Homem e, portanto, detentor de tais direitos, ao muni-lo da capacidade de conhecer e sentir (RORTY, 1994). Partindo desses ideários, é de se concluir ainda que, a dignidade e a não discriminação são conceitos que se desdobram da racionalidade, sendo forma de tratamento merecida por todos os seres humanos.

Tais proposições são herança do liberalismo, do Iluminismo e de outros movimentos culturais europeus que permitiram a criação de um discurso auto-referente, pautado na superioridade do Velho Mundo em detrimento de outras culturas que foram “descobertas” em decorrência da expansão marítima, como a ameríndia, a asiática e a africana. Com o conhecimento de outros povos, surgiu o conceito de raça por meio do qual se instrumentalizou e fundamentou a dominação colonial e a hegemonia eurocêntrica, elementos próprios da colonialidade⁴. A raça foi o primeiro critério fundamental para distribuir a população mundial em níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade.

Dessa maneira, as raças foram associadas à prática da dominação, surgindo daí uma hierarquização em cujo ápice se posicionaram os brancos. Com a dominação dos povos implementada nas suas colônias, o europeu passou a se considerar raça naturalmente superior,

tomando por referência o padrão do conhecimento científico e filosófico da forma como já era difundido na Europa. Surge, portanto, o racismo e o processo de invisibilização do outro.

Nesta perspectiva, o sujeito de direitos é sempre uma “pessoa como nós”, de modo que a mesma racionalidade que iguala os seres humanos é a que diferencia, sendo ela fator de exclusão do indivíduo que foge do padrão europeu que cria o estereótipo do sujeito dos direitos naturais: o homem branco, cristão, conservador, heterossexual e proprietário (RORTY, 1994). Esse é o ponto justificador da concepção antropológica-filosófica no discurso colonial dominante dos direitos humanos: formas de vida não caracterizadas pelo individualismo e pela supremacia da ciência foram rotuladas como irracionais porque inferiores e primitivas.

Conforme lembrado por Muzzafar, para justificar o não-direito de alguns, foi necessário previamente excluí-los da categoria “humanos em plenitude”. Em decorrência da realidade percebida, segundo o discurso eurocêntrico, a Europa se sentiu responsável por salvar o restante do mundo do vazio cultural e científico, da escuridão intelectual, desconsiderando e renegando toda e qualquer produção, seja filosófica, científica ou cultural dos povos que foram colonizados. O maior valor que a produção cultural dos colonos poderia ter era ser material de estudo, matéria prima para pesquisas e inquisição científica dos colonizadores (BRAGATO, 2014, p. 224).

A credence, o mito e a lenda não são reconhecidas como formas de conhecimento, pois apenas se admite como produção séria, a ciência, a filosofia e a teologia, de modo que a cultura observada nos países colonizados não obedece a nenhum critério científico ou filosófico do padrão europeu, sinônimo da modernidade que evidencia sua superioridade. O pensamento europeu impôs, portanto, um modelo, um padrão a ser seguido por todas as áreas de conhecimento, renegando qualquer produção alheia ou destoante de tal padrão, interpretando todas as culturas como menos evoluídas e, portanto, pré-europeias, exigindo delas a submissão e aceitação do que lhe era convencional.

⁴ O termo “colonialidade” foi criado por Anibal Quijano e não se assimila ao “colonialismo”, sendo este um processo de poder, enquanto aquele é o uso do conhecimento como instrumento de colonização. Nas palavras do próprio estudioso, é o “lado obscuro da modernidade”, que intenciona criar diferenças de modo a justificar a inferiorização de povos e culturas (BRAGATO, 2014).



Essa dominação que resulta na invisibilização dos povos não-europeus e das culturas ancestrais caracterizou uma violência tão simbolicamente eficiente que as vítimas não se dão conta do impacto sofrido (BOURDIEU, 1998). Tratando mais proximamente do Brasil, a dominação impôs uma vivência europeia que sobrepôs determinados *habitus* aos costumes locais. As comunidades indígenas foram obrigadas a usar roupas, a substituir suas crenças por um deus único – assim, em decorrência de um processo de colonização, a cultura que vinha sendo construída e legada por gerações dentro das comunidades foi substituída paulatinamente por uma cultura essencialmente europeia.

Traduzindo esse raciocínio na realidade atual, mais de quinhentos anos depois da colonização do Brasil pelos europeus, parece inconcebível pensar nos hábitos e vivências indígenas. Salvo por alguns grupos de estudiosos, a maioria dos brasileiros não tem conhecimento sobre o *modus vivendi* dos ameríndios, como, por exemplo, a sexualidade e os tratamentos médicos por eles praticados. Muito do que se preservou da história brasileira anterior à colonização é fruto de pesquisas, cartas e outros documentos produzidos no período inquisitorial de dominação da Igreja Católica que criminalizou e considerou pecaminosas inúmeras práticas habituais entre os indígenas, como por exemplo, o intercurso anal e a poligamia (TREVISAN, 2002). Foi produzido ao longo da história brasileira um discurso legitimador da imposição da cultura europeia: um discurso pautado em evolução tecnológica, globalização, higiene e moral.

