

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

Sara Caumo Guerra

Paolo Mantegazza (1831-1910) e a escrita *científica* do Amor.

Porto Alegre

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

Sara Caumo Guerra

Paolo Mantegazza (1831-1910) e a escrita *científica* do Amor.

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul para a obtenção do
título de Mestre em Antropologia
Social

Orientadora: Prof^a Dr^a Ondina
Fachel Leal

Porto Alegre

2015

CIP - Catalogação na Publicação

Guerra, Sara Caumo
Paolo Mantegazza (1831-1910) e a escrita
científica do Amor. / Sara Caumo Guerra. -- 2015.
138 f.

Orientadora: Ondina Fachel Leal.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Paolo Mantegazza. 2. Gênero e Sexualidade. 3.
História da antropologia. I. Leal, Ondina Fachel,
orient. II. Título.

Sara Caumo Guerra

Paolo Mantegazza (1831-1910) e a escrita *científica* do Amor.

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul para a obtenção do
título de Mestre em Antropologia
Social

Orientadora: Prof^a Dr^a Ondina
Fachel Leal

Banca Examinadora:

Profa. Dr.^a Ondina Fachel Leal (Orientadora)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS

Profa. Dr.^a Fabíola Rohden

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS

Prof.^a Dr.^a Juliana Lopes de Macedo

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS

Dr.^a Heloísa Helena Salvatti Paim

Antropóloga

**Porto Alegre
2015**

Agradecimentos

Agradecer é sempre bom e agradecer quando se vence as dificuldades não é somente entrar nesse sentido do bom é reconhecer intimamente a presença intelectual, física e afetiva de algumas pessoas. Alguns agradecimentos são pelas longas caminhadas compartilhadas, outros são pelos empurrões, outros ainda por tudo que é necessário em beleza para se fazer possível o ato de pensar, escrever e viver. Porque embora tendamos cada vez mais a individualizar nossas vitórias e também nossos problemas, tanto as primeiras como os segundos são parte de possibilidades históricas e circunstanciais. Se escrevo, hoje, para finalizar uma etapa, isso se deve ao acesso à universidade pública federal e aos incentivos que recebi do Estado brasileiro durante a pesquisa através de uma bolsa CAPES-REUNI no decorrer do segundo ano do curso de mestrado na UFRGS. Mas se deve também a todos os outros suportes e incentivos que vieram tanto na forma de recursos institucionais (principalmente aqueles proporcionados pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma universidade), como de relações humanas. E se aproveito este espaço para alguma coisa, o faço justamente para deixar marcado que a antropologia não só me ensinou a olhar teoricamente a diferença a fim de positivá-la e torná-la motor de uma potente desestabilização dos sentidos das coisas que já estão estabilizadas na vida social, mas reiterou minha disposição a conversar e trocar ideias, entendimentos, desentendimentos e principalmente fazer amigos. Por isso, quero começar com a primeira amizade que me foi dada a compartilhar desde a graduação e que me fez seguir e acreditar mesmo nos momentos de dúvida. Quero agradecer à minha orientadora, Ondina Fachel Leal, que foi serena e incansável, que esteve sempre disposta a conversar e se emocionar quando podíamos nos sentar para falar sobre as coisas do trabalho e tantas outras que se espalhavam durante a conversa. Agradecer ao seu profissionalismo, ao seu respeito ao trabalho do outro, agradecer por me fazer acreditar quando estava complicado e por me ensinar as artes da pesquisa e me desafiar. Nesse sentido, também quero agradecer à Fabíola Rohden, ao Arlei Sander Damo, ao Bernardo Lewgoy, ao Emerson Giumbelli, à Paula Sandrine Machado que trouxeram aos meus pensamentos perguntas e inspirações. Não estou sendo justa, porque não posso citar todos/as os/as professores/as que foram necessários/as para ajudar a me compor como estudiosa. E por isso, cito esses/as na intenção de alcançar simbolicamente todas e todos. Falando em aprendizado, referencio as/os colegas de sala de aula, amigas e amigos, que junto ao trabalho de pensar também

ajudaram (e continuam) a tecer confidências sobre a vida para além da teoria e dos “campos” de pesquisa. Registro o Eduardo Zanella, que de conhecido na graduação transformou-se num amigo para toda vida com sua generosidade, inteligência e seriedade afetiva e intelectual; também sou grata à Janaína Bujes, especialista nas críticas e solidária nos pensamentos sobre o mundo e sobre os humanos; Marcos Silbermann, Marcos Andrade Neves, Marcello Múscari pelas discussões, trocas de referência, companheirismo; Patricia Nardelli pelo seu feminismo e sua dança e Larissa Costa pelos seus singulares silêncios e abraço sincero; Lucas Besen pelas palavras e pelas cumplicidades estrangeiras; Glaucia Maricato, pelas políticas, antropologias e outras cabalas; à Juliana Mesomo, por políticas outras, antropologias outras, vidas outras; ao Segone Cosa, pela alegria, outro olhar e o riso farto; a todos os colegas e às colegas de turma e de programa que não desenhei aqui, meu muito obrigada, valeu cada palavra e cada cerveja.

Nesse mundo também sobrava algum ar para fora da antropologia que eu respirei e do qual tirei forças para seguir contente; por esse ar quero assinalar que sou grata à Natasha Jerusalinsky, Rochele Zandavalli, Juliane Tagliari Farina, Raquel Carriconde, Laura Gallo, minhas amigas queridas de pensamento e sustentação. Agradecer ao Alexander Pivato, pelo amor, companheirismo e aprendizados de uma caminhada não tão longa e também não tão curta. Agradecer ao Paulo Ricardo de Souza Soares por estar no presente fazendo pensar na pele sobre a “ciência” dos afetos intensivos. E, como não poderia deixar de ser, agradecer e dedicar este trabalho à Inês Caumo Guerra, a pessoa que me fez crescer uma mulher outra e ao Carlito Guerra que fez isso junto com ela: amo vocês porque são pessoas íntegras e belas que sempre estão comigo e porque acreditam, às vezes, mais do que eu. E, por fim, agradeço à Sandra Caumo Guerra, ser humano de generosidade e inteligência, que sempre ouviu os queixumes quando ninguém mais tinha paciência para saber como estava sendo quando não acontecia.

*E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira nos ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras.
Ironia deste dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa “libertação”*

Michel Foucault, História da Sexualidade I: A vontade de Saber, 1988.

El ano presenta tres características que lo convierten en el centro transitorio de un trabajo de deconstrucción contra-sexual. Uno: el ano es un centro erógeno universal situado más allá de los límites anatómicos impuestos por la diferencia sexual, donde los roles y los registros aparecen como universalmente reversibles (quién no tiene ano?). Dos: el ano es una zona de pasividad primordial, un centro de producción de excitación y de placer que no figura en la lista de puntos prescritos como orgásmicos. Tres: el ano constituye un espacio de trabajo tecnológico; es una fábrica de reelaboración del corpo contra-sexual posthumano. El trabajo del ano no apunta a la reproducción ni se funda en el establecimiento de un nexo romántico. Genera beneficios que no pueden medirse dentro de una economía heterocentrada. Por el ano, el sistema tradicional de la representación sexo/gênero se caga.

Beatriz Preciado, Manifiesto Contra-Sexual, 2002.

Resumo

Este trabalho constitui uma análise histórico-antropológica de duas obras do médico, fisiólogo e antropólogo italiano Paolo Mantegazza (1831-1910). Trata-se, principalmente, de abordar o seu trabalho de escrita sobre o Amor. Pretende-se descrever como o autor, sobretudo em seu trabalho antropológico, introduz elementos à pesquisa do campo da sexualidade que não estavam na pauta de discussão de antropólogos que trabalhavam a partir do evolucionismo cultural; bem como as maneiras como Mantegazza apresenta certos problemas que serão longamente trabalhados por sexólogos e outros cientistas no decorrer dos séculos XX e XXI. Para isso, busca-se refletir em que medida seus argumentos estavam inseridos em um campo de conhecimento dividido entre as determinações da “natureza” e aquelas da “cultura” na classificação da vida social e que elementos de diferentes “ciências” o autor mobilizou para a formulação desses argumentos. A partir dessa discussão, intenciona-se problematizar uma forma específica do fazer antropológico no século XIX e a constituição da noção de evolucionismo tanto como um *conceito fronteira* quanto como uma ampla teoria que, junto ao Amor, tornaram possível dissertar sobre o sexo.

Palavras chaves: Paolo Mantegazza; gênero e sexualidade; história da antropologia.

Abstract

This work is a historical-anthropological analysis of two books of the Italian physician, physiologist and anthropologist Paolo Mantegazza (1831-1910). It is intended to describe how the author, especially in his anthropological work, introduces elements of research in the field of sexuality that were not in the agenda of anthropologists who worked from the cultural evolution; well as the ways Mantegazza presents certain problems that are extensively worked by sexologists and other scientists over the XX and XXI centuries. For this, we seek to reflect the extent to which his arguments were entered in a field of knowledge shared between the determinations of "nature" and those of "culture" in the classification of social life and how elements of different "sciences" was mobilized for the author to the formulation of these arguments. From this discussion, it intends problematize a specific way of doing anthropology in the nineteenth century and the establishment of the notion of evolution both as a concept and as a wide border theory, next to Love, made possible speak about sex.

Keywords: Paolo Mantegazza; gender and sexuality; history of anthropology.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
“Quem inventou o amor, me explica, por favor...”	12
Capítulo I – Buscando parceiros de reflexão e instrumentos para o trabalho:	17
Apontamentos metodológicos	442
Capítulo II – O Homem e seu contexto.....	48
Paolo Mantegazza, nota biográfica	48
Século XIX: seus agentes, seus problemas e devires: um exercício panorâmico.....	57
Capítulo III - Mantegazza catedrático de antropologia em Florença.....	79
Considerações Finais:	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E MATERIAIS BIBLIOGRÁFICOS	
CONSULTADOS	1344

Apresentação

Essa dissertação de mestrado foi elaborada a partir de um estudo histórico-antropológico de dois livros do médico, fisiólogo e antropólogo italiano Paolo Mantegazza (1831-1910). Diante da quantidade e diversidade de suas obras, optei por trabalhar com duas delas que considero ilustrativas de momentos diferentes da trajetória profissional do autor, mas que guardam um interesse comum, qual seja: seu projeto de entender e classificar os pensamentos e sentimentos humanos¹, particularmente para o presente trabalho, seu interesse em entender o Amor. Essas obras são um livro prescritivo sobre relacionamentos entre homem-mulher e um estudo etnológico. Para isso tomei a noção de Amor ao mesmo tempo como um *objeto* e um *conceito fronteira* (Löwy, 1992), capaz de articular conhecimentos da química, física, biologia, medicina para a formulação de uma narrativa sobre o sexo, mas também capaz de ajudar a pensar as características da constituição de um campo de saber – a antropologia - e das relações desse campo com a teoria evolucionista e a definição das noções de natureza e cultura durante o século XIX.

Nesta apresentação exponho sucintamente o caminho de encontro com o objeto da pesquisa, minhas motivações acadêmicas e político-epistemológicas. No primeiro capítulo, apresento as orientações teóricas e metodológicas que conduziram o presente estudo. No segundo capítulo, teço uma biografia de Paolo Mantegazza, bem como descrevo algumas noções do contexto no qual ele produziu suas obras, sinalizando alguns dos seus interlocutores diretos e indiretos a fim de me aproximar do ambiente de pensamento da ciência do século XIX, particularmente da antropologia, sobre o que dizia respeito ao campo da sexualidade. Esses autores, é importante dizer, aparecerão na descrição que é proposta para o Capítulo III. No terceiro e último capítulo, descrevo e analiso os livros *Fisiologia do Amor* [1873] e *O Amor dos Homens: ensaio de uma etnologia do amor* [1886]. Como finalização, teço algumas considerações.

¹ Esse projeto já aparece esboçado no relato da viagem do autor à América do Sul (Guerra, 2013) intitulado *Viajes por el Río de La Plata y el interior de la Confederación Argentina* ([1867]1916).

“Quem inventou o amor, me explica, por favor...” (Renato Russo, Legião Urbana).

Durante a graduação em Ciências Sociais fui apresentada ao Paolo Mantegazza pela minha orientadora Ondina Fachel Leal, que havia tomado conhecimento dos trabalhos desse escritor durante a pesquisa para o seu doutorado. Sabendo ela do meu interesse por viajantes e tendo trabalhado com o relato de viagem de Mantegazza na tese (*The Gauchos: male culture and the identity in the Pampas* Leal, 1989), sugeriu que poderíamos explorar um pouco mais os escritos daquele italiano que lhe pareceram tão interessantes naquele momento de sua investigação. Dessa primeira conversa, passei para a leitura dos livros e me interessei não só pela riqueza histórica do material como pela possibilidade de, através dele, investigar uma forma de fazer antropologia que mesmo concorde com a premissa de “descobrir as leis gerais que regulam a história humana no passado e que, se a natureza for realmente uniforme, é de se esperar que regulem no futuro” (Frazer, 2005) do evolucionismo cultural, não se fixava exclusivamente nos temas mais ordinários, como os do parentesco, da mentalidade “primitiva”, das “sobrevivências” tratados pelos expoentes da disciplina, tais quais Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Taylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941), além de Franz Boas (1858-1942) que teceu sua crítica à perspectiva evolucionista frisando o trabalho de campo contextualizado. Havia mais antropólogos e problemas no reino da constituição da disciplina durante o século XIX, ou seja, seria possível ampliar o quadro dos envolvidos nessa tarefa.

Contudo, no trabalho de conclusão de curso na graduação intitulado *Viajante-Antropólogo: A narrativa de Paolo Mantegazza* (Guerra, 2013) o caminho que escolhi foi mais formal, no sentido de comparar as formas de escrita de três títulos, dois dos quais persistem como material de análise nesta dissertação, procurando tanto as particularidades da escrita do viajante em relação aos escritos do etnólogo quanto os sentidos que Mantegazza atribuiu aos termos “cultura” e “ciência” nessas narrativas. Durante esse trabalho, sua definição e a utilização da noção de ciência, como um termo de justificação de seus empreendimentos de pesquisa confrontada com sua forma heterogênea de narrativa, me chamaram a atenção, principalmente quando entrei em contato com a literatura que discute as questões de gênero e sexualidade e aquela da antropologia da ciência que provoca uma reflexão direta sobre a prática científica. A

partir da literatura sobre gênero e sexualidade, esses livros passaram a apresentar novas possibilidades de leitura e questionamento, uma vez que muitos dos estudos de gênero e sexualidade, fortemente inspirados pelas obras de Michel Foucault, partiam da discussão da própria formação da ciência como problema de investigação a fim de dar conta dos lugares de pertencimento a partir dos quais pesquisadores, geralmente homens, atribuíam significado à sexualidade e aos gêneros. Mas mais do que isso, esses estudos (Butler, 2013; Rohden, 2009; Hird, 2004; Haraway, 1995) insistiam em buscar o sentido da própria formação de conceitos e noções que davam e ainda dão sustentação à produção científica para os mais variados campos disciplinares, como os das ciências exatas, naturais e humanas que não só enunciam o resultado de um estudo científico que pretende explicar a “realidade”, mas que estão intimamente envolvidos na fabricação dessa realidade seja ela divulgada como evidência da ordem “natural” ou referenciada como resultado de práticas humanas.

Os livros de Mantegazza, analisados durante o trabalho anterior (Guerra, 2013), apresentam – dentre uma série de outras especificidades - um insistente interesse em explicar a diferença entre os sexos e as relações possíveis e desejáveis entre esses dois “entes diferentes” sob o viés de um projeto ao mesmo tempo explicativo e civilizatório. Até aqui nada o diferencia sobremaneira de seus contemporâneos fisiólogos, médicos, biólogos, filósofos, literatos, alguns antropólogos, mas a forma através da qual Mantegazza estabelece os termos de sua demonstração e explicação é particularmente interessante para o entendimento dessa relação entre a produção de um discurso científico e a definição dos significados e sentidos sobre os sexos, uma vez que estamos diante de uma narrativa permeada pela teoria evolutiva, aspectos de seu aprendizado enquanto formado em medicina, sua inclinação ao estudo dos sentimentos e pensamentos humanos, seu posicionamento como viajante e antropólogo, bem como a particularidade de sua escrita considerada por analistas seus contemporâneos como poética mais do que científica (Krafft-Ebing, 1886) ou como obra científica que é “também modelo de literatura” (Figueiredo, 1898, p.06).

Esse entrelaçamento de recursos discursivos que varia desde a posição do autor em seu campo de trabalho até a articulação de sua prática com a prática de conhecimento de outros contemporâneos a fim de materializar em livros seus argumentos e suas recomendações, faz questionar algumas versões simplificadas da ciência do século XIX que a tomam como um grande campo de saber onde os interesses de pesquisa divididos em estudos exatos e estudos das humanidades já contavam com

campos de trabalho perfeitamente definidos. Seguindo a pista material dos escritos de Mantegazza e mesmo as discussões de Bruno Latour (1994) que sentenciam que *Jamais fomos modernos*, no sentido de que a possibilidade mesma de fazer ciência esteve e está na constituição de híbridos, mesmo que esses híbridos não possam aparecer como tais explicitamente sob pena de colocar em questão o próprio princípio de constituição da modernidade, qual seja, a separação entre as “leis” da natureza e as “fantasias dos homens”, pode-se visualizar o exercício desta tentativa arbitrária de separação tanto das categorias de natureza e de social, quanto dos campos de conhecimento e metodologias que seriam apropriadas para o estudo de cada objeto de conhecimento. Na realidade, fica bem difícil sustentar uma natureza pura e um social puro depois de passar os olhos pelos livros de Paolo Mantegazza e de seus contemporâneos. Aliás, fica mesmo difícil sustentar a ideia de infalibilidade da produção científica, independente do campo de conhecimento.

Nesse sentido, pretendo contribuir com o trabalho de investigação dessas formações discursivas na medida em que esse tipo de estudo concorre para a desnaturalização de certos mitos ou legitimidades explicativas, como aquelas que dizem respeito à imagem da ciência como neutra, além de fazer perceber como essas legitimidades muitas vezes produzem “verdades” científicas marcadas por uma prática masculinista e colonialista, ou seja, permeadas pelas “paixões humanas” contra as quais os mais abnegados pensadores pensavam duelar e imaginavam sair vitoriosos.

Diante de uma série de afirmações contemporâneas² que fazem eco a muitas das manifestações do pensamento e da prática científica do século XIX que envolve uma

² Trabalhos da sociobiologia que recuperam – com modificações – o evolucionismo cultural (Castro, 2005) ou da psicologia evolutiva, podem ser tomados como exemplos. Alguns livros de autoajuda voltados às relações entre homens e mulheres apresentam, como recurso de legitimação de seus argumentos, referências tomadas da psicologia evolutiva (Santana, 2014). Levando em consideração a ampla tiragem e consumo desse tipo de literatura se comparada aos trabalhos acadêmicos, fica patente que a importância desse tipo de material para o estudo das formas de subjetivação contemporâneas é incontestável. Como exemplo, cito um dos livros analisados por Patrícia Nardelli Pinto Santana (2014) em sua dissertação de mestrado *Autoajuda e divulgação científica: interseções*, qual seja: *Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?* [2000], escrito pelo casal Allan e Barbara Pease auto-definidos como “especialistas em relacionamentos humanos”. Os Pease apresentam uma caracterização das mulheres e dos homens inspirada numa divisão natural dos sexos e das atribuições ancestrais a que cada um estaria sujeito de acordo com sua forma biológica. Nesse livro, pode-se ler a seguinte narrativa da diferença de sexo e, conseqüentemente, de gênero: As pessoas com pênis e, principalmente, com maior quantidade de testosterona, seriam entendidas como viris e portadoras de masculinidade, sendo consideradas homens. A estes caberia disciplinar a força para a caça, necessária à predação durante os primeiros tempos da espécie humana, para a proteção da fêmea que, mesmo passado os primeiros tempos da espécie, ainda sendo o lócus da reprodução animal, necessita dessa proteção que agora se deve apresentar sob a forma moderna do dinheiro. A escolha pelo par heterossexual – uma escolha orientada pela “verdade” biológica - se daria, nesse sentido, para a preservação da espécie. Sendo a espécie a justificativa para a manutenção de uma ideia de complementariedade entre órgãos genitais que são

concepção de naturalização dos sexos, cabe ao pesquisador ou pesquisadora, buscar o maior número de relações e casos possíveis onde essa vinculação entre sexo e natureza pode ser visualizada durante o processo – de longa duração – da sua sobreposição.

Esforço-me, enfim, em apresentar esse trabalho de invenção e definição de diferenças entendidas como “incontornáveis” porque associadas a uma ideia específica do “natural” como algo dado, com o intuito de deixar passar um pouco do meu desconforto com uma linha de pensamento que insiste na produção de tipos sociais dualizados para melhor saber como nomeá-los e governá-los e muitas vezes sufocá-los quando estão de outra maneira no mundo. Além disso, seguindo o trabalho de Hird (2004), me interessa pensar que talvez tenhamos mais coisas que aproximem os sexos do que elementos inatos que os distingam através de uma horizontalidade descontínua e incomensurável (Laqueur, 2001), legitimada por uma noção simplificada e não histórica de natureza. Hird (2004) escreve logo na introdução de seu livro *Sex, gender and science*, que o que a levou a pensar sobre a relação entre natureza e sexo, foi a relativa tranquilidade com a qual os estudantes aceitavam a identificação da natureza com o sexo. A autora demonstra como a produção do sexo e também da natureza é um intrincado jogo de relações entre a matéria e a produção de significados e como a matéria é sexualizada nessa dinâmica produtiva. A matéria, assim como o sexo, não é algo que está no mundo esperando para ser identificada, descrita e catalogada. A matéria e o sexo são produzidos e produtores de sentidos sobre o mundo, sobre as suas coisas e sobre a sua própria ordem. E essa produção é mediada pela vivência social, pelos contextos de onde partem as interpretações sobre a matéria e das experiências daquele que a descreve. Hird não nega o trabalho científico como um caminho legítimo de conhecimento, o que ela contesta é a forma androgênica de interpretação da matéria, mesmo quando essa se recusa a se enquadrar nas linhas de melhor (masculino)/pior (feminino), mais forte/mais fraco, ativo/passivo. A autora apresenta um quadro bastante completo das formas de diferenciação entre homens e mulheres, produzidas pela ciência no decorrer da história do Ocidente partindo do século XIX até a atualidade, como aquela através das estruturas ósseas (forte/fraco); as inspiradas pelas gônadas; pelos gametas (ativo/passivo); pelos hormônios (força, virilidade, fraqueza, falta), genes e outras relações entre a matéria e as leituras de seus sinais. Leitura que sempre privilegiou a produção da diferença não como potência, mas como exclusão, sem levar

sustentados como gêneros distintos, quais sejam: masculino e feminino, o insucesso na relação entre homens e mulheres deveria ser procurado na incompatibilidade genética entre uns e outras.

em conta as semelhanças quando se tratava de interpretar a “natureza”. Essa intrincada máquina produtiva de sentidos, noções, regras, definições poderá ser percebida, mesmo que através de um caso específico, na dinâmica das suas invenções.

Capítulo I – Buscando parceiros de reflexão e instrumentos para o trabalho:

No es imposible que las ideas antropologicas del doctor Frazer caduquen irreparablemente algun día, o ya estén declinando; lo inverosímil es que su obra deje de interesar. Rechacemos todas sus conjeturas, rechacemos los hechos que las confirman y la obra seguirá inmortal; no ya como testimonio de la credulidad de los primitivos sino como documento inmediato de la credulidad de los antropólogos cuando les hablan de primitivos... creer que en el disco de la luna aparecerán las palabras que se escriben con sangre sobre un espejo es apenas un poco más extraño que creer que alguien lo cree.

Jorge Luis Borges

Inspirados por essas linhas de Borges (2000), poder-se-ia começar qualquer trabalho que tivesse como objeto de interesse autores ou coisas que estão localizados num tempo diferente daquele no qual nos situamos para pensar e escrever. Mas para além dessa justificativa da importância das pessoas e coisas que fizeram e foram feitas no decorrer de outro tempo, esse parágrafo de Borges nos localiza muito diretamente na problemática do valor das obras para além de sua qualidade em termos de “verdade” científica mais ou menos durável – de acordo com a área de conhecimento, das tecnologias e das premissas epistemológicas e ontológicas que abrem ou fecham discursos nessa já longa arte de produzir entendimentos. A questão colocada por Borges é clara: se não estamos mais diante da cópia fiel do real, estamos por outro lado, diante de uma das facetas da produção de um real. Se não podemos mais falar da “credulidade” dos “primitivos”, certamente podemos falar da crença dos antropólogos sobre o que pensavam ser as crenças dos “primitivos”.

Por outro lado, essa menção ao relativo “esquecimento” da obra de um antropólogo do século XIX, imediatamente se tornou epigráfica para esse trabalho porque pode ser estendida ao Paolo Mantegazza, médico, fisiologista, político e antropólogo italiano que, diferente de seu contemporâneo inglês, nem sequer mereceu a lembrança de um Borges. E não somente deixou de ser tomado como referência pela obsolescência de suas teorias, mas pela sua posição na história da disciplina antropológica. História marcada pela afirmação das escolas inglesas, francesas e americanas nos currículos da maioria das instituições das ciências sociais nascentes

durante as primeiras décadas do século XX, incluindo a também surgente antropologia brasileira³. Tornar conhecidos outros nomes é tornar conhecidos outros termos de interesse do próprio conhecimento antropológico durante o século XIX.

Tem-se que um desses termos de interesse foi a noção de sexualidade. Foucault (1985) assinala na *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres* que o termo sexualidade aparece já nas primeiras décadas do século XIX, mas que se deve tomar cuidado para não superestimar ou subestimar analiticamente essa palavra, uma vez que se por um lado ela marca o aparecimento de algo diferente de uma simples modificação do vocabulário, por outro ela “não marca, evidentemente, a brusca emergência daquilo a que se refere” já que:

O uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimento diversos (que cobriam tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. (Foucault, 1985, p. 09)

A amplitude de agentes e conhecimentos envolvidos na produção da sexualidade ao mesmo tempo que torna rica e plena de possibilidades a sua investigação, torna-a também complexa. Aqui, pretende-se descrever, através da leitura histórico-antropológica de dois livros de Paolo Mantegazza, uma forma particular (específica e compartilhada ao mesmo tempo) de pensar a sexualidade em cruzamento com as consequências antropológicas desses trabalhos, uma vez que alguns “objetos” de seus livros introduzem novas questões àquelas propostas por nomes considerados na atualidade como os “pais” da antropologia. Pesquisadores como Morgan, Taylor e o próprio Frazer manifestaram ou insistiram, como é o caso de Morgan, na importância do estudo do parentesco para o entendimento da formação da organização social e da

³ Para ilustrar essa questão, pode-se citar como exemplo a criação do curso de Sociologia da USP na década de 1930, um dos primeiros cursos dessa disciplina no Brasil. Toma-se a narrativa de Lévi-Strauss quando responde sobre sua própria vinda ao Brasil onde encontrou, já instalado para a constituição do curso, um professor italiano chamado Ungaretti, presença que Lévi-Strauss justifica através da grande quantidade de imigrantes italianos no país. Lévi-Strauss menciona na entrevista a Didier Eribon, que quando chegou ao Brasil, interessado em etnologia (à qual teve acesso por intermédio dos ingleses e americanos), foi conduzido à disciplina de Sociologia uma vez que era esse o interesse da classe burguesa paulistana que vinha de uma tradição de leitura de Comte e Durkheim (Lévi-Strauss; Eribon, 2005, p. 33-35).

própria ideia e materialidade da civilização. Nos termos de Foucault, podemos identificar no trabalho de Morgan a preocupação com os mecanismos de reprodução biológica da ordem social, mas sem que este autor entrasse nos méritos de como a reprodução biológica se dava na prática ou como se estabeleciam os significados próprios de gênero. É nesse ponto que os escritos de Mantegazza podem contribuir com a ampliação do que conhecemos hoje sobre esse momento da história da antropologia e da constituição do campo da sexualidade.

Antropólogos contemporâneos têm assinalado (Duarte, 2004; Heilborn, 1999; Loyola, 1999) que a entrada da disciplina antropológica no que seria propriamente o campo da sexualidade teria se dado através dos dois livros de Bronislaw Malinowski (1884-1942) sobre a vida sexual dos “selvagens”. Os livros *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem* [1927] e *A Vida Sexual dos Selvagens* [1929] são marcados pela influência das teorias de Sigmund Freud e Havelock Ellis, nomes que não deixam de figurar em todas as retrospectivas históricas sobre a emergência dos estudos sexológicos (Gagnon, [1975] 2006; Foucault, [1976] 1988; Duarte, 2004), e fariam a passagem de um discurso antropológico focado nos problemas do parentesco para outro discurso que especificamente se interessava pelas questões sexuais.

Passando em revista alguns escritos do século XIX, fica patente a utilização do termo “amor” como noção possibilitadora da entrada dos estudiosos no ambiente de discussão sobre a sexualidade. Cita-se alguns dos trabalhos mais conhecidos e que reverberaram no seu tempo, mas também para além dele, como por exemplo: *O Amor* de Michelet [1859]; *Do Amor* de Stendhal [1822]⁴; *Fisiologia do Amor Moderno* [1891] de Paul Bourget; *Higiene do Amor* [1878], *Fisiologia do Amor* [1873] e *O Amor dos Homens: Ensaio sobre uma etnologia do Amor* [1886] de Paolo Mantegazza; entre outros. Se, como argumenta Duarte (2004), muitos desses escritores utilizavam o latim – senão no corpo dos seus textos – ainda como título de seus trabalhos sobre práticas

⁴ Essa obra foi discutida positivamente por Simone de Beauvoir (1949) no livro *O Segundo Sexo: a experiência vivida*, quando a autora analisa a instituição do casamento e, particularmente, a posição de homens e mulheres nessa relação através de práticas tradicionais que, por intermédio de várias formas de contenção da mulher, anulavam ou reduziam sua liberdade de escolha dos parceiros. A autora já no primeiro volume do livro *O Segundo Sexo: fatos e mitos* (1970) faz uma defesa simpaticíssima ao ponto de vista de Stendhal sobre as mulheres, uma vez que ele estendia a elas a capacidade intelectual de governo de si e das coisas públicas em termos de igualdade com os homens. Stendhal chegou a afirmar que na medida em que a elas fosse permitida uma instrução séria, seriam até mais capazes para o trato das coisas relacionadas aos negócios. Visão que comparada a de seus contemporâneos, é, sem dúvida, muito progressista.

Especificamente no *Do Amor*, Stendhal desenvolve a ideia de “cristalização” que é o momento em que um homem e uma mulher se encontram e a partir do qual se estabilizam elementos da ordem dos sentidos para a conformação da relação entre ambos.

sexuais ou, muito menos, sobre as relações entre os gêneros que estavam aquém dessas práticas, como estratégias de acentuar a cientificidade do estudo ou mesmo afastar acusações de obscenidade, acredita-se ser possível pensar a palavra *amor* ao mesmo tempo como uma estratégia de comunicação, mas, principalmente, como um *conceito ou objeto fronteira* capaz de articular diversas qualidades de conhecimento e permitir a definição progressiva do próprio campo da sexualidade como sexologia. Sem a noção de amor – mesmo que ampla e diversa - que atravessa a história do Ocidente, talvez tivéssemos que ter esperado mais tempo para ler páginas e páginas “científicas” e ou “respeitáveis” sobre as características das relações corporais e intelectivas entre os sexos⁵.

Para pensar a noção de Amor no ambiente do discurso científico, se fez necessário dialogar com três campos da antropologia: antropologia das relações de gênero e sexualidade; antropologia das emoções e antropologia da ciência.

Em primeiro lugar, tomando da antropologia da ciência algumas questões e autores, apresenta-se duas propostas teóricas que são importantes fontes de reflexão para esta dissertação. Começa-se pelas particularidades do trabalho de Ludwick Fleck e passa-se pelas considerações de Ilana Löwy sobre os objetos-fronteira e mais propriamente para o que me interessa aqui, os conceitos-fronteira. Esses dois autores, dentre outros que emprestam argumentos à antropologia da ciência.

Fleck (1896-1961), ao escrever o livro *Gênese e Desenvolvimento de um Fato Científico* [1935] contribui de maneira incontestável não só para os estudos do processo de conhecimento das ciências exatas, mas também ajuda a refletir epistemologicamente sobre o processo de produção ou economia do conhecimento de maneira geral. Começa seu livro historicizando o conceito de sífilis e demonstrando os atravessamentos de diferentes formas de pensamento na formulação do conceito tal qual ele era entendido no início do século XX, quando o autor apresentou o argumento. Em primeiro lugar, Fleck deixa claro que é necessário buscar a “história evolutiva” de uma noção ou de um conceito, a fim de perceber como foi se formando uma ideia que quando estabelecida num sistema de pensamento aparenta ser objetiva. Contudo, Fleck salienta que essa história não implica linearidade, ou seja, uma noção não é substituída por outra

⁵ Certamente que não estou considerando aqui textos explicitamente eróticos que desde Casanova (1725-1798), Marques de Sade (1740-1814), Sacher Masoch (1836-1895), até escritores da era vitoriana como Oscar Wilde (1854-1900) (nem tão pornográfico se comparado aos primeiros) ou Stanislas de Rhodes (1857-id?-1932), só para citar alguns exemplos, já haviam produzido páginas e páginas de sugestivas práticas sexuais de todas as ordens e para gostos bastante variados.

simplesmente, uma noção vai sendo composta historicamente por vários acoplamentos, supressões, vai sendo transformada ao mesmo tempo em que vai guardando os sinais a partir dos quais se deu a transformação.

O trabalho de Ludwik Fleck, segundo Latour (*Fleck*, 2005, introdução) foi e ainda é revolucionário, entre outras coisas, por ter introduzido novos conceitos na linguagem da teoria do conhecimento que possibilitaram analisar esse processo através do que Latour (2005) chamou de “empirismo coletivo”, que fugia da análise tradicional do conhecimento, a qual situava o sujeito conhecedor no lugar privilegiado de descobridor do objeto a ser conhecido, numa relação que suprimia todos os meios materiais de produção dessa relação. Nesse tipo de análise sujeito-descobridor-do-objeto da relação de conhecimento, haveria uma natureza que se bem observada e experimentada se manifestaria tal como é.

Em Fleck, a relação entre sujeito de conhecimento e objeto a ser conhecido ganha mais um elemento de composição, o estado histórico do conhecimento, formando um tripé e não um par dual. Esses três elementos participam dialeticamente da produção do conhecimento. Em Fleck, portanto, não há um fato na natureza a ser descoberto e descrito, assim como não há um pesquisador autossuficiente capaz de na sua individualidade trazer à luz esses fatos pretensamente existentes em si. Essa proposição sobre a “economia do pensamento” implica que se tenha em mente que durante a fabricação de um conceito ou de um fato científico o pesquisador empreende uma escolha entre os acoplamentos passivos e os acoplamentos ativos. Os primeiros, dizem respeito aos sentidos que aparecem na proposição de um fato como se fossem inerentes ao fato; os segundos, se referem às ações propriamente ditas dos pesquisadores, que apareceriam como artificiais ao fato. Esses acoplamentos fazem parte da dinâmica da constituição de estilos de pensamento, os quais, segundo Fleck, são os responsáveis por determinar “o estilo de todo o conceito” (Fleck, 2010 [1935], p. 49).

A partir da apresentação de alguns de seus principais pontos de reflexão, fica mais fácil entender as suas propostas conceituais e metodológicas. Em primeiro lugar, é clara a utilização do método histórico na organização de seu argumento, contudo ele inova nessa utilização da história, uma vez que não foca sua análise num determinado personagem que teria, por um motivo ou outro, chegado a um fato científico. Ele percorre através do método histórico a prática que envolve pesquisadores e fatos e conhecimentos na mesma trama de produção de uma noção. Fleck pretende demonstrar que o *fato científico* é resultado de um trabalho coletivo, que o próprio conhecimento

somente pode ser pensado como produto de uma atividade social, ou seja, qualquer outra forma de pensar o conhecimento não daria conta da sua realidade prática. Esse trabalho coletivo – que se produz através de trocas entre dois ou mais indivíduos – constitui o que Fleck conceitua como *coletivo de pensamento*. Essa disposição de troca, que envolve discussões cara-a-cara, educação, a vivência como um todo do próprio pesquisador, está marcada pela presença daquilo que ele chama de *estilos de pensamento*. Os *estilos de pensamento* consistem, segundo Fleck (2010), numa “atmosfera e sua realização”, sendo que a atmosfera “possui dois lados inseparáveis: ela é a disposição para um sentir seletivo e para um agir direcionado correspondente” (Fleck, 2010, p.149). Os *estilos de pensamento*, portanto, são formações de pensamento que se desenvolvem por meio do atravessamento de diversas noções no espaço-tempo, noções essas que são impossíveis de seguir logicamente, uma vez que são produzidas nessa dinâmica coletiva dos próprios *coletivos de pensamento* e que uma vez estabelecidas dificultam o acompanhamento do processo de sua produção. Contudo, isso não significa que não é possível estudar a formação das próprias noções, significa que não é possível aceitar o ponto de vista de que as noções ou os conceitos sejam resultado de um desenvolvimento lógico do trabalho científico.