Desse modo, o decolonialismo põe fortemente em xeque a heterossexualidade compulsória pressuposta que fundamenta o discurso conservador e tradicional de família presente nos dias de hoje. Nas palavras de Louro (2015, p. 47), a partir de um olhar decolonial, de desconstrução, “seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como ‘natural’”.

É possível afirmar, a partir de um retrospecto, que o brasileiro não é naturalmente heterossexual. Mais que isso, o binarismo masculino e feminino é, sobretudo, uma construção que objetivou a regulação de corpos e condutas. Os termos heterossexualidade e homossexualidade foram também construções com o fim de regular, normatizar e adequar, conforme se mostrará a partir de um recorte da história brasileira nos tempos da colonização.

3 A IMPOSIÇÃO DO PADRÃO HETERONORMATIVO

Um dos efeitos mais evidentes do colonialismo/eurocentrismo é o sentimento de poder que o dominador tem sobre o dominado, a certeza inabalável sobre a sua própria verdade e a convicção de que a mesma deve ser imposta aos outros. Os povos ibéricos majoritariamente adeptos do catolicismo não somente tentaram, mas impuseram de forma brutal, a sua cultura sobre os povos que aqui já viviam. Segato (2006, p. 212) argumenta:

Apesar de se originar em um ato de força por meio do qual a etnia dominante impõe seu código às etnias dominadas, a lei assim imposta passa a se comportar, a partir do momento de sua promulgação, como uma arena de contendas múltiplas e tensas interlocuções.

É possível pensar tal realidade tanto em perspectiva macro, considerando a colonização do país, quanto em campos específicos, como o da orientação sexual, por meio da dominação masculina e da heterossexualidade compulsória. São formas diferentes que retratam um mesmo tipo de dominação, a prevalência de uma verdade sobre outra, de uma realidade sobre outra.

O período da chegada dos portugueses ao Brasil coincide com o momento histórico em que se deu o Concílio de Trento, do que resultou uma maior influência da Igreja Católica nas questões da sexualidade, controladas por meio da prática da confissão e do discurso do sexo como pecado – pecado este sobre o qual quanto mais se fala, mais se detalha, mais mancha e mais suja (FOUCAULT, 2015, p. 22). O Concílio de Trento carregou e disseminou um discurso de dominação em razão da ameaça de perda de poder por ocasião da Reforma Protestante iniciada por Lutero (FOUCAULT, 2015, p. 23).

Foucault dá muita ênfase ao fato de a pastoral católica ter transformado sexo em discurso, repetindo isso inúmeras vezes em sua obra. Os fieis não podiam pensar em sexo, fazer sexo, falar em sexo; mas se o fizessem, deveriam relatar detidamente cada ato, cada frase, cada sentimento no exercício da confissão, como maneira de “torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil” (2015, p. 24).

O que se entendia por sexo, sexualidade, erotismo, começou, naquela época, a se modificar. Na verdade, o termo “erotismo” somente surgiu em 1566 e tinha relação com o amor. De igual modo, sexualidade é termo que surge no século XIX e não possui único conceito. Para Freud, é o significado *lato sensu* de amar, conforme escrito datado de 1910, intitulado



“Psicanálise Selvagem” (*apud* MIJOLLA, 2005). Já Marilena Chauí explica a partir de citação de Petit Robert que atribui ao termo o sentido de “conjunto de comportamentos relativos ao instinto sexual e à sua satisfação, que estejam ou não ligados à genitalidade”, completando com palavras suas que não se trata de instinto, nem de objeto ou objetivo, guardando relação com a “simbolização do desejo” (CHAUÍ, 1984, p. 14).

Nessa realidade, em que o que era erotizado se confundia com o sagrado e o puro, foi encontrado um mundo totalmente avesso ao que tentava se construir na Europa cristã: o Brasil. Muitas das cartas enviadas a Portugal por viajantes que ancoraram em terras brasileiras, assim como padres missionários que para cá foram trazidos e tantos outros europeus que estiveram no Brasil nos tempos primeiros da descoberta, no século XVI, retratam nosso país como uma terra naturalmente promíscua. Nas cartas mais conhecidas de Pero Vaz de Caminha, todavia, essa visão não é tão clara. Acreditava ser o Brasil o paraíso, uma terra extremamente fértil e com inúmeras paisagens encantadoras (TREVISAN, 2002, p. 47).