Parece-me que os *estilos de pensamento* e os *coletivos de pensamento* estão implicados uns nos outros, sendo os primeiros mais abrangentes que os segundos na sua forma de conformação concreta. Pois se os *estilos de pensamento* estão contidos nos *coletivos*, eles também podem estar no mundo sem necessariamente formarem algum *coletivo de pensamento*, uma vez que esses se caracterizam por certa formalização dos saberes através de dispositivos como periódicos (marcados pelo provisório e pelo pessoal) e manuais (seleção e composição ordenada), que fazem parte de um dos aspectos pedagógicos da introdução do neófito no *coletivo*, mas também da própria configuração material-linguística desse *coletivo*. Essa produção que se dá nos *coletivos de pensamento* acompanha a dinâmica de produção e movimento dos *estilos de pensamento* que nunca podem ser vistos a partir de uma noção de absoluto porque estão em constante transformação, uma vez que se mantém em contato constante com outros *estilos*. Fleck escreve que os *estilos de pensamento* são formados através da experiência do pesquisador na sua prática em um *coletivo de pensamento*, isso significa que há uma diferença entre os primeiros momentos de aprendizado de uma prática e sua realização, é como se houvesse uma interiorização dos pressupostos do *estilo* através do trabalho concreto do pesquisador. Outro elemento de formação de *estilos de pensamento* é a

observação, essa, assim como a experiência, não pode ser confundida com o experimento (entendido como marcado pelo próprio estilo de pensamento, portanto não produz um resultado objetivo, puro), também não pode ser confundida com os resultados da observação, uma vez que esses resultados já estão marcados pelos conhecimentos prévios do pesquisador, pela sua própria participação num *coletivo*. Fleck argumenta que a observação pode ser pensada por dois tipos: o primeiro, como um olhar inicial pouco claro, envolvido em disputas, sem um ponto fixo de apoio; o segundo, como resultado da formação do pesquisador e da apresentação de percepções de forma desenvolvida e imediata. O segundo tipo de observação, implica para o autor que “qualquer descoberta empírica, portanto, pode ser concebida como complemento, desenvolvimento, e transformação do estilo de pensamento” (Fleck, 2010, p.142), levando a um maior direcionamento do próprio pensamento. Nasce, assim, um fato científico, que segundo Fleck é:

(...) primeiro um sinal de resistência no pensamento inicial caótico, depois certa coerção do pensamento e, finalmente, uma forma a ser percebida de maneira imediata. Como apontado acima, o fato científico é sempre um acontecimento que decorre das relações na história do pensamento, sempre é resultado de um determinado estilo de pensamento (Fleck, 2010, p.144).

Os sentimentos também fazem parte da formação dos *estilos de pensamento* simplesmente porque não é possível afastá-los da produção, podendo ser lidos como diferença se não estão de acordo com o processo de pensamento em curso ou como “isenção de sentimentos” se estiverem em “congruência homogênea” com determinada atmosfera de pensamento. E essa observação de Fleck é particularmente interessante, pois apresenta a questão do sentimento como produtor de conhecimento dentro da ciência e não como elemento do saber dos “outros” ou de quem está fora do fazer científico.

Fleck traça uma “estrutura universal do estilo de pensamento” que seria formada pela relação entre dois círculos: o esotérico e o exotérico. O primeiro círculo consiste numa *comunidade de pensamento* onde alguns de seus elementos de análise já foram estabilizados pelo trabalho de objetivação que, grosso modo, consiste na prática de referir outros pesquisadores e o percurso histórico de um problema, para despersonalizá-lo; introduzir nomes específicos, como termos técnicos, números ou mesmo signos não correntes no círculo exotérico,

essa linguagem alheia a linguagem humana, garante o significado fixo dos conceitos e os torna sem evolução, absolutos. Soma-se a isso (...) e a tendência à plasticidade e a um sistema fechado. Exige-se um máximo de conhecimentos, um máximo de relações recíprocas de elementos individuais, na fé de se aproximar assim tanto mais do ideal da verdade objetiva quanto mais relações são detectadas (Fleck, 2010 [1935], p.200).

Já o círculo exotérico, é formado por todos os estilos de pensamento que não estão incluídos em alguma comunidade de pensamento específica. Os círculos não são fixos e dependem do posicionamento do observador; por exemplo, numa relação entre patologista e médico e um determinado exame, o patologista estará no campo esotérico e o médico no exotérico, mas isso pode se modificar, sendo que em relação à pessoa comum o médico se localizaria no círculo esotérico.

Um indivíduo pode participar ao mesmo tempo dos dois círculos de pensamento uma vez que faz parte de mais de um estilo de pensamento. Isso, segundo Fleck, não significa que necessariamente haverá uma contaminação de um estilo pelo outro. Contudo, o autor também argumenta que praticamente todo conhecimento científico é tributário daquilo que ele chama de *ciência popular* que “no sentido estrito, é ciência para não especialistas, para círculos amplos de leigos adultos com formação geral” (Fleck, 2010, p.166). A *ciência popular*, portanto, configuraria o *círculo exotérico* e seria responsável pela produção da “Visão de Mundo” que, segundo o autor, faria parte da conformação dos conceitos dentro do *círculo esotérico*. Contudo, parece que para Fleck essa relação entre os círculos começa pelo esotérico que através do movimento de externalização dos conhecimentos em direção ao círculo exotérico, vai simplificando os enunciados e configurando as próprias visões de mundo que retornarão ao círculo de pares muitas vezes como acoplamentos passivos. Nas palavras do autor, há um:

círculo de dependência intracoletiva do saber: a partir do saber especializado (esotérico), surge o saber popular (exotérico). Este se apresenta, graças à simplificação, ao seu caráter ilustrativo e apodítico, de uma forma segura, mais bem acabada e sólida. O saber popular forma a opinião pública específica e a visão de mundo, surtindo dessa forma um efeito retroativo no especialista” (Fleck, 2010, p. 166).

Nesse breve panorama, é possível recolher algumas problemáticas que serviram como orientação da pesquisa sobre a noção de amor em Mantegazza. Em primeiro lugar, indico a introdução das práticas dos cientistas como elemento de discussão da teoria do conhecimento, através das materialidades de produção de fatos, ou seja, de

objetos e agentes não humanos. Em segundo lugar, percebo que a discussão de Fleck (2010) sobre a historicidade de conceitos e da sua transformação não linear e lógica, fazendo participar elementos de outra temporalidade-espacialidade na situação atual de um conceito, indica a complexidade de pensamento e trabalho envolvido na configuração de uma noção, como quero fazer ver, por exemplo, com a de Amor. Fleck (2010) também apresenta empiricamente os elementos que contribuem para a simplificação de um conceito e diz que a medida que o conceito se aproxima da população em geral, se democratiza, ele necessariamente passa por um processo de simplificação que muitas vezes confere ao próprio conceito uma posição de objetividade, o que permite analisar as próprias escolhas estilísticas de Mantegazza como inseridas nessa dinâmica de produção. Em terceiro lugar, sublinho a ideia de Fleck sobre as relações entre estilos de pensamento para a fabricação de um fato científico, porque me parece que este entendimento não só dá conta da complexidade da produção de conhecimento, mas também indica a associação de diferentes grupos para essa produção, uma associação que se faz através de ideias, teorias, noções, agentes não-humanos e humanos que muitas vezes, no caso da sífilis que foi analisada por Fleck, mas também para a noção de Amor que estou propondo como problemática nessa dissertação, aparece como um objeto indefinido capaz de congrega esforços para a produção de uma explicação.

Passa-se, agora, ao artigo de Ilana Löwy intitulado *The Strength of Loose Concepts – Boundary Concepts, Federative Experimental Strategies and Disciplinary Growth: The Case of Immunology* (1992). Nesse artigo a autora desenvolve, através do acompanhamento histórico da noção de imunologia (em três momentos: emergência, decadência, ressurgimento do conceito), os conceitos de *objetos-fronteira*, *conceitos-fronteira* e *zonas de trocas*.

O conceito de *zonas de trocas* é pensado a partir do trabalho de Peter Galison, que combinando pesquisa histórica com *insights* antropológicos e linguísticos argumenta que “distintas ‘culturas científicas’ podem interagir através do desenvolvimento das ‘zonas de trocas’”, mas que cada subcultura científica de certa forma discordaria sobre os significados globais dos termos compartilhados. Löwy (1992) argumenta que existem vários desenhos-moldes de interação entre diferentes culturas profissionais e que isso demonstra que há possibilidade de concordância sobre os termos compartilhados. Isso significa que zonas de trocas podem se transformar em zonas de língua local (*pdigin zone*), mais estáveis onde existem concordâncias parciais

sobre os significados dos termos compartilhados, enquanto que os participantes mantêm fidelidade as suas culturas profissionais originais. Também, seguindo a autora, “em algumas instâncias cada zona de língua local pode se transformar em uma zona crioula (*creole zone*) isto é, ela pode se tornar a subcultura científica principal (a língua nativa) de um grupo de cientistas” (Löwy, 1992, p. 374). Nesse sentido, os cientistas podem desenvolver um novo ou “híbrido” papel profissional e também uma nova identidade profissional. Para o caso do estudo sobre Mantegazza, esse conceito de “zonas de troca” não recebe uma atenção especial por se estar tratando nessa dissertação com os livros de um autor e não propriamente com um grupo de autores empenhados na definição de uma noção ou na descrição de alguma elemento. Contudo, é possível, descaracterizando um pouco o conceito original, pensar as “zonas de trocas” como o lugar de encontro – face a face ou através das leituras – de sujeitos de diferentes áreas de conhecimento (naturalistas, fisiologistas, humanistas, etc.) que estejam disputando a conformação de um campo de saber, como é o caso da antropologia e da própria sexologia; ou mesmo ensaiar a ideia de investigar, para o que interessa particulamente aqui, como um estudioso se desloca entre várias áreas mais ou menos definidas de conhecimento, produzindo ele mesmo uma língua local dentro do campo de conhecimento no qual está inserido no momento da defesa de determinada noção ou conceito.

Löwy escolhe, para dar conta desse trabalho colaborativo “federativo” entre diferentes grupos profissionais a fim de acompanhar os movimentos que produzem inovações científicas, dois dos quatro tipos de *objetos-fronteira* que são definidos por Star e Griesemer [1988] como:

(...) objetos concretos ou conceituais que são robustos o suficiente para manter uma unidade, mas plásticos o suficiente para serem manipulados em diferentes ‘mundos sociais’. Eles são fracamente estruturados no uso comum, e se tornam fortemente estruturados em contextos individuais de uso (Löwy, 1992, p. 374).

Löwy propõe então focar nos *objetos-fronteira* definidos como possuindo um centro duro (*hard core*), uma espécie de zona de acordo entre os profissionais em interação, e uma periferia difusa (*fuzzy periphery*) que seria diferente para cada grupo. Os *conceitos fronteira*, por sua vez, seriam aqueles conceitos vagos e imprecisamente definidos que “precisamente por sua vaguidade, são adaptáveis aos contextos locais e podem facilitar a comunicação e a cooperação” (Löwy, 1992, p. 374-375).

Ainda que outras e outros pesquisadores do conhecimento tenham se debruçado sobre a questão da construção de noções científicas, como seria o caso do próprio Ludwik Fleck (2010), Karl Mannheim (1983), Michel Foucault (2008; 1999); Thomas Kuhn (2005 [1962]), Donna Haraway (1995), entre tantas outras e outros, para o presente estudo tomo as noções propostas por Löwy como uma escolha metodológica, já que estes conceitos se mostraram muito eficientes para pensar a possibilidade de trabalho dentro do campo da antropologia da ciência que cada vez mais vem incorporando novos objetos e questionamentos ao seu escopo de interesses. Os *objetos-fronteira* e os *conceitos-fronteira* permitem, e Löwy faz isso em seu trabalho, visualizar como algumas noções são capazes de reunir grupos distintos a fim de gerar inovação científica ou conceitual e mais, como conceitos e objetos ajudam a pensar a própria interação entre humanos, mas também entre humanos e não-humanos. Nesse sentido, a antropologia contemporânea introduz como agentes ativos no entendimento da produção de conhecimento os próprios objetos de investigação dos cientistas, bem como os conceitos cristalizados a partir das relações de pesquisa.

A possibilidade de tratar o Amor tanto como um *objeto* quanto como um *conceito-fronteira* que permite a associação de diferentes coletivos de pensamento ou mesmo de pesquisadores individuais de diferentes disciplinas para a formulação de um campo de saber, parece ser um caminho interessante para entender a própria formação das bases de discussão da sexualidade e, posteriormente, de uma disciplina específica focada nessa questão.

Para auxiliar nessa reflexão, também percorre-se alguns trabalhos realizados a partir da rubrica da Antropologia das Emoções que, assim como o campo da Antropologia das Relações de Gênero e Sexualidade, é de difícil mapeamento por envolver uma série de cruzamentos temáticos, inclusive o cruzamento específico que nos interessa aqui entre emoções ou sentimentos e sexualidade, presente como questão nas discussões das ciências naturais e do homem no século XIX.

Contudo, antes de apresentar a abordagem de alguns autores das Ciências Sociais que se debruçaram sobre a temática das emoções, é relevante observar como esta é um problema epistemológico presente na constituição da disciplina antropológica, o que ainda hoje levanta controvérsias na sua comunidade de discussão. Reconhecendo-se que a base da produção do conhecimento antropológico é formada pela relação direta entre o pesquisador e o grupo que está sendo pesquisado (principalmente pela característica do trabalho de campo) e que essa relação se dá entre pessoas, é impossível

negar que elementos subjetivos e afetivos estejam presentes na produção das observações e anotações de campo. Essa relação interpessoal, por seu turno, implica um exercício de reflexão por parte de antropólogas/os no sentido de estabelecer princípios éticos de envolvimento e de produção de conhecimentos sobre a vida de outras pessoas e grupos sociais. Não são poucos os estudos sobre a produção antropológica que centram suas preocupações na influência dos sentidos para a fabricação do que se poderia chamar objetificação do conhecimento, uma vez que a experiência como exercício de produção da compreensão antropológica se faz para além do intelecto através das emoções.

Mas o que seriam as emoções para as/os antropólogas/os contemporâneas/os que as estudam? Qual seria sua abrangência? Como tematizá-las e mesmo traduzí-las? A maioria das/dos antropólogas/os as pensam a partir daquilo que ela não é, ou seja, o resultado exclusivo de uma reação fisiológica. E, a partir dessa premissa, procuram descrever os contextos das manifestações dos afetos, sentimentos e subjetividades produzidos através das interações sociais. Concorde-se, nesse sentido, que as emoções são uma dimensão ativa das práticas e da elaboração de significados que figuram como objetos de interesse e investigação da disciplina antropológica (Elias, 1939; Le Breton, 2009; Duarte, 1999, 2004).

Dentre as singularidades afetivas e sempre significativas e significantes que se estabelecem entre antropólogos/as e nativos/as, há a questão – canonizada pela antropologia modernista – que diz respeito às formas de pensamento do “outro”. O percurso dessa questão envolve toda a história da disciplina, sendo que trabalhos que procuraram narrar a vida e as práticas do “outro” durante o século XIX (e também no século seguinte) muitas vezes realizaram uma separação entre pensamento racional e não racional para falar dos “civilizados” em oposição aos “selvagens”. Mulheres e loucos, sendo os “outros” internos às sociedades dos civilizados, também foram pensados a partir da ideia de não racionalidade ou, mais especificamente, de sensibilidade como sendo esta a sua matriz privilegiada de reconhecimento e entendimento do mundo. Esse processo tem a ver com a produção de um sistema de pensamento social que pretendeu delimitar campos claros (corpos) de emergência da razão e das emoções a fim de “organizar” a vida social em direção “ao melhor” que o “desenvolvimento” poderia trazer, estabelecendo o recorte das instituições capazes de – a partir da e junto à ciência - definir, instruir ou controlar o “normal” e as “exceções

sociais”. Para isso há um forte investimento histórico da cultura ocidental, como se pode perceber pela análise de Elias ([1939], 1993), Foucault ([1976],1988), entre outros.

Norbert Elias, no *Processo Civilizatório* ([1939]1993; 1994), faz relacionar a dinâmica de formação das práticas e noções civilizatórias com o controle dos sentimentos e a racionalização da vida pública. Elias (1994) utiliza-se da terminologia de Freud como ego, superego, id, propensão à violência, mas rediscute a tese do “Mal-Estar da Cultura”, onde essas categorias aparecem como universais e imutáveis. Se para Freud a cultura funciona como lugar de repressão dos desejos pulsionais no sentido da sublimação funcional dos próprios desejos através de uma prática social, para Elias não há categorias psíquicas anteriores às relações entre os seres humanos e somente a partir do estudo dessas relações em sua totalidade – totalidade de interligações – é possível pensar sobre esses mecanismos de repressão das emoções, ou nos termos de Elias, no autocontrole. O superego é um dos elementos que compõem o caleidoscópio social, junto aos elementos de monopolização da força. O processo civilizador nada mais é, para Norbert Elias, que o mecanismo concreto de controle externo e interno das emoções, dos comportamentos, das maneiras. Esse processo que, segundo ele, não é nem consciente (porque não passa por um planejamento a longo prazo quando se apresenta como prática, inclusive funcionando como repetição do processo de diferenciação interna – dentro do mesmo estado - quando expandido através da colonização de outros povos), tampouco inconsciente (porque é agenciado pelos indivíduos) opera a própria fabricação de noções ou de movimentos mentais, quais sejam: a psicologização e a racionalização. A primeira se formaria durante todo o empenho coletivo para estabelecer normas concretas de postura; enquanto a segunda estaria ligada à necessidade de previsão que essas próprias normas de conduta exigem para sua observação (seria preciso prever os movimentos, os pensamentos, os desejos do outro para não causar uma péssima impressão a partir de um comportamento fora dos padrões desejados de autocontrole). O controle coletivo, de acordo com o autor, se produz nas interligações e através das tensões que envolvem essas interligações cada vez mais ampliadas, mas esse controle coletivo, por se fazer na vida, implica diretamente uma forma de agir-estar no mundo que provoca a interiorização das normas, ou seja, o próprio controle interno.

Quando Elias (1994) discute o controle interno e o controle externo, ele observa que as pulsões não deixam de afetar os indivíduos mesmo que eles tenham sido bem educados e tiveram a sorte de interiorizar os mecanismos de autocontrole que lhes

permitem caminhar pela sociedade, o que poderia ser pensado dentro da expectativa de ampliação dos controles. Dos loucos, diz Elias, não é preciso falar porque não produzem dados para explicar a estrutura, ponto de vista contestado por analistas contemporâneos fortemente inspirados pelos escritos de Michel Foucault. Os desviantes, diferentes dos loucos e normatizados, tiveram algum problema de formação que não os capacitou para o controle eficaz das emoções, portanto, poderiam indicar as brechas desse trabalho pedagógico e cotidiano de socialização normativa. Interessante notar que o exercício mundano de civilizar-se faz civilizar toda uma maneira de olhar para a natureza, para os iguais, para os outros, para o mundo.

Por outro caminho, Le Breton (2009) traça um panorama interessante sobre as práticas e objetos dos pesquisadores das ciências humanas e naturais quando tinham (e ainda têm) como tema de análise as emoções. Através de uma passagem pelos sistemas de medição do século XIX até outros sistemas de medida do século XX, o autor demonstra que esses estudos focalizam a gramática das formas faciais e musculares de caracterização das emoções, ou seja, a conformação física, que indicaria um estado comportamental-psíquico. Le Breton inicia sua argumentação pela teoria de Descartes (séc. XVII) sobre a relação da vontade com os sentimentos; uma relação de exteriorização de uma característica humana universal, que seria necessário fazer passar do interior para o exterior através da fisicalidade dos sentidos. Também analisa o trabalho de Darwin sobre *A expressão das emoções nos homens e nos animais* [1874]⁶ onde o naturalista inglês “analisa a origem das funções e expressões faciais e corporais no homem e nos animais”. Essa perspectiva da busca das origens das expressões através do uso de tecnologias é exemplificada por Le Breton a partir do trabalho do neurologista francês Duchene de Boulogne, que “pressionando um eletrodo sobre o ponto de junção do nervo e do músculo, eletrolisou isoladamente os músculos faciais de alguns pacientes do hospital psiquiátrico” (Le Breton, 2009, p.184-185), a fim de demonstrar que as reações faciais, enquanto manifestações das emoções, eram a prova mecânica da universalidade dessas.

⁶ Nesse livro, Darwin ([1872] 2009) discute a origem das emoções através de duas possibilidades de formação: a) a hereditariedade e b) os hábitos. A hereditariedade nesse trabalho diz dos elementos das expressões que são da ordem do biológico, enquanto os hábitos seriam os elementos que durante o processo de evolução e socialização humana agiriam para a própria manutenção ou transformação das características hereditárias. A questão é identificar quais são as expressões que são da ordem do animal, portanto universais, e quais não o são. O autor produz seu argumento utilizando referências bibliográficas e pesquisas de observação, além de questionários aplicados a seus amigos e ou pessoas próximas que exigiam dos participantes impressões sobre a expressão de certas emoções.

Congela-se a leitura do texto de Le Breton (2009) em Darwin e em Duchene de Boulogne porque esses dois autores, contemporâneos de Mantegazza, exerceram certa influência na elaboração analítica e metodológica do italiano. Existem referências de que Charles Darwin e Mantegazza se corresponderam entre 1868 e 1876 (Moruno, 2010; Armoncida; Rigo, 2007). Não foi possível acessar materialmente essas cartas durante a pesquisa⁷, mas é fácil encontrar evidências desta “correspondência”, num sentido mais amplo, pelas referências a vários trabalhos de Darwin no corpo dos próprios livros de Mantegazza. Um exemplo disso, é a dedicatória de um de seus textos “ao Charles Darwin, que com sua obra estupenda sobre a expressão abriu horizontes novos e infinitos ao estudo científico da fisionomia” (Mantegazza, 1874, tradução minha), referência ao livro acima mencionado por Le Breton (2009). O autor francês, como já foi observado, traz o trabalho de Duchenne de Boulogne para ilustrar sua narrativa e, de certa forma, ajudar a pensar, nesta dissertação, sobre a constituição de certo *estilo de pensamento* (Fleck, 2010) pautado pelo interesse em estabelecer fronteiras definidas entre a razão e as emoções, mas também, sobre a formação de *zonas de trocas* (Löwy, 1992) que, como sugeri, talvez possam ser pensadas através da troca de referências bibliográficas. O livro de De Boulogne intitulado *Le Mécanisme de la Physionome Humaine* [1862], onde aparecem fotos e descrições sobre os processos já comentados através do texto de Le Breton (2009), inspirou Paolo Mantegazza diretamente na produção do livro *Atlante della espressione del dolore* [Atlas da expressão da dor, 1976], onde mostrou “as diferentes expressões da dor em diferentes raças em ordem de ilustrar seu trabalho experimental” (Moruno, 2010).

Essa pequena seleção de problemas – a definição dos estados/funções da razão e da emoção, bem como as tentativas de “medir” a expressão a fim de comprovar sua universalidade - que vinculei à antropologia das emoções, de forma nenhuma estão hermeneuticamente separadas das questões que envolvem a sexualidade. Para essa análise, trago a discussão de Duarte (1999; 2004), que coloca em perspectiva justamente a relação estreita entre as abordagens sobre as emoções e aquelas sobre a sexualidade. No artigo intitulado “O Império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna” (1999), Duarte propõe incluir na problemática sobre

⁷ Essa correspondência foi procurada em livros publicados disponíveis na internet ou nas bibliotecas. A coletânea das correspondências de Darwin, como por exemplo, *Evolucion: Selected letters of Charles Darwin 1860-1970*, que corresponde praticamente ao período da troca de cartas entre os dois estudiosos, não apresenta nenhuma carta enviada a ou recebida em nome de Paolo Mantegazza, mesmo que diversos autores, como foi dito, façam referência a isto.

sexualidade, sensualidade e sensibilidade no Ocidente, o desenrolar da ideia de sensualismo dos iluministas aos sensualistas ingleses. Nesse movimento, há uma orientação para se pensar a proposição do sensualismo como tão constituinte do homem moderno quanto o protestantismo. O autor apresenta o que se poderia chamar de um projeto de pesquisa genealógico, focado na sensibilidade, e nos orienta, assim, a estudá-la através de suas nuances espaço-temporais.

Duarte (1999) transita pela transformação, nos séculos XVII e XVIII, do que ele nomeia, parafraseando Foucault, “dispositivo de sensibilidade” para o “dispositivo de sexualidade”. O autor argumenta que no primeiro dispositivo “os sentidos estão tanto na raiz da razão como na da imaginação ou das ‘emoções’ e ‘paixões’” (Duarte, 1999, p.25), enquanto no dispositivo da sexualidade entrar-se-ia num outro movimento de relação entre corpo e mente, qual seja: “tensão entre maximização da vida (através da totalidade da pessoa), que é um investimento no longo prazo e na duração e a otimização do corpo (através da concentração no prazer), que é uma aposta no curto prazo e na intensidade” (Duarte, 1999, p. 28).

Seguindo na perspectiva dos trabalhos de Duarte, assinala-se alguns elementos de análise importantes apresentados no artigo intitulado “A Sexualidade nas Ciências Sociais: leitura crítica das convenções” (2003). O autor inicia sua reflexão assinalando a diversidade de assuntos abordados pelas ciências sociais contemporâneas. Contudo, essa diversidade ainda carece do reconhecimento do campo da sexualidade como campo autônomo de investigação das ciências sociais, particularmente, da antropologia. Essa afirmação pode parecer estranha para aquelas pessoas que estudam as relações de gênero e sexualidade, uma vez que, cada vez mais, ótimas análises têm sido apresentadas para o escrutínio e debate acadêmico e público. No entanto, quando migramos para outros campos especializados de análise é fácil perceber como as categorias de gênero e sexualidade não são tomadas como aspectos fundamentais para a compreensão das realidades sociais. Essa ponderação ecoa as considerações da antropóloga estadunidense Carole Vance (1995), quando esta aponta as reservas dos praticantes da disciplina em tratar sobre o tema, particularmente no contexto norte-americano de meados dos anos 1990.

Na intenção de dar conta das convenções sobre a sexualidade presentes nos trabalhos das ciências sociais, Duarte (2004) expõe alguns elementos da cultura ocidental moderna que devem ser levados em consideração quando se pretende pensar a sexualidade (alguns deles já indicados no artigo anteriormente comentado): as

categorias de “perfectibilidade”, “experiência” e “fiscalismo”, relacionadas ao fim da crença no holismo, implicam uma nova abordagem focada na possibilidade de transformação do homem e na produção de um corpo lócus de experiência capaz, portanto, de realizar, através da vontade, essas transformações. Esse corpo, segundo Duarte (2004), também passa por um processo de interiorização (como já foi visto através de Elias), “ambiguamente compreendido tanto como um plano de propriedades autônomas quanto como uma dimensão peculiar da fisicalidade fundamental de todas as coisas. Estabeleciam-se assim as condições para a hegemonia da noção moderna de ‘natureza’” (Duarte, 2004, p. 42-43). De acordo com o autor, o “estatuto dos sentidos corpóreos, das sensações e da sensibilidade foi um dos objetos privilegiados da reflexão filosófica e científica dos séculos XVII e XVIII, demonstrando cabalmente a autonomização dessa dimensão nova da qualidade do ser humano” (Duarte, 2004, p. 42).

Importante marcar os quatro fenômenos que Duarte chama para compor esse primeiro quadro de análise do ocidente moderno: a) “nova classificação universalista do mundo vivo” a partir dos trabalhos de Linneu; b) o “modelo dos dois sexos” analisado por Laqueur; c) Os trabalhos do Marquês de Sade “em que a sexualidade aparece pela primeira vez (...) como um instituto próprio da condição humana, independente da religião e da moralidade, e suficientemente crucial para determinar por si mesma a carreira dos sujeitos sociais (de forma passiva ou ativa)”; d) a constituição de uma economia política ao longo do século XVIII, que tem na fisiocracia a sua primeira representante preocupada com o “‘natural’” (Duarte, 2004, p.44).

Desse modo, elementos como satisfação e prazer passam a fazer parte do repertório de questionamentos, assim como os correlatos problemas estabelecidos pela teoria da degeneração ao longo do século XIX, a partir da tematização do que seriam as condições normais de sexualidade presentes, por exemplo, na obra de Krafft-Ebing. Duarte deriva dos elementos por ele considerados constituintes do ambiente moderno, as discussões sobre a reprodução, que tomaram forma a partir do contexto oitocentista de especialização disciplinar e (re)produção da diferença entre homens e mulheres através do trabalho dos cientistas (Rohden, 2001). A análise de Duarte (2004) abrange os “desenvolvimentos extremamente influentes que a temática da sexualidade suscitou na arte em geral e, em particular, na literatura”, assinalando a forte presença dos romances na produção de sentidos onde “a temática do Amor (dito justamente romântico), inicialmente concentrada nas convenções relativas à troca pública dos

afetos e à adesão interior, volta-se, ao longo do século XIX, para a apresentação explícita da sexualidade (sobretudo por meio de amores ilícitos e – no limite – ‘antinaturais’)” (Duarte, 2004, p.47). Ou seja, há uma proliferação de perspectivas sobre a sexualidade, que se configuram e se atravessam nos mais diversos espaços de organização social, constituindo o que Foucault chamaria de *saber*, a partir do qual as práticas discursivas funcionam na formação de positividades, epistemologias, ciências e formalizações (Foucault, [1969] 2008).

Voltando ao texto de Duarte (2004), encontra-se a relação entre a “Ciência Romântica e a Sexualidade”. Nessa sessão, o antropólogo brasileiro demonstra - através dos trabalhos de W. Wundt (relação entre subjetividade e fisicalidade), Krafft-Ebing (tensão entre fisicalismo e valorização moral), Freud (sexualidade como responsável pelo desempenho subjetivo) e Malinowski (sexualidade enquanto parte da formação social)– que mesmo em contextos específicos, porém não estranhos uns aos outros, esses autores levaram a termo, em seus escritos, o movimento de “desentranhamento” da sexualidade. O que Duarte (2004) chama de “desentranhamento” é a percepção de algo como objeto passível de análise, “nomeação de um fenômeno como ente específico” (p.53) ou a formulação de uma categoria de análise. Em tensão com esse movimento de produção categorial, de acordo com o antropólogo, estaria o “entranhamento”, situação de restrição, introjeção dos sentidos e dos próprios “objetos” de análise que pode se dar tanto por meio da condição social específica na qual os sujeitos estão inseridos, quanto pela condição moral dos próprios meios de produção do conhecimento (exemplo que ilustra a relação entre essas duas esferas de existência social é o temor, por parte de pesquisadores, em ser considerados obscenos, sofrerem processos criminais e desmoralização pública, ao tratarem da sexualidade).

Assinalam-se as observações feitas por Luiz Fernando Dias Duarte sobre os escritos de Malinowski que produziu “a primeira manifestação sistemática do tema da sexualidade no âmbito da etnologia” (Duarte, 2004, p. 53), afirmativa que o presente trabalho pretende problematizar, uma vez que Mantegazza (e outros etnólogos alemães) no último terço do oitocentos já havia “desentranhado” a sexualidade, inclusive em termos etnológicos. A questão é que a antropologia de Paolo Mantegazza e seus contemporâneos não era bem aquela que passou a ter seus métodos definidos justamente através do trabalho de Bronislaw Malinowski. Um tipo outro de antropologia, levada a cabo por métodos e formas de apresentação distintas daquela do modelo sincrônico malinowskiano.

Duarte argumenta que os dois livros de Malinowski operam no desentranhamento erudito do tema da sexualidade em relação ao entranhamento etnográfico da questão. Em outras palavras, Malinowski trabalha com a categoria sexo, ao mesmo tempo que tem que lidar com os mistérios ou não ditos sobre ela na prática existencial dos trobriandeses. Sem entrar nos pormenores dos dois livros escritos pelo antropólogo polonês, faz-se algumas observações inspiradas pela análise de Duarte. O livro “A vida sexual dos Selvagens” inicia, significativamente, com a defesa de Malinowski do termo “sexual” no título do trabalho, indicando sua intenção de “reabilitá-lo” e ao mesmo tempo tratá-lo de forma direta e simples. Destaca-se aqui (tanto para a discussão do passado, mas também para as discussões atuais que tem a sexualidade como questão) as seguintes palavras de Malinowski na sua introdução: “A sexualidade em seu sentido mais amplo – aquele que ela assume no título deste livro -, é, mais do que uma mera relação carnal entre dois indivíduos, uma força sociológica e cultural. O tratamento científico da questão, entretanto, evidentemente comporta também um vivo interesse por seu núcleo biológico” (Malinowski, 1982, p.21). Essa citação apresenta a forma como o sexo é trabalhado pelo autor, qual seja: em um primeiro momento, Malinowski descreve como se dão as “relações entre os sexos na vida tribal” através da organização social do grupo em questão (relação espacial, realização de atividades, casamentos, relação entre homens e mulheres, entre estes e seus filhos, etc.), trançando um caminho que o leva a pensar as singularidades das “práticas do amor (aquelas que ele invoca como próprias do “núcleo biológico”) e a psicologia da vida erótica”. Esse resumo não dá conta da riqueza da discussão que seria possível através de uma leitura mais refinada do livro em questão, mas permite assinalar que esse trabalho tem como objetivo pensar a sexualidade a partir da relação entre práticas culturais e funções biológicas. Além disso, vale repetir, Malinowski explicitou etnograficamente a visão da sexualidade como constituinte de todo o campo das relações sociais, ou seja, nas palavras de Duarte (2004), realizou o “desentranhamento” do sexo. Sobre o livro *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*, somente indicar para as pessoas interessadas, tratar-se de uma reflexão sobre alguns conceitos freudianos colocados sob a perspectiva dos dados etnográficos obtidos através de pesquisa de campo. Dicine-se aí o complexo de Édipo, a questão da orda primitiva, o incesto (já trabalhado pelo antropólogo no outro título, na forma da análise de um caso), entre outras coisas (Malinowski, 1973).

Resumindo o argumento de Duarte (2004) sobre o assunto, os livros de Malinowski exemplificariam a tensão que envolve o tema da sexualidade nas Ciências

Sociais, qual seja: entranhamento e desentranhamento. Duarte identifica na escrita de Malinowski as dimensões da “crusialidade, interioridade e o prazer” (Duarte, 2004, p.54), constituintes, de acordo com o antropólogo brasileiro, do ethos moderno. O autor acrescenta que esses livros não constituíram uma tradição sobre o tema na disciplina antropológica, o que se deu a partir das discípulas de Franz Boas, como é o caso da antropóloga Margaret Mead.

Em *Sexo e Temperamento* ([1935] 1979) Margaret Mead apresenta os resultados de seus estudos entre três grupos, quais sejam: os arapesh das montanhas; os mundugumor habitantes do rio e os tchambuli habitantes do lago. Nesse livro Mead procura responder quais são as relações entre as características particulares do temperamento (entendido como algo inato ao indivíduo) e as características do sexo biológico no que concerne ao estabelecimento ou não de padrões de diferença sexual. Através do resultado de suas pesquisas, chega à conclusão de que é possível encontrar para ambos os sexos características que em algumas culturas ou sociedades são reservadas exclusivamente para um deles, ou seja, é possível, por exemplo, encontrar práticas consideradas como próprias às mulheres ocidentais sendo executadas por homens em outras sociedades como sendo próprias desse sexo. Duarte (2004) é mais direto em sua análise e assinala que a pesquisa de Mead estava interessada “na construção diferencial dos gêneros” através da investigação dos comportamentos e atitudes psicológicas tipificadas, sendo a problemática da sexualidade entendida e trabalhada a partir da ideia de socialização nos papéis de gênero. E o autor conclui que “o estatuto da sexualidade na etnografia meadiana se subordina ao trabalho mais penetrante e permanente de uma relativização dos papéis de gênero indissociável das lutas ideológicas pela igualdade no seio da sociedade norte-americana” (Duarte, 2004, p.56).

Por fim, Luiz Fernando Dias Duarte também traça um panorama das “Ciências Sociais e da Sexualidade hoje”, onde indica que a publicação, em 1976, da *História da Sexualidade: A vontade de saber* escrita por Michel Foucault foi tão significativa para o estudo da sexualidade quanto o trabalho de Freud. A *História da Sexualidade*, segundo Duarte, seria marcada pelo pensamento romântico “seja pela importância precedente da psicanálise (como teoria e visão de mundo), seja pela influência estruturante do pensamento filosófico de Nietzsche, [que] a votara a uma afinidade fundamental com a crise neoromântica dos anos 60” (Duarte, 2004, p.59). Contudo, Foucault não teria repetido os jargões românticos, “pelo contrário, ele demonstrava que – contrariamente

ao senso comum – a sexualidade não era um valor universal, vítima na cultura ocidental, de uma repressão obscurantista. Antes se tratava de um valor obsessivamente cultivado (...). Nesse sentido, a partir da demonstração de Foucault tinha-se que “a construção moderna da pessoa dependeu da emergência da ‘sexualidade’ como nova instância de verdade do sujeito (...). Sexo e poder não seriam antípodas (...)” (Duarte, 2004, p. 60). O ensaio de Duarte resume as discussões sobre o construtivismo e o essencialismo e suas diversas variações teóricas no decorrer dos debates marcados por uma série de atores que, como Vance (1995) indica, não se restringem ao âmbito das Ciências Sociais ou da Antropologia em particular. Como o objeto desta dissertação está localizado temporalmente no século XIX, as considerações a respeito das controvérsias no campo de pesquisa da sexualidade de meados do século XX até as primeiras décadas do XXI não serão revisadas.

Alguns trabalhos antropológicos sobre a sexualidade a partir de meados do século XX e no século XXI deram prioridade como objeto de análise à prática médica e não sem razão, uma vez que esse campo profissional se fez porta voz do corpo e de suas “funções naturais” (Rohden, 2009; Martin, 2006; Laqueur, 2001; Foucault, 1988). E nesse sentido, através da inspiração foucaultiana sobre a fabricação dos saberes, novas abordagens críticas da ciência foram constituídas.

O trabalho de Laqueur (2001), baseado principalmente em narrativas médicas, sobre a fabricação da “teoria dos dois sexos” ao longo do século XVIII, cujo desenho se fortalece no século XIX, em contraposição à “teoria do sexo único” que era corrente desde a Grécia antiga, fornece um quadro de análise importante sobre a base de produção dos dois sexos como biológicos; não como resultado dos trabalhos de laboratório, mas como consequência de uma série de imperativos culturais que já estavam marcados por uma concepção de gênero anterior ao biologismo, onde os mesmos eram vistos como socialmente “naturais”.

Laqueur (2001) analisa as diversas circunstâncias que convergiram para a criação do modelo dos dois sexos, que trata da separação do sexo em feminino e masculino como duas categorias diametralmente opostas e incomensuráveis no plano físico, mantidas em relação hierárquica. A questão da hierarquização dos sexos e dos corpos também aparece no modelo de sexo único que, segundo o autor, foi predominante até o século XVII. Contudo, a sua organização não se dava horizontalmente, como no caso do modelo dos dois sexos, mas verticalmente e sem rompimento, onde a diferenciação entre homens e mulheres acontecia pela absorção de

mais ou menos calor tendo como resultado a formação da genitália masculina (mais calor) e da genitália feminina (menos calor). Laqueur também argumenta que o modelo de sexo único não foi subsumido pelo modelo dos dois sexos, ou seja, características do primeiro modelo ainda eram observadas nas explicações apresentadas a partir do segundo.