Porém, ao lado do chamariz das paisagens paradisíacas e da abundância de recursos naturais foi a nudez indígena, diretamente associada pelos europeus à selvageria e à inocência – até mesmo pela falta de pelos não só púbicos, mas em todo o corpo – que mais atraiu a atenção dos narradores. Relatou Caminha em sua carta, referindo-se aos índios, que eles não faziam “o menor caso de cobrir ou mostrar suas vergonhas, e nisso são tão inocentes como quando mostram o rosto” (TREVISAN, 2002, p. 63).

Sobre tal nudez, Mary del Priore (2011, p. 14) analisou em seus estudos como a mesma era percebida pelo olhar europeu preocupado em traçar, na época, as primeiras impressões sobre o que seria erotismo e sobre a nudez identificada com pobreza, não com sensualidade. As índias eram como “cadelas selvagens”, dado seu apetite sexual. Os conceitos de traição e monogamia não estavam presentes entre os silvícolas, cujas mulheres “oficiais” buscavam por amantes para os próprios maridos e eram dadas juntamente com as filhas aos vencedores quando havia alguma guerra ou luta na comunidade indígena. Em uma outra carta, José de Anchieta conta não ter visto nenhum caso de crime passionai entre os indígenas, sendo totalmente comum que os chefes, pajés, tivessem inúmeras esposas. As aventuras e façanhas sexuais eram contadas em público em momentos próprios para isso, quando a comunidade se juntava para ouvir essas histórias (TREVISAN, 2002).

Embora a poligamia causasse certo horror, horror ainda maior causava a sodomia e a “sujidade” dos silvícolas, habituados a práticas homossexuais. Conforme assinala Trevisan (2002, p. 65), tal horror “era compreensível: para os europeus – católicos ou reformados – a sodomia inscrevia-se entre os quatro *clamantia peccata* (‘pecados que clamam aos céus’) da Teologia Medieval”. Há relatos, segundo o autor, de prostituição masculina, obviamente não estigmatizada, mas uma prática comum que se assimila a essa prática atualmente condenada.

Existem arquivos datados do início do século XIX que confirmam a existência de transexuais indígenas nos tempos iniciais da colonização. As chamadas “cudinas” eram homens castrados que se vestiam como mulheres e exerciam atividades naturalizadas como femininas na comunidade, como tecelagem e fabricação de potes. Em sua minuciosa coleta de material sobre a homossexualidade no Brasil, Trevisan (2002, p. 58) esclarece que, nas regiões onde não se instalou nenhuma religião de origem judaico-cristã, as comunidades indígenas mantiveram suas tradições. Mesmo no século XIX, muito foi visto sobre transexualidade – ou, nas palavras de Gilberto Freyre, dos “desviados dos extremos”: indígenas que não são tidos como efeminados pois houve uma naturalização de determinados comportamentos tidos, pela cultura ocidental-cristã como femininas, por eles considerados hábitos comuns e distantes do sexo ou do gênero. Existiam casas – *os baitos* – que só aceitavam a entrada de homens que, nelas, praticavam atividades de tear e outros artesanatos, transavam entre si e em dados momentos travavam lutas corporais violentas, práticas conjuntas que para nós causa muito estranhamento. Além disso, registra-se que determinados tratamentos medicinais eram realizados através de relações sexuais e intercurso anal.

Pensando esses elementos, não é difícil constatar como a heterossexualidade não é prática ou orientação sexual naturalmente estabelecida, mas sim culturalmente imposta pelo dominador capaz de ditar o certo e exigir um padrão moral. Além do que a versão da homossexualidade como prática imoral é construção religiosa advinda do cristianismo que, por meio de ações repressivas, tentou coibir a prática homossexual na Idade Moderna.

Um historiador que muito escreveu sobre os hábitos indígenas, Carl von Martius, narrou uma conversa com o pajé da tribo dos *coerunas*, da qual saiu escandalizado. Como bom europeu e bom cristão, já havia assimilado para si os ideais católicos de pureza e castidade:

[...] inquirido sobre a forma de curar os doentes, o índio fez um gesto obsceno e desenhou maliciosamente um falo no chão. O escandalizado von Martius contava que entre os xamãs brasileiros ‘a magia se transmite por



sensualidade, e predominará por muito tempo ainda nos povos selvagens, enquanto não se tornarem castos' (TREVISAN, 2002, p. 67).

A fala de von Martius deixa evidente como o discurso cristão de padronização de condutas já havia se instaurado fortemente na Europa e como os europeus viam como inconcebível a conduta das tribos indígenas que, aliás, não divergia muito fortemente dos relatos de Roma e Grécia clássicas no tocante a homossexualidade, período em que o ato sexual entre pessoas do mesmo sexo era comum – havendo repúdio não em relação ao ato em si, mas em relação aos envolvidos conforme a posição de poder dentro da sociedade da época. Os mestres e sábios eram considerados ativos dada sua figura imponente de sabedoria ou força, enquanto que os jovens e escravos eram passivos – os primeiros pela sua inexperiência e os segundos por sua própria condição de submissão. As categorias homossexual e heterossexual simplesmente não existiam (LEITE, 2013, p. 229).