Nesse sentido, a análise de Rohden (2001) é importante por dar conta não só da formalização de uma “ciência da diferença” através da construção do campo da ginecologia no Brasil do século XIX, mas por trazer muitos elementos que ajudam a pensar sobre as especificidades da prática médica durante esse período. Rohden identifica várias características do ideário científico da época como, por exemplo, a influência do darwinismo, as teorias da degeneração e as correlatas noções sobre eugenismo da raça, e como essas ideias e teorias sumarizavam e definiam as questões relativas à especificação do corpo da mulher em contraposição a uma relativa negligência dos médicos em relação ao corpo dos homens. Uma das conclusões que podem ser retiradas do trabalho de Rohden é que existe uma insistência em produzir o corpo da diferença ou a diferença dos corpos, insistência que pode ser compreendida a partir da análise dos preceitos políticos e culturais que informam as práticas cotidianas dos cientistas e que estão contidas nas conclusões por eles alcançadas. Sendo assim, a partir de uma cuidadosa análise, a autora observa que essa implicação dos médicos cientistas em estabelecer os limites entre os corpos das mulheres e os corpos dos homens, indicaria um sentido de perigo e mesmo repugnância em levar a sério os sinais da própria materialidade da “natureza”, lá onde ela insiste em se mostrar instável. Nas palavras da autora:

Os médicos estão dizendo a todo momento que existe de fato uma diferença natural entre homens e mulheres. Mas, isso não quer dizer que ela seja estática ou dada *a priori*. Parece, isso sim, estar sujeita a intervenções externas. É natural, mas não definitiva. Na verdade, se fosse definitiva, dada a partir de variáveis puramente biológicas e inatingíveis, as ameaças a sua integridade não chamariam tanto a atenção dos médicos (Rohden, 2001, p.221).

Aos exemplos apresentados na tese de Fabíola Rohden, também poderia-se somar aqueles analisados no trabalho da antropóloga estadunidense Emily Martin intitulado *A Mulher no Corpo* ([1987] 2006). Essa pesquisa é uma das primeiras dentro dos estudos feministas a tratar a ciência como produção cultural, através da atenção à

linguagem (marcada por noções correntes no e do tecido social mais amplo), buscando identificar as repercussões que livros didáticos e manuais de ensino e divulgação científica da área médica tinham junto às mulheres quando estas pensavam seus corpos.

Martin (2006) também traz importantes contribuições para pensar sobre as metáforas utilizadas na produção científica, que no campo médico estadunidense dos anos 1980, relacionavam o corpo das mulheres às noções de produção fabril, de energia e hierarquia (relação entre contexto social e o estabelecimento dos sentidos). O uso da metáfora nos processos de produção de conhecimento interessam para esse trabalho, uma vez que o autor em observação é profícuo produtor de metáforas. Nesse sentido, estende-se um pouco a escrita para refletir a partir das contribuições de Donna Haraway e Marilyn Strathern.

Haraway (1995) assinala sua preocupação com a metáfora no que tematiza “como o problema da relação entre corpos e [a] linguagem” (p.12), ou seja, entre nossos corpos contemporâneos e a linguagem da qual dispomos e à qual estamos dispostos. Resta imaginar e problematizar a relação corpos e linguagem também para o século XIX, particularmente no trabalho de classificação e definição de Paolo Mantegazza. Levando em conta a importância do método comparativo na antropologia desde os seus primeiros exercícios monográficos, pretende-se entender as particularidades da comparação feita por meio de metáforas e aquela feita através da analogia.

A analogia daria conta de explicar categorias de pensamento e práticas de organização social a partir de um quadro de referência que seria aquele experienciado pelo próprio pesquisador. Sendo assim, os termos de comparação utilizados na produção de analogias descritivas, pelo menos na antropologia, deveriam passar, de acordo com a crítica de alguns antropólogos e antropólogas (Wagner, 2010; Strathern, 2006), por uma problematização constante e rigorosa de sua genealogia a fim de dar conta da matriz de pensamento que permite “descrever” ou mesmo “traduzir” a matriz de pensamento de outros grupos (indicando assim a impossibilidade, em última instância, de se apreender a vida dos outros como se fossem objetos em si). Já a comparação fabricada através das metáforas talvez pudesse ser pensada como um método de análise particular fortemente utilizado em casos e situações onde os objetos ainda estão em processo de definição. Contudo, mesmo tomando a metáfora como um método de análise conformativo de objetos, parece válido estender o ensinamento da crítica antropológica para orientar a leitura das próprias metáforas através dos campos de saber nos quais os cientistas (o que faz Martin) e seus analistas estão inseridos existencialmente.

Nos escritos de Mantegazza observa-se que ele utiliza as metáforas físicas para falar sobre os seres humanos ocidentais ou de uma forma mais geral sobre a animalidade do humano, na intenção de produzir para além da inteligibilidade necessária à divulgação científica, um tipo de materialidade conceitual. Convém observar também que outras metáforas são diretamente recolhidas do repertório simbólico católico. Marilyn Strathern (2013), no ensaio intitulado “Fora de Contexto: as ficções persuasivas da antropologia”, assinala, a partir da análise de Beer (1983) do livro *A Origem das Espécies* de Darwin, a utilização por esse de uma linguagem aberta, onde as metáforas⁸ funcionariam justamente nesse movimento de criação de uma descrição para um cem número de coisas que ainda não encontravam lugar conceitual e que acabavam por encontrar esse lugar durante o próprio processo de produção do texto.

Por fim, quero indicar alguns trabalhos que analisam especificamente a obra de Paolo Mantegazza. A pesquisadora italiana Fernanda Minuz, interessada nas relações de gênero, notadamente na produção de teorias e representações sobre “a mulher” pela ciência dos homens, no ensaio “Femmina o Donna” (1986), trata de colocar em questão os escritos dos cientistas italianos dos séculos XIX e XX, apresentando as particularidades de algumas de suas linhas de argumentação. Entre as páginas produzidas por estes cientistas estão os escritos de Paolo Mantegazza, analisados no contexto dos debates entre o autor e seu até então parceiro de investigação, o conhecido antropólogo físico, César Lombroso. Os dois pesquisadores se afastam por, entre outras questões, divergirem em suas leituras sobre as mulheres, sendo Lombroso defensor da “teoria do infantilismo” e Mantegazza adepto da “teoria da complementariedade funcional dos dois sexos” (Minuz, 1986).

César Lombroso e Ferrero aderiram e colaboraram com a “teoria do infantilismo”. Minuz explica que “o termo infantilismo foi introduzido em 1866, pelo antropólogo alemão Ecker, para explicar a diferença anatômica entre o crânio feminino e o masculino” (Minuz, 1986, p.130). Em Lombroso e Ferrero essa teoria estava marcada por uma versão do evolucionismo (atestando as diversas linhas de interpretação que essa teoria permitiu no século XIX e que continua permitindo em

⁸ “Ela [Beer] comenta o quão rica em elementos contraditórios é a prosa de Darwin, quão polivalente e cheia de potencial hermenêutico, com sua ‘poder de permitir um grande número de sentidos significativos e múltiplos’ (1983, p.10). Ele [Darwin] aceita a variabilidade das palavras, ‘sua tendência a dilatar-se e contrair-se através de sentidos correlatos, oscilar entre significações’ (p.38). Como sugere a autora [Beer, 1983], as metáforas profundas de Darwin renunciam a uma clareza ou univocalidade cartesiana (...)” (Strathern, 2013, p. 72-73).

nosso século) que indicava a inferioridade das mulheres tendo como ponto de argumentação uma leitura das características físicas – desde a estrutura óssea, formação dos órgãos até a constituição do sistema nervoso – que estabelecia uma relação de causa e efeito entre o tamanho de uma clavícula e a constituição intelectual de um ser humano. Como escreve Minuz (1986) “os argumentos evolucionistas do tratado de Lombroso e Ferrero são mais próximos a um ‘bestiário’ que a um tratado científico” e a autora complementa:

Anatomicamente e fisiologicamente, em suma, a mulher seria mais semelhante às crianças que ao macho adulto; também, no que diz respeito à precocidade sexual e intelectual em relação ao homem, apresentaria um caráter ‘atávico’ – isto é, o caráter próprio de um estado superado no desenvolvimento da espécie humana -, enquanto ‘a maior resistência ao ferimento e às operações... está de acordo com a maior resistência ao ferimento e à doença dos animais inferiores’. Portanto a mulher é criança, primitiva, animalésca (Minuz, 1986, p. 131 – tradução da autora).

O ensaio de Minuz (1986) faz também uma diferenciação sobre o trabalho dos médicos italianos do século XIX e o trabalho de cunho mais antropológico de Paolo Mantegazza, que o teria levado a conclusões diferentes das de seus contemporâneos, uma vez que não estava preocupado exclusivamente com a morfologia dos sexos.

Moruno, no artigo “Love in time of Darwinism: Paolo Mantegazza and a emergence of sexuality”(2010), assinala a mesma particularidade marcada por Minuz (a preocupação com aspectos subjetivos), além de indicar que as obras de Mantegazza eram direcionadas aos jovens, mulheres e homens, sem distinção. Também faz notar que o tratamento dado por Mantegazza ao tema das mulheres, mesmo que apresentando novidades, como defesa da educação e melhores condições salariais, não admite a igualdade racional entre os sexos/gêneros. Moruno (2010) argumenta, através de uma avaliação das obras de Mantegazza que tratam das emoções, que seus trabalhos sobre o Amor sinalizam a emergência da sexualidade, tese com a qual compartilho. Contudo, a autora não presta muita atenção na relação entre os conhecimentos do médico e do antropólogo, quase ignorando a forma de elaboração da própria noção de Amor que deve passar necessariamente por essa localização do autor em campos cruzados de produção científica.

Ondina Fachel Leal trabalhou com os textos de Mantegazza em dois momentos distintos. Em sua tese de doutorado, intitulada *The Gauchos: male culture and the*

identity in the Pampas (1989), Leal evidenciou a qualidade etnográfica do trabalho de Mantegazza através da análise do relato de sua viagem à América do Sul. Como a autora estava investigando *os gaúchos*, população pastoril na fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai, acabou por abordar em sua pesquisa a descrição desse grupo feita pelo, à época, médico italiano. No artigo “Do etnografado ao etnografável: o ‘Sul’ como área cultural”(1997), a questão da prática etnográfica de alguns viajantes acompanha a reflexão sobre representação de Leal. Nesse artigo a autora retoma os escritos de Paolo Mantegazza sugerindo-o como produtor de “análises fundantes de uma antropologia médica”, acrescentando que Mantegazza “coletará dados na Índia e na Oceania e escreverá abundantemente sobre comportamento sexual em uma perspectiva comparativista cross-cultural. Irá inclusive empregar o termo etnografia precursoramente e com propriedade” (Leal, 1997, p.204). Assim como Minuz (1986) e Moruno (2010), Leal identifica a discussão de Mantegazza como comprometida com algumas premissas evolucionistas. Premissas essas que se pretende perceber no ato de composição da definição do amor como uma categoria de análise da sexualidade, antes do “desentranhamento”, seguindo a expressão de Duarte (2003), da sexualidade enquanto tal.

Apontamentos metodológicos

Essa dissertação de mestrado se sustenta na pesquisa de/com documentos históricos, mais especificamente, duas obras publicadas de Paolo Mantegazza.

Toma-se como documentos à análise os seguintes livros: 1) *Fisiologia do Amor* (Milão, 1873), onde encontra-se a preocupação com a definição dos elementos e relações constituintes do Amor, emprestando atenção às relações entre homens e mulheres como os “entes” sobre os quais o amor incide e produz materialidade; 2) *O Amor dos Homens: ensaio de uma etnologia do amor* (Milão, 1886), onde a preocupação com as características do Amor é apresentada comparativamente a outros coletivos humanos. A relação entre homens e mulheres não tem lugar privilegiado nesse volume.

Essas duas obras foram selecionadas por dois motivos práticos e outro de análise. O primeiro motivo prático diz respeito ao acesso primeiro a esses volumes que fazem parte da biblioteca da professora Ondina Fachel Leal, que orienta o presente trabalho. LEAL (1989 e 1997) estudou a obra de Paolo Mantegazza e inventariou-

coletou praticamente toda a produção deste autor; o segundo motivo prático, se refere à equação tempo disponível para a pesquisa e produtividade do autor escolhido.

Por fim, o motivo analítico se relaciona com o segundo motivo prático, uma vez que em decorrência da quantidade e variedade das obras escritas por Mantegazza, foi necessário escolher algumas. A escolha de um volume que exemplifica a produção antropológica do autor, realizada a partir da observação e reflexão sobre sua própria sociedade e, de outro volume, que explicita suas investidas como etnólogo, dá conta minimamente de duas formas narrativas abrangendo a temática do “Amor”, sendo representativas da centralidade que o tema teve na sua obra publicada e em suas atividades políticas.

Rohden, ao discutir a metodologia do trabalho *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher* (2001), para o qual a autora utilizou tanto documentos bibliográficos quanto materiais de arquivo do século XIX, assevera que o fato de se trabalhar com documentos históricos não impede que a antropóloga esteja fazendo antropologia, uma vez que o que deve motivar suas perguntas aos documentos está inscrito no campo de conhecimentos da disciplina. Nesse sentido, Rohden argumenta que há duas possibilidades de trabalho antropológico realizado através do “distanciamento e da adoção de um ponto de vista comparativo”: “o recuo espacial por meio de outra sociedade ou um recuo temporal, estudando nossa própria sociedade em outros tempos” (Rohden, 2001, p. 15).

Se “o recuo espacial” indica a particularidade de um trabalho de comparação sincrônica, “pode-se tentar identificar certos princípios, traços ou padrões que, por meio do contraste, permitem suspender o entendimento mais corriqueiro que fazemos de nossos comportamentos e chegar a novas interpretações”. No caso de uma comparação diacrônica, como essa pesquisa, o trabalho deve ser pautado “pela busca da gênese de determinados fenômenos, pelas rupturas e continuidades”, com o cuidado de ter em mente “que não basta que algo tenha o mesmo nome para ser a mesma coisa – engano nominalista que pode ser muito mais perigoso (embora não exclusivo de) quando se trabalha com a história de uma sociedade” (Rohden, 2001, p.15).

Rohden (2001) indica ainda que, de acordo com essas duas perspectivas, a dinâmica do trabalho também se modifica, ou seja, em uma análise pautada pelo “recuo no espaço”, o trabalho de campo propriamente dito acontece na própria sociedade, através da imersão da pesquisadora em campo pelo tempo que for necessário, já que esta sociedade “está viva em algum lugar”; o que evidentemente não se dá da mesma

forma quando se está tratando de tempos pretéritos, uma vez que as sociedades estudadas já não estão mais num espaço atual onde seria possível executar a imersão.

Rohden (2001) argumenta que, quando se trata do passado da sociedade ocidental moderna, temos ao nosso dispor documentos diversos, que variam também na sua abrangência temporal. Nesse sentido, nas ocasiões em que a pesquisadora é confrontada pela “ausência” de algum dado para entender melhor alguma noção ou situação, e como não se conta com o recurso de ir até o campo de estudo, a busca das “lacunas” pode ser alcançada pela utilização de fontes variadas, que são sugeridas (aparecem) no próprio processo de levantamento de materiais para a pesquisa.

Esse é um aspecto bem importante das sugestões de Rohden (2001), uma vez que faz ver, que pela própria dinâmica do trabalho antropológico - como aquele que busca dar conta da totalidade de uma sociedade ou de uma formação social – não se pode ficar reduzido somente às escolhas documentais iniciais, deve-se sim seguir as pistas, como foi dito, dos próprios documentos. Assim, segundo Rohden, mesmo que se tenha um material documental inicial, não se deve imaginar que ele está fechado em si, tanto em termos de conteúdos quanto de delimitação temporal, ou seja, pode ser que o recorte mude, assim como mudam as indicações e o processo de entendimento dos documentos através de suas relações, através da tentativa de fazer ver suas conexões para entender os documentos não só na sua contextualidade, mas também os articulando a partir de “fenômenos aparentemente distintos”. E a autora aconselha: “Muitas vezes, ao fazer isso [articular fenômenos de ordens distintas], escapamos das relações permitidas somente com provas textuais consideradas mais legítimas, mas ganhamos no alcance interpretativo que deve ser, por natureza, sempre discutível e provisório” (Rohden, 2001, p.23).

Seguindo essas reflexões, deixa-se sublinhado que os textos publicados, indicados aqui como materiais de análise, de maneira nenhuma estão fechados em si mesmos, ao contrário, abrem, através da leitura inicial que deles foi feita, uma série de articulações que são levadas a sério para o entendimento do exercício de definição do *amor* realizado por Paolo Mantegazza. Desse modo, utiliza-se outros livros do autor e uma entrevista com o mesmo.

Sobre dois métodos que poderiam ser interessantes como instrumento de organização das ideias desse trabalho, cito as considerações de Manica (2010) sobre *autobiografia, trajetória e etnografia* e àquelas de Cunha (2004) sobre *etnografia do arquivo*. Se a primeira propõe a autobiografia como fonte de trabalho, no sentido de

dialogar com o pesquisador na posição de um “informante-chave”, o trabalho de Cunha se propõe a inserir no campo de discussões da antropologia a análise dos próprios arquivos antropológicos, tentando traçar suas formas de disposição interna. O material que disponho, mesmo que publicado (como pode ser o caso das autobiografias), não me permite retrair uma narrativa a partir da trajetória profissional apreciada pelo próprio autor-pesquisador em questão, nem me permite perguntar sobre as especificidades dos preciosos materiais encontrados nos arquivos. Nesse sentido, trata-se de tomar obras publicadas e cruzá-las entre elas e com outros autores que participaram diretamente (por discussão com autor, trocas de correspondência e citações) ou indiretamente (no sentido de serem contemporâneos e estarem envolvidos com um tipo de discussão similar). Geralmente esse cruzamento com autores-obras que se está considerando aqui como indireto, pode ser percebido através da leitura de bibliografia historiográfica ou especializada no tema ou, o que foi muito interessante, pela citação de Mantegazza por autores contemporâneos que – ao que se pôde descobrir até a finalização da pesquisa – não tinham uma comunicação face a face com o mesmo⁹. Esse movimento das citações interessa na medida em que podemos expandir um pouco suas consequências práticas no trabalho de referência acadêmica para a discussão teórica sobre a materialidade do próprio trabalho nas ciências humanas, ou seja, é possível pensar que as citações fazem parte do próprio trabalho de criação de noções e ou conceitos, definições e ou, como assinala Foucault (2008), formações discursivas.

Para Foucault (2008) a história deve se voltar à arqueologia, no sentido de investigar a materialidade das obras, monumentos, livros, cartas, e o que mais for tomado como documento - uma vez que este “não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa” (Foucault, 2008, p.08) - se afastando do que ele chama de viés antropológico da história clássica, no sentido de centrar o entendimento na figura suficiente de um autor que seria a manifestação da continuidade do pensamento da humanidade. Trata-se, para Foucault, de dar passagem às discontinuidades e tornar visíveis as relações de várias séries através da capacidade de – quando se rompe com uma teoria baseada na totalização – “individualização de séries diferentes, que se justapõem, se sucedem, se sobrepõem, se entrecruzam, sem que se possa reduzi-las a um esquema linear” (Foucault, 2008, p.9).

⁹ Esses são os casos de Sigmund Freud e Richard Von Krafft-Ebing, que fazem parte do diálogo aqui proposto.

No entanto, isso não quer dizer que se deva abandonar o autor, mas sim que ele é parte de um regime de produção que cria as condições de possibilidade ou não para que noções, sentidos, conceitos emerjam. Nesse sentido, Foucault elenca alguns dos problemas metodológicos que precisam ser observados:

a constituição de corpus coerentes e homogêneos (corpus abertos ou fechados, acabados ou indefinidos); o estabelecimento de um princípio de escolha (conforme se queira tratar exaustivamente a massa documental, ou se pratique uma amostragem segundo métodos de levantamento estatístico, ou se tente determinar, antecipadamente, os elementos mais representativos); a definição do nível de análise e dos elementos que lhe são pertinentes (no material estudado, podem-se salientar as indicações numéricas; as referências – explícitas ou não – a acontecimentos, a instituições, as práticas; as palavras empregadas com suas regras de uso e os campos semânticos por elas traçados, ou, ainda, a estrutura formal das proposições e os tipos de encadeamento que as unem); a especificação de um método de análise (tratamento quantitativo dos dados, decomposição segundo um certo número de traços assinaláveis, cujas correlações são estudadas, decifração elucidativa, análise das frequências e das distribuições); a delimitação dos conjuntos e subconjuntos que articulam o material estudado (regiões, períodos, processos unitários); as relações que permitem caracterizar um conjunto (pode tratar-se de relações numéricas ou lógicas; de relações funcionais, causais, analógicas; pode tratar-se da relação significante-significado) (Foucault, 2008, p.12).

Sendo assim, como já apresentei no início dessa sessão qual é o *corpus* desse trabalho e os respectivos documentos que o constitui (abertos e acabados), bem como o princípio que motivou a escolha desse *corpus*; cabe indicar ainda o nível de análise (interrogação aos livros publicados e referências contextuais); a especificação de um método de análise que diz respeito à decomposição segundo certos traços assinaláveis, que são os objetivos específicos da pesquisa, sendo: a) analisar a concepção de diferenças sexuais presente na narrativa de Paolo Mantegazza; b) estudar as representações de Mantegazza sobre perversões; c) examinar as relações entre ciência e política através do Amor [casamento, divórcio, prostituição]; d) atentar para a formulação e utilização, por Mantegazza, do conceito de civilização e como este conceito se articula com as diferenças sexuais e com a noção de *raça*. Por fim, segue-se as relações entre a (re) definição e utilização da noção de *amor*, o processo de

configuração da disciplina antropológica e a fabricação da noção de evolucionismo como uma espécie de fio condutor discursivo do século XIX.

Capítulo II – O Homem e seu contexto.

II. 1 - Paolo Mantegazza, nota biográfica:



Paolo Mantegazza nasceu em Monza, Itália, no ano de 1831¹⁰. Formou-se em Medicina e Cirurgia no ano de 1853. Durante seu processo de formação, dedicou-se a pesquisas anatomopatológicas, microbiológicas, farmacológicas¹¹. Entre seus interesses

¹⁰ Sua mãe se chamava Laura Solera Mantegazza e foi uma mulher muito ativa tanto política quanto filantropicamente. Durante as Cinco Jornadas de Milão teve papel ativo no cuidado aos feridos, sendo condecorada por Giuseppe Garibaldi em 1848. Foi responsável pela criação de um abrigo para crianças em período de amamentação em 1850, o primeiro desse tipo na Itália e no resto da Europa. Em 1862, Laura funda a Associação Nacional Operária Feminina, oferecendo cursos de alfabetização e espaço para amamentação. Oito anos mais tarde, também inicia a primeira escola profissionalizante para mulheres em Milão. Paolo Mantegazza escreve a biografia de sua mãe, intitulada *La mia Mamma* [1876]. O pai de Paolo se chamava Giovan Battista Mantegazza. Sobre ele, nada encontrei durante os anos da pesquisa, sendo seu nome associado ao da esposa quando mencionado em algum material “biográfico” ou “enciclopédico”.

¹¹ O exemplo mais comentado em relação a suas pesquisas em farmacologia refere-se à investigação dos efeitos terapêuticos da folha de coca, que conheceu durante sua permanência na América do Sul na primeira viagem que realizou logo após sua formação em medicina. O artigo onde demonstra sua perspectiva a respeito intitula-se *Sulle virtù igieniche e medicinali della coca e sugli alimenti nervosi in generale* [1858]. Sigmund Freud também publicou um artigo sobre o assunto em 1884, indicando em carta a sua então noiva, Martha Bernays, que “estava pensando em experimentar seus possíveis usos [da cocaína] para aliviar problemas cardíacos e casos de esgotamento nervoso, tal como a ‘condição

já estava presente nesse período a investigação sobre os “prazeres”, desenvolvendo um trabalho sobre as noções de normal e patológico. Durante quatro anos viveu na Argentina, período sobre o qual escreveu e cujo relato apresenta características etnográficas (Leal, 1997). Entre as linhas desse livro, não só percebe-se seu interesse em descrever e registrar as práticas e entendimentos da população local, como também lê-se sua motivação para organizar isso em termos de um sistema de classificação dos tipos de sentimentos e pensamentos humanos (Guerra, 2013).

Através dos textos de alguns autores do século XIX, incluindo-se aí alguns médicos, é possível verificar que muitos se utilizavam de noções filosóficas, morais, poéticas para compor suas teses, onde aspectos fisiológicos eram descritos através dessas referências. O inverso também acontecia com muita frequência, bem como os dois movimentos apresentados no mesmo livro ou na apreciação de determinada temática. Em outras palavras, o período de constituição das disciplinas científicas, cuja a especialização vemos hoje como um dos resultados da contínua separação e tentativa de estabilização de objetos de acordo com fronteiras disciplinares reconhecidas, é marcado por uma forma de conhecimento híbrida (hibridização que ainda se faz presente e persiste sendo insistentemente combatida como uma espécie de medida de legitimidade e – também – de controle profissional).

Nesse sentido, não era incomum que médicos, como Mantegazza¹², viessem a se dedicar a temas considerados hoje como próprios às formações disciplinares da antropologia ou da psicologia. Aliás, o próprio saber médico era considerado em última instância um tipo de conhecimento antropológico quando estava focado em questões de população e higiene, discussões que fizeram parte da vida intelectual e política do autor¹³.

Mantegazza assumiu em 1869 a cátedra de antropologia em Florença, onde lecionou e pesquisou até o final de sua vida em 1910. As duas obras aqui analisadas estão inscritas nesse período e demonstram um deslocamento dos interesses do autor

miserável’ que se seguia a suspensão da morfina” (Gay, 2012, p.59). No livro *A Interpretação dos Sonhos* ([1899] 2014), Freud manifesta arrependimento por ter receitado cocaína ao amigo Ernst Von Fleisch-Marxow, viciado em morfina. Sem conhecer as contraindicações da substância, imaginou, através dela, interromper o vício em morfina do amigo. O resultado foi a mudança da dependência de uma substância à outra.

¹² Trabalhou como Clínico Geral em Florença, além de ministrar aulas de Patologia geral na Universidade de Pávia.

¹³ Em 1865, Paolo Mantegazza foi eleito para a 9ª legislatura do Colégio Eleitoral de Monza, sendo reeleito em 1867. Em 1870 e 1874 foi eleito para o Conselho Comunal de Milão. Em 1876 é nomeado senador do Reino. Nesse período, sua atuação foi marcada pela defesa da regularização das casas de prostituição e do direito ao divórcio, recebendo a alcunha de *l’erotico senatore* (o erótico senador).

dos estudos clínicos para o estudo de práticas e representações culturais. Além disso, essa ênfase nos processos culturais introduzia um novo objeto de investigação na antropologia italiana, cuja pesquisa até então era inspirada pela antropologia física e pelos problemas do campo paleontológico. Mesmo assim, como será demonstrado, a formulação dessa leitura “cultural” é fortemente marcada pela perspectiva evolucionista e por uma concepção que - associando particularidades fisiológicas à expressão de certos comportamentos – fortalecia uma perspectiva de busca por uma “prova natural” das manifestações culturais.

Mantegazza realizou algumas viagens¹⁴ durante sua vida, nunca deixando de escrever a respeito ou de obter imagens fotográficas. As viagens são reconhecidamente constituintes da formação epistemológica da própria antropologia e suas maneiras de estar com o “outro”. Contudo as tecnologias de registro das viagens não se restringem à formação disciplinar da Antropologia durante o modernismo, variando no tempo, nos formatos e nos conteúdos desde os relatos dos viajantes dos primeiros séculos da colonização, passando pelas descrições dos naturalistas (que até a metade do oitocentos estavam mais preocupados em registrar e desenhar aspectos da fauna e da flora), até as atuais etnografias. Em Mantegazza, observa-se um relato com forte inclinação etnográfica, como já foi indicado, ao mesmo tempo que diverso em termos de sua organização se tomarmos como modelo de comparação o livro *Argonautas do Pacífico Ocidental* [1922] escrito pelo antropólogo polonês Bronislaw Malinowski. Outro aspecto que chama atenção em sua obra é a utilização e a apropriação da fotografia para o estudo científico. Enquanto um instrumento de captura de uma imagem “objetiva”, foi utilizada para a produção documental, num sentido de catálogo, arquivo ou mesmo de coleção¹⁵ seja de seres humanos ou de outras espécies de seres vivos. Mantegazza utilizou esse recurso no registro de tipos humanos e no estudo dos sentidos, através da captura técnica das expressões. As pesquisas do autor italiano sobre os pensamentos e

¹⁴ Além das três viagens que fez à América do Sul (1ª viagem: 1854-1858; Duas viagens curtas: 1861 e 1863), Paolo Mantegazza esteve na Ilha da Madeira, na Lapônia em 1879, e no sul da Índia em 1881-1882.

¹⁵ O pesquisador italiano Chiarelli (2002), em um pequeno ensaio sobre a atividade fotográfica de Paolo Mantegazza, apresenta três conjuntos de imagens feitos por ele, junto às legendas que os acompanham. Cabe notar que sem algumas dessas legendas seria difícil dar certeza sobre as intenções específicas de Mantegazza, para além do objetivo mais geral de colecionar diversas formas humanas. Sobre esses conjuntos, destaco algumas características que compõem a maior parte das imagens fotográficas: compo as legendas há a inscrição do nome do(s) fotógrafo(s), do nome do(a) fotografado(a); idade do(a) fotografado(a); atividade profissional; data da captação da imagem; local de origem da pessoa fotografada; referência ao registro como sendo um “retrato antropométrico”. A essa referência, cabe a escolha das poses (posições frontal e perfil). Os conjuntos de imagens dão conta das pesquisas de Mantegazza na Lapônia, Ásia e na Itália. As fotografias estão datadas entre os anos 1870 e os anos 1890.

práticas da “família humana” resultaram na escrita e publicação de diversos volumes que abrangem artigos científicos, livros prescritivos, relatos de viagem, biografia, ficção científica.



Trazendo para o corpo desta nota biográfica uma entrevista com Paolo Mantegazza, pretende-se apresentar o tom de seu exercício intelectual e, portanto, vislumbrar explicitamente uma perspectiva política. Esta perspectiva é ao mesmo tempo a manifestação singular do pensamento de uma pessoa e a atmosfera ideológica de alguns homens letrados do final do século XIX. O “diálogo” entre o *New York Herald* e Paolo Mantegazza foi publicado em 1892.

O *New York Herald* convoca o pesquisador italiano a refletir fundamentalmente a respeito do “ideal de humanidade”. Mantegazza responde questões que, a partir desse eixo de interesse, apresentam as preocupações e expectativas do homem do século XIX em relação ao tipo de Homem que era imperioso perseguir naquele momento. Além disso, pelo conteúdo das respostas, mesmo que sem interrogações específicas, pode-se acompanhar que os argumentos do autor envolvem os papéis e relações de gênero, além de outros elementos que tangenciam aspectos referentes à sexualidade. O homem ideal, nesse sentido, passa pelas relações de gênero e por disposições sensuais (ou sexuais?).

A primeira pergunta do questionário refere-se à “quais são as características da humanidade perfeita?”¹⁶, ao que Paolo Mantegazza responde:

Uma humanidade perfeita seria aquela, que pudesse suprimir a doença, a dor e a guerra e que pudesse reduzir o ódio, a cólera e todos os ímpetos do mal à expressão artística, a figurar

¹⁶ As traduções do italiano foram feitas livremente pela autora. Manteve-se a pontuação original de Paolo Mantegazza.

sobretudo na obra de arte como claro-escuro da figura luminosa da glória e da virtude (Mantegazza, 1892, p.471).

Mantegazza é questionado sobre qual é o seu ideal de humanidade, eis que sua resposta vem complementar o quadro geral da expectativa esboçada anteriormente:

O meu ideal é este: não sofrer a não ser quando a minha dor puder ser útil aos outros; não amar a não ser uma única mulher, como se essa, sozinha, representasse mil mulheres, todas belas, todas boas e inteligentes. Produzir o máximo de trabalho, dirigindo todas as minhas forças para a minha felicidade e a dos outros. Contemplar somente as coisas belas e morrer, na fé beata, que meus filhos serão melhores que eu e os netos melhores que os filhos (Mantegazza, 1892, p. 471).

A entrevista segue do geral para o particular quando questiona sobre “quais são os melhores tipos?”, ao que Mantegazza não deixa de esclarecer:

Os tipos do bem e do belo são múltiplos, como a beleza diversa das flores, e para descrever-lhes todos necessitaria um volume. Assinalarei os dois mais salientes e mais característicos.

Na mulher – A beleza do corpo e a beleza do coração. O ânimo disposto a procurar o bem dos outros antes do próprio; uma doçura de modo tal a acalmar os ímpetos passionais e maléficos e o padecimento da dor; uma serenidade constante, uma incapacidade de rancor, de inveja e de vingança; toda a variedade do bem em uma unidade constante de entusiasmo por tudo aquilo que é alto e nobre e grande.

No homem – Força e constância no desenvolvimento da força. Uma ambição insaciável de subir ao alto, levando (sic) o maior número de homens, para fazê-los respirar o ar puro e saudável dos altos cumes do ideal. Nenhuma forma de debilidade nem física, nem moral, nem intelectual. Coragem e paixão da luta por todas as batalhas do bem contra o mal. Nenhuma transação com os baixos instintos. Heroísmo e sinceridade (Mantegazza, 1892, p.472).

Deve-se seguir na entrevista para entrever alguns outros pontos de interesse que aparecerão desenvolvidos nos livros aqui analisados. Assim como a caracterização de homens e mulheres e de suas atribuições morais e físicas, poder-se-á apreender a noção de diferença, de progresso e de civilização que se configuram a partir da construção narrativa da noção de *amor*. Contudo, assinala-se o tom de prescrição moral das respostas, assim como das perguntas que são o mote da interlocução. Sobre a ideia de prescrição é suficiente indicar que essa seria um modo particular de dispor sobre um

conjunto de valores e ações. Como se trata de um veículo de mídia de grande circulação – jornal¹⁷ – nota-se o caráter de divulgação de certas concepções implícito na formulação das perguntas que procuram se desenvolver através do pensamento de Mantegazza. Assim, o jornal *New York Herald* segue sua intenção prescritiva questionando sobre “quais as qualidades da mente, do coração, da energia e do caráter deve-se cultivar e quais reprimir para um mais alto desenvolvimento do caráter?”, ao que o autor responde indicando a necessidade de voltar o pensamento para si (sinal da interiorização mencionada na análise de Duarte (2003) a respeito dos elementos constituintes da modernidade) e para o cuidado do corpo (estaria aqui operando uma influência renascentista sobre Mantegazza? Certo estoicismo?), numa explanação que parece de alguma forma inspirada pela tradição cristã, quase invocando o combate aos sete pecados capitais (agora os bacteriológicos germes do bem e do mal) conjugados com um conceito burguês por excelência, veja-se a substituição da oração pelo trabalho.

É preciso, para aperfeiçoar-se, fazer um profundo exame analítico de si mesmo para poder sufocar o germe da maldade, fecundar e cultivar o germe do bem.

Combater a gula, a luxúria, a avareza, a preguiça com a temperança, com a castidade, com o desinteresse, com o trabalho.

Educar [sic] para os princípios de idealidade, fazer do trabalho a semente mais fecunda da glória e dedicá-lo sempre a objetivos altruístas, sem se esquecer da própria felicidade (Mantegazza, 1892, p. 472).

A revista quer saber mais do fisiólogo, tanto que pergunta: “quais órgãos, sistemas ou partes do corpo, quais lineamentos da fronte e circunvolução do cérebro devemos acrescer ou diminuir para deixar o homem mais similar a Deus e menos similar aos brutos?”, ou seja, como seria possível aplicar a ciência no “desenvolvimento” material de habilidades intelectuais e físicas?¹⁸

¹⁷ O *New York Herald* “foi um jornal de grande distribuição, sediado na cidade de Nova Iorque, que existiu entre 06 de maio de 1835 e 1924” (wikipedia: the free Encyclopedia – 21/10/2014). De acordo ainda com as informações da wikipedia, durante o período em que o jornal foi dirigido por Benett, seu idealizador, notabilizou-se não só por alcançar uma distribuição considerável, mas também pelo estilo sensacionalista de suas matérias, o que pode ser percebido pela afirmação de Sr. James Gordon Benett, segundo o qual “a função de um jornal ‘não é instruir, mas sim assustar’” (as traduções são da autora).

¹⁸ Não consigo deixar de pensar a partir deste questionamento da revista *New York Herald*, no *Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway (1994 [1987]), que instiga a discussão sobre as relações permeáveis e constitutivas entre humanos e máquinas durante um período do capitalismo mundial em que principiava a introdução de pequeníssimos objetos tecnológicos acoplados ou inseridos nos corpos junto a um processo de precarização das relações e das condições de trabalho que foram descritas e analisadas como um

A histologia e fisiologia do cérebro são ciências ainda muito pequenas para poder resolver este problema.

Se posso porém dizer, que uma educação sábia, que se fizesse observando os objetivos acenados na precedente resposta, faria naturalmente e necessariamente afastar-se sempre mais do tipo animalesco para avizinhar-se a um tipo divino, isto é a um tipo superior ao humano (Mantegazza, 1892, p. 472).

A resposta de Mantegazza deixa entrever a tensão oitocentista entre iniciativas explicativas pautadas pela fisicalidade e outras ancoradas numa perspectiva filosófica. Não sendo possível fazer biologicamente do homem, Deus, tem-se a possibilidade de educá-lo para ser “superior” ao humano, sendo o humano entendido aqui como aquela característica que vincula o homem a uma categoria mais geral de classificação que atesta sua universalidade enquanto “natureza”. Contudo, o jornal não se dá por satisfeito, ao que parece, uma vez que pergunta por especificidades: “Quais são os pontos cardeais, sobre os quais devemos insistir para o desenvolvimento do homem do futuro?”

Manter um equilíbrio perfeito entre o sistema muscular e o nervoso, de modo que toda a energia diversa de nosso organismo seja igualmente e harmonicamente exercitada e aperfeiçoada.

Combater o abuso do tabaco, das [bebidas] alcólicas e das bebidas com cafeína (chá, café, mate), fazendo-os de armas de reserva para as grandes ocasiões e não um hábito cotidiano.

Trabalho sem fadiga.

Ambição sem febre.