Mesmo partindo de pleno conhecimento dessa realidade nos períodos clássicos e precursores do cristianismo, não houve aceitação de tais hábitos e costumes no período colonial. Ao menos, não declaradamente. Na verdade, os europeus decidiram por excluir a culpa e ignorar as condutas, reinando a hipocrisia no Brasil por um longo período de tempo, talvez por duas décadas. Os europeus não conseguiam manter seus costumes cristãos em terras brasileiras entregando-se à “imoralidade” que predominava no país. Até mesmo os sacerdotes, padres e demais responsáveis pela catequização dos índios acabavam por se entregar a sodomia⁵. Há relatos de pessoas que vieram ao Brasil para fugir da Inquisição e da fiscalização da Igreja Católica no século XVI e XVII (TREVISAN, 2002, p. 70).

O que é possível observar é um conflito íntimo de moral estabelecida e naturalizada em um país no qual o calor e a cor indicaram, por longos anos e até mesmo nos dias atuais, promiscuidade e sensualidade, consolidando o estigma de que não existe pecado abaixo do Equador. Apesar da catequização e da imposição dos princípios da religião judaico-cristã, que se misturam à cultura europeia até se tornarem indistinguíveis, as “condutas desviantes” não desapareceram, apenas se esconderam por temor da repressão e da punição. Assim como na Europa, aqui se estabeleceu a ideia de que o sexo tem função de procriação, o casamento é o ideal de vida concebido unicamente entre seres de sexos opostos.

⁵ Sodomia foi o termo utilizado pelos portugueses e outros europeus para se referir à homossexualidade. Esse termo já era usado na Idade Média e englobava tanto o sexo oral quanto o anal, fora ou dentro do casamento e também a relação sexual propriamente dita entre seres do mesmo sexo (TREVISAN, 2002, p. 110).

A família, a castidade, a heterossexualidade e as demais imposições cristãs estabeleceram-se como o que é correto, marginalizando todos os tipos de inadequação.

Como já assinalado anteriormente, os termos homossexualidade e heterossexualidade simplesmente não existiam. Não se classificavam os interesses sexuais. No entanto, a partir do momento em que se começa a pensar em uma conduta correta e outras tantas incorretas, é preciso dar nome, é preciso classificar, listar e enquadrar atos e fatos. O termo “homossexualidade” surge somente em 1869, sendo de suposta autoria de K. M. Benkert (MIJOLLA, 2005), caracterizando um “elemento universal da história humana”, fundamentando um discurso ocidental-cristão de que a homossexualidade seria uma prática imoral. Anteriormente, utilizou-se “uranismo” e “homossexualismo” (segunda metade do século XIX), “visando a legitimar biologicamente a ‘vocação’ homossexual e isentar de culpa os seus ‘vocacionados’” (TREVISAN, 2002, p. 33).

Na perspectiva de Michel Foucault, o século XVII marcou as grandes proibições sexuais e o século XVIII, o nascimento de novas tecnologias do sexo: a medicina, a pedagogia, a economia e a demografia. Diversos saberes procuraram tratar e estudar o sexo, tornando o tema não mais exclusividade dos campos da religião e do direito. Nesse período, ganhou importância os saberes médicos e o discurso higienista, grande colaborador da censura e da normalização de condutas. Como bem assinala Del Priore (2011, p. 78), “em tempos de linguagem censurada, as teorias médicas eram as únicas autorizadas a falar sobre prazer e sexualidade”.

As práticas outras, ou as sexualidades não normativas, deveriam ocupar o lugar das margens, além de serem também esquadrihadas por médicos e terapeutas que produziram saberes que definiram as configurações e nomenclaturas desses outros da sexualidade – o homossexual, a histérica, o onanista e o casal malthusiano, como bem definiu Foucault” (CÉSAR, 2009, p. 43).

Era preciso outros elementos para marginalizar a homossexualidade, não sendo suficiente apenas a ideia do pecado. No século XVIII e XIX, começa a se associar a prática homossexual a um distúrbio psicológico, cuja cura viria da moralidade e não dos tratamentos médicos (DEL PRIORE, 2011, p. 95).

Com a expansão das teorias de comprovação da vida e da verdade absoluta, ocorre uma mudança de contexto do religioso para o científico com objetivos distintos, mas que não



alterou a visão ocidental frente ao sexo: se no contexto moral a abordagem sexual teria como fim estabelecer os limites entre o lícito e o ilícito e, no religioso, impor as fronteiras do pecado e da santidade, no contexto científico, a administração do sexo atendia à própria saúde pública (CHAUÍ, 1984). Dentro dessa perspectiva de repressão sexual, fala-se inclusive de tratamentos médicos para “curar” os adeptos das práticas homossexuais, entendendo a prática como doentia.

4 A HETERONORMATIVIDADE QUESTIONADA

Somente no século XX os movimentos contrários à imposição de gênero e sexualidade tornam-se realmente expressivos. Foi nesse período que a mudança se deu de forma determinante, iniciando uma fase de despatologização em razão da mudança de contexto e de discurso por conta de vários eventos: Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada em 1948, somada às duas Guerras Mundiais, à laicização do Estado e aos movimentos sociais reivindicantes da aceitação e visibilidade das diversas performances sociais marginalizadas. Grande importância teve também o movimento feminista, que trilhou caminhos para a percepção do que fora conceituado por gênero no campo das ciências sociais e reafirmado pela medicina.

Ainda no século XX constatou-se por meio de estudos mais aprofundados que a homossexualidade como patologia era uma teoria incorreta. Em 1948, Alfred Kinsey comprovou que tendências homo e heterossexuais estão presentes em quase todos os seres humanos, variando a proporção presente em cada um, praticamente inexistindo um indivíduo que não tenha, em algum momento de sua vida, experimentado algum desejo ou brincando de jogos sexuais com uma pessoa de mesmo sexo (DANIEL e BAUDRY, 1977, p. 50) – o que gerou a conclusão de que é inviável a divisão pura e simples de pessoas em homossexuais e heterossexuais. Essa talvez tenha sido uma das teorias mais significativas a contribuir para uma reversão do discurso da heterossexualidade naturalizada.

Foi então que, em 1973, a Associação de Psiquiatria Americana deixou de considerar a homossexualidade como um distúrbio mental, estudo reforçado pela Organização Mundial de Saúde que declarou não se tratar de perversão, distúrbio ou doença, excluindo-a da Classificação Internacional de Doenças (OLIVEIRA, 2011, p. 19). Anos depois, e após estudos mais profundos na seara da psiquiatria, concluíram definitivamente que não é papel da

psiquiatria a “conversão” do homossexual em heterossexual, mas somente o de auxiliar na sua adaptação e aceitação própria, pois, conforme posicionamento de Stanley-Jones, “pretender alterar a personalidade profunda de um homossexual é moralmente injustificável” (DANIEL; BAUDRY, 1977, p. 74).

Na transição dos séculos XX para o XXI, os movimentos começam a promover uma crítica à heterossexualização da sociedade, endossada por um discurso político e teórico que passou a produzir uma representação “positiva” da homossexualidade. O poder sai do monopólio do cristianismo e se dissipa para outros campos.

Em outros termos, nos séculos XX e XXI a sexualidade virou moda: diversas áreas de conhecimento tentam descrevê-la, compreendê-la, explicá-la, regulá-la e normatizá-la. O interesse é geral, muda-se a perspectiva, ou amplia-se; “ao lado de instituições tradicionais, como o Estado, as igrejas ou a ciência, agora outras instâncias e outros grupos organizados reivindicam, sobre ela, suas verdades e sua ética”, produzindo, nos dizeres de Foucault, um “saber sobre o prazer” a partir do “prazer de saber” (LOURO, 2015, p. 27).

Nesse período histórico e graças a esse movimento de refluxo observado por Foucault é que outros saberes passam a se ocupar da sexualidade, ou melhor, da homossexualidade. Diversos intelectuais, antropólogos, educadores, filósofos foram responsáveis por dar visibilidade a novos conhecimentos e novas teorias a respeito da homossexualidade. Surge de forma mais efetiva uma militância empenhada em modificar o que se entendia por homossexualidade, levando a propagação do discurso positivo, conforme dito. O início do século XX fica então marcado por essa nova tendência de problematização do indivíduo, do gênero e da identidade.

Imperiosa a lembrança do jornal *Lampião da Esquina*, grande responsável pela visibilidade do movimento gay no Brasil de fins da década de 1970, pela emergência dos chamados guetos, forma como era chamada as reuniões ocultas de homossexuais cuja promoção podia atender a dois fins: ou para discutir temas políticos ou para apenas propiciar encontros casuais e festivos em segurança, longe da repressão social e policial. Tais movimentos surgem expressivamente com o processo de distensão da ditadura, o retorno de alguns exilados políticos e a segunda onda do feminismo que importa ideias europeias.



A propagação de ideias começa por meio de panfletos, jornais, teatro e outros tipos de arte, e culmina no Movimento de Libertação Homossexual no Brasil, em 1975, deixando evidente que a homossexualidade não era uma condição uniforme e universal, devendo ser compreendida como atravessada por dimensões de classe, etnicidade, raça e nacionalidade (LOURO, 2015, p. 31). Inicia-se, a partir desse período uma luta pela sociedade múltipla: um mundo étnico, igual, mas diferente, implantando a ideia de alcance da igualdade na sociedade já existente e não mais a ruptura para a criação de comunidade com cultura própria.