Longos e alternados repousos dos nervos e do cérebro por meio da vida no campo ou das viagens (Mantegazza, 1892, p. 473).

processo de “feminização” dessas condições. Época também do florescimento de um número expressivo de literatura de ficção científica, tratando de descentrar a posição do humano de seu lócus privilegiado de sujeito puro e pensante, deixando ver o borramento das fronteiras, o extravasamento das bordas. Penso nisso na medida em que esse meio de comunicação de imprensa de finais do século XIX pergunta explicitamente sobre algo – da ordem da tecnologia? Mais provavelmente da “ciência” – que fosse capaz, através de supressão ou adição de órgãos, estruturas ósseas, delineamentos e sistemas corporais que fizesse os seres humanos se aproximarem de “deus”. Atualmente, tomando como exemplo a presença, nas sociedades ocidentais contemporâneas, dos fármacos tanto estimulantes quanto calmantes (introduzidos industrialmente a partir dos anos 1940), poderíamos pensar que se não tratam de mudar, ainda, “a circunvolução do cérebro”, já tem substanciado as existências de milhões de pessoas no mundo inteiro através de “lineamentos de fronteiras” cada vez mais adaptadas a um ritmo de vida que exige do corpo sua máxima energia no sentido da obtenção de “eficiência”. O quanto longe estamos de “deus”, nesse ritmo que não deixa de produzir durante os sete dias da criação? E o quanto ainda temos que avançar no debate sobre nossa existência ciborgue enquanto potência de luta para além da sobrevivência ou da manutenção de um estilo de existência produtivista e individualista.

Interessante notar como é a perspectiva fisiológica que empresta substância (no sentido de materialidade, dos objetos) ao conteúdo pedagógico da resposta. Equalizar a “energia” entre nervos e músculos; não abusar de substâncias estimulantes; equilibrar os momentos de trabalho com outros de descanso. Em outras palavras, a materialidade do organismo é pedagogizada por uma perspectiva que articula “retidão” de caráter ao sensualismo, ao prazer. Retomando Duarte (2003), essa articulação é inteligível pensando-se os desdobramentos da “ciência romântica”.

Seguindo na entrevista, o jornal estadunidense quer saber sobre o que fazer “para despertar uma mais alta inteligência nos jovens americanos?”, ao que Mantegazza responde secamente: “Combater o nervosismo invasor e a exagerada sede de ganho” (Mantegazza, 1892, p. 473). Os americanos não desistem de inquirir o italiano a respeito de “quais são as qualidades mais essenciais para o desenvolvimento do homem perfeito?”

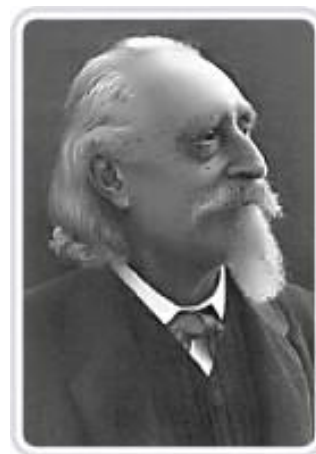
Cada raça humana e cada homem tem uma ideia diferente da perfeição, que nada mais é que um conceito relativo e também subjetivo. Eu responderei a pergunta, aproximando-me do conceito médio de perfeição, que deve ter cada homem de raça alta. O homem perfeito deve ter o máximo de saúde e de longevidade, e deve ter prontas e vigorosas todas àquelas energias do sentimento e do pensamento, que possa procurar em si e nos outros o máximo de felicidade. E assim como a felicidade, procurar o trabalho intelectual e os afetos nobres e generosos (...) (Mantegazza, 1892, p.473).

Essa resposta parte do relativismo cultural para encontrar um termo médio através do qual se pode aspirar à perfeição. Interessante notar que a noção de raça aqui não determina *a priori* quem pode ou não chegar à perfeição. Há uma insistência de Paolo Mantegazza em frizar o ato voluntário como móvel suficiente para a melhora da vida (longevidade, saúde, trabalho intelectual podem ser alcançados por qualquer pessoa, de qualquer etnia e gênero). E não seria justo esquecer de observar que sua escrita e seus conselhos estão fortemente implicados com um projeto de “felicidade” que passa por fazer feliz ao outro (uma perspectiva aristocrática; uma corruptela de elementos da teologia cristã; uma esperança moderna: tudo isso composto?).

Para encerrar, os entrevistadores solicitam um conselho para “os jovens de nosso tempo” e Mantegazza não titubeia em responder:

Amar a mulher mais que a fêmea, o trabalho mais que a riqueza; procurar a felicidade dos outros antes da sua própria. Trabalhar muito, viajar muito, colocar na taça da vida mais poesia que dinheiro, mais ideal que volúpia (Mantegazza, 1892, p. 473).

Incansáveis, os jornalistas querem saber sobre o “dom mais belo da natureza humana” e o autor dispara: “A sede insaciável de progresso” (Mantegazza, 1892, p. 473).



O artigo publicado na *Gazeta de Veneza* em 29 de agosto de 1910¹⁹, escrito por Luciano Zuccoli²⁰, descreve Paolo Mantegazza como um “grande otimista, que teve os seus dias de celebridade, e que havia muitos anos, inaugurara na Itália uma literatura que intentava popularizar a *sciência*²¹, tentativa que pareceu ousada e nova; morreu um médico, fisiólogo, um escritor que acreditava na felicidade” e que “era ao mesmo tempo hedonista e moralista, amava simultaneamente a vida e a moral” (Zuccoli, 1926, p. 07-08). Composição que abre espaço à reflexão, uma vez que grande parte das prescrições de Mantegazza direcionadas ao bem viver (como aquelas que foram expressas na sua entrevista), estão relacionadas com uma perspectiva de homem marcada por elementos correntes de um projeto civilizatório. Se é verdade que Mantegazza incorpora valores, como a beleza e a poesia, em oposição ao dinheiro e a ganância, também é verdade que

¹⁹ Esse artigo foi publicado como prefácio do livro *O Século Tartufo*, de Paolo Mantegazza, editado pela Empresa Literária Fluminense LTDA de Lisboa em 1926.

²⁰ Luciano Zuccoli (1868-1929), escritor, jornalista e ator suíço que se naturalizou italiano. Sua obra tratou de representar temas mundanos, notavelmente os que dizem sobre as relações amorosas, focando as características das mulheres, além de ter se ocupado com o universo da infância. Consta também que sua colaboração como jornalista foi marcada por certo tom conservador. <http://www.treccani.it/enciclopedia/luciano-zuccoli/> (acessado em 01/02/15)

²¹ Opteu-se por manter a grafia dos livros tal qual ela aparece nas publicações com as quais se tem trabalhando, a maioria delas editadas e publicadas em Lisboa, Portugal, no final do século XIX e primeiras duas décadas do século XX.

esses valores vêm associados a uma noção de trabalho e a uma perspectiva higiênica de viver a vida. Dir-se-ia que não sendo Mantegazza estritamente cientificista, o autor pode ser mais bem entendido a partir das linhas do romantismo que incorpora as inquietações com a “pulsão” às preocupações científicas (Duarte, 2004).

Sendo assim, parece necessário perguntar-se sobre as possíveis combinações entre elementos do hedonismo e outros do higienismo na direção de uma síntese moral com vistas civilizatórias. Já que para além da ação voltada para o prazer em si, o que parece se configurar através dos escritos de Mantegazza é a busca por atitudes que sem deixar de invocar o prazer, o fazem por meio da afirmação de noções (como equilíbrio, abstenção, constância, perfeição) que produzem um prazer “normal” com características, por que não dizer, de controle. Não há aí indícios suficientes para problematizarmos a conformação da noção de normal como um padrão de conduta? Fazendo perceber os enunciados que conferem legitimidade e valor somente àquelas “vontades” e “atos” que funcionam dentro desse padrão?

Século XIX: seus agentes, seus problemas e devires: um exercício panorâmico.

Pensar um exercício panorâmico do século XIX implica traçar algumas das problemáticas e das formas próprias de resolução dessas num determinado tempo-espaço (que sempre varia de acordo com as condições objetivas da pesquisa e do que se pesquisa). Panorama é o que podemos olhar de longe e que pode chegar até o horizonte, mas não alcança os detalhes, talvez seja disso que se trata aqui. Michel Foucault, na *Arqueologia do Saber* (2008), discorre sobre o perigo de tomarmos algumas categorias como unidades de significação absoluta, como por exemplo, as noções de “evolução”, “desenvolvimento”, “influência”, “tradição”, sugerindo que no trabalho historiográfico precisamos desmembrar nossas próprias categorias de abordagem a fim de tomarmos cuidado com a caracterização de continuidades históricas *a priori*. Strathern (2006), no que se refere à prática e teorização antropológica, insiste na importância de tomar como ponto problemático os conceitos do antropólogo de onde parte a descrição e a análise de outros conceitos e grupos humanos, dito de outra forma: do antropólogo ou da antropóloga é exigido que deem conta da genealogia de seu próprio campo de conhecimento. Dito isso, o exercício de apresentar um desenho contextual parece mesmo temeroso, mas continua necessário pelo menos como forma de introdução do pensamento num outro ambiente de produção intelectual a fim de evitar anacronismos,

mesmo que para isso ainda seja forçoso recorrer a algumas noções de grande alcance, como antropologia, evolucionismo, sexologia, sexo, ciência, etc., que não passarão por uma revisão pormenorizada nessa sessão, mas que no decorrer do trabalho, espera-se, possam (uma ou duas) ser minimamente desdobradas.

Paolo Mantegazza viveu, como já foi apresentado, de 1831 a 1910, período que abrange praticamente todo o desenrolar do século XIX e que me parece suficiente para estabelecer o próprio marco temporal desta dissertação. O século XIX e as primeiras três décadas do século XX foram de intenso trabalho de estabilização, ordenação, classificação das coisas da “natureza” e das coisas do “social” que já vinham mobilizando os esforços de intelectuais no decorrer dos dois séculos precedentes, quando temos em mente as obras realizadas a partir do processo de conformação da “história natural”. Essas duas noções, apresentadas entre aspas, estão assim dispostas porque de nenhuma forma devem ser tomadas como categorias de significação em si, uma vez que se para as coisas do social parece não haver mais muita discussão quanto ao seu caráter de construção no tempo e no espaço, para as coisas da natureza parece haver ainda hoje uma resistência à historicização ou ao questionamento antropológico sobre seu caráter eminentemente social. Como assinala Butler (1999) é indispensável atentar para a história do natural e para a história do sexo que está vinculada ao natural discursivamente. A autora argumenta que mais do que negar o natural ou afirmá-lo como lugar alheio à ação social, é preciso investigar por quais meios e por quais interesses o natural é produzido como sem valor ou com muito valor, em outras palavras, não se trata de atribuir uma qualidade determinante ao natural, mas também não se trata de deslocá-lo para um lugar fora do discurso (uma vez que, segundo Butler, isso é mesmo impossível).

Essa divisão entre natureza e cultura, entre o natural e o artificial, faz parte de uma dinâmica de pensamento fortemente marcada por dicotomias de toda ordem e pelo estabelecimento de classificações hierarquizantes. E essas dicotomias – estruturantes de um sistema de pensamento e de leitura desse sistema - foram utilizadas em larga medida pelos pensadores do século XIX e são questionadas na atualidade na medida em que produzem padrões de interpretação onde elementos destoantes da norma estabelecida aparecem como “anomalias” ou “monstruosidades”, conformando a “normalidade” a partir da criação de seres “abjetos” que são mantidos à margem a fim de servirem como indicadores do que não se deve ser. A questão nessa dissertação não é negar a utilização da lógica dicotômica como dinâmica de entendimento e ordenação material e simbólica

da vida social, mas sim de assinalar que ela não é a tradução exclusiva da ordem das coisas, uma vez que essa ordem – por associações múltiplas – transborda o espaço fechado dessa relação de oposição que faz significar certos estados ou entes por contraste. Nesse sentido, a insistência de uma leitura do mundo focada intransigentemente nas dicotomias, quando não tensionada pela discussão de sua formação enquanto leitura positiva da realidade, empobrece nossa maneira de refletir e de propor novas maneiras de entender e se relacionar com a diferença e com a multiplicidade. Além disso, também se corre o risco de desviar o pensamento do aspecto relacional que constitui os próprios pares duais, ou seja, não deixa ver que esses pares antes de entidades em si são o resultado de um exercício de classificação que não é da ordem do dado, mas sim da ordem da produção humana.

Entre essas dicotomias, aquela que estabelece a divisão sexual entre homens e mulheres tem significativa importância na medida em que a partir dela foram produzidos padrões de ação e pensamento que além de manifestamente sustentarem uma ideia de inferioridade das mulheres, fazem isso estabelecendo modelos de análise, interpretação e explicação que pretendem transformar o trabalho social de conceitualização e definição das coisas do mundo em amostra neutra do trabalho científico, como se pode ver através dos textos descritos e problematizados nessa dissertação e de outros trabalhos que tem o sexo (mas não só) como tema principal de análise. Não pretende-se negar as diferenças físicas, mas contribuir para a discussão sobre como essas diferenças foram (e continuam) sendo definidas pela prática científica.

A invenção do “modelo dos dois sexos” a partir do século XVIII (Laqueur, 2001) que provocou uma reconfiguração no modelo de Galeno (séc. II d.c.) replicado até então, modelo que previa uma semelhança orgânica ou uma “identidade estrutural” entre os corpos de homens e mulheres; os processos encabeçados pela burguesia no decorrer do século XIX que levaram a uma passagem da confissão como forma de controle do desejo e da carne para a psicologização do eu; as relações entre saber e poder que Foucault (1988) chamou de “dispositivo de sexualidade” em sobreposição, mas não exclusão ao “dispositivo de aliança”; o romantismo que se forjou enquanto crítica ao empirismo iluminista; a extensão e configuração da noção de evolucionismo social e biológico; as teorias da degeneração da raça e suas correlativas associações com o higienismo; os imperativos políticos, econômicos, sociais e teóricos do colonialismo e do nacionalismo; o cientificismo; o positivismo entre outros, ajudam a localizar alguns dos grandes movimentos de ideias, práticas e políticas que podem ser tomados como

indícios para entender o campo de possibilidades discursivas em que Mantegazza estava inserido.

As noções implicadas no “dispositivo de sexualidade” através da operacionalização das “tecnologias do sexo”, como as de “sexualização da criança”, a de “histerização das mulheres”, a do “controle de natalidade” e da “psiquiatrização das perversões” (Foucault, 1988) se deram em diferentes ambientes da vida social, com o objetivo de ordenar o que parecia para alguns homens daquele século um espaço de defasagem moral e, para os mais pessimistas, racial. A criação de hospitais, escolas e prisões e uma série de tecnologias de individualização estão inscritas nesta atmosfera de ordenamento da vida e da população. O que Foucault (1988) chama de biopoder²² é a marca da atenção e da produção de indivíduos que enquanto tais poderiam ser classificados e tratados de acordo com seus espaços individuais e sociais de enquadramento.

Nesse sentido, parece interessante trazer ao texto algumas das tecnologias de individualização que foram se configurando durante o século XIX, uma vez que como assinala Duarte (2004), o individualismo e o universalismo são os dois elementos ideológicos que inauguraram a dimensão moderna no Ocidente. Certamente que os elementos que listei anteriormente como importantes no sentido de situar as possibilidades de enunciação da narrativa de Paolo Mantegazza não esgotam dinâmicas de pensamento que estavam se configurando no mundo ocidental e ocidentalizado. Também tenho que registrar que esses movimentos de ideias, de práticas analíticas e de governo não seriam bem entendidos se fossem lidos separadamente, uma vez que para entender as teorias da degeneração temos que entender sua associação com a teoria da evolução (mais na sua matriz social que biológica, ensaio afirmar) e como essa também emprestou um certa estrutura analítica que ajudou a configurar o trabalho explicativo do positivismo. Além disso, as articulações entre essas formas de pensar e produzir

²² Rabinow e Rose (2006), no artigo “O Conceito de Biopoder hoje”, lembram: “O conceito de biopoder, assim como o de disciplina, não eram trans-históricos ou metafóricos, mas precisamente baseados numa análise histórica ou genealógica” e continuam “devemos observar também que, para Foucault, não emerge ou serve para dar suporte, a um único bloco de poder, grupo de poder, grupo dominante, ou conjunto de interesses. Embora tenha inicialmente relacionado à biopolítica a empreendimentos regulatórios dos Estados em desenvolvimento, Foucault reconheceu que ‘as grandes regulações que proliferam durante o século XIX (...) também são encontradas no nível do sub-Estado, em toda uma série de institutos do sub-Estado, tais como instituições médicas, fundos de bem-estar, segurança, etc.’ Eis o ponto no qual Foucault começou a desenvolver seu conceito de ‘governamentalidade’, um conceito cuja *rationale* era apreender o surgimento e as características de toda uma variedade de modos de problematizar e agir sobre a conduta individual e coletiva em nome de certos objetivos que não tem o Estado como sua origem ou seu ponto de referência” (Rabinow; Rose, 2006, p.32).

significado estão profundamente implicadas nos argumentos de legitimação das políticas colonialistas de diversos territórios europeus durante o terceiro quarto do século XIX, já sob a orientação imperialista (diferente do que foi visto durante o processo de colonização nos séculos XV, XVI e XVII, encabeçados principalmente por Portugal e Espanha) funcionando simultaneamente ao processo de constituição dos estados nacionais. Essa entrada em outros territórios, em busca de matérias-primas e mesmo espaço para a desafogamento das cidades e tensões sociais e econômicas europeias, não pode ser lida sem levar em conta uma noção e, ao mesmo tempo, projeto civilizatório que, como “processo civilizatório”, incorporou a uma forma de estar no mundo, de se portar entre os pares, o argumento da superioridade das raças ou do progresso da humanidade (que encontraria sua imagem mais desenvolvida nos pensadores e capitalistas homens e brancos do ocidente). Em outras palavras, houve um esforço material e abstrato de constituição de si a partir da formulação de “outros” - tanto distantes (primitivos) quanto familiares (mulheres, crianças, loucos) – como sendo a referência distintiva à conformação de um tipo moral específico, qual seja, o homem branco do norte. Esse projeto civilizatório, marcado por uma moral que se redefinia em termos discursivos forjando e ao mesmo tempo se legitimando pelo acesso à “verdade” da natureza, é possível de ser pensado quando temos em mente a estabilização do universalismo como perspectiva que sustentou, de acordo com Duarte (2004), a abertura de um mundo finito (dado por Deus) a um mundo infinito (apresentado pela natureza).

A relação (ou não) entre o universal e o individual – tema presente na modernidade - é uma das dicotomias que ainda estruturam o campo científico em várias das suas produções e cristalizações. Nesse sentido, quase como se fosse o outro lado da moeda, junto ao universalismo estava o individualismo e, a sua materialização, o indivíduo moderno. Entre as especulações abstratas, tecnologias manipuladas cotidianamente trabalhavam para conformar esse indivíduo, lócus de atenção do processo civilizatório e princípio de formação de uma base de comparação possível entre seres que, se a princípio, “eram iguais perante Deus”, não o eram na sua morfologia e nas suas maneiras de entender e viver no mundo. Sendo assim, o fato de parecerem humanos não atestava a sua humanidade de fato. Não se entrará aqui na longa genealogia da noção de humano e humanidade; será suficiente, tendo como objetivo refletir sobre a conformação da antropologia durante o século XIX, fazer

referência ao impacto das grandes navegações e, três séculos depois, do imperialismo europeu sobre as conceitualizações do eu²³ e do “outro”.

Mesmo reconhecendo-se que todos os seres humanos possuíam alma, suas diferenças acabaram sendo fixadas numa escala que relegava alguns a níveis mais baixos e confiava-os ao controle dos europeus, tal como as crianças eram confiadas aos adultos. Foram tais representações que alimentaram a ideia moderna das diferenças naturais, como a subdivisão da humanidade em raças de maior ou menor dignidade (Prosperi, 2010, p.159).

Pensar na “maior ou menor dignidade” atribuída às raças certamente deve passar por uma revisão histórica das práticas e entendimentos que estavam produzindo a materialidade do indivíduo, enquanto corpo e ser social. O historiador francês Alain Corbin (1991), no ensaio intitulado “O Segredo do Indivíduo”, apresenta um número bastante significativo de tecnologias de individualização que ajudam a imaginar a relação entre os objetos e a conformação dos corpos.

Corbin (1991) descreve o “sistema de denominação” que se refere ao “processo de dispersão dos prenomes”. Começando no século XVIII, no século seguinte nota-se a introdução de uma variedade de nomes que diferiam dos nomes de santos e de familiares utilizados até então. Esses novos nomes seguiam certos modismos que geralmente se espalhavam verticalmente da aristocracia para o povo e marcavam a utilização dos prenomes e sobrenomes para especificar as denominações a fim de evitar

²³ Marcel Mauss (1872-1950) na comunicação intitulada “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’” (2003) pretendeu demonstrar, através de povos e tempos diferentes, o sentido que as pessoas estabeleceram para a ideia de “eu”. O autor parte da premissa de que em todos os tempos e em todas as sociedades essa noção, que por sua abrangência pode ser tomada como uma categoria, sempre esteve presente como um senso “espiritual”, no sentido alemão do termo. Mauss (2003) inicia sua comunicação pela noção de *personagem* entre os “Os Pueblos” e os “Kwakiutl”, além de alguns grupos australianos. Entre esses a noção de *eu* está estritamente vinculada ao grupo, ela se produz – logo na nomeação – através de um ritual que se dá coletivamente. Depois disso, o autor passa para a noção latina de *personae*, que se liga à máscara num primeiro momento, ou seja, quando um duplo opera ainda para compor o sentido do *eu*; com a constituição dos nomes e reconhecimento público pelo direito, a *personae* ligada ao artificial, começava a se tornar “sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo” (Mauss, 2003, p.389). O autor direciona sua argumentação para a pessoa como fato moral e apresenta a discussão dos gregos a respeito desse eu independente, que segundo o autor, nesse momento “carecia ainda de base metafísica segura. É ao cristianismo que ela [a noção de pessoa] deve o seu fundamento” (p.391). Seguindo nesse caminho apresenta a pessoa cristã – “a pessoa é um substância racional, indivisível, individual” (p.393). A cristandade, principalmente a orientada pela Igreja Católica Apostólica Romana, se esforçou durante séculos, notadamente a partir do século XII, para definir as atribuições do corpo e da alma, particularizando a alma de cada um como a marca distintiva da sua humanidade e da sua constituição enquanto pessoa (Prosperi, 2010). Seguindo a linha do pensamento de Mauss, consagrando essa formação-transformação da categoria de pessoa, temos “a pessoa, ser psicológico”, que seria o ser pleno de consciência e, portanto, dotado de razão (Kant e Fichte).

certas confusões decorrentes da quantidade de nomes semelhantes nas cidades em crescimento. Nos cemitérios, o epitáfio personalizado, escreve o historiador francês, também serviu para configuração de uma memória individualizada capaz de se perpetuar no tempo.

Corbin (1991) cita o espelho como mais um dos instrumentos que podem falar da configuração de certa noção de indivíduo, mas é possível estender sua influência para a performatização dos gêneros (Butler, 2013, 1999; Preciado, 2005). Se as técnicas biotecnológicas, cinematográficas, cibernéticas são chamadas por Preciado (2005) a pensar sobre a “biopolítica de gênero”, no sentido da preocupação com a ação das tecnologias na constituição do gênero, talvez seja possível pensar o espelho, mesmo sendo sua popularização recuada no tempo em relação ao período pós-moneysta (anos 1940) que inauguraria uma *episteme* pós-disciplinar, senão ainda como um instrumento protético, como um tipo de objeto que potencializa a performatização de gênero. Talvez seja um dos mais potentes instrumentos, uma vez que faz ver o corpo de frente com todas as suas diferenças por si mesmo e não pela descrição ou desejo de outros. O espelho, tanto para mulheres quanto para homens, deu a conhecer a imagem de si²⁴. Dimensionando sua popularização no contexto do século XIX onde as possibilidades de ver os corpos inteiros ou de mostrá-los precisava subverter (ou não subvertia) uma série de preceitos de decoro implicados tanto pela moral religiosa (que por séculos vinha afastando o corpo da materialidade para purgá-lo lá onde o desejo confessava suas vontades) quanto pela moral burguesa que não hesitou em manter os braços e pernas de suas damas bem cobertos, a possibilidade de ver-se nua ou nu em frente ao espelho não pode ser desconsiderada como parte de certa visão dos sexos e da performatização de suas “naturezas”. Corbin (1991), comentando a introdução do espelho na sociedade francesa do século XIX, assinala que este instrumento era utilizado quase exclusivamente por barbeiros nas aldeias e que somente pequenos espelhos - que permitiam a visualização do rosto - eram comercializados no campo. Quanto às “classes abastadas” o autor indica a (im) possibilidade de ver-se nu: “o código de boas maneiras proibirá por muito tempo que uma moça se admire nua, mesmo que seja através dos

²⁴ É interessante notar como conflitos entre a moral (sociedade) e as paixões humanas (vontades individuais) aparecem na literatura e cinematografia dos séculos XIX e XX a partir da utilização da imagem de si – modificada mesmo quando espelhada. Vide o exemplo do *Retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde, que apresenta a parte obscura de seu personagem impressa vividamente em um retrato trancado a sete chaves num sótão. O filme “O Fantasma” dirigido por F. W. Murnau e rodado em 1922 apresenta seu personagem principal em conflito consigo mesmo, conflito agudizado quando o personagem se vê outro - “mau” - no espelho. A questão do “duplo”, como se sabe, foi tematizada por Freud e seus seguidores.

reflexos de sua banheira. Há pós especiais com a missão de turvar a água do banho, de forma a prevenir tal vergonha” acrescentando que “o estímulo erótico da imagem do corpo, exacerbado por semelhante proibição, frequenta esta sociedade que enche os bordéis de espelhos antes de pendurá-los tardiamente, na porta do armário nupcial”²⁵ (Corbin, 1991, p. 423).

Infere-se que os homens conheciam visualmente mais seus corpos – pelo menos aqueles que frequentavam as casas de prostituição – que suas esposas. Isso certamente tem relação com o código de virilidade que era (e ainda é) dado a conhecer aos homens desde os primeiros tempos de suas vidas; código que era necessário aprender sob pena de ser excluído do círculo seletivo da honra, daqueles que são capazes de colocar suas vidas em risco em função de um “bem” maior. Esse código de virilidade permite aprofundar a ideia da relação do homem com seu corpo, na medida em que é “através da experiência da caserna, de seus maus-tratos, de suas iniciações, tanto sexuais quanto guerreiras”, das demonstrações de resistência frente aos trabalhos pesados nas fábricas, “dos banhos de mar com um desprezo pela água fria”, da “ostentação dos pelos do bigode e depois da barba”, da expansão colonial com dificuldades de toda ordem, assim como das caçadas de animais ferozes (Corbin, 2013, p.08-09), entre outras coisas, que se exige do homem não só a utilização de seu corpo como um instrumento de guerra ou de trabalho, mas também que o colocam num contato íntimo com as possibilidades dessa materialidade. Informada pelo naturalismo, a virilidade, segundo Corbin (2013), passa a ser subsidiada pela descrição das qualidades do corpo masculino – que se não logrou receber as mesmas “atenções” que o corpo feminino, “outro” por excelência - ainda faziam ressoar qualidades antes marcadas pelas concepções sociais que por informações provenientes de testes científicos, como “a compacidade das carnes, a firmeza, a solidez dos músculos, o calor e sequidade do conjunto, a densidade da fibra, a pilosidade abundante” (Corbin, 2013, p.19). Aliás, é interessante notar que masculinidade e virilidade não eram sinônimas nesse período, uma vez que um homem não deixava de ser considerado enquanto tal caso não desse provas de sua virilidade.

A fotografia, outro artefato analisado por Corbin (1991), potencializou a difusão do retrato, principalmente entre a burguesia, uma vez que este, até então, era privilégio

²⁵ Impossível não fazer lembrar a presença ostensiva dos espelhos nos motéis da contemporaneidade. Sugere-se que esse exercício de ver-se no ato sexual deve ser pensado para além do voyeurismo, exibicionismo ou fetichismo.

da aristocracia. O historiador identifica o retrato ao processo de constituição de uma imagem de si, semelhante ao que foi descrito na utilização do espelho.

Por outro lado, a fotografia - um objeto-técnica - é comentada explicitamente por Preciado (2005) em “Biopolítica do gênero”, tendo como ponto de interesse não a formação de uma noção de indivíduo como em Corbin (1991), mas a representação do sexo. A autora demonstra que, de acordo com Laqueur, no século XVII, a produção da identificação sexual já contava com tecnologias de representação. Antes das técnicas endocrinológicas e cirúrgicas, a fotografia (representação anatomopatológica e pornografia) já era utilizada como mecanismo para acessar a verdade do sexo e para a “produção de um novo código de representação realista”. Preciado (2005) cita como exemplo Gordon Buck, que em 1886, utilizou as fotografias ao estilo “antes e depois” como forma de publicizar os resultados de suas cirurgias plásticas nos feridos de guerra. Essa produção de imagens fotográficas que tratariam de “falar sobre a verdade do sujeito” é deslocada da face (próprio da pintura) para os órgãos genitais (por exemplo, as imagens de hermafroditas). Outros aspectos da fotografia, como o álbum de fotografias da família, que de acordo com Corbin “delimita a configuração da parentela e conforma a coesão do grupo, então ameaçado pela evolução econômica” (Corbin, 1991, p. 426), possibilitou a um maior número de pessoas o exercício da rememoração de seus antepassados e da percepção do tempo de uma maneira renovada. A técnica fotográfica também foi muito utilizada pelos cientistas para documentar reações a experiências ou particularidades das diferenças entre os seres vivos. Por fim, a questão da imagem voltada à pornografia que já havia sido mencionada como uma das técnicas de representação do sexo anteriormente, “favorece a vulgarização e a contemplação da imagem da nudez. Tende a modificar o equilíbrio dos modos de simulação erótica, a difundir um novo tempo do desejo; testemunha-o o prestígio do ‘nu 1900’. O legislador percebeu-o bem depressa: desde 1850, uma lei proíbe a venda de fotos obscenas na via pública” (Corbin, 1991, p. 426)²⁶. E o “legislador”, seja ele representante do Estado ou não, não para por aí quando se trata de descrever e orientar os destinos sexuais dos indivíduos.

A prática de escrever em diários, assim como o aumento da produção, circulação e leitura de romances, especialmente entre as classes burguesas e na baixa nobreza,

²⁶ No site do Instituto Kinsey é possível visualizar algumas dessas fotos, além de imagens de livros e outros objetos de arte que retratam práticas sexuais de outros séculos, como XVII e XVIII. <http://www.kinseyinstitute.com/index.php#mi=2&pt=1&pi=10000&s=30&p=3&a=0&at=0> (última visita: 02/10/2014)

engrossam essas tecnologias de definição da pessoa enquanto um ente indivisível, contido em si mesmo e diferente dos demais. Campbell (2001), quando trata da mudança dos hábitos de consumo na Europa do século XVIII, aponta que durante o final desse século, a vulgarização da venda de romances, principalmente para as mulheres, popularizou o amor romântico, chegando a inspirar recomendações em contrário quanto ao hábito das damas de se apropriarem dessas leituras que poderiam desvirtuá-las dos bons pensamentos, chegando a ensiná-las “as artes da intriga”, fazendo com que seus “corações” fossem corrompidos (p.44). Já Corbin (1991), ao que se refere particularmente à prática de escrever em diários íntimos, afirma que essa se deu com maior intensidade na “microfamília burguesa da província” e que “não se poderia negar que este castigo cotidiano prolonga os imperativos da pedagogia juvenil: ele lembra simultaneamente o caderno escolar e o dever de casa” (p.458). O autor afirma, assim, que escrever diários é uma prática. Sendo assim, enquanto prática de escrever sobre si e sobre as coisas próximas que tem como narrador o eu, ajuda a formar certa consciência ou noção de indivíduo, além é claro de marcar no papel os pensamentos referentes à formação do corpo sexuado, lá onde os desejos da ordem do indizível poderiam se mostrar.

Prova da escrita de si relacionada às preocupações com as práticas e os desejos sexuais é a utilização, pelos pesquisadores do século XIX, Krafft-Ebing e o próprio Mantegazza, de muitos diários pessoais como fonte de seus estudos. Aliás, antes do desenvolvimento da psicanálise, com sua ênfase na prática da escuta individual, o acesso aos casos “patológicos” geralmente se dava através de cartas de pacientes, diários, casos clínicos e judiciais e dos numerosos relatos das prostitutas. Por Exemplo, em Mantegazza, Krafft-Ebing e Freud, para citar apenas alguns autores, é notável o trabalho de descrição, definição e categorização que se dá através dessas fontes. Cartas e diários tem partes de suas narrativas transcritas nos livros de Krafft-Ebing e Mantegazza. A narrativa dos pacientes conforma o material de pesquisa que será a base da produção de categorias e terapias na clínica. E, por fim, a voz das prostitutas – sabedoras das mais variadas práticas e comportamentos sexuais – era subsumida pela organização nosológica de suas experiências e observações (caso clássico de Krafft-Ebing). A ênfase desses autores, num primeiro momento, estava na pesquisa das identidades de gênero e orientações sexuais não convencionais. O não convencional, respeitando as especificidades dos autores citados, foi objetificado como perversão.

Essa definição de práticas e comportamentos como perversos teve como contrapartida a definição de práticas e comportamentos normais. A “normalidade” pode ser entendida como uma produção necessariamente contrastiva que toma o extraordinário como a marca a partir da qual é necessário estabelecer certa distinção. O que acontece é que a própria visão de algo ou situação como extraordinário é tributário de uma forma social e histórica de estabelecer o ordinário. Importante observar que o processo de fabricação de conceitos que dêem conta de descrever o normal o faz criando um espaço político e institucional onde as práticas e discursos normalizadores são estipulados e colocados a funcionar, ou seja, criar a norma é criar, ao mesmo tempo, as máquinas de normalização.

Classe e raça são categorias “desentranhadas” durante o século XIX que dão conta do mundo do trabalho e do mundo da reprodução social e fazem ver a dupla dinâmica do biopoder que diz respeito ao trabalho de disciplinar os corpos e de regular as populações, em outras palavras, o trabalho de normalizar existências. A noção de raça tem significativa importância porque assim como o sexo, faz operar os dois movimentos do biopoder, porquanto diz respeito ao controle do corpo e do desejo e também da formação da nação, independente de se defender a tese da mistura ou da pureza racial. Os corpos dos indivíduos e sua vida sexual ou amorosa – mesmo sob as restrições da moral purista vitoriana e das insistentes vigilâncias da cristandade – estão sob a mira dos pensadores da civilização e dos defensores do “progresso” da “família humana” o que significa dizer, aproveitando os ensinamentos de Foucault que:

onde hoje [em meados dos anos 1970, mas não só] vemos a história de uma censura dificilmente suprimida, reconhecer-se-á, ao contrário, a lenta ascensão, através dos séculos, de um dispositivo complexo para nos fazer falar do sexo, para nos dedicarmos nossa atenção e preocupação, para nos fazer acreditar na soberania de sua lei quando, de fato, somos atingidos pelos mecanismos de poder da sexualidade (Foucault, 1988, p.148).

Esses “mecanismos de poder da sexualidade” se fazem notar na dinâmica de formação da ideia de nação e da sua efetivação geográfica. A nação definida em termos biológicos via sua realização passar necessariamente pela tematização das práticas sexuais e reprodutivas. A definição e classificação da raça tinha como um de seus fins a proposição de um tipo “ótimo” de população que deveria expressar a força do “caráter nacional”.

Para garantir a boa saúde física e moral do povo trabalhador ainda existiam os padres, mas entravam em cena, com grande autoridade, os médicos, os professores e os policiais. O “povo”, ou melhor, os corpos dos populares, se tornaram o foco de atenção dos cientistas e funcionários dos estados nacionais por representar, em termos morais e físicos, para o bom burguês, tudo o que deveria ser sanado, uma vez que a própria existência dessas pessoas refletia, na visão dos analistas da época, a decadência da dignidade humana. Sua constituição física e mental foi perscrutada em hospitais, prisões e exércitos. Esses homens e mulheres “corrompidos” pelos mais baixos “instintos” eram também aqueles e aquelas que, junto às crianças, deveriam suportar uma jornada de trabalho de 12 a 16 horas diárias em fábricas sem infraestrutura de segurança, recebendo salários baixíssimos com os quais deveriam pagar pelo pão e pela moradia, condições indispensáveis, como argumentou Karl Marx, para a reprodução da força de trabalho. As cidades nesse período não contavam com sistema de água e esgoto, sendo infestadas pela fumaça do carvão de segunda categoria que os trabalhadores queimavam para se aquecer e cozinhar. Os processos de higienização, que começaram a ganhar forma no final do século XIX, se estabeleceram no século XX com o aprimoramento das técnicas de mapeamento (vide a utilização da estatística) e de controle das populações.

É nesse contexto mais geral de universalização, individualização, racialização, sexualização das formas de descrição das relações entre humanos e outros seres que o estudo do homem começa a constituir seus objetos e explicações. Os nascentes antropólogos, estudando (e constituindo) as formas de vida dos povos “selvagens”, deveriam contribuir com o conhecimento do homem para que este pudesse acessar a verdade sobre sua natureza a partir da pesquisa de sua evolução no tempo e no espaço. Wagner (2010) argumenta que “o conceito oitocentista de evolução adicionou uma dimensão histórica a essa noção de criação e moderação do homem por ele mesmo, resultando no conceito otimista de progresso” (p.54). É esse movimento em direção ao progresso (da humanidade, reflexo da expansão do estilo de vida moderno) que vemos sustentar os argumentos expressos nos textos dos antropólogos que começaram seus estudos a partir dos anos 1840.