Na década de 1980, o discurso de aceitação começa a voltar-se a conceitos e ideais heterossexuais. O discurso político e teórico que produz a representação “positiva” da homossexualidade também exerce, é claro, um efeito regulador e disciplinador. Ao afirmar uma posição de sujeito, supõe, necessariamente, o estabelecimento de seus contornos, seus limites, suas possibilidades e restrições. Estabelece-se o homossexual monogâmico, inserido em relações afetivas duradouras, na tentativa de aproximá-lo ao máximo dos padrões heterossexuais de casamento. Como assinalado por Louro (2015, p. 35), “mais do que diferentes prioridades políticas defendidas pelos vários ‘subgrupos’, o que estava sendo posto em xeque, nesses debates, era a concepção da identidade homossexual unificada que se vinha constituindo na base de tal política de identidade”.

Estabelece-se, uma outra visão: não mais a do homossexual, mas a de indivíduos com práticas homossexuais. A identidade sexual definida a partir da escolha do parceiro. A maior razão para isso é o surgimento da Aids, o inicialmente denominado “câncer gay”. Tendo em vista que pessoas não declaradamente homossexuais foram infectadas pela doença, o discurso precisou ser modificado para acalmar os ânimos homofóbicos, reduzindo a visibilidade negativa que a homossexualidade conquistara. É esse mesmo discurso que vai proporcionar uma luta, ainda nos anos 1980, por outros direitos, luta por legitimação, participação política, buscando ainda questionar a normatividade e as dicotomias: homem/mulher, masculino/feminino, heterossexual/homossexual.

Nesse contexto, floresce Foucault e seus estudos da sexualidade, apresentando de forma analítica a transformação e afirmação do sexo como discurso, mostrando como aquele momento era marcado por uma expansão dos discursos, bem como por uma dispersão de sexualidades.

“Foucault empenha-se em descrever esses discursos e seus efeitos, analisando não apenas como, através deles, se produziram e se multiplicaram as classificações sobre as ‘espécies’ ou ‘tipos’ de sexualidade, mas também como se ampliaram os modos de controlá-la. Tal processo tornou possível, segundo ele, a formação de um ‘discurso reverso’, isto é, um discurso produzido a partir do lugar que tinha sido apontado como a sede da perversidade, como o lugar do desvio e da patologia: a homossexualidade”. (LOURO, 2015, p. 42).

No entanto, as grandes conquistas trilhadas a partir da década de 1970 sofrem profunda ameaça nos dias de hoje. Quando a expansão de ideais acontece de forma tão ampla, a repressão precisa responder de forma efetiva. Com a conquista de direitos políticos e sociais, como a união estável entre pessoas do mesmo sexo, a despatologização da homossexualidade, a concessão de direitos previdenciários, de alimentos e civis e diversos avanços frutos dos movimentos sociais que conseguiram atingir o Judiciário, os fundamentalistas das religiões judaico-cristãs tem se posicionado cada vez mais radicalmente na tentativa de limitar a expansão de tais direitos e conquistas.

Como afirmou Judith Butler em seus diversos estudos, as sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos. Tais “normas regulatórias” precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para que tal materialização se concretize. Contudo, ela acentua que “os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta”; daí que essas normas precisam ser constantemente citadas, reconhecidas em sua autoridade, para que possam exercer seus efeitos (LOURO, 2015, p. 45).

Apesar da convicção de muitos de que a homossexualidade não é natural, não é certa e é imoral, a história diz o contrário. Não fosse a imposição de um padrão correto de conduta sexual, uma guerra não teria sido travada em busca de aceitação de indivíduos não heterossexuais. Não fosse a imposição de um padrão feminino que deve ser seguido por mulheres e um masculino a ser seguido por homens, não seria necessário discutir sobre aceitação, tolerância e respeito a indivíduos que não se enquadram. Trevisan (2002) menciona estatísticas apuradas por um historiador chamado Paulo Prado que analisou os registros da Inquisição na Visitação à Bahia em 1591. Das 120 confissões registradas, 45 estavam ligadas a pecados sexuais. Nas duas visitas feitas na Bahia as confissões de homossexualidade apareceram em segundo lugar, perdendo apenas para a blasfêmia. Do total de 283 culpas confessadas, 16% tratavam-se de relações homossexuais, sem mencionar os demais pecados sexuais.



Existem grupos de pessoas que não conseguiram ultrapassar sequer a barreira da igualdade formal. Existem direitos que também não conseguiram efetivar-se em determinadas realidades. Buscar desvincular os direitos de referenciais deve ser mais efetivo do que aguardar que tais direitos sejam aclamados por quem detém o poder.

Enquanto os direitos humanos não forem pensados livremente sem a obrigação de referencial, não será possível se falar em direitos universais. É justamente essa a grande crítica feita por Boaventura Sousa Santos, Marramao, Catherine Walsh e tantos outros defensores do multiculturalismo. “Os direitos humanos só poderão desenvolver o seu potencial emancipatório se libertarem do seu falso universalismo e se tornarem verdadeiramente multiculturais” (SANTOS, 1997, p. 11). Apesar de a Declaração de 1948 prever que a autodeterminação dos povos, o eurocentrismo e o monoculturalismo ainda mantêm muito de sua primazia.

Para tanto, grande é a influência da globalização, “processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (SANTOS, 1997, p. 14).

“Os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é, na verdade, um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças” (SANTOS, 1997, p. 14).

Em que pese ter sido denominado de direitos humanos, nem sempre tais direitos resguardam o universal. O universalismo é, na verdade, eurocentrismo, trata-se de um falso universalismo (MARRAMAIO, 2007). E essa crítica geral incorpora a questão da sexualidade e do gênero, pois a universalidade europeia ainda é heteronormativa. A solução proposta por Sousa Santos (1997) para a superação desse universalismo e a transformação dos direitos em multiculturais, exige o respeito aos “relativismos culturais”, como ele bem assinala, assim como a compreensão de que cada cultura possui as suas noções de dignidade, e são todas incompletas e problemáticas, podendo somar-se, ao atentar-se a outros hábitos e outras visões. É “ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra”. Por fim, é preciso sempre pensar no princípio da diferença.

Por um lado, temos o princípio de igualdade, entendido como motor das diversas transformações dos conteúdos dos direitos: a igualdade que se

encarna em contextos histórico-culturais efetivos. Mas exatamente em virtude dessa encarnação do princípio de igualdade, assistimos ao surgimento de uma outra polaridade, que não contrasta com a primeira, mas a enriquece e a complica: o princípio de diferença. (MARRAMAQ, 2007, p. 07).

A igualdade é um primeiro estágio na aquisição de direitos, sendo importante pensar em universalidade e depois em especificidade na construção dos direitos humanos. Multiculturas não devem ser um problema. Diversas formas de exercício da sexualidade, também não. Pluralização não é um empecilho ao desenvolvimento. Controlar mentes e corpos estabelecendo um padrão de conduta é, na verdade, uma violação aos direitos humanos que deve ser repreendido e não institucionalizado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo recorte feito no artigo da história dos direitos humanos aplicada à realidade brasileira no tocante à sexualidade normalizada, é possível observar que o que se entende por normal e por correto não necessariamente é resultado de desenvolvimento dos indivíduos, mas, na maioria dos casos, trata de uma verdade implantada por quem tem o poder de fala.

Os direitos humanos, nesta perspectiva, podem atender apenas aos que se enquadram no perfil do ser humano que se aproxima do padrão defendido pelo ideal colonialista europeu: o branco, heterossexual, cristão, proprietário. Em que pese a defesa de um direito da humanidade, muitas performances sociais ainda são invisíveis e lutam por direitos básicos, por uma igualdade formal de minimamente existir vivenciando sua personalidade plena, recebendo os mesmos salários, tendo acesso aos mesmos direitos previstos constitucionalmente. Uma visão multicultural dos direitos humanos poderia ser a saída inteligente para pensar-se na perpetuação dos direitos humanos não como ocidentais, mas efetivamente universais.

A implantação de uma sexualidade obrigatória, padronizada, normal, saudável, a partir da qual se estabelece a uniformização das performances sociais como heterossexuais, apenas e exclusivamente reflete o ranço da herança europeia dominada pela cultura judaico-cristã que impôs como deve ser um homem, como deve ser uma mulher e quem devem eles amar e com quem se relacionar.

Apesar de todos serem iguais perante a lei, a realidade não segue a utopia legislativa. Graças a essa imposição, sobretudo ideológica de padrões preestabelecidos, os indivíduos que



decidem viver à margem e não se adequam à heterossexualidade compulsória sofrerão as consequências. A exclusão, o preconceito, a marginalização e a tentativa constante de ter seus corpos regulados. Campanhas higienistas incentivam a monogamia, o sexo seguro e ainda inserem em grupos de risco os homossexuais. O discurso religioso, da mesma forma, incentiva a formação da família nos moldes tradicionais, heterossexuais. No Poder Legislativo, batalhas são travadas contra a imposição de leis sectárias que objetivam a imposição legal de um padrão familiar heterossexual. No Judiciário, batalhas diárias são travadas por homossexuais, travestis, transexuais e diversas outras performances não heteronormativas em busca de direitos individuais, civis e da personalidade. Travestis e transexuais ainda são inseridas no Código Internacional de Doenças⁶.