É significativo notar que a crítica pós-colonial à antropologia identifica o exercício do conhecimento e da descrição e “explicação” do “outro”-“selvagem”-“primitivo” nos primeiros tempos do contato dos exploradores europeus com os povos nativos das Américas, da África e, posteriormente, da Índia. Pierre Bonte (1975) elaborou um mapa sintético da antropologia como ciência que relaciona o “conteúdo

histórico” com as “etapas do pensamento antropológico”. Mesmo não aceitando esse tipo de análise por etapas, me parece que o autor apresenta alguns elementos que ajudam a pensar resumidamente o percurso das problematizações envolvendo a constituição da disciplina antropológica no ocidente. Somente farei referência às três “etapas do pensamento antropológico” que o autor apresenta antes dos anos 1920, considerados como o período modernista da antropologia (Strathern, 2013). São eles:

[século XV] Descobrimto do ‘mundo selvagem’ e constituição de um novo campo do conhecimento: ‘a história moral’; século XVIII – crítica das teses escravistas compiladas de outras ‘civilizações’ através da dicotomia conceitual selvagem-civilizado, que se converterá em selvagem-primitivo. Este é o primeiro ‘corte’ que nos leva à formulação do universo próprio da antropologia; de 1850 a 1880 – repetindo a dicotomia anterior, primitivo-civilizado, a antropologia se constitui como disciplina independente na história e compartilha com ela e com as ciências da época a ideologia do ‘evolucionismo’(Bonte, 1975, p.9-11).

O objetivo principal dos antropólogos desse período, ao se dedicaram ao estudo de outros homens, foi se concentrar na **origem** das práticas e pensamentos humanos. Através de pesquisas que tinham como “objeto” os povos ameríndios, aborígenes australianos ou da antiguidade clássica, esses estudiosos procuravam definir e classificar, através da comparação entre as culturas materiais dessas diferentes populações, a linha do desenvolvimento das práticas humanas que seria capaz de explicar como os ocidentais vieram a ser civilizados. E sobre essas práticas humanas cabe lembrar as palavras de Wagner (2010) quando reflete sobre a “invenção da antropologia”. De acordo com o antropólogo estadunidense, o sentido dado à noção de humano comporta certa ambiguidade, na medida em que identifica o *homo sapiens sapiens* ao mesmo tempo como uma espécie biológica e como “expressão de um ideal moral”. Wagner assinala que a medida dessa identificação biológica se dá pela caracterização do humano como algo que deve ser alcançado a partir de um aperfeiçoamento das capacidades práticas da espécie, sendo assim, muito do que é descrito como parte da natureza da espécie é resultado de uma expectativa moral em relação à forma dos seres estarem no mundo (Wagner, 2010, p.205).

Esse processo de pensamento, apontado por Wagner, tem como ponto de destaque - na rede de agentes que trabalharam para cristalizar certo sentido específico sobre o homem como entidade biológica e moral - a publicação do livro *A Origem das*

espécies [1859] do naturalista inglês Charles Darwin. Essa obra amplificou o evolucionismo biológico, uma vez que o evolucionismo social, marcado por explicações fisiológicas, já era tema dos trabalhos do também inglês Herbert Spencer (1820-1903)²⁷. Além disso, inspirou uma série de investigações em outras áreas do conhecimento, como a própria antropologia que ainda, como outras disciplinas, de certa forma compartilhava seus objetos e métodos com outros campos de saber. Alguns dos trabalhos mais influentes em antropologia durante o período oitocentista foram levados a cabo por Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941), cujas “datas de publicação original dos textos – entre 1871 e 1908 – correspondem aos limites do período de hegemonia do evolucionismo no pensamento antropológico” (Castro, 2005, p.07).

Frazer, na conferência *The Scope of Social Anthropology*, proferida em 14 de maio de 1908, na Universidade de Liverpool, quando da sua transferência de Cambridge, palestra considerada por Castro (2005) “como o momento inaugural da antropologia social”, faz uma distinção de quais seriam os objetos privilegiados da pesquisa antropológica e sob que linha de pensamento essas pesquisas deveriam ser conduzidas. Nas palavras do autor:

(...) foi reservado para a geração atual, ou melhor, para a **geração que está saindo de cena**, tentar um estudo abrangente do homem como um todo, investigar não meramente a estrutura física e mental do indivíduo, mas comparar as várias raças de homens, traçar suas afinidades e, por meio de uma coleção de fatos, seguir desde os primórdios, e até tão longe quanto possível, a evolução do pensamento e das instituições humanas. O objetivo disso, assim como de todas as outras ciências, é descobrir as leis gerais às quais se possa presumir que os fatos particulares se conformam (Frazer, 2005, p.104 – grifo da autora).

Pode-se perceber nessa citação alguns elementos que, mesmo sob a diversidade de interesses e formas de abordagem desses antropólogos, marcaram os seus trabalhos

²⁷ Castro (2005) assinala que Herbert Spencer, na obra *Social Statistics* de 1851, já havia utilizado a palavra evolução que foi adotada por Darwin somente na 6ª edição da obra supracitada, em 1872. No livro de Charles Darwin intitulado *A expressão das emoções no homem e nos animais* ([1872] 2009), o autor faz referência explícita à Herbert Spencer já na introdução do estudo, quando cita a análise do mesmo sobre a expressão do medo e sobre a “fisiologia do riso”. Darwin escreve “Todos os autores que escreveram sobre a Expressão, com exceção de Spencer – **o grande fundador da teoria da evolução** -, pareciam estar convencidos de que as espécies – inclusive o homem, é claro – existiram desde o início em sua atual condição” (Darwin, 2009, p.17, grifo da autora).

durante esse período, especialmente a utilização do método comparativo associado ao que Castro chama de “alargamento do tempo histórico da espécie humana” sugerido pelas pesquisas paleontológicas que indicavam uma existência “para além dos cerca de cinco mil anos apontados pela bíblia” (Castro, 2005, p.12); o que articula a ideia de desenvolvimento biológico da espécie a partir de uma forma de vida anterior com as práticas e formas de entendimento dos seres num tempo de longa duração, o tempo da espécie. Seguindo as palavras de Frazer proferidas na palestra acima referida, ouve-se que a antropologia social, diferente da sociologia que teria por objeto a “totalidade da sociedade humana”, deveria restringir suas pesquisas “à origem, ou melhor, às fases rudimentares, à infância e à meninice da sociedade humana” (Frazer, 2005, p.105) e complementa dando seguimento ao seu discurso:

Assim, o estudo pode ser descrito como a embriologia do pensamento e das instituições humanas, ou, para ser mais preciso, como aquela pesquisa que busca verificar, primeiro, as crenças e costumes dos selvagens, e, segundo, as relíquias dessas crenças e costumes que sobreviveram como fósseis entre os povos de cultura mais elevada. Nessa descrição da esfera da Antropologia Social, está implícito que os ancestrais das nações civilizadas um dia foram selvagens, e que transmitiram – ou podem ter transmitido – a seus descendentes mais cultos ideias e instituições que, embora incongruentes com contextos subsequentes, estavam perfeitamente de acordo com os modos de pensamento e ação da sociedade mais rude na qual se originaram. Em suma, a definição pressupõe que a civilização, sempre e em toda parte, tem evoluído a partir da selvageria (Frazer, 2005, p. 106-107).

Basta indicar que no ensaio clássico de Lewis Henry Morgan intitulado *A Sociedade Antiga. Ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização* [1877]²⁸ temos um exemplo explícito dessa organização da história da humanidade por meio de fases de aperfeiçoamento das práticas de estar no mundo que indicariam seu maior ou menor grau de civilidade (Morgan, 2005). A questão das “sobrevivências” implícita na citação anterior de Frazer

²⁸ Castro comenta esse ensaio de Morgan indicando que por ter exercido influência nas obras de Marx e Engels “tomaram-se a doutrina antropológica oficial da União Soviética, prolongando assim a influência de suas ideias para muito além da época de apogeu do evolucionismo cultural” (2005, p.15). Seria interessante verificar como isso se expressou nos pensamentos de esquerda latino-americanos bem como nos positivismos que aqui se configuraram, uma vez que ainda se nota a presença, em muitas cidades da América Latina, de Museus Antropológicos que apresentam a marcação do evolucionismo cultural como linha condutora de seu discurso. Como exemplo, aponto o Museu Antropológico da cidade de Córdoba, Argentina, visitado por mim em Julho de 2013.

aparece como problema também nos trabalhos de Morgan e de Tylor, praticamente nos mesmos termos como se pode notar pela definição do segundo:

Trata-se de processos, costumes, opiniões, e assim por diante, que por força do hábito, continuaram a existir num novo estado de sociedade diferente daquele no qual tiveram sua origem, e então permaneceram como provas e exemplos de uma condição mais antiga de cultura que evoluiu em uma mais recente (Tylor, 2005, p. 87).

Tylor também compartilha uma ideia de natureza humana universal, que apresenta graus de civilização que podem ser verificados através da dissecação em detalhes das práticas e pensamentos humanos, para em seguida “classificá-los em seus grupos apropriados”. Tylor invoca os métodos dos naturalistas como instrumentos adequados para dar conta da produção do catálogo das culturas, não deixando de advertir que os dados obtidos deveriam passar por um “teste de recorrência”. Esse teste compararia dados obtidos por pesquisadores diversos em lugares diferentes e se esses pesquisadores estivessem de acordo “ao descrever alguma arte, rito ou mito análogo entre os povos que visitaram, torna-se difícil ou impossível atribuir tal correspondência ao acaso ou a fraude intencional” (Tylor, 2005, p.79). Mas como veremos em seguida, havia estudiosos que não estavam tão certos assim da infalibilidade desse método.

Outro nome importante desse período foi o antropólogo, formado físico em Kiel, Franz Boas (1858-1942). Introduz-se aqui sua crítica aos evolucionistas culturais porque ela ajuda a compreender não só as controvérsias que estavam inscritas na antropologia enquanto um campo de conhecimento em formação²⁹, mas também deixam claras algumas características do método de trabalho dos evolucionistas, bem como ilustram a proposta boasiana.

Dos escritos de Boas que fazem parte de uma coletânea de quatro ensaios publicados no Brasil por Castro (2003), não se tem como fugir da premência da discussão metodológica, pois é nesse movimento do pensamento que os conceitos e ideias de Franz Boas vão tomando forma. Mais claramente, ele elege um objeto de crítica que funciona como um ponto de partida de sua argumentação. No caso do primeiro ensaio datado de 1896, trabalho esse que servirá de base discursiva para os

²⁹ “Embora possa parecer estranho, foi a Antropologia, ou a Ciência do Homem, a última a nascer na ampla e florescente família das ciências” (Frazer, 2005, p.103).

escritos posteriores que tratam da mesma temática, intitulado “As limitações do método comparativo da antropologia”, esse ponto de partida será materializado pela crítica às premissas metodológicas realizadas pela teoria evolucionista nas ciências humanas. Esse texto acontece porque, para Boas, os evolucionistas estão eminentemente preocupados em produzir generalizações que escapam de uma comprovação empírica.

A exigência empírica de obter dados em campo e localizados no espaço-tempo ilustra essa marcação materialista - como o historicismo romântico fala da opção por buscar as singularidades vivas apreciadas na sua relação dentro de um conjunto delimitado cientificamente - ao invés da orientação classificatória praticada pelos evolucionistas. Em Boas, a problemática da classificação se dá através do entendimento de que é impossível comparar práticas, mentalidades, artefatos, etc., a partir de uma linha evolutiva que esteja pré-fixada por uma determinada forma de pensamento, nesse caso, o pensamento Ocidental moderno. A classificação, ou mais, o método comparativo que a produz, deve partir do concreto e não do teórico, ou seja, é necessário produzir dados que possam ser comparados na sua totalidade, levando em conta o contexto e tempo de produção. Não se trata de comparar pontas de flechas em partes remotas do mundo a fim de comprovar uma evolução do menos ao mais desenvolvido, uma vez que esse tipo de pesquisa, como escreve Boas ([1896] 2003), produz arbitrariamente a imagem daquilo que deve ser considerado como mais e menos desenvolvido; portanto, se trata de pesquisar cada elemento que constitui a vida cultural de determinado grupo e, depois de exaustiva produção de dados, realizar uma comparação que poderia ou não levar a formulação de uma lei geral do desenvolvimento humano. Quanto a isso, no ensaio de 1932, que também trata sobre método, Franz Boas deixa expressa sua descrença na possibilidade de alcançar uma lei geral. Assinala-se mais uma particularidade do processo de escrita de Boas, que até agora foi tratada como processo de pensamento, o fato de ele, a partir de 1920, incluir novos pontos críticos para a sua análise metodológica. Podemos acompanhar isto nos textos “Os métodos da etnologia” de 1920, “Alguns problemas de metodologia nas Ciências Sociais” de 1930, “Os objetivos da pesquisa antropológica” de 1932, onde nos dois primeiros a crítica ao evolucionismo se dá através da contestação de suas premissas pelas concepções do difusionismo geográfico e a contestação desse pelo método histórico da antropologia. Em 1932 já temos a questão da raça como mais um elemento problemático para a formação da pesquisa antropológica, mas deixar-se-a isso para mais adiante, pois interessa trabalhar mais um pouco com esse mecanismo triangular de

produção do pensamento. Já foi escrito que Boas investia contra a teoria evolucionista porque ela trabalhava por determinações e será pela mesma razão que o autor trabalhará contra o difusionismo geográfico, especificamente sobre a premissa de um único ponto de origem da cultura. No caminho de Boas, a tese dos evolucionistas não pode ser verdadeira porque procura as semelhanças nos objetos e não através do processo de fabricação cultural dos mesmos, além do que, não consegue explicar as evidências obtidas através da pesquisa dos difusionistas, qual seja, a presença de artefatos semelhantes em lugares diversos. Contudo, os difusionistas também não podem explicar a produção da semelhança quando esta se dá em lugares isolados. O que está em jogo, para o autor, é a questão de como as coisas acontecem, antes de uma explicação que se fundamenta na constatação de que algo está ou não presente em determinado espaço-tempo. Temos então, que a dimensão da invenção nos evolucionistas é consequência de um desenvolvimento linear desigual; nos difusionistas é consequência de uma transmissão cultural e para Boas é uma questão de singularidade. Explica-se: o entendimento da produção mental e material humana está necessariamente, para Franz Boas, relacionado ao universo no qual as práticas e pensamentos acontecem. Seria impossível pensar sobre esse universo partindo de um desejo de semelhança, ao contrário, seria indicado para essa pesquisa o foco na diferença, ou seja, frutífero para pensar no como as coisas se fazem seria pensar por dentro das coisas e isso necessariamente leva o pesquisador a se concentrar nas diferenças, nos conteúdos e no tempo do presente cultural. Portanto, impossível de postular um desenvolvimento originário do humano, seja ele por uma premissa de desenvolvimento autóctone ou por transmissão; as culturas deveriam ser pensadas através da análise de seus elementos interiores (relações entre os membros de um mesmo grupo) e exteriores (relações com o mundo externo orgânico e inorgânico), além da observação das relações subjetivamente condicionadas, essas sendo, segundo Boas, as mais difíceis de estudar pela sua própria particularidade de manifestação e pela sua marcação da fronteira entre os humanos e os não-humanos.

Essa orientação metodológica ajuda a pensar a crítica dura de Boas às teorias racialistas e eugênicas que ganhavam força durante o entre guerras e que conheceram adesões e experiências escabrosas no decorrer da Segunda Grande Guerra. O que estava em discussão na época era a problemática da miscigenação, que no Brasil foi palco de acaloradas palestras e está na origem da tese da “democracia racial” brasileira entre outros desdobramentos atuais, vista necessariamente como fator corruptor da raça. No

ensaio “Raça e Progresso” de 1931, Boas vai direto ao assunto, ou melhor, vai direto ao conceito de raça, demonstrando a sua fragilidade como elemento explicativo das diferenças humanas. À teoria que diz sobre “traços raciais hereditários”, Boas contrapõem os próprios estudos populacionais que só eram possíveis para linhagens familiares e que nunca alcançaram o mapeamento de um número muito extenso de cruzamentos biológicos. E é a partir dos cruzamentos, ele escreve, que se pode notar a maior evidência de variabilidade, ou seja, através desses estudos é possível desconstruir outras premissas das teorias racialistas como a da pureza racial; a teoria da degeneração consequência da miscigenação; a teoria da proibição da endogamia (proibição que segundo ele não se verifica por uma questão biológica) e outra explicação da diferença que se fundamenta nos traços fenotípicos como marcadores de comportamento e inteligência. Sobre os últimos, Boas conclui que eles não podem ser analisados a parte das influências ambientais, culturais, sendo essas as que realmente têm a capacidade de produzir transformações significativas na mente humana. A conclusão do autor sobre essa questão, particularmente no que diz respeito aos estudos etnológicos, é que o fator raça não é significativo para o entendimento das dinâmicas culturais, sendo que para a maioria dos evolucionistas culturais a raça por princípio indicava o lugar civilizacional em que os grupos em estudo se posicionavam.

As tentativas de entendimento, análise, prescrição, restrição referentes à relação entre os sexos – entre o mesmo sexo e entre sexos diferentes - tem uma trajetória longa na história do Ocidente. Desde a *ars erotica* expressa pelos gregos (Foucault, 1985), passando pela elaboração de narrativas sobre o amor cortês a partir do século XII (Duby, 2013), atravessando as sugestões “naturalistas” dos iluministas e a sublimação dos românticos (Gay, 1990), a *scientia sexualis* materializada pelas investigações do século XIX, caminhado até às atuais análises biológicas dos laboratórios de genética, o que não faltam são hipóteses para explicar os sexos e como consequência sugerir a melhor forma de uni-los. Essa longa trajetória não é resultado de uma evolução das formas dos *homo sapiens sapiens* enquanto espécie tanto biológica quanto tecnológica, uma vez que temas e questões afirmados ou refutados em determinado período, são reproblematisados em outros, onde verdades então estabelecidas perdem seu lugar de evidência natural e passam por nova elaboração discursiva.

No presente estudo, o que está sob atenção são algumas das formas de falar sobre os sexos e as relações sexuais que as ciências elaboraram, particularmente, a antropologia. Nesse sentido, quer-se observar que antes da delimitação de uma

disciplina específica para dissertar sobre os sexos/gênero e as práticas sexuais, conhecida entre outros nomes como Sexologia³⁰, havia uma espécie de narrativa – exemplificada aqui pelo trabalho de Paolo Mantegazza – que sem ser da ordem da *ars erotica* foi parte da história de configuração da *scientia sexualis*, utilizando-se da noção de amor para levar a cabo essa perspectiva. Vale lembrar que Foucault (1988) define a *ars erotica* como a forma de dizer sobre o sexo que tinha como principal objetivo a obtenção do prazer em si, sem preocupar-se com a necessidade de reprodução da espécie ou com a formação de alianças políticas e que tampouco vinculava a verdade do prazer a uma lei absoluta que atestaria o que seria permitido ou proibido em termos de práticas sexuais (Foucault, 1988, p.57). Por outro lado, o autor argumenta que:

Nossa civilização, pelo menos à primeira vista, não possui *ars erotica*. Em compensação é a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis*. Ou melhor, só a nossa desenvolveu, no decorrer dos séculos, para dizer a verdade do sexo, procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão (Foucault, 1988, p. 57-58).

Não estou tão certa que esse “à primeira vista” de Foucault deva ser ignorado. Assentando todo seu argumento sobre o peso que a confissão e suas mudanças no tempo desempenharam na produção da verdade sobre o sexo, talvez deixe de observar que a própria confissão pode não ter sido capturada completamente, deixando passar através de diários e outras formas de expressão, desejos e relatos de práticas sexuais que se não ritualizadas, como forma social de reprodução de um saber, também não eram e não são inexistentes. Por outro lado, nos livros de Mantegazza se pode ler que entre a pedagogização – contra a moral religiosa e puritana - das relações entre homens e mulheres visando à reprodução da espécie e da sociedade, também se lê a vontade de falar sobre o prazer, as técnicas corporais, feições dos genitais, sobre as práticas de prazer propriamente ditas, mesmo que sob o imperativo da desconfiança moral em

³⁰ Russo; Rohden; Torres; Faro (2009) no artigo “O Campo da Sexologia no Brasil: constituição e institucionalização” sinalizam na introdução do trabalho que optaram por utilizar o termo sexologia “por ser uma designação tradicional de modos de intervenção e conhecimento que visam ao atendimento clínico ou preventivo de distúrbios relacionados à sexualidade” assinalando que esta terminologia não é consensual no campo e que outros termos também tem sido utilizados, tais quais: “sexualidade humana, saúde sexual ou medicina sexual, cada uma dessas expressões indicando certa posição no conjunto de teses e disputas que marcam o território em questão” (Russo et all., 2009, p.618).

relação a algumas delas, como por exemplo: as sádicas, tribadistas, masturbatórias e bestialistas. Nesse sentido, quando se lê:

Pelo menos até Freud, o discurso sobre o sexo – o dos cientistas e dos teóricos – não teria feito mais do que ocultar continuamente o que dele se falava. Poder-se-iam considerar todas as coisas ditas, precauções meticulosas e análises detalhadas, como procedimentos destinados a esquivar a verdade insuportável e excessivamente perigosa do sexo (Foucault, 1988, p.53).

Talvez seja prudente perguntar-se: qual seria essa “verdade insuportável e excessivamente perigosa do sexo” que estaria sendo “desviada” pelo discurso científico antes de Freud?

André Béjin (1985) estabelece duas etapas para o que ele chama de nascimento da sexologia, ou seja, da ciência do sexo: a primeira tem como marco, segundo o autor, a publicação de dois livros com o mesmo título, *Psychopathia Sexualis*, escritos por dois alemães, sendo o primeiro livro elaborado em 1844 por Heinrich Kaan e o segundo, em 1886, por Krafft-Ebing, etapa essa que ele chama de protosexologia, voltada à nosografia das práticas sexuais “e centralizada principalmente nas doenças venéreas, na psicopatologia da sexualidade e no eugenismo”; já a segunda etapa seria a da Sexologia propriamente dita, que segundo Béjin, se desenvolve no período entre guerras e foca sua atenção prioritariamente no orgasmo (Béjin, 1985, 210-213). A sexualidade pensada antropologicamente no século XIX, tendo o amor como conceito-fronteira, permite ampliar um pouco a perspectiva patologizante indicada por Béjin (1985) como foco da “protosexologia”, para incluir também a diversidade cultural das práticas sexuais e as relações de gênero marcadas por preocupações sexuais.

Vance (1995) argumenta que a antropologia enfocou a sexualidade de 1920 a 1990 dando prioridade à influência cultural sobre práticas e comportamentos sexuais, usando como suporte de suas pesquisas a noção de variabilidade, considerando ainda outros aspectos da problemática, como a manutenção da libido enquanto energia sexual universal. Vance (1995) ainda aponta que “o modelo da influência cultural”, como definiu o grupo de trabalhos que ainda não havia adotado a noção de construção cultural, operava uma interligação não explícita entre os temas da definição dos sexos, do feminino e masculino, das funções reprodutivas, etc., borrando-os ao mesmo tempo em que os unindo sob o tema geral da sexualidade. Segundo a pesquisadora, as questões

relacionadas à sexualidade – nos seus mais variados aspectos – estavam sendo tratadas como um substrato universal passível de ser moldado de maneiras diferentes de acordo com as condições do tempo e do espaço. Mais precisamente, as categorias do pesquisador estariam nomeando práticas que necessariamente não encontrariam o mesmo significado no grupo onde essas práticas e seus sentidos seriam concretamente mobilizados; o que também se observa nos escritos do século XIX, mesmo antes do período modernista da antropologia³¹.

³¹ Sena (2013) traz em seu livro uma citação de Kinsey, onde entre os nomes de Havelock Elis, Freud, Hirschfeld, Krafft-Ebing, entre outros, está o de Paolo Mantegazza. Kinsey diz que esses autores, mesmo tendo feito contribuições importantes e “apesar de su aguda penetración en el sentido de ciertas cosas, [nenhum deles] ha tenido un conocimiento preciso y ni siquiera aproximado de la sexualidad del pueblo medio” (Kinsey, 1949; citado em Sena, 2013).

Capítulo III - Mantegazza catedrático de antropologia em Florença.

-Ursula – disse Gudrun -, você não tem mesmo vontade de se casar?

Ursula descansou o bordado no colo e encarou a irmã, sem abandonar o seu ar calmo e ponderado.

- Não sei – respondeu. – Depende da interpretação que você dá a isso.

Gudrun, um tanto embaraçada, observou a outra durante alguns instantes.

- Ora essa! – respondeu, com ironia. – A interpretação só pode ser uma. Não acha – continuou, fazendo-se mais séria – que a sua situação melhoraria muito?

Uma nuvem velou o rosto de Ursula.

- Talvez. A verdade é que não sei, ao certo.

Gudrun calou-se, levemente irritada. Gostaria que a outra se tivesse explicado melhor.

- Você acha dispensável a experiência do casamento?

- E você acha que seria, de fato, qualquer coisa desse gênero? – Tornou Ursula.

-De uma maneira ou outra, deve ser assim – disse friamente Gudrun. – Talvez não seja bem o que se deseja, mas não deixa de ser uma experiência.

- Nem tanto. Talvez fosse melhor dizermos que seria o ponto final das experiências.

(...)

- O que você acharia de um pedido de casamento? – perguntou ainda.

- Já tenho rejeitado alguns.

- É mesmo? – perguntou Gudrun, corando. – Propostas realmente tentadoras? E você recusou?

- Mil libras de rendimento anual e um homem encantador.

- Ora veja! E não sentiu a menor tentação?

- Em teoria, sim; mas na prática, não. Quando se chega ao ponto que estou [26 anos] já não existe tentação; se eu a tivesse, ter-me-ia casado sem hesitar. Senti-me tentada apenas... a dizer não. – E as duas irmãs olharam uma para outra com olhar divertido.

D. H. Lawrence, *Mulheres Apaixonadas*, 1920³².

³² Esse livro foi escrito cinco anos antes de sua publicação em Nova Iorque, sendo recusado pelas editoras britânicas.

Comei bem, trabalhai bem, lavai-vos bem, e amai como é devido.

Paolo Mantegazza, O século Tartufo, 1924.

O trabalho de Paolo Mantegazza no livro a *Fisiologia do Amor* [1873] poderia ser sintetizado como o esforço do autor em apresentar as bases necessárias para entender o que é o amor e, feito isso, orientar a vida das pessoas ao imperativo do “Amai como é devido”. Essa pequena frase é indicativa da insistente prioridade que o autor atribuiu durante sua trajetória de vida e profissional ao tema do Amor, ou mais especificamente, como se verá, das relações afetivas e sexuais entre homens e mulheres, sem deixar de observar que comer, trabalhar e se higienizar “bem” fazia parte dessa atmosfera pedagógica. O verbo que acompanha o Amar também comunica sobre a maneira como o autor conduziu esse interesse, uma vez que se é informado pela imposição que acompanha a palavra “devido” de que há uma possível verdade no Amor e que é preciso encontrá-la e segui-la para que a vida corra bem.

Esse foi um dos livros mais divulgados do autor, traduzido em língua inglesa, alemã, portuguesa. Utilizado como referência e ao mesmo tempo contestado por sua linguagem poética pela obra *Psicopathia Sexualis* [1886] do estudioso da sexualidade Krafft-Ebing. Também é citado na narrativa do Caso Dora, onde pela palavra de Sigmund Freud fica-se sabendo que sua paciente começa a ter sonhos ou “alucinações” com teor sexual indicando como origem dessas manifestações a leitura da *Fisiologia do Amor*. Nos anos 1940 há referência ao trabalho de Mantegazza no artigo de Alfred Kinsey (1894-1956) intitulado “Conducta sexual del Varon” ([1949] citado por Sena, 2013), quando zoólogo e sexólogo trata das práticas de pesquisa de seus antecessores, criticando principalmente os métodos utilizados e a representatividade das generalizações apresentadas.

O segundo título observado nessa dissertação intitulado *O Amor dos Homens: ensaio de uma etnologia do Amor* [1885] foi escrito como finalização da trilogia sobre o tema, que incluiu, além da obra *Fisiologia do Amor*, o livro *Higiene do Amor*. Durante a pesquisa, se foi possível encontrar, entre seus contemporâneos, mas também para além deles, referências diretas ao primeiro livro indicado, como se expôs acima, o mesmo não se passou com esse *ensaio* que, em termos antropológicos, pode seguramente ser considerado como mais rico quando se tem em vista a quantidade de práticas relativas à vida sexual propriamente dita e a variedade de povos invocados para sustentar a

tessitura argumentativa do autor; além de tratar mais explicitamente da corporalidade implicada nas práticas sexuais humanas, o que poderia ter sido mais interessante para os “protosexólogos” se comparado à preocupação da *Fisiologia*, concentrada que estava na sociedade do próprio pesquisador. Talvez isso se explique porque a preocupação dos estudiosos das práticas sexuais e do sexo tenha se concentrado menos – até a passagem do século – com a comparação intercultural e inter-racial do que se tornou, momentos depois, uma atitude intelectual na composição das teorias racialistas. Esses dois livros, recorda-se, foram produzidos e publicados quando Paolo Mantegazza já trabalhava com antropologia, como professor dessa disciplina desde 1869, no Instituto de Estudos Práticos de Florença onde, segundo Moruno (2010), teve lugar a primeira cátedra de antropologia da Europa.

Chiarelli (2002) sinaliza que a antropologia na Itália durante o século XIX foi profundamente marcada pela publicação da *Origem das Espécies* [1859] que apareceu nesse país em 1865, sob a tradução de G. Canestrini e L. Salimbeni, enquanto na Inglaterra já havia vendido mais de 6.000 cópias. Conforme o autor, o principal pólo de divulgação da obra foi a cidade de Turim, causando uma reviravolta na teoria criacionista propagada pela Igreja Católica. Os pesquisadores italianos que se debruçaram sobre os novos problemas da origem do homem, colocados pela teoria da evolução das espécies, estavam mais voltados para os estudos zoológicos, influenciados anteriormente pelas ideias de Linneo sobre a classificação dos seres vivos e pelas ideias de Lamarck sobre a evolução que já haviam sido divulgadas numa lição de zoologia na própria Universidade de Turim. Chiarelli (2002) também demonstra que a maioria dos pesquisadores italianos envolvidos em pesquisas de ordem antropológica eram adeptos da antropologia física, sendo que muitos dos que se ocuparam dessa matéria necessariamente não haviam passado por uma formação exclusivamente antropológica. Mantegazza, nesse contexto específico e no contexto mais amplo da Europa, apresenta no seu primeiro curso como professor de antropologia uma “lição (...) dedicada a definição do homem e da posição que ele ocupa na natureza segundo ‘uma análise natural’” e no segundo curso, ministrado em 1871, dedica sua explanação “à análise dos fatores que ‘modificam a natureza humana’ que não é ‘igual, mas variável contra a visão metafísica’”, mesmo ano em que Mantegazza, ainda seguindo as palavras de Chiarelli, “afronta o tema do darwinismo com grande entusiasmo, mas ainda que com senso crítico” (Chiarelli, 2002, p.20, tradução da autora). Num curso sobre “A lei geral

do progresso humano”, Mantegazza reflexiona e ao mesmo tempo assinala o que lhe inspirará para os livros sobre o Amor:

O progresso é consequência necessária da lei que quer que a vida do indivíduo seja o fruto de uma batalha, a concorrência vital, que a vida da espécie seja o fruto de uma outra batalha, o **amor** (...). É exatamente a soma dessas duas vitórias o que se chama progresso. O progresso é o aumento da possibilidade humana (...). A subdivisão do trabalho e da criação de novas formas que são o resultado dos verdadeiros elementos do progresso (Mantegazza, *Il Progresso Humano*, 1871, lição manuscrita; citado por Chiarelli, 2002, p.20, grifo e tradução meus).

Moruno (2010) no artigo “Love in time of Darwinism: Paolo Mantegazza and the emergence of sexuality” argumenta que o trabalho de Mantegazza referente ao Amor “marca a mudança do amor para a sexualidade, isto é, o momento em que a velha *ars erotica* se transforma na *scientia sexualis*” e diz que “interpretará o conceito de amor de Mantegazza como a raiz do conceito de sexualidade, uma noção que tem se tornado aceita como o melhor caminho para representar nossa moderna identidade concernente às relações sexuais” (p.149).

Apresento como alternativa - a esse ponto de vista que prefere dar ênfase à ideia de “transição” e de “base” para o desenvolvimento de um conceito - as noções de *conceitos e objetos fronteira* (Löwy, 1992), já discutidas no capítulo I do presente trabalho, para se pensar a noção de Amor nos escritos de Paolo Mantegazza. Nesse sentido, o Amor pode ser tomado como um objeto fronteira, uma vez que é recorrente em diversos mundos sociais e que mantém certa unidade de sentido que diz respeito à relação entre dois corpos; ao mesmo tempo em que também o incluo como um *conceito fronteira* por ser vagamente definido e permitir a troca, composição e controvérsias entre saberes de áreas de conhecimento distintas.

Segundo Peter Gay em *A Paixão Terna* (1990), livro no qual o autor trata do Amor burguês durante o século XIX, influências do cristianismo, assim como do Iluminismo e Romantismo, devem ser levadas em consideração quando se pretende ler os livros que tratam de amor dos estudiosos desse século. Gay apresenta as proposições dos Iluministas quanto ao Amor em oposição as proposições dos Românticos, interpretando que os primeiros narravam a relação amorosa dando ênfase aos aspectos físicos, expondo muitas vezes as práticas amorosas com bastante rudeza, ao passo que os segundos, dada a ênfase na experiência dos sentidos, contestavam a crueza do

fisicalismo iluminista. Contudo, segundo o autor, esses dois espaços de conhecimento levantaram questões que descentraram as interpretações da cristandade (principalmente na sua vertente católica) da união amorosa pecaminosa até quando praticada efusivamente entre cônjuges.

Sendo assim, entre a escrita de romancistas, naturalistas, médicos, biólogos, antropólogos podemos encontrar uma série de citações – uma das materialidades das ciências humanas e também exatas - que podem vir do romancista para o trabalho do cientista e vice versa. No caso de Paolo Mantegazza isso não é diferente, além de utilizar uma série de imagens mentais que aparentam existir no cotidiano do autor porque dizem do contexto dos saberes da época, sua utilização e mesmo seu pensamento se configura a partir de proposições lógicas da química, da física e, principalmente, da teoria evolutiva. Quanto a essa teoria, faço notar que Löwy (1992) a utiliza como um exemplo de um *conceito fronteira* tamanha foi e ainda é sua extensão por entre as narrativas dos estudiosos dos mais diversos campos científicos. A utilização da proposição evolucionista, na sua versão cultural focada na continuidade e generalização da história da humanidade, encontrou um terreno fértil quando se associou às práticas da fisiologia. Esta, como diz Foucault na *Origem da Clínica*, foi conformando-se com a criação de uma prática específica de fazer ver e de fazer tocar o corpo em observação. Sendo que no final do século XVIII a arte de ver para dizer e para saber encontrou na manipulação do cadáver seu lócus de produção de um sentido sobre a vida. Essa premência do olhar sobre os outros sentidos, que simbolicamente o Iluminismo fez propagar pelos campos do pensamento, emprestou uma materialidade ao ato da observação que marcou a formulação da ideia de experiência, tão aclamada pelos românticos e que se oficializou na antropologia quando da institucionalização do método etnográfico nos anos 1920 a partir dos trabalhos de Bronislaw Malinowski (1884-1942). Malinowski organizava o trabalho de campo a partir de uma especificação sobre como o pesquisador deveria se portar nele e o que era adequado descrever, redirecionando uma escrita antropológica baseada na compilação de dados de diversos pesquisadores e de diferentes tempos para uma escrita realizada a partir de um tema central posicionando o grupo estudado e suas práticas e lógicas no tempo presente do pesquisador ou “presente etnográfico”.

Já a antropologia durante o oitocentos tinha como método principal a comparação entre diferentes meios materiais e aspectos “mentais” e nenhum dos textos dos autores citados aqui como representativos desse período apresentam um capítulo

exclusivo direcionado à discussão metodológica. O método comparativo, como dito anteriormente, segundo Castro (2005) já era aplicado aos estudos da “anatomia animal, por Cuvier, e na linguística, por autores que buscavam chegar a uma língua ancestral comum da qual teriam se originado as diversas línguas indo-europeias” (p.15). A metodologia comparativa da maioria dos antropólogos que iniciaram suas pesquisas no século XIX (cuja exceção notável foi Franz Boas) foi marcada pela forte inspiração do evolucionismo (ideia de progressão no desenvolvimento da espécie humana), pela noção de variação apresentada por Darwin e pelo trabalho prioritariamente realizado a partir de relatos etnográficos de terceiros como missionários, funcionários dos governos imperiais, dos viajantes e, no caso de Frazer, de documentos tais como as escrituras religiosas. Há casos, como os de Morgan, Boas e do próprio Mantegazza, em que os estudiosos faziam viagens de campo, contudo a dinâmica da pesquisa de campo era mais próxima da prática do viajante naturalista que da prática do etnógrafo tal qual ficou estabelecida durante o período da antropologia que Strathern (2013) chama de modernismo, ou seja, o período que indiquei anteriormente como inaugurado pelo método etnográfico - localizado e sincrônico – configurado a partir do trabalho de Malinowski nas ilhas Trobriand.

Como trabalhado no capítulo II desta dissertação, Malinowski é considerado o primeiro antropólogo a, nos termos de Duarte (2003), “desentranhar” o tema da sexualidade das entranhas dos estudos de parentesco que dominavam o que poderia de alguma forma levar à problematização da sexualidade. Nos estudos de parentesco a diferença sexual era pensada como dado natural e as práticas não eram objeto de uma atenção reflexiva. Nesse sentido, o que estava em questão eram, principalmente, as formas de casamento e da organização social a partir das relações endogâmicas ou exogâmicas. Os entes dessas relações, as práticas corporais, no entanto, não eram problematizados.

Contudo, como se começou a sugerir, argumenta-se que o trabalho de Paolo Mantegazza, não só nos livros aqui abordados, mas também em outros títulos de sua obra, dá conta do estudo da sexualidade, apresentando outra faceta da pesquisa antropológica no século XIX, qual seja: a tematização do *amor* como constituinte da natureza humana e parte significativa das práticas organizativas de diferentes grupos humanos. Ao mesmo tempo em que Mantegazza realiza a comparação entre as diferenças culturais no intuito de demonstrar certas semelhanças que seriam da ordem do natural, ele elabora uma noção de natureza que parte da analogia entre o mundo físico

dos animais e das plantas para o mundo físico dos homens e das mulheres a fim de estabelecer uma continuidade animal que atestaria a verdade das suas proposições sobre os sexos e sobre a própria relação sexual e que estaria de acordo com a ideia da evolução das espécies através da variação (Darwin). Vê-se essa produção de analogias como o mecanismo mesmo de fabricação do conhecimento antropológico, como sugere Wagner (2010), mas também como um instrumento de extensão das teorias da antropologia evolutiva para um público mais amplo que, no caso do livro *Fisiologia do Amor*, funciona ao mesmo tempo como material prescritivo, no sentido de indicar as melhores formas de relacionamento entre homens e mulheres e também como a possibilidade mesma de falar sobre o sexo numa época bastante controlada pela moral vitoriana e, não podemos esquecer, a cristã.

Mantegazza principia a *Fisiologia do Amor*, livro composto por 22 capítulos e 302 páginas na edição portuguesa de 1924, com uma dedicatória às mulheres, ressaltando-se que no decorrer de sua narrativa deixa claro que seu público-alvo também são os homens, especialmente os rapazes, como veremos mais adiante:

Essa obra é dedicada às mulheres para que elas façam ver aos homens que o amor não é luxúria nem voluptuosidade, mas, sim, o mais elevado e sereno prazer; e para que elas façam do amor a mais alta recompensa da virtude, a mais gloriosa conquista do gênio, a mais enérgica força do progresso (Mantegazza,[1873] 1924, p.5).

(...) Ora, a minha *individualidade* tem sido bastas vezes melindrada por análises fisiológicas; e foi preciso que esta tivesse por autôr o meu amigo, para que eu me resolvêsse a lê-la. Graças a Deus, a sua *Fisiologia do Amôr* leva-nos muito longe das lucubrações patológicas, insalubres e nocivas de Michelet! Se não li o seu livro mais cêdo, foi porque eu receava encontrar nêle coisas semelhantes e que me fazem horror! Aquela espécie de lânguida afectividade e de hipócritas indagações, que, em essência, se traduzem no mais cru sensualismo, apenas consegue evidenciar um estado mórbido, cujos efeitos morais suponho altamente desastrosos. O seu livro, pelo contrário, caracteriza-se por uma acentuada sinceridade, que, ao analisar as coisas sem hipocrisia nem falsas reticências, descobre o traço de união entre o material, o moral e o intelectual, cujo concôrto constitue o amôr completo, o único que pode dar verdadeira e durável felicidade. (...). Aceite as cordeais felicitações da sua afectuosa amiga. Pádua, 5 de Abril, 1874 (Mantegazza, [1873] 1924, p.14-15).

A dedicatória na primeira citação demonstra claramente o caráter pedagógico e virtuoso reservado às mulheres pelo autor, bem como pode indicar uma forma de estímulo “nobre” ao envolvimento das damas na própria leitura do volume. Já a segunda citação, como se lê, é um fragmento de uma carta que figura entre as primeiras páginas do livro, logo antes de iniciar o primeiro capítulo. Sugere-se que essas cartas podem e devem ser lidas como o retorno da divulgação de suas obras; ao mesmo tempo em que figuram como um atestado de que seus livros, particularmente esse, poderiam e deveriam ser lidos pelas damas de seu tempo, uma espécie de indicativo de aceitação por aquelas que deveriam ser poupadas das adversidades de uma literatura que poderia facilmente se desviar do científico para o pornográfico. A apresentação das cartas logo na abertura do livro seria uma estratégia editorial para suavizar os ânimos dos controladores mais rígidos da moral sexual? Seguindo os passos de Mantegazza na 11ª edição d’ *O Amor dos Homens* de 1892, pode-se ler que as cartas das “queridas ou afectuosas amigas” não foram suficientes para conter os ânimos de alguns de seus contestadores, os quais ele não chega a citar nominalmente no texto “O pudor na sciencia” muito ilustrativo do que estava em questão em termos de moral, do público a quem o escritor desejava alcançar e dos objetivos da pesquisa antropológica:

Quando publiquei pela primeira vez a *Hygiene do Amor*, fiquei suprehendido ao vêr, como por alguns (felizmente poucos) tivesse sido julgado aquelle livro um verdadeiro attentado ao pudôr, digno de ser punido segundo as leis d’imprensa e regulamentos de segurança publica. Salientou-se então um dos mais notaveis litteratos d’Itália, exclamando, que se elle visse aquele livro em casa de uma senhora nunca mais a visitaria. (...). Eu não tinha escripto o meu livro para lhe procurar lugar nas casas das senhoras; escrevi-o, sim, para todas as pessoas, emfim, de bom senso, que desejam exercer todas as funções da vida com sciencia e com consciencia. (...). Annos depois publiquei um outro livro *O Amor dos Homens*, foi então que a tempestade se desencadeou com furia insolita; a critica transformou-se em invenctiva e por pouco que se não fizeram *meetings* para pedir ao governo, que eu fosse expulso da minha cadeira e do Senado. Passaram-se alguns mezes, sem que eu pudesse abrir um jornal que não encontrasse o meu pobre nome, o de um homem honesto e estudioso, arrastado pela lama com todos os adjetivos os mais indignos e os adverbios mais significativos do nosso dicionário. E tudo isso logo ao publicar apenas o primeiro volume e sem esperarem ao menos ter diante dos olhos a obra completa. Quando sahiu á luz o segundo volume, que concluia pela glorificação da monogamia, como a forma mais elevada e mais perfeita do amor, foram os meus adversários concordes

pelo silêncio, assim como o tinham sido pelas suas maldições (Mantegazza, 1901 [1885], p.7-9, grifo meu).

Mantegazza segue a defesa de seu trabalho no prefácio afirmando que “como anthropologo tenho estudado o homem; tenho-o estudado nos seus amores mais grosseiros e nas suas extasis mais elevadas (*Extasis humanas*)” para mais adiante questionar os leitores “Endenteis que possa haver também um pudôr para a Sciencia?” (Mantegazza, 1901, p.10). Essa pergunta, bem como as citações anteriores, são suficientes para sublinharmos uma das características da ciência do oitocentos, a preocupação em depurar o que poderia ser ciência do que não seria ciência. As fronteiras entre o obsceno e o científico, nesse sentido, não parecem tão seguras. Mas voltando à pergunta, observa-se que o antropólogo italiano a responde negativamente traçando o que entende como o dever da ciência:

Assim como na arte deve ser o bello o único mestre e senhor, tambem na sciencia o unico Deus deve ser a Verdade. Se n’um ou n’outro destes dois meus livros poderdes demonstrar que ha falsidades, juizos temerarios ou injustos, tereis razão de condemnal-os. O obsceno não existe para a sciencia, ou, é um phenomeno phisico, que deve ser estudado com as mesmas lentes e nos mesmos cadinhos, com que analizamos tudo que é humano: o bello e o torpe; o alto e o baixo; o vulgar e o sublime. Tudo quanto é humano é do dominio da sciencia e quando se estuda sómente uma unica face do grande polyedro humano, não se faz mais que arranhar a cutis daquela creatura proteiforme, que se chama homem (Mantegazza, [1885] 1901, p.12).

Depois de acompanhar a perspectiva e justificativa do autor sobre a legitimidade de tomar como objeto de estudo tudo o que seja relativo ao homem, desde as suas manifestações mais nobres até aquelas não tão nobres, apresenta-se alguns dos principais elementos da concepção metodológica expressa e executada por Mantegazza nos dois livros aqui tratados, antes de passar para a conceituação do *amor* no livro *Fisiologia do Amor* e para as definições das diferenças sexuais e das formas de encontro sexual próprias a cada ser diferente (a relação que se estabelece entre indivíduo generificado e sexualidade); a noção de raça e sua perspectiva sobre a civilização e o progresso humano; além de algumas de suas análises sobre as “perversidades”, necessárias para a compreensão do processo de definição das normalidades. Através desses elementos, se pretende deixar ver também alguns argumentos de outros escritores que se aproximaram ou afastaram dos pontos de vista expressos por Paolo Mantegazza e

que são contemporâneos ao mesmo. A presença de outros personagens no texto funciona para indicar minimamente a presença de outros agentes sociais que estavam dissertando sobre o mesmo tema. Não houve como acompanhar as trocas objetivas entre esses escritores, uma vez que o sistema de citações no século XIX aparenta não ter uma universalização de estilo, muitas vezes sendo as referências precariamente indicadas. O que se faz para dar conta dessa contemporaneidade é introduzir no texto aqueles que tiveram contato direto com alguma obra de Mantegazza, como é o caso de Richard von Krafft-Ebing, e de alguns outros que, por indicação de bibliografia especializada no período em questão, soube-se influentes para a intelectualidade italiana, como são os casos de Charles Darwin (Chiarelli, 2002) e Arthur Schopenhauer (Minuz, 1985). A introdução de Havelock Elis e eventualmente Sigmund Freud, se justifica por terem sido importantes no processo de configuração dos estudos sobre as questões sexuais e consequente afirmação de um campo autônomo de saber, como é o caso explícito da psicanálise. Seguindo as pistas de Fleck (2010) sobre a constituição de um espaço de conhecimento socialmente compartilhado a fim de estabilizar sentidos e legitimar fatos e saberes, arrisca-se considerar que as trocas – mesmo indiretas – entre esses pesquisadores, se não constitui um *coletivo de pensamento* forjado através da prática coletiva e do compartilhamento de um espaço físico de trabalho cara a cara, pode sim ser tomada como a articulação de um *estilo de pensamento*, dado que compartilham temas de interesse e se apropriam – através de livros e das controvérsias performatizadas pelas discussões no espaço público por meio de jornais – dos pontos de vista uns dos outros, a fim de purificar os temas e fazê-los legíveis para o grande público. Essa legitimidade, nos termos das discussões sobre o sexo, era almejada não só para garantir a reputação e o trabalho de pesquisa dos envolvidos, mas, principalmente, para divulgar as considerações sobre as reformas dos costumes e do “falso moralismo” que denunciavam e condenavam.

No relato da viagem que empreendeu à América do Sul, Mantegazza chamava a atenção para a necessidade de se deixar levar pela experiência vivida antes de tentar enquadrá-la a partir de teorias pré-concebidas (Guerra, 2013), perspectiva essa que, como está sendo mostrado nessa dissertação, fazia parte de uma valorização da experiência que vinha sendo forjada desde o século XVIII e que também acabou sendo reconhecida por Malinowski como estratégica à pesquisa de campo. Diferente do trabalho de Malinowski, os dois livros tratados aqui, não partem de um grupo social específico, nem apresentam uma delimitação temporal e geográfica, tampouco

exprimem sua análise de forma organizada em capítulos que dão conta de aspectos sociais bem definidos como a economia, a política, etc. Os dois livros de Mantegazza se debruçam sobre um tema, o Amor, mas se na *Fisiologia do Amor* ele aborda o problema a partir da observação (indireta) da sociedade europeia, no *Amor dos Homens* ele o faz versando sobre diversas temáticas que fazem parte do universo do Amor, invocando alguns grupos étnicos- raciais, quando estes apresentavam diferenças capazes de fazer compreender melhor o que o autor pretendia defender como universal na sexualidade humana. Sobre a utilização de costumes diversos resultado da interação de povos também diversos, Mantegazza anuncia: “Não me referirei senão a alguns costumes colhidos em diversos pontos de nosso planeta e por esses podemos ter uma ideia de todos os outros” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 291). Disperso no capítulo sobre a “Conquista da esposa” observa-se mais uma apresentação do argumento que relaciona o particular ao geral; similarmente, encontra-se referência direta à prática de compilar fatos sobre o mesmo tema, agrupados independentemente do tempo e do espaço em que foram produzidos (a formação das coleções): “Sem se pretender dar um catalogo completo de todos os povos em que o rapto é de uso, procurarei demonstrar como este uso é geral” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 169). Nesse mesmo capítulo também aparece uma indicação de que o conceito de “sobrevivências” adotado pelos antropólogos ingleses e americanos oitocentistas, também era corrente na antropologia italiana de Paolo Mantegazza, assim como se pode ler nas palavras do autor: “Não bastaria um volume inteiro para descrever todas as fôrmas de casamento usadas pelos povos modernos, que são recordação atavica da antiga rapina” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 173). Vale lembrar que essa forma de organização do conhecimento foi contestada por Franz Boas, como já fizemos notar no capítulo II do presente trabalho, mas também por Malinowski que propôs, como já foi indicado, outra maneira de sistematização do texto antropológico. Strathern (2013) discute que a forma de escrita dos antropólogos do século XIX, durante sua análise particular dos trabalhos de Frazer, acabou por ser desacreditada como não científica quando do delineamento de um método específico para a etnografia e sua elaboração escrita, que se deu a partir dos trabalhos de Malinowski, inaugurando o que tem se chamado do período modernista da disciplina. A autora complementa argumentando que cada geração constrói diferentemente a história de seus antecessores, o que no caso, acabava por incluir uma crítica aos próprios estudos sobre a escrita antropológica que tomaram fôlego na antropologia euro-americana a partir dos anos 1980, tendo como divulgadores: Clifford Geertz, James Clifford, James

Marcus, Vincent Crapanzano, entre muitos outros. Importante assinalar que no caso da *Fisiologia do Amor* as fontes do autor são resultado de sua observação não metódica da sociedade na qual viveu, bem como das leituras que realizou, sendo que as citações não são literárias e aparecem livremente no texto como parte do argumento central do autor, sem bibliografia e com menção apenas a alguns nomes como, por exemplo, os de Darwin, Spencer, Linneu, Ovídio, etc.; Mantegazza também utilizou as cartas enviadas por seus pacientes e observações clínicas. Quanto a isso, o texto não deixa claro se esse material foi guardado por Mantegazza durante o período em que exerceu a medicina (o que é o mais provável) ou se continuou clinicando – ao que não há menção na bibliografia consultada sobre sua trajetória – durante seu trabalho como antropólogo e professor de antropologia. Para o que diz respeito ao *O Amor dos Homens*, se verifica um número maior de citações, provenientes das suas leituras dos livros de viagens, relatórios de missionários, livros texto com referência às práticas da antiguidade; verifica-se ainda a utilização de citações em latim, letras de canções populares, cartas de pacientes ou leitores de seus livros anteriores. A ausência de bibliografia ao final do exemplar se repete, mesmo que no caso deste livro, algumas referências no formato autor e obra consultada, estejam dispostas no pé das páginas. Interessante notar que Mantegazza faz menção à prática do envio de notícias por pesquisadores de campo às sociedades de antropologia, indicando que estava por dentro dessas transferências, particularmente àquelas relativas à sociedade de antropologia de Berlim, textualmente citada pelo autor (Mantegazza, [1885] 1901, p.155). Essa referência também pode servir como mais um elemento de entendimento do grande número de pesquisadores alemães envolvidos com mais força nos estudos da sexualidade a partir do final do século XIX, já que o material comentado por Mantegazza a respeito desses relatórios dava conta de algumas práticas e rituais sexuais observados, principalmente, entre os nativos da África e da Austrália.

Optou-se por não descrever os livros sobre a forma estrita de resenha (mesmo que no decorrer do texto se faça uso dessa forma de apresentação), para que se possa dar maior movimento ao texto, permitindo o encontro dos argumentos dessas duas obras quando conveniente, que afinal são a continuação uma da outra. Contudo, se apresentará as ideias gerais de cada uma e, como ilustração das particularidades e riquezas de cada qual, apresentam-se os respectivos índices, começando pela obra *Fisiologia do Amor*, respeitando seu aparecimento no mercado editorial em primeiro lugar, no ano de 1873.

- A quem ler
- I. Fisiologia Geral do Amôr
 - II. O Amôr das plantas e dos animais
 - III. A alvorada do amôr – as boas e as más origens do amôr
 - IV. As primeiras armas do amôr – a sedução
 - V. O pudôr
 - VI. A virgem
 - VII. A conquista da voluptuosidade
 - VIII. Como se conserva e como acaba o amôr
 - IX. Os abismos e as eminências do amôr
 - X. As sublimes puerilidades do amôr
 - XI. As fronteiras do amôr – suas relações com os outros sentidos
 - XII. As fronteiras do amôr – suas relações com os outros sentimentos – o ciúme
 - XIII. As fronteiras do amôr – suas relações com o pensamento
 - XIV. A castidade nas suas relações com o Amor
 - XV. O amôr, segundo os sexos
 - XVI. O amôr, segundo a idade
 - XVII. O amôr e os temperamentos – maneiras de amar
 - XVIII. O inferno do amôr
 - XIX. As ignominias do amôr
 - XX. As faltas e os crimes do amôr
 - XXI. Os direitos e os deveres do amôr
 - XXII. O pacto do amôr

A dedicatória e alguns excertos das cartas recebidas por Mantegazza que constam na abertura desse volume (“Para quem ler”) já foram mencionadas. Parte-se agora para os aspectos gerais da mesma. O primeiro movimento do autor é apresentar a definição de amor ou mais especificamente sua “fisiologia geral” partindo da fórmula, como ele mesmo escreve, “viver é multiplicar-se”. Esse princípio, seguido pelas ideias complementares de “geração cotidiana” e “caducidade das formas” o levam a apresentar “os modos de transmissão da vida” que mesmo numerosos poderiam ser reduzidos a: “separação ou scisão; Endogênese; Geração sexual monoica; Geração sexual dioica”, sendo esta última aquela dos animais superiores e dos homens. Em seguida ele apresenta a teoria dos átomos para logo aplicá-la à explicação do Amor:

A substância electrò-positiva atrái a electrò-negativa, o ácido procura a base, nestas uniões, com um grande desenvolvimento de luz, de calôr e de electricidade, se constituem novos equilíbrios, e se formam novas substâncias, formadas estas, parece que a natureza renova as suas fôrças e que, remoçada nos novos sêres, se prepara para novas composições e novos amôres. **Pois não será o amor aquela combinação entre dois átomos dissemelhantes, que se atraem e se ligam** através de todas as forças contrárias da terra e do céu? Da mesma forma que a

molécula de potássio tira o oxigênio da água, com grande desenvolvimento de luz e calor, assim como uma tempestade de paixões, relâmpagos intelectuais, chamas e ardores, **se combinam aquelas duas moléculas, - o homem e a mulher** (Mantegazza, 1924, p.22-23, grifos da autora).

Para afirmar ainda mais seu compromisso com a verdade da natureza, antes de apresentar os pormenores entre o Amor de homens e mulheres, apresenta uma série de exemplos do Amor entre os animais e plantas, a fim de demonstrar o quanto essas junções entre dois seres diferentes são simplesmente naturais porque fazem parte da dinâmica de reprodução de todos os seres vivos, além de antecipar interpretações que no decorrer da narrativa se transformarão em características que distinguem os sexos. Os dois primeiros capítulos, claramente demonstram o esforço de Mantegazza em localizar o princípio de toda a sua argumentação nas manifestações da Natureza, esse ente mobilizado e mobilizador de legitimidade analítica e verdade científica, apresentado como algo que está no mundo, bastando a observação atenta do pesquisador para capturar seu sentido. Aqui valem as prudências de Butler (1999) no que tange a problematização da natureza como ente sem historicidade e em decorrência disso, a anotação das suas formas como são ou deixam de ser mobilizadas.

Contudo, Mantegazza não se restringe à fria materialidade das exigências naturais fazendo refletir sobre os aspectos subjetivos que envolvem essa junção quando o que está em relação são os seres humanos. Uma sequência de parágrafos dá conta de uma espécie de exortação ao *amor*, quase divina, como se pode depreender acompanhando as suas palavras.

Para nós, o amôr é uma função única, que, para ser compreendida, não deve ser mutilada, indo uma parte para o laboratório do fisiologista, e ficando outra no laboratório do filósofo. O amôr eleva-se, desde o mais automático instinto, até às mais estranhas regiões do sobrenatural. Não há talvez elemento psíquico, que mais afastados pólos atinja (Mantegazza, [1873] 1924, p.27).

Ao passo que, no domínio dos fenómenos químicos, a geração indica o mais elevado ponto da química molecular, nas regiões da psicologia o amôr ascende às mais altas eminências do ideal (Mantegazza, [1873] 1924, p.27-28).

O amôr não só é a paixão mais ardente e mais humana: é também a mais rica. Em seus altares prestam culto todas as faculdades mentais e depõe oblatas cada pulsação do coração. Embora se leve ao tempo do amôr todo o vício e toda virtude, toda a cobardia e toda a heroicidade, todo o martírio e toda libertinagem, toda a flôr e todo o fruto, todo o balsamo e todo veneno, o homem inda se lastima de não ter senão uma vida, para oferecer em holocausto áquele deus (Mantegazza, [1873] 1924, p.28-29).

Tais apontamentos – compostos pela listagem de pares duais - são acompanhados por uma reflexão sobre aquelas pessoas que não puderam alcançar a sublimidade do Amor, como os celibatários ou aqueles “que, do amôr, só conhecem o onanismo e a prostituição” (Mantegazza, [1873] 1924, p.29). O autor afirma que o *amor* deve ser dominado pela ciência, assim como as outras forças da natureza, e assinala sua perspectiva de entendimento onde o que parece estar em questão é a associação equilibrada entre o prazer e a moral como constituintes do sistema social e da própria civilização.

O amôr deve ser a mais querida e preciosa fôrça social: nenhuma outra paixão a pode sobrelevar, e nenhuma outra pode resolver o problema de associar o maior prazer á maior virtude, fazer derivar da alegria dos vivos o bem dos futuros sêres, transmitir, no espasmo de um abraço, a civilização aos nossos sucessores. (...). Nêste modesto livro, procura-se contribuir para que se **não demore o advento de uma legislação do amôr, mais moral e mais racional** (Mantegazza, [1873] 1924, p.30, grifo da autora).

São múltiplos os aspectos abordados por Mantegazza assim como são múltiplas as formas de amar, segundo o autor. Depois de argumentar sobre a importância do amor para a vida social, organiza sua narrativa a fim de dar conta do espectro que abrange o amor na puberdade até a legislação sobre o matrimônio, divórcio e a prostituição (como é possível apreender pelo próprio índice do livro anteriormente reproduzido). Nota-se que durante a narrativa, em diversos momentos, ele retoma afirmativas que havia feito no decorrer de outros capítulos, situação que também se observa no livro *O Amor dos Homens* e que talvez permita inferir que escrevia os capítulos para além da busca de uma estrutura de texto que ao final apresentasse claramente início, meio e fim. Uma estratégia de divulgação científica, uma vez que assim facilitava a leitura de partes específicas dos livros sem perder de vista os sentidos de base que pretendia publicizar?

Considera-se atualmente que Freud foi o precursor em reconhecer a sexualidade das crianças quando, nos Três Ensaio sobre a Sexualidade (1905), estabeleceu que a infância e a puberdade deveriam ser tomadas como etapas privilegiadas de atenção para o entendimento dos desejos tanto sobre sua forma “normal” quanto sobre suas formas “patológicas”, de acordo com o direcionamento ou não aos “alvos sexuais” e aos “objetos sexuais” apropriados para cada momento do desenvolvimento. Em Mantegazza, a infância é chamada para atestar que também ali há o amor, mas que ele se dá “naturalmente”, sem malícia ou compreensão. Não existe, no antropólogo italiano, a perspectiva de uma formação subjetiva que acompanharia o sujeito durante seu desenvolvimento psíquico e biológico. Já a puberdade seria o “período histórico da vida”, dado pela própria situação de transição entre a adolescência e a juventude, manifestada antes de tudo pelas transformações corporais, que seriam diferentes nos rapazes e nas raparigas:

É então que na flôr da criança se mostra o fruto que ela continha; é então que, no adolescente, a voz mais forte, o cabêlo que lhe reveste a pele, os músculos mais vigorosos, tudo solicita uma mulher. E na donzela, o andar, a soberba cabeladura, o brilho do olhar, tudo solicita um homem (Mantegazza, [1873] 1924, p. 56).

Se até agora só falei da mulher, é porque, mais púdica, mais reservada, e todavia cem vezes mais ávida de âmor, ela sente mais vivamente o frêmito que anuncia a chegada do novo deus. Mais inocente que nós, ignora a naturêza dêle; e, mais tímida, assusta-se mais. Ao homem forneceu a naturêza meios ignóbeis, quási desconhecidos da mulher; e muitas vezes o vício precoce lhe faz conhecer a voluptuosidade, antes que êle saiba que é o amôr. Quando ele é púdico, casto e impressionável, também sente a maior perturbação em todo o seu sêr; também é sombrio, melancólico, excêntrico, e, em acentos coléricos ou plangentes, solicita da naturêza – uma mulher (Mantegazza, [1873] 1924, p. 58).

Mantegazza, em vista dessa urgência da natureza, defende que se deixe amar, no sentido de que o primeiro amor não seja o único. Sendo assim, introduz uma crítica ao que ele considera como hipocrisia da sociedade moderna, qual seja: o fato desta fazer os jovens jurarem fidelidade (através do casamento) antes de entenderem os caminhos do prazer. Nesse sentido, o autor assegura que são falsas as juras do primeiro amor, uma vez que “não é verdade, não é justo nem natural que êle seja o maior e único amôr”

completando que “é raro que o primeiro amôr seja o verdadeiro” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 61). Com isso já colocava em questão a virgindade feminina e denunciava as mentiras e estratégias (reconstituição do clitóris, por exemplo) utilizadas pelas mulheres para burlar tal evidência, necessária por conta da exigência de uma sociedade que confundia a virtude com “uma ideia exclusivamente física”. Contudo, não deixou de defender a virgindade usando o argumento de que esta, por ser da ordem do desconhecido, ampliaria os prazeres do sexo.

Seguindo nas palavras do autor, lê-se que o amor diz respeito à “seleção das melhores formas que irão se perpetuar” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 63), marca do debate sobre a hereditariedade corrente na época e que também serviu, além da noção de perpetuação da espécie, como substrato da visão de Arthur Schopenhauer – cujos trabalhos tiveram grande repercussão na Itália (Minuz, 1985) - sobre o *amor*.

Schopenhauer (1788-1860), no livro *A vontade de Amar*, desenvolve a tese de que o amor é a realização do desejo da espécie e que a vontade de viver implica necessariamente a determinação da vontade da espécie. Essa vontade seria metafísica, porque externa ao indivíduo, mas, ao mesmo tempo, reveladora de sua verdade essencial (a manutenção da espécie). O *amor*, para Schopenhauer, por ser tão presente e operar com tanta violência na vida das pessoas, não poderia ser negligenciado como fator de entendimento da vida, pois materializaria – tanto através das palavras de poetas, romancistas, filósofos, quanto das tragédias registradas nas páginas dos jornais e inscritas nos arquivos do estado – o poder supremo da Natureza que se mostra através das vidas particulares. Vidas particulares que são subjugadas pelos ardis da espécie, superiora que faz valer sua determinação através do desejo contido no instinto de preservação da geração futura.

Vejam-se alguns elementos dessa obra, que se aproximam das concepções de Mantegazza. Em primeiro lugar, Schopenhauer escreve que a escolha do parceiro/a se dá pelo complemento e pela aproximação/semelhança entre sentimentos, caráter e espírito; em segundo, compreende que a fidelidade e a infidelidade são fenômenos “naturais”, portanto “a natureza inclina o homem à infidelidade no amor e a mulher, à fidelidade” (Schopenhauer, s/d, p. 26) e assim como Mantegazza, considera o adultério da mulher muito mais grave que o do homem, haja vista que a fidelidade do homem, no matrimônio, é artificial e que a infidelidade da mulher implicava a possibilidade da geração de bastardos; em terceiro lugar, para Schopenhauer, viriam as preferências físicas dos homens e das mulheres apresentadas por meio do quadro abaixo:

	Preferências físicas do homem em relação às mulheres	Preferências físicas das mulheres em relação aos homens
Idade	18-28 anos. Em idade de procriação	30-35 anos
Transmissão para a prole	Saúde	força e coragem
Constituição física	Esqueleto (conformação): pés, dentes, rosto (último a ser considerado e somente em relação à conformação óssea), nariz longo, boca pequena, queixo proeminente, olhos e fronte. Abundância de carnes: alimento ao feto (seios). Inteligência herdada da mãe.	A mulher pode corrigir na gestação o defeito físico do homem desde que esse defeito não corresponda ao sexo masculino. “Pode amar um homem feio, mas nunca um afeminado”.

Como quarto elemento, indica-se a menção ao suicídio e à loucura, que seriam evidências de que a vontade da espécie supera a vontade do indivíduo, assim “as ações de um apaixonado não guardam proporção com seu caráter, (...)” e o filósofo segue dizendo que aquele que não logra de sua amada um reconhecimento pode estar no caminho do homicídio seguido de suicídio; por fim, “os casamentos de amor se efetuam sempre em benefício da espécie e nunca em proveito dos indivíduos” (Schopenhauer, s/d, p. 42-46).

Para além das afinidades de sentimento, caráter e espírito e das preferências estéticas vislumbradas por Schopenhauer como partícipes da realização da “vontade da espécie”, afirmações que Mantegazza dificilmente contestaria por estarem de acordo com sua própria forma de pensar, existem outros aspectos do amor que o italiano leva em consideração. Nesse sentido, enuncia que o nascimento das afeições é diferente daquele do amor e que esse pode se dar através da amizade, gratidão, compaixão, vaidade, luxúria e, finalmente, pela vingança. Todos esses diferentes caminhos, de acordo com Mantegazza, não são naturais. O autor chega a afirmar que a amizade entre homens e mulheres é possível conquanto não seja mediada pelo sexo, “mas suprimir o sexo é uma crueldade física e moral, que destrói mais da metade do indivíduo” (Mantegazza, [1873] 1924, p.68). No que diz respeito ao amor por gratidão, não há verdade; no amor por piedade, mais próprio das mulheres já que são naturalmente sensíveis, haveria um rebaixamento daquele que estaria sendo objeto da compaixão; o amor por vaidade seria diferente entre homens e mulheres: os primeiros ostentariam os seus amores e buscariam as damas castas; as segundas, procurando satisfação entre os homens solitários ou entre uma variedade de homens, por curiosidade ou com a intenção de dominar os velhos libertinos, mesmo cansadas de seus escravos, se

despediriam sem humilhá-los, deixando-os felizes; a luxúria, para Mantegazza, estaria despida do sentimento do belo e, finalmente, a vingança, “pode ser a mãe incestuosa do amor” (Mantegazza, [1874] 1924).

Voltando-se para o argumento do antropólogo que versa sobre os dois “átomos dissemelhantes”, é-se informado que assim o são porque, segundo Mantegazza ([1873] 1924) que também adere à “Teoria da complementariedade funcional dos sexos” (Minuz, 1985), os homens seriam dotados de maior voluptuosidade e razão “que o constrange ao assalto e a travar o combate que o leva a conquista” (p.212), enquanto as mulheres seriam lócus da inteligência afetiva resultando na não necessidade de “dar combate”, devendo utilizar a resistência “natural” para se certificarem e ao mesmo tempo qualificarem – no sentido da procriação - a união amorosa. Essa análise, que parte dos imperativos da “química reprodutiva”, deixa bem clara a lei da atração e da repulsão que se estende para diferentes culturas, independente de seu estágio civilizatório. Mantegazza ilustra essa dinâmica com o caso Paraguai, produzindo quase uma parábola:

No Paraguai, onde os costumes são notavelmente fáceis, um moço impacientíssimo, que aliás tinha o direito de se julgar amado, repetia em todos os tons, desde os mais ternos até os mais apaixonados, como soluços na voz: ‘Hoje’. E a formosa crioula, que nada sabia de Darwin nem da seleção sexual, respondia sorrindo: ‘O quê! hoje! Não me conheces senão há dez dias! Daqui a dois meses, veremos... talvez...’. Com esta ingênua resposta, confirmava ela a filosofia da sedução, e conformava-se com a fisiologia dos sexos (Mantegazza, [1873] 1924, p.78).

Contudo, para que essa composição química aconteça operando a junção, segundo Mantegazza ([1873] 1924), do fraco (a mulher que fecunda e precisa de proteção) e do forte (o homem que deve proteger), há que se atentar para uma das “armas do amor”, qual seja a “sedução natural [que] é a arte de nos mostrarmos sob o aspecto mais vantajoso” (p.83). O Amor conta ainda com outras armas a fim de realizar a junção dos átomos, ou melhor, da fêmea e do macho, considerados “sentimentos adquiridos, que eu chamo adquiridos, ou secundários” (p.84), uma espécie de derivação da lei química da atração. Entre eles está o pudor “que dispõe melhor o terreno para a fecundação” (p.85); a condição de virgindade masculina e feminina e a conquista da voluptuosidade, sendo sujeito - como condição para sua conservação - às leis da física:

Inda que o amor seja uma poderosa paixão, não é menos certo que ele está sujeito as leis da física elementar, e que governa todas aquelas forças que se acumulam nos centros nervosos e que nós chamamos sentimentos. Em quanto a paixão se mantém em estado de desejo, isto é, em quanto a força não sai do seu estado de tensão para se transformar em trabalho, a energia persiste e o sentimento mantém-se vigoroso e ardente. Toda a arte de se conservar o amor se cifra pois nisso: ‘conservar o desejo e, apenas extinto, fazê-lo renascer’. (...). Transformar em corrente elétrica contínua a corrente intermitente, eis o grande segredo do amor (Mantegazza, [1873] 1924, p.107).

Na sequência, Mantegazza ([1873] 1924) apresenta que além da conservação energética-física (que parece uma composição entre a teoria da transmissão de energia grega atualizada pela teoria da eletricidade), que tem seu fim inevitavelmente com o envelhecimento, o amor pode prorrogar seus favores “quando o homem e a mulher estão ligados pelos sentidos, pelos sentimentos e pela inteligência” (p.113). Nesse momento, o autor faz a defesa explícita ao direito de educação das mulheres, uma característica que o aproxima de Stendhal ao mesmo tempo em que o afasta de Balzac (De Beauvoir, 1970; 1949).

O homem que repele brutalmente as nobres aspirações da mulher a uma participação mais elevada nos trabalhos da inteligência, subscreve a sua própria condenação; e, quando irónicamente a manda para cama e para os trabalhos domésticos, resigna-se a conhecer apenas a parte mais animal e mais grosseira das alegrias do amôr. Se fôsses o macho mais vigoroso e o mais requintado libertino, e se Vênus descesse até junto de vós, ela própria vos enfastiaria até o enjôo, e daí então as imprecações contra a vaidade do amôr, blasfêmias contra a existência, lamentações sôbre o desencantamento, repetidas desde Adão pelo comum dos homens, estupidamente desconhecedores da lei económica das fôrças.

Nós, os homens, devemos elevar a mulher, não só em cumprimento de um ato de justiça, senão também para dilatar a esfera das nossas alegrias e área dos nossos prazeres.

Já se deu um grande passo, transformando a fêmea do gineceu polígamo em mãe de família; mas esta alforria da sociedade moderna não passa de uma espécie de tolerância, e a igualdade a que a mulher pode ter direito, inda não se firmou. **É verdade que de concubina passou a ser mãe; mas falta conceder-lhe a categoria de *mulher* ou antes, transformá-la em *homem-mulher*, isto é, uma criatura tão delicada quanto nobre, que pensa e sente como nós, que pensa e sente femininamente, e em nós completa assim o aspecto das coisas, de que só vemos uma parte** (Mantegazza, [1873] 1924, p. 112-113, grifo da autora).

Destaca-se principalmente a última parte, primeiro porque apresenta o conceito de *homem-mulher*; segundo porque explicita o sistema hierárquico de gênero que vem sendo sustentado durante toda a história Ocidental, mesmo que sob a tensão das diferentes demandas políticas reivindicadas pelas mulheres. Rohden (2001) argumenta, invocando as observações de Peter Gay sobre o contexto de fortalecimento da burguesia, que as lutas das mulheres por direitos “eram percebidas como verdadeiras ameaças à ordem burguesa e isso se traduzia na maneira como eram apresentadas pela medicina” sendo definidas como “‘espécies híbridas’, ‘não-sexuadas’, ‘mulheres-homens’, ‘degeneradas’, ou descritas como incapazes de conseguir um marido e manter uma família, além de ‘vampiras’ ou ‘assassinas’” (Rohden, 2001, p. 41, *italico da autora*). Mantegazza diverge da interpretação dos médicos, como se pôde ler na citação acima, entretanto, essa divergência ainda se fundamenta numa visão masculinista, onde o que deve ser almejado é a potência de pensamento e a nobreza própria ao homem, por isso a parte *homem* do conceito, ao mesmo tempo em que o elemento *mulher* da palavra composta, afirmaria ainda as características de sensibilidade e delicadeza, por muito tempo afixadas ao comportamento das mulheres. Além disso, é notável no excerto acima transcrito que o “pedido” feito aos homens tenha como pano de fundo, caso fosse permitido às mulheres acessarem o conhecimento, a satisfação dos próprios homens.

São três “as fronteiras do amor” abordadas por Paolo Mantegazza: “suas relações com os sentidos”; as “relações com os outros sentimentos – o ciúme” e “suas relações com o pensamento”. Ou seja, a organização do argumento do antropólogo italiano separa sentidos (entendidos aqui como os quatro sentidos fisiológicos), sentimentos e pensamentos. Essa divisão corresponde ao problema da separação e das relações entre mente e corpo. Como se verá, os sentidos são trabalhados como canais de percepção e acesso ao *amor*; os sentimentos, estranhamente, constituiriam a substância dos homens e das mulheres, que, como átomos, estariam concetados (ou não) por uma relação de atração e repulsão; por fim, o pensamento, seria influenciado positivamente pela experiência amorosa (perspectiva que contesta certas teses sobre o desperdício de energia decorrente das relações sexuais).

Tratando das relações do amor com os sentidos, o autor trabalha com o tato, olfato, visão e audição. E escreve: “poderíamos até dizer, sem sair da rigorosa esfera científica, que o amor físico é uma forma sublime do tacto e do contacto” (Mantegazza, [1873], 1924, p.134). Depois de estabelecer uma escala de importância entre os

sentidos, onde o tacto, a visão, o olfato e a audição figuram nessa ordem de relevância, pormenoriza cada um deles:

A vista é o primeiro mensageiro do amor, e, nas organizações superiores, é tão opulenta de prazeres, que pode exercer na extensão, se não até na intensidade, a própria volúpia. O ouvido tem escasso quinhão na história do amor, mas quinhão suave, ainda que não falemos da importância que ele tem como instrumento das ideias. A voz do homem e da mulher são dotados de timbres especiais, e o carácter sexual da voz feminina entenece o homem, como o timbre varonil da nossa voz faz pulsar o coração da mulher. (...) O amor tem muitas relações misteriosas com o sentido do olfato (...) (Mantegazza, [1873] 1924, p.135-137).

E nessas relações misteriosas do olfato está a sua vinculação com a reprodução. Tão grande é o seu poder de sedução e união química que Mantegazza não deixa de mencionar a indústria dos perfumistas além de retomar esse sentido no livro *O Amor dos Homens* [1885] quando trata dos “artifícios da volúpia”. Os sentidos, como Mantegazza os entende, se relacionam com o amor, mas não conformam a sua materialidade que, como já vimos, é marcada pela soma sexual atômica de forças análogas, mas não idênticas.