É possível, concluir, portanto, que os direitos humanos ainda não são para todos os humanos e ainda existe uma herança colonialista europeia definidora de padrões de normalização de corpos e condutas que constituem pré-requisitos para a conquista efetiva de direitos. Existe um padrão implícito de ser humano que classifica vidas em grau de importância, alija performances, e transforma seres humanos em seres sacros, em corpos que não importam, que pesam, que podem ser descartados sem que haja culpa, dolo ou mesmo ilicitude. “Existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor” (AGAMBEN, 2002, p. 131).

Esse é o resultado da imposição de verdades baseadas em um referencial. A história contada pelo vencedor exige a existência de um vencido. A derrota que se alia a inverdade ou ao erro ou ao inferior faz com que indivíduos se tornem ininteligíveis, inaudíveis ou descartáveis. Respeitando a existência de um padrão, o que fazer com as condutas desviantes?

A difusão de discursos do que é certo ou não, do que Deus permite, do que é natural ou não, dentro do dispositivo da sexualidade, mais especificamente, demonstra claramente a intolerância presente na fala do dominador, do quanto as condutas destoantes incomodam, pesam e precisam ser eliminadas.

Demonstram, tanto quanto, a necessidade e urgência de sobrepor-se a qualquer universalismo, uma perspectiva multicêntrica e decolonial do indivíduo.

⁶ Vide CID-10, os códigos F64.1 Travestismo bivalente e F65.1 Travestismo fetichista.

Trevisan (2002, p. 22) apresenta um outro olhar, bastante coerente sobre esse incômodo que tem aumentado, associando-o diretamente com a crise que vivemos. Para ele, a “civilização sempre precisou de reservatórios negativos que possam funcionar como bodes expiatórios nos momentos de crise e mal-estar, quando então, por um mecanismo de projeção, ela ataca esses bolsões tacitamente tolerados”, concluindo que a “a permissividade social é bastante oportunista”. Freud (2011, p. 60) traz essa mesma constatação, mas com outras palavras, afirmando que “sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade”.

Esse é o ponto crucial da crítica decolonial. Inobstante a existência de leis determinando a igualdade entre os indivíduos, os próprios indivíduos não consideram a igualdade nem mesmo formal em razão da carga colonialista que neles foi depositada. Implantada a verdade da superioridade europeia, da superioridade branca, da normalidade da heterossexualidade, os indivíduos resistem em admitir a igualdade pregada teoricamente pelos direitos humanos.

Repensar um ser-em-comum “composto de histórias diversas e de diferenças inassimiláveis” (MARRAMAQ, p. 14), acolher existências singulares independente de pertinências, abolir tradições inventadas, é a resposta para uma dignidade humana efetiva. Enquanto os saberes não impuserem essa desobediência epistêmica e considerarem as verdades como várias, indivíduos serão inteligíveis e corpos sofrerão a tentativa de regulação.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRAGATO, Fernanda. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Novos Estudos Jurídicos**. Itajaí, v. 19, n. 1, p. 201-230, jan.-abr. 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 6583, de 16 de outubro de 2013**. Lex: projetos de lei e outras proposições.



BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Segunda Turma. **Recurso Especial nº 477554**. Rel. Min. Celso de Mello. Brasília, Diário da Justiça Eletrônico, 26/08/2011.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. Gênero, sexualidade e educação: notas para uma “Epistemologia”. **Educar em revista**. Curitiba, n. 35, p. 37-51, 2009. CHAUI, Marilena. **Repressão Sexual**. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CÓDIGO INTERNACIONAL DE DOENÇAS. Disponível em <<http://www.cid10.com.br>>. Acesso em 07.04.2016.

DANIEL, Marc; BAUDRY, André. **Os homossexuais**. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias Íntimas**: sexualidade e erotismo na história do Brasil. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 25-34.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque – São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 48 ed. [rev]. São Paulo: Global, 2003.

LEITE, Letticia Batista Rodrigues. Homossexualidade feminina na Antiguidade? Ensaio em torno dos trabalhos de Sandra Boehringer. **Classica**: Revista Brasileira de Estudos Clássicos. Belo Horizonte, v. 26, n. 2, p. 227-238, 2014.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre a sexualidade e a teoria queer. 2ª ed.; 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MARRAMAIO, Giacomo. **Passado e futuro dos Direitos Humanos**: da “ordem pós-hobbesiana” ao cosmopolitismo da diferença. Conferência proferida no XVI CONPEDI. Belo Horizonte, nov/2007, p. 1-17.



MIJOLLA, Alain de. **Dicionário internacional da psicanálise**: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

RORTY, Richard. Human rights, rationality and sentimentality. In: SHUTE, Stephen; HARLEY, Susan Hurley (Eds.). **On Human Rights**: The Oxford Amnesty Lectures 1993. New York: Basic Books, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, abr. 2006.
TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 5 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Record, 2002.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad**: luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Abya-Yala, 2009.