Para Mantegazza os sentimentos compõem o átomo (ou seja, o ser humano) e, como estes, “associam-se ou repelem-se e, mais frequentemente ainda, exercem uns sobre os outros uma influência recíproca, que os desvia da sua direção”. Um dos sentimentos que podem desviar as forças químicas de seu destino é o ciúmes. Este é resumido pelo autor, para o caso “das raças superiores”, pela fórmula: amor + amor próprio (falta dele) + sentimento de propriedade = ciúme. Segundo o autor, por ele não ser um “fenômeno químico elementar, mas um amálgama variável” está sujeito a tantas variações quanto são numerosas as “formas étnicas”. Como exemplo, observa que nos povos polígamos esse sentimento não se manifesta e vaticina:

Se bem que, nalguns casos, o ciúme não tenha uma origem histórica bem definida, é certo que êle recebe da especial constituição de uma raça um carácter étnico. Vê-se que, na Europa, os italianos, os espanhóis e principalmente os portugueses, são povos muito ciumentos; da mesma forma que, na América, os mais ciumentos são brasileiros (Mantegazza, [1873] 1924, p. 149).

Talvez os brasileiros entrem nessa lista, por conta de seus senhores coloniais, os portugueses, quem dirá? Uma vez que não se tem notícias de que em sua viagem para a América tenha passado pelo Brasil e gerado alguma observação empírica. Na ausência de dados complementares, os leitores são induzidos a aceitar ou não essas assertivas – leitores esses que, provavelmente, corroborariam essa lista por conta do senso de que os povos latinos teriam menos controle de suas emoções. Ainda no campo das especulações, pode-se pensar que os leitores presumivelmente utilizariam sua própria experiência de vida e entendimento de mundo para julgar essas palavras (levando-se em conta um leitor minimamente crítico). Para aquele que aceitar a afirmativa de que os brasileiros são os latino-americanos mais ciumentos, receberá a avaliação de que “o ciúme é um doença psicológica, orgânica, e, se com ela nascemos, dificilmente nos curamos dela” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 150), ou seja, o ciúme assume várias formas, mas como uma doença crônica que se instala no organismo ao nascer, não pode ser curado. Mesmo assim, o autor anota que o senso de propriedade principalmente do homem em relação à mulher, poderá ser reformado se – pela moral – à mulher for concedida a liberdade.

A última fronteira do Amor é aquela que o relaciona ao pensamento. Esse é fortificado, em termos de capacidade mental, quando influenciado pelo amor. Mantegazza ([1873] 1924) afirma que o gênio dos maiores poetas, artistas e escritores, “têve o amor primeiro como sócio, o mais soberano estímulo” (p.159). Como os outros vieses do Amor, esse também se manifestaria de forma diferente para os homens e para as mulheres:

O homem dispõe de mil maneiras diferentes de expandir o seu espírito, aquecido pelo amôr: a arte, a ambição, a ciência, facultam-lhe numerosos meios para a manifestação da sua nova energia.

Pelo contrário, a pobre mulher não tem patente ao seu espírito transbordante senão um caminho, - a correspondência amorosa. Nas hecatombes e autos de fé cotidianos de cartas perfumadas, desaparecem verdadeiros tesouros de arte, que se deveriam salvar do incêndio que devora tantos volumes de palavras e frases; e todavia a vulgaridade predomina sempre em qualquer campo, no campo do bem e do mal; e vulgar é, como tudo que é humano, a melhor parte do amôr (Mantegazza [1873] 1924, p. 160-161).

Essa análise é corroborada pela “velha experiência” de que as mulheres se sobrepõem aos homens nas artes do amor, mesmo que esse não as conduza à

racionalidade conferida aos homens, o que parece evidente para o autor quando narra que por conta da eletrização diversa de dois corpos, e da troca de energia do mais para o menos eletrizado a fim de se alcançar o equilíbrio, seja o homem o pólo de maior voltagem como se pode depreender pela seguinte citação: “em geral, a inteligência mais robusta maior fascinação exerce; e, como as mais das vezes o homem tem espírito mais vigoroso que o da mulher, esta mais facilmente se adapta às ideias, às teorias, aos gostos intelectuais do homem” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 164), chegando a completar essa “evidência” através do entendimento de que “(...) na evolução psíquica dos dois sexos, a mulher nos excede na estética do sentimento, na mesma proporção em que nós a excedemos em desenvolvimento intelectual” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 167).

Mantegazza, assim como Schopenhaur, faz referência à loucura – disfunção particular dos pensamentos - por amor e expõe que “as estatísticas dos hospitais de alienados denunciaram sempre grande número de loucos por amôr; e muito mais numerosas seriam essas notas e estatísticas, se as sombras da vida privada não escondessem muitos outros casos de cérebros quebrantados ou mergulhados em letargia, sob influência de um amôr infeliz” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 162). Não é de espantar que, sendo as mulheres as mais envolvidas no amor, também tenham sido “objeto” privilegiado da pesquisa psiquiátrica nas suas relações com a ginecologia, e, um pouco mais tarde, da pesquisa psicanalítica.

Como já pôde ser percebido, mesmo que homens e mulheres tenham a mesma capacidade de amar, não o fazem da mesma forma porque, segundo Mantegazza ([1873] 1924), “levam ao altar da paixão naturezas **profundamente** diferentes” (p.176, grifo da autora). Mesmo diante das diferenças entre os sexos que foram esboçadas durante a empresa de definição do amor e de suas características, Mantegazza não abre mão de certa oportunidade didática, na metade do livro, para ilustrar por meio de colunas comparativas (que reproduzirei aqui sobre o formato de uma tabela) as formas do “Amor, segundo os sexos”. A introdução a esse quadro demonstra com primor a junção entre elementos da linguagem poética e instrumentos do laboratório do cientista, mobilizados - quase através de um ritual escatológico - para o conhecimento do que de minucioso há nas diferenças sexuais. Atestando também a memória da prática médica e experimental que empreendeu antes da cátedra de antropologia. Mantegazza escreve: “E, agora, arranquemos do peito de dois amantes o coração sangrento; e, quente, ensanguentado, ponhamo-lo no microscópio; depois, escalpêlo e as pinças do anatómico, façamos-lhe minuciosa autópsia” (Mantegazza, [1874] 1924, p. 184).

Amor de Adão	Amor de Eva
Oh! como sou feliz!	És feliz, tu?
Saibam que ela é minha.	Saibam que eu sou dele
Não, com certeza não a amo.	Sim, amo-o; amo-o muito, e só a êle.
Sempre! Que aborrecimento, meu Deus!	Sempre! que ventura, meu Deus!
É preciso separarmo-nos. A razão deve prevalecer ao amôr.	Monstro! tenho-te ódio! causas-me horrôr... mas inda te amo!
Como és bela, eu te amarei sempre!	Sê meu sempre, e sempre te amarei.
Torna-me feliz, inda que não me ames.	Insulta-me, mas ama-me.
Não me tornes ridículo.	Não me tráias.
Dá-me tudo.	Dá-me o teu coração.
Todo amôr acaba na indiferença ou na amizade.	Do amôr só se passa para o desprêso ou para o ódio.
Se não me cedes quanto eu quero, é porque me não amas.	Se eu te amo, que mais pretendes?
O amôr é a maior voluptuosidade.	O amôr é a vida.
Ela, com certeza, já beijou outrem.	Ah! com certeza amou outra antes de mim.
Mas será digna de mim?	Serei eu digna dêle?
Tornar-me-á ela feliz?	Poderei torná-lo feliz?
Bastar-me-á ela?	Serei bastante para êle?
Penso muito nela.	Não penso nêle quanto devia pensar.
Demorei-me apenas um quarto de hora.	Porque vens sempre tão tarde?
Vou-me embora. Há muito tempo que eu aqui estou.	Vais partir, e inda agora chegaste.
Mais um abraço.	Mais um beijo.
Outro beijo.	Torna a dizer que me amas.
Perdôa-me, sou um infame, mas o meu coração pertence-te.	Perdôo-te, porque te amo.
Um palácio, para meter nêle o coração.	Um coração é uma cabana.
Amôr platônico! Utopia!	O amôr platônico é muito possível.
Quero-a porque a desejo.	Quero-o porque o amo.
Antes môrras, do que pertenças a outro.	Embora de outra, quero que vivas.
Conserva-me a fé jurada!	Conserva-me o teu coração.
Com o tempo, chegarás a amar-me.	Amá-lo-ei tanto, que êle acabará por me amar.
Dar-lhe-ei tanto oiro, tantas joias, que deverá amar-me.	Far-lhe-ei tantas carícias que me há de amar.
Meu Deus! És tu quem me aparece aqui! Podes comprometer-me.	Que me importa o mundo se me tens amôr?
A mulher é volúvel.	O homem é um infame.
Oh! como ela me ama!	Oh! como eu o amo!
Devo ir ter com ela.	Porque será que êle não vem?
Há de ser minha.	Será meu espôso.
Foi minha amante, e é minha amante.	Foi meu amigo, e inda é meu amigo.
Hoje	Ámanhan.
Ámanhan.	Depois de ámanhan.

Daqui a um mês.	Daqui a um ano.
Já.	Nunca.
Sim, sim, sim.	Não, não, não.
É virtuosa porque é casta.	É virtuoso porque me ama muito.
A mulher não pode conservar-se fiel.	O homem não sabe amar.

O que mais chama atenção nesse quadro não é a tentativa de estabelecer oposições entre homens e mulheres, porque é esse o primeiro movimento de categorização que se conhece no Ocidente em relação à diferença dos sexos, nos termos do autor, diferença de gênero para os estudos feministas. Aqui, quando Mantegazza, com seu bisturi, abre os corações de Adões e Evas, e sob a lente do microscópio, vê antes das formas propriamente ditas, tipos de reações ao sexo oposto, ele reflete o seu tempo e talvez algumas das pessoas desse tempo, mas também, e, sobretudo, reflete uma disposição singular de tratar sobre o amor. Das reações dos homens se desprende um sentido que pode ser tomado como positivo, afirmativo de si em relação ao outro; enquanto das reações das mulheres o que se desprende, ao contrário, é o abandono de si para o outro, sua própria satisfação vinculada à satisfação do outro. Essa elaboração também não é estranha aos estudos de gênero que identificaram na “Teoria da Complementariedade dos Sexos” essa atribuição de sensibilidade apurada às mulheres, que se sabe, tinha relação direta com a vinculação desta à maternidade e ao ambiente doméstico; e a atribuição de gênio ao homem que deveria, através da inteligência, fabricar os meios para a manutenção do núcleo familiar e garantir a ordem em sociedade. O que chama mais atenção é que toda a argumentação de Mantegazza formulada a partir das leis da química e da física e de observações da fisiologia dos seres não humanos, não é capaz de comprovar porque as mulheres dizem “não” e os homens dizem “sim”, ou seja, como discute Laqueur (2001), a “invenção do sexo” ou melhor, dos dois sexos, não foi o resultado do desenvolvimento da pesquisa biológica e fisiológica a partir do século XVIII, antes leu as imagens dos microscópios a partir da visão de gênero que, desde os gregos, atribui um lugar explicitamente inferior às mulheres quando se tem em mente o poder de decisão sobre as coisas do social ou de produção de saber. Das várias estratégias utilizadas no tempo para justificar a misoginia, talvez algo comum a elas seja o fato de enredar a ideia de mulher ao desejo de controle dos homens, desautorizando os pensamentos das mulheres ou mesmo dificultando abertamente sua lapidação. Rohden (2001) analisou que os médicos ginecologistas brasileiros durante o século XIX (mas não só) através da teoria sobre o fluxo menstrual

- referente à “fraqueza natural” das mulheres por conta dessa liberação sanguínea periódica (entre outras coisas, evidentemente) -, prescreviam aos responsáveis pelas meninas, frequentemente os patriarcas, que eles as afastassem da escola assim que entrassem no período da puberdade, uma vez que não faria sentido estimulá-las intelectualmente já que a energia que retinham em si, mesmo com o “problema” do sangramento mensal, deveria ser reservada à atividade por excelência determinada pela natureza (e pelos homens, principalmente) a elas: a reprodução.

Outro exemplo de misoginia parte do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) e é citado aqui por conta de sua crítica à ciência moderna e aos métodos e teorias dos naturalistas e fisiologistas que, segundo ele, ao se afirmarem os porta-vozes da natureza faziam mesmo era interpretá-la a partir de seus preconceitos morais, imprimindo nela a imagem de si mesmos (Nietzsche, 1992). Diante dessa avaliação, se imaginaria que suas apreciações sobre as mulheres poderiam ter sido mais radicais, o que de fato não aconteceu, já que sua medida de perfeição é o super Homem. No livro *A gaia ciência* ([1882] 2012), sua visão sobre as formas de amor da mulher se aproxima da concepção apresentada por Mantegazza, através do quadro acima, no que diz respeito ao ato desta abandonar-se ao outro, mas difere quando se trata das razões que explicam tal situação. Se em Mantegazza o contexto de formação da mulher como pessoa na sociedade é levado em conta, como se verá mais adiante, em Nietzsche a razão parece residir numa vontade própria ao ser mulher, num devir-mulher. Se em Mantegazza esse comportamento é indicado como desejável e como referência do amor supremo, em Nietzsche soa como um injusto privilégio concedido ao “sexo frágil”. E, principalmente, se para Mantegazza o amor é um ato natural ordenado e moralmente justificado em decorrência das suas leis internas, leis essas que podem e deve influir nas escolhas culturais externas; em Nietzsche, o amor é um ato natural, portanto, imoral, na medida em que ele vê a natureza como a força ou ordem incontida por princípio. Nietzsche finaliza argumentando sobre a fidelidade na mulher e no homem, acordando com Mantegazza e também com Schopenhaur, a quem deve ter recorrido como inspiração, reconhecida que é a sua relação com a filosofia do mesmo.

Um homem que ama como uma mulher torna-se escravo; mas uma mulher que ama como uma mulher torna-se *mais perfeita* como mulher... A paixão da mulher, na sua incondicional renúncia a direitos próprios, tem justamente por pressuposto que do outro lado não exista *pathos*, semelhante desejo de renúncia: pois se ambos renunciassem a si mesmo por amor, daí resultaria

– não sei bem o quê; talvez um vácuo? – A mulher quer ser tomada e aceita como posse, quer ser absorvida na noção de ‘posse’, de ‘possuído’; em consequência, quer alguém que *tome*, que não dê e não conceda a si próprio, que, ao contrário, seja precisamente tornado mais rico em ‘si’ – pelo aumento de força, felicidade, fé, que a mulher lhe proporciona ao se dar. A mulher se concede, o homem acrescenta – eu acho que não é possível superar esse contraste natural mediante contratos sociais ou com a melhor vontade de justiça: por mais desejável que seja não termos continuamente perante os olhos o que há de terrível, duro, enigmático e imoral nesse antagonismo. Pois o amor, concebido de modo inteiro, grande, pleno, é natureza, e, enquanto natureza, algo eternamente ‘imoral’. – A *fidelidade*, portanto, acha-se incluída no amor da mulher, vem da sua definição mesma; no homem ela *pode* facilmente surgir acompanhando o seu amor, talvez como gratidão ou idiosincrasia do gosto e pela chamada afinidade eletiva, mas não é parte *essencial* do seu amor – e tanto não é que quase podemos falar, com algum direito, de uma natural oposição entre amor e fidelidade no homem: (...) (Nietzsche, 2012, p.238-239).

Não mais animadora são algumas de suas ironias direcionadas às mulheres, que podem ser encontradas em muitos momentos de sua obra. Recolhem-se aqui, como ilustrativas de sua disposição, as sentenças presentes no aforismo 237, do livro *Além do Bem e do Mal* ([1886] 1992), onde se podem ler as “sete máximas sobre as mulheres” que enfatizam a futilidade como marca do feminino.

Como voa para longe o tédio, quando o homem nos faz o assédio!; A idade, ai! a ciência e a cultura, tornam virtuosa até mesmo a menos pura.; Vestido escuro e boca fechada: faz toda mulher parecer – dotada.; A quem sou grata a vida inteira? A Deus – e a minha costureira!; Jovem: caverna com flores. Velha: um dragão diz horrores.; Nome distinto, olhos de fera, além disso homem: ah, quem me dera!; Palavra curta, sentido amplo como um rio: para a jumenta, gelo escorregadio! (Nietzsche, [1886] 1992, p. 142).

Voltando à Mantegazza, ao mesmo tempo em que ele defende a “escolha livre [das mulheres] dos seus amôres, e a igualdade perante o afecto e perante a família”, ainda afirma a divisão ocidental básica que constitui o homem como racional e a mulher como sentimental. A questão não é positivar a razão em detrimento da emoção ou vice-versa, a questão é pensar por que essa dicotomia ainda persiste como explicação das diferenças entre homens e mulheres, uma vez que, se atentarmos bem ao quadro, qualquer ser poderia transitar por todos os comportamentos.

É preciso mencionar que os parágrafos que dão seguimento ao quadro desenhado por Mantegazza, expressam a criação de “monstruosidades” quando os “característicos” dos sexos são invertidos, mas também sinalizam para a possibilidade de mudança no que tange ao espaço reservado às mulheres na “moderna civilização”. As citações que seguem são longas, mas importantes porque deixam passar o movimento abrupto entre o argumento que condena à categoria patológica aqueles e aquelas que experimentarem viver a partir das características atribuídas ao sexo oposto, ao mesmo tempo em que imediatamente afirma a realidade da opressão da mulher até mesmo na sua particularidade sensitiva, alertando os homens da necessidade de permitir a elas a “ambição, a glória e a ciência” através da mudança das práticas culturais. Além disso, fica registrado o depoimento crítico de um homem sobre o seu tempo e seus companheiros de terno no que diz respeito às restrições às mulheres. Crítica pintada com metáforas que invocam imagens próprias ao universo feminino principalmente dos burgueses do século XIX.

Qualquer pensamento, qualquer palavra, qualquer gesto do homem ou da mulher que ama trazem a característica do seu sexo; quando se invertem os característicos, dão origem á mais extraordinária desordem, e vêmo-nos em frente de uma caricatura, de uma monstruosidade e, até de um crime.

Algumas vezes, todavia, as mulheres de caráter viril amam virilmente; e os homens de caráter brando exibem no seu amôr terno e suave, um quadro sublime, que só se deveria observar na mulher. Mas, inda nêste caso, estamos na esfera da patologia. E contudo as fórmulas psíquicas do amôr podem deduzir de um dêstes cruzamentos inusitados de figuras e côres estranhas, um elemento estético, que excita a nossa admiração e nos convida a meditar.

Por mais variados que sejam os elementos sexuais do amôr a nossa moderna civilização tem uma falta gravíssima, porque concede escasso logar e diminuta importância á mulher, que é aliás a verdadeira e grande sacerdotisa do amôr. Ao homem reconhecemos a ambição e a glória, a ciência e insaciável sêde de riquezas, todas as energias do espírito, todas as vitórias da paixão; e privamos a mulher de todos êsses alimentos do coração e do espírito, e demonstrámo-lhe que ela só devia amar. Ocupando todo o campo da actividade humana, deixámo-lhes o jardim do amôr, como quinhão [extremo] e conforto único. E, quando a pobre prisioneira se aventurou, com toda a sua ardente curiosidade, á colheita das plantas e flôres perfumadas da sua propriedade, quando ela se entregou a cultivar, a seu modo, o seu jardim, interviemos nós colocando rótulos da nossa regulamentação restrictiva, e traçando as

barreiras das nossas leis: é vedada a entrada nêste jardim; não se apanham as flôres; é proibido passar por aquele arruamento...

A própria escolha das plantas culturais deve ser feitas por nós (...) (Mantegazza, [1873] 1921, p. 187-188).

As variadas formas dos dois sexos amarem são seguidas pelas maneiras diversas através das quais o amor se manifesta. Antes de defini-las, Mantegazza ([1873] 1924) retoma a ideia de que a natureza do homem o constrange a “travar o combate que o leva a conquista; e a mulher, ainda mais se nasceu eunuca, não tem a menor necessidade de dar combate ao seu companheiro” (p.212). As maneiras de amar são as seguintes: a) o amor terno, muito observável entre os alemães; b) amor contemplativo, designado pela inércia, estética e as poucas necessidades genitais, além de estar “nas fronteiras da patologia” e ser próprio de homens “exaltados, místicos, histéricos”; c) amor sensual, que “é o mais sincero e o mais enérgico, porque corresponde a uma das mais naturais e irresistíveis exigências do homem; mas a sua constância firma-se num terreno muito variável – a beleza – e os seus ardores são despertados por um impulso muito baixo – o apetite” (p.218), importante notar que nessa parte Mantegazza se refere ao ato sexual através de metáforas que utilizam montanhas, rios, raios, como protagonistas da ação, além de indicar que a inventividade em relação ao ato sexual é mais própria aos homens, já que nas mulheres a “libertinagem” se veste com os sentimentos; d) amor feroz, caracterizado pelo sentido de propriedade sobre o outro, associado a uma grande autoestima e a impetuosidade de caráter. Os arroubos vulcânicos são os que definem esse tipo de amor; e) o amor soberbo, segundo Mantegazza, é “um composto binário de um [01] equivalente de amor para dez [10] de amor-próprio” (p.221), nesse caso o sujeito se preocuparia mais em ser amado do que em amar; f) amor azedo se manifesta através de um constante estado de suspeição, indicando uma “patologia do coração”.

Mesmo sendo predominante no texto uma perspectiva positiva a respeito do *amor*, Mantegazza também reconhece os seus perigos, como a loucura, já mencionada no texto, os suicídios e os homicídios, esses últimos, trabalhados pela ótica da medicina forense por Krafft-Ebing no livro *Psychopathia Sexualis* ([1886] 2000), onde algumas análises da *Fisiologia do Amor* [1873] são contestadas³³.

³³ Consultaram-se duas edições do livro de Krafft-Ebing aqui mencionado. Uma brasileira publicada nos anos 2000, que traz apenas um capítulo teórico que apresenta resumidamente as categorias utilizadas pelo autor e “as histórias de casos”; outra americana, encontrada na rede de computadores, sem data, que além dos casos, apresenta a discussão completa do autor sobre os motivos que provocam as “anomalias das funções sexuais”. Encontraram-se referências diretas à obra *Fisiologia do Amor* [1873] sobre as relações

A histeria, relacionada à amargura pelo autor, e o estupro, também são males do *amor*. Em vista desses problemas, Mantegazza ([1873] 1924) adverte: “Tais dores, - as maiores que podem alcançar um coração humano, - a crueldade da natureza as reservou quase exclusivamente à mulher” (p.237). Sua descrição também dá conta das “ignomínias do amor” que, de acordo com o autor, podem ser “reduzidas a duas: a impotência e a prostituição”. A análise se desenrola sob o argumento central de que, uma vez que “toda mutilação do amor é uma ignomínia” por atentar contra o movimento da natureza, qualquer recurso externo utilizado como intermediário do encontro entre homens e mulheres, diferente daqueles da beleza e da sinceridade de sentimentos, e que busque exclusivamente a satisfação da voluptuosidade individual está em desacordo com a higiene mental e física desejada para o homem civilizado. A crítica à impotência é direcionada aos homens que deveriam tratar-se dessa patologia ou renunciarem ao amplexo sexual, uma vez que desse ato somente poderia resultar a satisfação individual e corrupção das mulheres e da sociedade. Nesse sentido, argumenta que nenhuma mulher deveria ser obrigada a conviver com um homem impotente, tratando como profanação o ato sexual perpetrado pelo “eunuco”. Mantegazza ([1873] 1924) trata largamente da prostituição em relação à exigência social de castidade para os homens e assevera: antes a regularização da prostituição, mesmo com seus problemas que gravitavam em torno da devassidão dos sexos e exploração de mulheres, que a prática solitária da masturbação. Antes de ler as palavras de Mantegazza, lembra-se que Laqueur (2001), ao referir-se à preocupação dos médicos com a masturbação, identifica que além do argumento sobre a perda de fluidos e enfraquecimento das energias vitais, esses profissionais também demonstravam uma aflição relativa à separação entre o acesso ao prazer e a reprodução, situação que se positivada poderia colocar em questão a ordem moral e social da burguesia vitoriana.

entre homens e mulheres, sobre a relação entre homicídio e luxúria, etc. Além da reprodução de casos que foram relatados inicialmente por Mantegazza em outros trabalhos, como por exemplo, o caso 73. Krafft-Ebing, a partir da definição das práticas sexuais não convencionais e não restritas ao coito heterossexual como “perversões”, e utilizando a noção de hereditariedade para explicar certas narrativas que obtinha a partir da anamnese com pacientes psiquiátricos e condenados, além de informações registradas a partir de suas palestras com as prostitutas e das cartas que recebia de pessoas contando a sua história, acabou transferindo o “pervertido” sexual das cadeias para os manicômios, argumentando que a forma dos seus desejos era patológica, uma vez que nascia com os sujeitos, e que os crimes cometidos pelo impulso desses desejos não poderiam ser imputados ao autor da agressão, porque este não era completamente capaz de controlar conscientemente as suas vontades.

Por agora, seja o que fôr, antes cem vezes a prostituição, com suas ignomínias, as suas infâmias e as suas gangrenas, do que o proletariado, cinicamente fecundo, que lança os filhos ao monturo; antes cem vezes a voluptuosidade comprada, do que a traição doméstica, e o adultério convertido em costume e o casamento, convertido em jôgo de capitais e aproximado da poligamia; antes cem vezes a voluptuosidade, cruelmente separada do amôr, do que a amizade traída e o amôr contaminado no santuário da família; antes cem vezes, do que vemos toda a sociedade saturada de um canceroso suco de virtude hipócrita e de íntima devassidão, que lentamente a consome.

Nêste terreno, os govêrnos devem tratar a prostituição, como uma doença, que precisa cuidados, não porque se espere a cura, mas porque a sociedade a todos deve um médico e um leito. Não devem permitir que ela alargue, que ostente em público as suas lívidas chagas, que se cubra de lentejoilas e oiropéis; mas deve velar por ela piedosamente, como num hospital, de forma que desperte no transeunte mais compaixão que sensualidade (Mantegazza, [1874] 1924, p. 260-261).

Como um mal necessário que é preciso manter para que a sociedade não se corrompa por inteiro através da penetração da devassidão na vida familiar, que deve ser constituída a partir do Amor completo, aquele que fusiona a relação sexual e a relação afetiva, a prostituição deve servir não só como um local de satisfação das necessidades do homem que é “naturalmente mais polígamo, naturalmente mais infiel, mais brutal, mais volúvel, mais libertino que a mulher (...)” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 277), mas de controle higiênico dos voluptuosos apetites sexuais, tratados como doenças que devem ser medicadas. Mantegazza sinaliza para a importância de educar – e para isso elege as mulheres como pedagogas privilegiadas - para as artes do amor, deixando de lado as hipocrisias sociais que somente encobrem a realidade das práticas sexuais que transcorrem livremente nos cantos das casas, nos jardins afastados e também abertamente nos espaços públicos.

(...) convém que nossos filhos não enxadrezem o amôr, como uma falta, na casa dos vícios, mas que saibam cedo, logo nos alvares da adolescência, que o amôr é uma sublime felicidade, concedida aos bons e aos óptimos, e que essa felicidade deve ser adquirada pelo que ela vale, como a glória ou como a riqueza.

(...)

Actualmente, não permitimos a uma rapariga que levante os olhos para um rapaz que lhe é simpático; não concedemos que um adolescente, já homem, tenha o direito de desejar e amar; e, todavia, a inocência, que nós supomos manter com um

rigorismo arcaico e ridículo, afunda-se no lodo das promiscuidades domésticas, ou das lascívias solitárias, ou da prostituição mais vil (Mantegazza, [1873] 1924, p. 262).

Por fim, chega-se à defesa do casamento monogâmico, uma vez que “o homem de raça elevada, e que aspira ao nome de homem civilizado, deve ser monógamo, e não consagrar seu amor por outro pacto que não o casamento” (Mantegazza, [1873] 1924, p.292). De acordo com Mantegazza, como o casamento é “a pedra angular da família” e das famílias “se formam os povos”, é urgente combater todas as formas de casamento que se concretizam à revelia do *amor*, entendido como “a unificação de duas existências, uma combinação de elementos novos, uma profunda modificação do modo de ser de um homem e de uma mulher” (Mantegazza, [1873] 1924, p.287).

Algumas dessas formas dizem respeito, nas “classes elevadas”, às uniões firmadas de acordo com interesses financeiros ou nobiliárquicos e, nas “classes inferiores”, à “fábrica de proletários em larga escala”. Aliás, quanto ao malthusianismo – instigador de acaloradas controvérsias - e sua proposição do desequilíbrio entre o crescimento geométrico da população e o crescimento aritmético da produção de alimentos, Mantegazza, na *Fisiologia do Amor*, se posicionou contrário ao que entendia como desimpedimento do ato sexual em relação a sua legitimidade reprodutiva. Contudo, no ensaio “A arte de escolher esposa” (1925), muda de ideia e declara: “Eu sou malthusiano impenitente, e até ao fim da vida, direi a todos os que lutam com a miséria: *Amai, mas não vos reproduzais*” (Mantegazza, 1925, p.108). Evidência de que o contexto influi nas posições teóricas e políticas dos pesquisadores.

Mantegazza propõe que o pacto nupcial que materializa a união dos sexos no casamento na moderna sociedade, deve ser reformado e para isso, os costumes devem ser modificados, trabalho que Mantegazza considera mais demorado, bem como a alteração das leis, essas de mais rápida resolução. Na base destas reformas deve estar a contestação da coerção social frente à ampliação da liberdade de escolha dos parceiros, principalmente para as mulheres, as quais se deve dar “educação liberal” para que sejam capazes de escolher bem os homens e “elevar o casamento”, ao invés de criá-las como “animal recreativo e encantador”. E finaliza o livro afirmando a urgência de se aprovar a lei do divórcio, mesmo sem ter ainda “a psicologia e o direito” encontrado razões para sua execução *a priori*, porque suas benesses já eram percebidas na experiência de algumas sociedades europeias “que abriram em seus códigos aquela válvula de segurança , capaz de libertar duas vítimas desesperadas e não afroixar um só dos elos

das abençoadas cadeias dos que nasceram e cresceram para uma existência de felicidade comum” (Mantegazza, [1873] 1924, p. 300-301). O tom dessa defesa pode servir como um exemplo do movimento afirmativo executado por Mantegazza, através da incontestável aceitação social da heterossexualidade, quando se coloca como crítico e propositor de outra moral, diferente daquela por ele considerada hipócrita (porque afastada dos “indícios científicos” ou das suas “próprias” concepções civilizatórias).

A partir do segundo livro que serve como fonte do presente estudo, intitulado *O Amor dos Homens: ensaio de uma etnologia do amor*, pretende-se apresentar como Paolo Mantegazza articula a comparação etnológica, a noção de civilização e raça própria aos pesquisadores inspirados pela teoria da evolução, sua perspectiva das diferenças sexuais (que já foi descrita no presente trabalho) com sua narrativa sobre algumas técnicas corporais, características genitais e com práticas sexuais que não se restringem ao coito heterossexual, consideradas na época, “perversões”. Para isso serão discutidos somente alguns capítulos do livro (III; V; VI), tendo em vista que os argumentos principais de Paolo Mantegazza sobre a definição do *amor* e suas características, não sofrem alterações significativas; o mesmo se dando para os debates sobre matrimônio, conquista da esposa, eleição sexual e suas limitações, pactos nupciais, pudor e castidade que introduzem exemplos de práticas culturais de outros povos a fim de demonstrar que sob o pano de fundo da universalidade animal que acompanha todos os seres *homo sapiens sapiens*, há uma diversidade de formas de lidar com a natureza humana. No entanto, antecipa-se que a diversidade cultural dos povos considerados “primitivos” só é positivada quando sua proximidade com aquilo que é considerado como a manifestação mais crua da natureza, vai ao encontro das ideias e defesas políticas do autor.

O índice de *Amor dos Homens*, último livro da trilogia sobre o *amor*, publicado em 1885, composto por 16 capítulos, 446 páginas da edição portuguesa de 1901, apresenta um pequeno resumo dos temas específicos que serão abordados em cada capítulo. Decidiu-se somente indicar o título principal de cada um, citando como exemplo, porém, alguns completos, não tão extensos e considerados de interesse para a argumentação dissertativa.

- I. As festas da puberdade
- II. O pudor e a castidade nas raças humanas
- III. O amplexo e suas formas – o amplexo e suas formas ethnicas. – O hymen e o seu rompimento. – Valores diversos da virgindade nas diferentes raças. – As restrições ethnicas do amôr.

- IV. Os artificios da volupia – O ampallang. – O anel chinês. – Guizos lascivos. – Cylindrosinhos sensuaes. – Os Bisajon. – Ilha de Ponapé. – Perfumes eroticos. – Os aphrodisiacos, - Extranhas aberrações.
- V. As perversões do amor – A masturbação. – Tribadismo. – Sodomia. – Extranha perversão. – Bestialidade.
- VI – Mutilação dos órgãos genitales – As deformações e mutilações artificiaes dos órgãos reprodutores. – A esterilidade vonluntaria.
- VII – A conquista da esposa
- VIII – A compra da mulher e do marido – Preços diversos da mulher. – Na Prussia. – Compra da mulher. – O Kalim. – Entre os Samoiedas. – Na Laponia. – No Sahara. – Em Africa. – No Dasdistan. – Na Cafraria. – Na Europa.
- IX. A eleição sexual – A escolha sexual por sympathia reciproca. – A escolha por symphatia, feita apenas pelo homem. – A escolha feita pelos paes. – Methodos mixtos de escolha em que entra a compra ou a violencia.
- X. As limitações da escolha – Causas diversas dos ostracismos d’amor. – Os odios de raça e de religião. – Os graus de parentesco. – Ethnologia da viuvez.
- XI. Os pactos nupciaes. Fidelidade e adulterio
- XII. Posição da mulher no matrimonio
- XIII. Os ritos e as festas nupciaes
- XIV. Monogamia, Polygamia e Polyandria
- XV. A Prostituição - A prostituição. – Diversas definições, empyricas e scientificas. – Venda do amor entre os selvagens. – Prostituição sacra, epicurea e tolerada. – Exemplos d’estas tres fórmulas. – Em Babylonia. – Na Grécia. – Solon e o Dicterion. – Em Veneza.
- XVI – A possibilidade futura do amor – Considerações geraes sobre o amor. – O amor entre nós. – O passado, o presente e o futuro.

Começa-se por um dos substratos teóricos gerais do livro – que, nesse caso, não são diferentes daqueles postulados por antropólogos seus contemporâneos, como já se fez notar no capítulo II desta dissertação, mas também, e principalmente, da maioria dos naturalistas e médicos do período oitocentista - que animou o autor nas suas investigações e pode ser percebido pelas palavras abaixo:

É certo que sobre as edades prehistoricas pode-se sem grande perigo, fantasiar as mais bizarras theorias e imaginar hypotheses, mas a natureza humana tem um fundo bem conhecido, no qual se devem apoiar as theorias e as hypotheses; e por mais longe e mais baixos que possam estar os ramos desta grande árvore, a que todos pertencemos, a seiva que os percorre é sempre a mesma. Temos hoje ainda por nossos contemporaneos, homens tão pobres de sentimentos e de pensar; tão pouco homens numa palavra, para aproximá-los dos nossos antigos paes da época quaternaria; e a sua psychologia é o material de confrontação mais seguro para julgar o que teria sido o bipede implume anterior à historia (Mantegazza, [1885] 1901, p.252).

Nessa citação se encontram alguns dos elementos principais da teoria evolutiva e do evolucionismo cultural como a noção de “fundo comum da natureza humana”; a perspectiva de que a diferença cultural observada em grupos “primitivos” seria um indício privilegiado de práticas culturais mais antigas que teriam se desenvolvido para um estado civilizacional contemporâneo ao dos pesquisadores. É necessário assinalar que o termo civilização, em Mantegazza, apresenta claramente, dois dos três sentidos identificados por Mauss ([1929] 2005) como dados “às vezes cientificamente e, quase sempre, vulgarmente ao termo civilização”. O primeiro deles, próprio, segundo Mauss, aos “filósofos e nosso público”, se refere ao movimento de “aprimoramento” dos costumes, das formas de pensamento humano, da tecnologia; o segundo, mais comum entre “os homens de Estado, os filósofos, o público, mais ainda os jornalistas”, corresponde à ideia de que a “*Civilização* constitui uma espécie de estado de coisas ideal e real simultaneamente, racional e natural ao mesmo tempo, causal e final no mesmo momento, que um progresso de que não se duvida ressaltaria pouco a pouco” (Mauss,[1929] 2005, p. 241).

Prosseguindo a escavação desse substrato, indica-se que Mantegazza faz uma reflexão sobre o ato de classificação dos antropólogos. Indicando a classificação do parentesco de “diversos povos” proposta por Morgan que se apoiaria no “methodo por elles adoptado para definir e circunscrever o parentesco” compreende que “não bastaria um grosso volume para descrever todos os modos de transição do parentesco humano, e como na história ethnografica do amor é um dos assumptos mais conhecidos, enviaremos o leitor aos ethnologos, que teem tratado d’isso. Tais são Bastian e outros” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 317-318), atestando seu “diálogo” com o campo etnológico alemão através da citação dos trabalhos de Adolf Bastian (1826-1905) e com contexto norte-americano, através da citação dos estudos de Lewis Henry Morgan (1818-1881). Sublinha-se certo estranhamento em relação a afirmação de Mantegazza de que “o amor é um dos assuntos mais conhecidos da etnologia”. Estranhamento que se desdobra em dois sentidos: 1) se dá por conta do pouco conhecimento a respeito da etnologia alemã do século XIX; 2) porque se está sugerindo nessa dissertação, em desacordo com o próprio antropólogo italiano, que o parentesco não “desentranhou” a sexualidade.

Escavando um pouco mais, encontra-se como o autor opera a articulação do universal, que para ele corresponde ao que o homem tem de comum com os animais, com o que é da ordem das diferenças culturais assinaladas pela raça, compreendida

como “a somma de moderadores do homem”, ou seja, a síntese das características específicas dos grupos humanos. Mantegazza argumenta que o viajante, o filósofo ou etnógrafo, “quando descrevem o caracter de um povo, devem necessariamente dizer também como trata entre si d’amores, porque estas diversas maneiras d’amar constituem uma das feições mais salientes da physionomia moral de d’um povo” (Mantegazza, [1885] 1901, p.377), ou seja, das suas formas de significar o mundo.

O homem ama como animal e como homem. Ama porque tem sexo, e ama diversamente de todos os animaes, porque é diferente deles, porque é a mais complexa e a mais elevada fórma de animalidade. Ha nos seus amores carcteres comuns a todos os seres vivos (porque também os amores nas plantas são muito semelhantes, e mais que parece, aos dos animaes) e tem caracteres humanos.

(...)

E tudo o que pode modificar a natureza humana, modifica o modo de sentir e exprimir o amor. A raça, que é uma somma de moderadores do homem, é por isso um dos maximos modificadores do amor.

Nós amamos diversamente uns dos outros, não só por sermos homens e mulheres, rapazes ou velhos de um ou de outro temperamento; mas também por sermos italianos, ou chinezes, francezes ou australianos.

(...)

Nas diferenças ethnicas do amor ha diferença de quantidade e de qualidade, e é muito mais importante esta, que aquella (Mantegazza, [1885] 1901, p.377).

Paolo Mantegazza ([1885] 1901) refere que seria um “sacrilégio” falar em quantidade ao que respeita ao afeto, ao mesmo tempo em que não deixa de observar que outras paixões podem consumir as “energias físicas de um povo” diminuindo assim a “quantidade de amor”. Nota isso particularmente “quando uma raça é atacada pela febre da conquista, ama menos, que quando sedentária e rica pensa em gozar os prazeres da vida” (p.381).

Tendo explorado alguns dos elementos teórico-metodológicos dispersos em todo o livro *O Amor dos Homens*, parte-se para a descrição e análise dos aspectos mais específicos que fazem parte dos capítulos selecionados para o presente estudo. Ressalta-se que não serão abordados todos os exemplos etnológicos recolhidos pelo autor, fixando-se a atenção nos seus movimentos de generalização.

No capítulo III – “O Amplexo e suas formas”, as primeiras palavras de Mantegazza são justamente sobre a linguagem humana e sobre a impossibilidade de

explicá-la a partir da “fisiologia dos centros nervos”. O autor faz essa ponderação para introduzir a explicação dos negros do Loango sobre o amplexo. O mito guarda a descrição do corte e a retirada de ossos da mulher, pelo criador Nzambi, para que ela não fosse mais forte do que o homem. Como a mulher não encontrou fio suficiente para costurar todos os cortes, sobrou uma abertura e “o homem, para consolá-la, olhou em roda de si para ver como poderia tapar aquella abertura e... o resto entende-se” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 61). Usando essa história-mito como um contraste explicativo e demonstrativo da impossibilidade do cientista de se valer da metafísica para explicar a origem do amplexo, acrescenta: “o amplexo é um impulso reflexo, automatico, que se herda e se effectua naturalmente como o acto de respirar ou de mamar no peito materno”. Para provar essa naturalidade, Mantegazza apresenta uma sequência de exemplos que começa pelo caso, que ele próprio observou, de um rapaz, que no primeiro intercurso sexual pensou estar perdendo parte da “medula dos ossos”, quando o que se perdia eram os “humores insólitos”; passa pelo caso de moças e rapazes brincando nus no Paraguai; finalizando com a análise da expressão de um jovem sátiro exposto no Museu do Louvre.

Mantegazza, depois de julgar os exemplos apresentados como suficientes para a generalização, indica que:

Na sociedade civil, com tantas dissimulações religiosas e moraes, conseguimos apenas occultar muitas vezes os automatismos dos órgãos genitales e por isso succede darem-se lições para tratar de amores e a mulher, mais timida e mais ignorante que nós, aprende com o homem como os homens fazem. Outras vezes é a mulher que vendendo o amor por uma moeda qualquer, ensina o rapaz como se colhe o fructo da arvore fatal da sciencia do bem e do mal (Mantegazza, [1885] 1901, p. 62).

Como se pôde ler acima, a linguagem de Mantegazza, mesmo que se pretenda científica também lança mão de imagens presentes no imaginário cristão Ocidental. Para pensar esse tipo de passagem da terminologia evolutiva para a cristã, entre tantas outras que se viu operar na narrativa de Mantegazza, assume-se a proposição de Deleuze (1988) que indica que “mesmo quando parecem operar dentro de uma mesma língua, os enunciados de uma formação discursiva passam da descrição à observação, ao cálculo, à instituição, à prescrição, e também por um número equivalente de sistemas ou de línguas” (p. 17) o que significa que não se deve procurar por regras ou homogeneidades

nos enunciados; na nota 8, o autor cita como exemplo desse tipo de dinâmica os “enunciados médicos do século XIX”, o que é bem significativo por conta da formação de Mantegazza e do tempo em que exerceu a medicina; enquanto que na nota 7, tomando como mais um exemplo o livro *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing argumenta:

As frases alemãs comportam segmentos em latim, desde que o objeto do enunciado se torna por demais cru. Há, perpetuamente, a passagem de um sistema a outro nos dois sentidos. Dir-se-á que é por uma questão de circunstância ou de variáveis exteriores (pudor, censura); e é verdade, do ponto de vista da frase. Mas, do ponto de vista do enunciado, os enunciados de sexualidade de Krafft-Ebing são inseparáveis de uma variação propriamente inerente (Deleuze, 1988, p.17).

Percebe-se que essas passagens também se realizam em Mantegazza, que fez uso, para dar conta do “objeto por demais cru”, da terminologia simbólica do cristianismo, das explicações da química e da física, das intempestivas manifestações da natureza. Como se sugeriu no capítulo I da presente pesquisa, talvez as metáforas possam ser lidas como o processo de definição de uma ideia ou conceito que ainda está em formação, ao mesmo tempo em que podem realizar a passagem de um enunciado a outro, quando o objeto é demasiado cru.

Seguindo no estudo das formas do amplexo, Mantegazza demonstra uma visão positiva da miscigenação que já estava presente no seu relato de viagem à América do Sul (Guerra, 2013). Segundo ele, “o homem de qualquer raça, sendo pubere, póde unir-se com a femea de outra raça e a sciência tem feito plena justiça á falsa crença, de que fossem raças estéreis os seus produtos” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 63). Nesse sentido, afirma que os mestiços “também são fecundos, como os europeus e os australianos”, passando para a constatação da escassez de “observações sobre a forma diversa e as diversas dimensões dos órgãos genitais das diferentes raças” completando que “está mais ou menos demonstrado, que os negros em geral teem um membro viril mais volumoso que os outros povos, e eu mesmo, exercendo a medicina durante muitos annos na América meridional, pude verificar este facto com os meus próprios olhos” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 64). Interessante notar o recurso ao “estar lá” de Geertz (2009) dando a entender que essa afirmação, por estar em disputa, necessitava da legitimidade dada pela presença física do observador, isso antes do modernismo

antropológico quando a “autoridade etnográfica” (Clifford, 2011) se estabeleceu como uma das inovações da institucionalização da antropologia.

Paolo Mantegazza segue narrando sobre a diferença de idade das mulheres no que diz respeito à menstruação e assevera o “homem é sem duvida o animal que póde entregar-se ao amor do maior numero de maneiras possivel, prestando-se a isso a agilidade dos seus membros e a grande mobilidade de seu membro viril” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 64). Interessante observar que nesse livro Mantegazza fala das diversas formas de amar a partir da constatação da capacidade física do homem, enquanto no livro *Fisiologia do Amor* ocupou-se em nomear essas maneiras. Feitas essas considerações, Mantegazza traz ao texto a descrição de diversas técnicas corporais (Mauss, 2003), das quais reterei apenas uma a título de exemplo:

Assevera o dr. A. Brehn, que no Soldão a mulher gosta de collocar-se de pé, curvada para a frente e com as mãos apoiadas nos joelhos, enquanto que o homem pelo lado de traz desempenha o seu ofício. Nas pinturas de Pompeia vê-se muito esta figura erótica. Os esquimáus também preferem este modo *coeundi* e os Konjaji fariam outro tanto (Mantegazza, [1885] 1901, p. 70, negrito meu).

Mantegazza fecha a apresentação dos casos dos tipos de posição sexual, tratando de sinalizar que não tinha “estatísticas para formar o traçado ethnographico sobre o diverso valor genital das raças”, mas que podia afirmar com “vigor quase científico, que os negros em geral são potentíssimos no que respeita ao amor e talvez os primeiros da família humana; assim como podemos crêr, que os povos polygamos pelo maior exercício dos seus órgãos genitais os teem sempre mais vigorosos e prompts para funcionar” (Mantegazza, [1885] 1901, p.72). Talvez se possa inferir que o significado da palavra “quase” que antecede a legitimidade científica, seja resultado desse exercício lógico do autor que estende aos órgãos genitais o desenvolvimento muscular advindo do exercício localizado. Nada indicava, visualizando os dados empíricos que Mantegazza tinha disponível, que a frequência do ato sexual poderia tornar os órgãos genitais “mais vigorosos”.

Uma das formas do amplexo abordadas por Mantegazza diz respeito às variadas formas de rompimento do hímen ou de burla do rompimento e da importância ou não da virgindade para diversos grupos humanos. Uma das técnicas utilizadas pelas mulheres europeias para “apresentarem-se ao marido com o hymem intacto” chamava-se *flirtação*, que o autor não chega a descrever. Sendo assim, como já havia feito em

Fisiologia do Amor, condena a hipocrisia de atribuir a virtude a um aspecto físico que pode ser “falsificado”. Quanto à menstruação, depois de uma série de exemplos de diferentes culturas que vão de tribos brasileiras até as práticas das mulheres judaicas no trato “higiênico” com a questão, faz lembrar Mary Douglas, somente em termos de tematização, quando observa:

Não terminaria se tivesse que citar todos os povos em que a mulher menstruada é considerada impura e se quisesse dar a longa lista de todos os prejuízos que rodeavam nos tempos mais obscuros, ou que rodeiam continuamente a menstruação, o sangue menstrual e tudo que respeita esta misteriosa e suja função genital da mulher (Mantegazza, [1885] 1901, p.88).

Mantegazza não apresenta uma teoria explicativa para a noção de “impureza” e, tampouco perscruta os mistérios dos fluidos do órgão genital da mulher, parece mesmo concordar com a atribuição de impureza, uma vez que, ele mesmo, adjetiva a menstruação como uma função genital “suja” e orienta os homens para se afastarem do sexo durante esses períodos. Termina o capítulo com uma orientação higiênica-moral: “no aceio genital poderiam muitos selvagens dar lições de hygiene e de correção; mas nós somos monogamos e sobretudo prégadores de virtudes, que não praticamos” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 89).

Capítulo V – “As perversões do amor”. Entre essas figuram como subtítulo a masturbação, o tribadismo, a sodomia, algo que Mantegazza denomina de “estranha perversão” e o bestialismo. Para começar, compara as práticas da luxúria com “chagas dolorosas e sangrentas” que é preciso estudar rápido para evitar o contato prolongado. Em seguida, claramente expõe o que considera serem as origens das “perversões”:

As aberrações, os disfarces, as occultações do amor phisico proveem só de duas origens, que são: a dificuldade ou impossibilidade de **satisfazer** de modo physiologico a necessidade do amplexo e o desejo de **experimentar prazeres novos e diversos** dos já conhecidos (Mantegazza, [1885] 1901, p. 110, grifos meus).

Em relação à Krafft-Ebing e Havelock Ellis, que se notabilizaram por tratar do mesmo tema em publicações posteriores a esta, como já foi indicado, pode-se considerar que Mantegazza, mesmo comparando inicialmente as práticas da luxúria com uma “chaga”, logo dá a entender que esta “chaga” é mais da ordem de uma moral social que

propriamente uma patologia que se inscreveria na ideia de “degeneração” (Krafft-Ebing, 2000). De certa forma, a ideia de Havelock Ellis (1977) que, posteriormente, serve como base da conceituação de Freud nos *Três Ensaios sobre a Sexualidade* ([1905] 2006), indicando o “desvio” em relação à sexualidade “normal”, também pode ser pressentida na definição de Mantegazza. Insatisfação erótica e desejo incontrolável parecem ser as tônicas das “perversões” para Mantegazza, ou seja, a falta e ou o excesso. A ideia de um normal necessariamente está contida nessa proposição, ou melhor, é o próprio padrão a partir do qual qualquer coisa é medida ou mensurada. Até agora, já se pôde visualizar muitos dos aspectos do que Mantegazza considera normal em termos das práticas sexuais.

A primeira “perversão do amor” a ser mencionada por Mantegazza é a masturbação que, segundo ele, “é tão espontânea e natural no homem que não tem mulher, e na mulher que não tem homem, que deve ter existido em todos os tempos e em todos os países” (Mantegazza, [1885] 1901, p.110). Como se pode ler, o autor começa seu argumento com uma hipótese e que uma afirmação, a de que aquele ou aquela de tem um par sexual não pratica o onanismo. Segue argumentado que a masturbação:

É porém, uma perversão mais comum nos povos mais civilizados, porque há entre eles muitas razões de ordem moral, economica e religiosa, que impedem ou tornam sumamente difícil a aproximação dos dois sexos. Onde os corpos andam nus, onde o amor é livre ou muito fácil, a masturbação é quase desconhecida; e eu pude verificar o fato confrontando na América e na Índia as sociedades paralelas dos indígenas e dos europeus. Os colegios, os conventos, as escolas, todas as instituições, que aproximam entre si os homens novos, são ninhos e seminários de masturbação (Mantegazza, [1885] 1901, p.112).

Nesse trecho a “ordem social” é o lócus produtivo da “perversão” e quanto mais civilizado for o povo, maior será o seu envolvimento com as instituições (colégios, conventos, escolas) que constrange o indivíduo; já lá onde a liberdade impera e os corpos podem se encontrar sem tantas restrições, a vida das práticas sexuais é mais saudável. Essa narrativa parece se enquadrar no que Clifford (2011) chamou de “nostalgia crítica”, a qual escreve sobre o “outro” a fim de fazer a crítica do presente cultural no qual o pesquisador vive. Nesse caso, a prática dos “primitivos” foi positivada a fim de servir como sugestão contrastiva em relação aos comportamentos

que o autor pretende reformar. Nota-se também a vinculação do “primitivo” com uma imagem de natureza, cujo significado sugere uma ideia de espontaneidade própria das coisas que são por si mesmas. A sugestão moral de Mantegazza para o “problema” da masturbação é garantir pão e mulher para cada homem.

Ao contrário de Mantegazza, Ellis (1970) afirma que a masturbação é natural e que a ideia de perda de energia acalentada pelo Ocidente durante muito tempo, mas retomada como verdade científica no século XIX por alguns médicos (Laqueur, 2001; Rohden, 2001), não tinha nenhum fundamento empírico. Entre “as histórias de casos” relatadas por Krafft-Ebing (2000), não se leu nenhuma em que a masturbação tenha sido o foco principal do caso exposto.

A segunda “perversão” discutida por Mantegazza é o *tribadismo* que, de acordo com ele, dispõe de duas práticas advindas de tradições diferentes. É ele quem explica:

A mulher também pode duplicar simplesmente a volúpia concendendo a uma companheira o que della recebe; mas as mais das vezes faz uso da língua; e é esse *amor lesbiano*, da ilha de Lesbos, onde a tradição colloca a origem de uma perversão, que deve ter nascido onde havia mulheres. Uma outra forma de masturbação reciproca entre as mulheres é a usada por uma mulher, que fornecida de um clitoris excepcionalmente comprido póde **simular** o amplexo com outra mulher. É este **vício**, que mais exactamente se poderia chamar de *tribadismo*, em que os latinos davam o nome de *frictrices* ou de *subigatrices* ás mulheres, que a elle se entregavam. Hoje porém tribadismo é synonymo de amor phisico entre duas mulheres, quer seja satisfeito de um, ou de outro modo (Mantegazza, [1885] 1901, p.113).

Mantegazza apresenta casos interessantíssimos que envolvem relações sexuais entre mulheres. O primeiro deles, é o caso de uma mulher que teve relações com uma mulher casada, engravidando por conta do contato da solteira com o esperma do marido da casada. Mantegazza não atesta o fato, reservado a responsabilidade à Duhouset, que foi quem relatou o caso para Sociedade Antropológica de Paris no ano de 1877. O antropólogo italiano escreve, apoiado em outros autores, que no Oriente, entre as negras Hottentotes-Nama e as prostitutas europeias, o sexo entre mulheres é muito comum, chegando a assinalar que as últimas manifestavam, não em poucas situações, preferência pela prática da cunilíngua ao coito.

O autor relata ainda dois casos de mulheres que viveram juntas, onde uma delas usava roupas masculinas. Sublinha-se um destes casos porque deixa passar a punição

recebida. Essa sugere a composição entre as formas de controle do “poder soberano” – expor em praça pública para “educar” pelo exemplo - e aquelas próprias ao “poder disciplinar” – individualizar e diferenciar o corpo ao institucionalizá-lo (Foucault, 1988):

Em 7 de junho foi levada aos tribunais de Londres uma mulher, que se vestia d’homem e tinha casado já três vezes com outra mulher. Foi exposta em praça pública, para que fosse bem reconhecida por todos como mulher, e foi condenada a seis meses de prisão (Mantegazza, [1885] 1901, p. 115).

Mantegazza pontuou que o tribadismo, às vezes, se restringia à “voluptuosidade física” onde a mulher “pede voluptuosidade á língua de outra mulher assim como á do homem com absoluta indiferença”; contudo, diz o autor, na maioria das vezes a “luxúria” é acompanhada por uma “violenta paixão”. Finaliza indicando que o tribadismo é comum “também nas nossas damas..., e conheço muitas que teem marido e filhos, mas que não pedem a volupia senão a uma amiga, ou a um amante que adoram com paixão e por quem são extramamente zelosas” (Mantegazza, [1885] 1901, p.116). Para combater o vício, educação “sã e sincera”.

Quanto à Sodomia, o discurso é implacável:

A **vergonha máxima** do amor é a Sodomia, que o homem pode exercer na mulher ou em pessoa do mesmo sexo. A sodomia com a mulher é bastante comum e provém da curiosidade de experimentar coisa nova, ou do fim malthusiano de limitar a prole. (...). A mulher nesta forma de sodomia é passiva ou sofre, e só concede esta vergonha por fraqueza ou por amor do sacrifício. Não é raro contudo que ela não goze e mesmo provoque a sodomia, não conseguindo o entusiasmo venéreo senão por esta via (Mantegazza, [1885] 1901, p.117).

Pelo que segue, consegue-se visualizar onde está a “vergonha máxima” e ela diz respeito ao sexo anal entre homens. Mantegazza ([1885] 1901) escreve: “O amor entre os machos é um dos factos mais horriveis da psycologia humana e foi em todos os tempos e em todos os paizes um vicio muito mais comum do que se pensa” (p.118). Apresenta uma “série de fatos”. Entre esses encontra-se o caso de Cartago e dos homens que “jactavam-se” com essa prática. Não poderia também deixar de figurar entre as cidades dissolutas a afamada Roma de César. Esses textos são permeados por citações em latim de filósofos gregos. “Os gaulezes tinham orgias de libertinagem e de

sodomia”. Também cita casos de travestismo no México setentrional e em Gomora. Pederastia na “costa do antigo México” que era severamente punida; pederastia, considerada como natural pelos nativos, entre os indígenas da Califórnia e na Nicarágua, entre outros exemplos. Mantegazza, então, pergunta:

Porque será que tantas vezes se encontra esta **imunda** fôrma de luxúria? Para dar uma resposta refletida a esta pergunta **de que o homem córa** quando se interroga, tenho estudado profundamente e por largos annos este problema, que julgo ter resolvido.

Os anatomistas conhecem a estrutura dos nervos espinhais destinados à volúpia e a estreita relação que existe entre nervos, que se distribuem pelo intestino reto e os que se espalham pelos órgãos genitais. Ora, penso eu, que uma anomalia anatômica leva as ramificações voluptuosas para o reto; em consequência de que sua excitação produza nos *patici* [sic] o entusiasmo venéreo, que nos casos normais só pode ser produzido pelos órgãos do amor. Isto ficará provado também para as mulheres *cinede* e para aquelas que, no tribadismo, gostam da excitação do reto com o dedo; e para todos os casos em que a ereção não pode ser suscitada senão por corpos estranhos introduzidos no ânus. Ainda me recordo bem de um grande escritor, que me confessava não ter ainda percebido se era maior a volúpia que ele experimentava, no amplexo ou na defecação (Mantegazza, [1885] 1901, p.123).

A busca pela sodomia, nos termos acima, atesta uma “deformação” dos órgãos genitais do “amor”, sendo uma alternativa “infame” à impossibilidade de se acessar o prazer por vias “normais”. Porém, como a última frase sugere, há uma potencialidade de prazer (que mesmo confundida com a defecação) não é substitutiva. Mantegazza completa sua análise identificando três tipos distintos de sodomia, resultantes da observação da localização fisiológica do prazer em relação ao estímulo sexual. O autor não explica o que quer dizer com “desejo do aperto” e em que essa e a sodomia periférica ou anatômica se distinguem da física.

A sodomia muitas vezes não é de ordem periferica, mas reside nos centros nervosos; e por isso julgo dever distinguir uma sodomia *periferica* ou *anatomica* (pela distribuição anormal dos nervos) uma sodomia luxuriosa (pelo desejo do aperto) e uma sodomia *physica* (Mantegazza, [1885] 1901, p.124).

Contudo, Mantegazza anuncia ter estudado com mais cuidado a sodomia física “que é propria especialmente de homens inteligentes, cultos e muito nervosos” e que diz respeito à atração entre homens. O pesquisador completa que a sodomia física:

não é um vício, mas sim paixão. Paixão culpável, repelente, desagradável, tudo enfim quanto quiserdes; mais é uma paixão. Estes sodomitas, que me escreveram as suas confissões, que li com lagrimas nos olhos, diziam-me que amavam com ardor, com ciúmes os seus amantes. Tinham suas entrevistas amorosas, escreviam cartas muito ternas e puríssimas e eram inspiradas as suas expressões, até a mais elevada poesia. Sei mais, que numa cidade de Italia passeiam de noite nos logares mais retirados dos jardins publicos, beijam-se e tocam os genitales com o ardor mais sensual e a paixão mais irresistível (Mantegazza, [1885] 1901, p.127).

Não sendo um vício, a sodomia, segundo Mantegazza, deve ser entendida como uma doença para qual ele afirma haver cura e que, portanto, “merece” ser tratada pelo médico e pelo *psychologista*. Ele termina essa sessão apresentando o caso, nomeado no título do capítulo como “estranha perversão”, de um rapaz que tinha ejaculação com a visão de determinados tipos de sapatos. Acaba classificando esse exercício desejante à sodomia. Krafft-Ebing, por seu turno, segue a ideia de patologia proposta por Mantegazza para a sodomia. Acrescentando tipos patológicos ou “perversos” consideráveis na sua lista classificatória. O caso do rapaz americano descrito por Mantegazza é nomeado como fetichismo por Krafft-Ebing ([1886] 2000).

Quanto ao bestialismo, Mantegazza não apresenta, como para a sodomia, uma explicação fisiológica ou outra qualquer. Apenas menciona alguns casos que vão desde o intercuro sexual com as alpacas no Perú, até o tribadismo (sinônimo de cunilíngua para o autor) ou intercuro sexual propriamente dito entre as “as senhoras adoráveis, que invejamos e desejariamos, e que vivem nas mais altas esferas da sociedade civilizada da Europa” com seus cães de estimação. Corbin (1991) escreve que a história do animal de estimação sofre um corte no final do século XVIII, expondo que da antipatia e até da desconfiança em relação ao animal “desprovido de alma” da tradição cristã e do animal-máquina cartesiano, passa-se para a estima, sendo significativo o vínculo entre o cão e a mulher, que floresce durante o século XIX. Afagos, carinhos, brincadeiras com o animal “atestam esta tendência para a ternura, esta abertura para a piedade que o discurso médico reconhece na mulher. Tais gestos femininos de compaixão são igualmente mensagens destinadas ao homem. Atribui-se desta maneira uma nova função para o animal no espaço doméstico: mediar a propedêutica do sentimento” (Corbin, 1991, p. 483-484). Parece que os cãesinhos animavam suas donas de outras formas também,

crendo no relato de Mantegazza. Por fim, citam-se alguns dos animais mais solicitados para essa prática:

O homem tem talvez tido amores com todos os animais domésticos, que podem permitir relações semelhantes pelas suas dimensões. As ovelhas, as cabras, e as galinhas foram as preferidas; ainda mais, o homem **estuprou** a eua, a fêmea do ganço, a pata, etc., etc. Na Hungria estudou-se a syphilis da eua, adquirida por infecção humana; e os chineses são célebres pelos seus amores com os ganços, a que cortam cruelmente a cabeça durante a ejaculação para gozar os espasmos do esfíncter na agonia das vítimas (Mantegazza, [1885] 1901, p. 131).

Capítulo VI – “Mutilação dos órgãos genitais – As deformações e mutilações dos órgãos reprodutores – A esterilidade voluntária”.

Mantegazza indica “que os homens tem mudado a forma natural dos órgãos genitais, não só para aumentar a volúpia do amplexo, como já temos visto, mas tem-os também deformado, mutilado e até amputado para diversos fins” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 135). Lista as práticas que pertencem a esse gênero, são elas: *phimosis artificial*, a *circumcisão*, a *semicastração* e a *castração*, o *alongamento dos pequenos lábios*, a *infibulação* e a *clitoritomia*.

Sobre a *phimosis artificial*: “dou este nome a cobertura artificial e forçada da glande”. Cita o uso de grandes anéis no prepúcio pelos *marabús* ou *deviches*. Também indica a ligação do prepúcio, citando como exemplo os Macris.

Sobre a *circumcisão*: uso de tirar o prepúcio ou parte dele. Mantegazza assinala que isso é muito comum e que pode ser observado dentro da Europa tanto entre hebreus quanto entre os muçulmanos. Para esses a circuncisão faz parte de um culto religioso, como assevera Mantegazza, cujo principal objetivo é marcar no corpo uma distinção étnica, impedindo, na visão do autor, “a mistura de raças”, além de trazer prejuízos à obtenção do prazer para o macho. Se o prepúcio aumenta ou não o prazer sexual para a mulher durante o coito “não ousarei dizê-lo porque erecto o membro circuncidado, ou não, são iguais”, porém, surpreendentemente para a época, Mantegazza prossegue asseverando que “em todo caso é a mulher que **compete decidir** o delicado problema, e até agora, que eu saiba, nenhuma escreveu ainda a sua opinião a este respeito” (Mantegazza, [1885] 1901, p.137, grifo da autora). Faz uma crítica geral à razão distintiva da circuncisão, sem deixar de enviar um recado direto aos hebreus, recado que sugere certa indisposição de um *universalista* em relação à característica de grupamento

fechado do judaísmo. Somente para indicar, os *pogrons*, na época da publicação deste livro, estavam eliminando muitos judeus no leste europeu.

Entre os povos civilizados a circuncisão é uma infamia e uma vergonha; e eu, que não sou antisemita, que estimo muito os israelitas, que não peço a ninguém uma profissão de fé religiosa, e que não exijo senão a estreita união da família humana, clamo e clamarei sempre até o último momento, dizendo aos hebreus: Não vos mutileis, não imprimais nas vossas carnes uma marca odiosa, que vos distingue dos outros homens; porque enquanto não fizerdes isto, não podereis pretender ser nossos eguaes. Vos mesmos sois, que, com o ferro desde os primeiros dias da vossa vida, vos proclamaes uma raça distinta e que não quer, nem pode mesclar-se com a nossa (Mantegazza, [1885] 1901, p. 137-138).

Já quando a circuncisão é usada por outros povos não europeus, parece não ofender tanto o senso de “união da família humana” do autor. Cita o uso da circuncisão entre os Cafres, onde, através de um ritual, a circuncisão marca corporalmente a passagem do rapaz púbere para a “roda dos homens”. Na Polinésia, a circuncisão acontece como “consagração ao membro fecundador”. Entre os povos da Austrália meridional, a circuncisão é infligida aos jovens a fim de percebê-los corajosos ou não.

Sobre a *semicastação* e a *castração*: “O homem tem-se castrado, e tem castrado outros homens, levado a esta infame mutilação pelas mais opostas razões, taes são o desejo de elevar-se sobre a fraqueza humana e aspirar o céu; e a vingança, o ciúme e a luxúria” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 143).

Mantegazza descreve quatro usos da castração: aquela praticada para produzir guardas para proteção das mulheres; a praticada para usos sexuais; a praticada por motivos religiosos que, segundo ele, é a mais difundida e, por fim, a castração contraceptiva que o autor adjectiva como malthusiana. Sobre as primeiras, Mantegazza não discorre muito, indicando somente que ao que lhe consta a “fabrição de eunucos nasceu na Ásia” e foi levada para a Europa por intermédio dos romanos. Já a castração por motivação religiosa recebe uma atenção especial. A “seita” dos *Skopzis*, presente em várias partes da Rússia, é objeto de uma longa descrição baseada em relatos de terceiros. Mantegazza começa por algumas notícias históricas a fim de atestar a origem “dos verdadeiros Skopzis” que, segundo ele, apareceram no reinado de Catharina II e no de Alexandre I. Assim como no caso da circuncisão, para Mantegazza a castração “confirma a individualidade sectária”. A organização dos cultos e de seus participantes também é apresentada, além de suas crenças. Dá especial atenção para algumas das

técnicas utilizadas para as mutilações e aos órgãos atingidos, bem como a modificação das formas corporais após o ato. Mulheres também eram submetidas às mutilações.

A operação fazia-se nos primeiros tempos destruindo os testículos com ferro em braza, pelo que foi chamada também *baptismo de sangue*. Depois usaram meios mais suportáveis, amputando as glândulas viris com uma faca ou escalpelo, tendo sido previamente bem ligado ao escroto.

A mutilação é feita por um especialista ou por um dos mestres principais; mas como nenhum delles sabe ligar uma arteria, por isso fazem parar a hemorragia com fogo e com adstringentes empyricos (Mantegazza, [1885] 1901, p. 146).

As mulheres também são miseravelmente mutiladas nesta santa seita. Cortam, arrancam, ou queimam os mamillos, ou tiram as duas glândulas dos peitos, ou fazem muitos golpes no seio. Por vezes a operação limita-se a um único mamillo, ou a um só peito. Outras vezes tira-se uma parte dos pequenos lábios só, ou com o clitoris, e cortam também a parte superior dos grandes e pequenos labios e todo o clitoris (Mantegazza, [1885] 1901, p. 147).

Mantegazza finaliza a descrição apresentando uma estatística correspondente ao número de praticantes presentes na Rússia do século XIX. A título de curiosidade cita-se: 8.375 em 1865, elevando-se para 16.098 em 1872. Não há menção à população total da Rússia nos dois anos referidos.

Finalmente, da castração contraceptiva ou, segundo ele, para fins malthusianos, ele assinala a uretrotomia, cuja técnica e seus instrumentos variam entre os nativos de grupos da África, grupos da Austrália, especificamente do Cabo York, sendo também encontradas em algumas partes da Índia. Mantegazza indica uma técnica de contracepção própria às mulheres australianas que consistia em “lançar fora o sperma, imediatamente depois do coito, quando não queriam ficar grávidas. Pelo menos viram-nas muitas vezes alargar as pernas e com um movimento serpentino atirar fóra o semen” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 158).

Sobre o *alongamento dos pequenos lábios* ou das *nymphas*: observado entre as mulheres Hottentotes, mas também encontrado nas mulheres europeias. Aqui, além da referência a estudos de terceiros, Mantegazza comenta que “eu também tenho visto muitas vezes nymphas exageradamente salientes e algumas vezes uma bem maior que a outra” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 158). Parece que esse alongamento não é

provocado artificialmente por essas mulheres, mas isso não é possível concluir com certeza a partir dos indícios apresentados pelo autor.

Sobre a *infibulação*: É usada **nas** mulheres da Abissínia, Núbia e no Soldão, com o fim de evitar o intercuro sexual antes do casamento. Mantegazza descreve sua execução:

Põe-se em sangue, com uma navalha a superfície interna dos grandes labios e veste-se na uretra uma canula, especie de cathéter para o escoamento da urina, depois atam-se com uma fita os dedos grandes dos pés, e a começar nos tornozelos faz-se um ligamento mais ou menos regular, que chega só até ao meio das coixas; tudo isso a fim de as conservar unidas, para que os grandes labios possam soldar-se. É fato, que se faça uma costura com agulhas como está escripto em muitos livros (Mantegazza, [1885] 1901, p. 160).

Quando uma rapariga infibulada se casa, apresenta-se a parteira com uma faca, e antes da entrega da esposa, cortam-lhe de baixo para cima, em presença do marido della, a cicatriz quanto baste; reservando-se praticar mais amplos córtes antes do parto, para que o aperto das partes externas não cause grave obstáculo á sahida da cabeça do feto (Mantegazza, [1885] 1901, p. 161).

Nessa descrição das técnicas utilizadas para unir os grandes lábios e para separá-los o Mantegazza médico é quem descreve. Depois, comenta outras formas que os homens encontraram no decorrer do tempo e das culturas para garantir ou “custodiar” a castidade ou “virtude” das mulheres, tais como: “fechos ou cadeados da castidade”, “cintos de segurança ou *cadeado da virgindade*”.

Sobre a *clitoritomia*: mais uma vez, Mantegazza ([1885] 1901) atesta a extensão da prática entre várias “raças” e países do mundo. De acordo com ele, “tem-se cortado o clitóris, e corta-se ainda, com o fim de tornar as mulheres menos voluptuosas e d’ahi mais facilmente fieis” (p. 163). Exibe resumidamente algumas particularidades do uso dessa técnica de contenção no Egito e na África Setentrional. Os homens Jivaros do alto amazonas, segundo as informações do autor, extirpariam o clitóris a fim de eliminar a lascivia, julgada por eles muito proeminente. Como havia feito para a *infibulação*, faz também da *clitoritomia* uma descrição.

O cóрте é feito por uma parteira com uma tesoura, ou por uma mulher encarregada dessa operação. A operação se chama em arabe *cassura*. Ou se amputa a glande do clitóris com o respectivo prepúcio e porção dos pequenos lábios, ou a glande

escapa á tesoura pouco habil e não se consegue senão tirar o prepucio com um pedaço dos pequenos labios. Este uso não é geral, e familias ha em que se não aplica (Mantegazza, [1885] 1901, p. 163-164).

Mantegazza finaliza a sessão e o capítulo exclamando “é difícil imaginar perversão mais egoista, quando se pensa que o amor é uma satisfação dupla, uma alegria para dois; e que suprimir a volupia da nossa companheira é uma cruel barbaridade, que é punida com a diminuição da propria satistação” (Mantegazza, [1885] 1901, p. 164).

Os dois livros descritos aqui, o primeiro em praticamente todas as suas proposições e o segundo, enfocando o trabalho de Mantegazza sobre as formas de amplexo, algumas práticas sexuais consideradas “perversas” e a algumas formas de mutilação dos órgãos genitais, expressam a tentativa de criar um panorama do seu esforço em conceituar o *amor* através de diversos aspectos.

Sua forma de organização do pensamento e dos argumentos lançou mão, no primeiro volume estudado, do recurso da classificação de comportamentos e sentimentos através da matriz dualista dada pela noção de dois sexos. Observa-se que esta serviu para o autor quase como uma verdade matricial, uma vez que em nenhum momento essa divisão dos sexos em dois entes horizontalmente separados (Laqueur, 2001) foi colocada em questão. A outra dimensão interessante da fabricação de sua interpretação e que ocupa explicitamente uma posição matricial é a utilização de princípios das leis gerais da química e da física como evidências lógicas da verdade da argumentação. Essas sendo preenchidas por elementos da teoria evolutiva quando o discurso se direcionava para a proposição moral.

Já o segundo volume, tratado no presente trabalho, em algumas das suas especificidades, apresenta um extenso quadro comparativo de práticas corporais etnicamente manifestadas. A base argumentativa do autor, mais do que no primeiro livro, apresenta um envolvimento com as práticas e teorias antropológicas ensaiadas na Europa e nos Estados Unidos, juntando à teoria evolutiva darwinista, apreendida pelo fisiólogo nos primeiros tempos de sua carreira, o evolucionismo cultural. Contudo, diferente de seus contemporâneos que deram muita importância aos aspectos da vida material dos grupos que pretendiam descrever, Mantegazza foca sua análise nos aspectos da prática corporal, posteriormente canonizada por Mauss (2003). A multiplicidade e a unidade foram as duas noções que teceram esse livro de exemplos,

descrições de tecnologias corporais, de práticas sexuais, de apreciações morais e até de recados raciais.

(...) no meio de uma rede inextricável de tantos fios, entre os mil acessórios das minuciosidades, quem sabe se eu terei podido seguir o fio de uma ordem científica, quem sabe se terei podido ver sempre a substância através da forma e se na multiplicidade não perdi nunca de vista a unidade (Mantegazza, [1885] 1901, p. 375).

Encerro com essa citação do autor porque ela dá conta sinteticamente do que estava por trás do seu projeto e trabalho de classificação dos pensamentos, sentimentos e práticas humanos.

Considerações Finais:

Essa dissertação partiu de dois interesses igualmente instigantes: por um lado, as discussões e proposições dos estudos de gênero e sexualidade; por outro, a história da disciplina antropológica sob as perguntas levantadas pelos estudos críticos à ciência, entre eles, aqueles provenientes da antropologia da ciência. Durante as leituras dos trabalhos referentes às relações de gênero à sexualidade, pôde-se observar uma variedade de objetos e perspectivas sobre o tema, que tinham como foco de análise os médicos, tanto quando o que estava como problema eram os aspectos históricos da produção do conceito de gênero e também sexualidade, quanto quando o gênero e a sexualidade eram tratados na contemporaneidade. Como tinha em mãos materiais – mais propriamente livros - de um antropólogo italiano do século XIX, e como o teor dos seus escritos explicitava questões tematizadas e problematizadas pelo campo dos estudos de gênero, ocorreu a perspectiva de perguntar para a antropologia do século XIX o que ela estava fazendo em termos de definições sobre os gêneros e sobre as práticas sexuais. O conhecimento intuitivo, aquele anterior à pesquisa, recorria à memória dos anos de graduação para sondar, se haviam ou não, menções, análises, discussões na antropologia oitocentista sobre os problemas de definição dos sexos e das práticas sexuais. Logo, é-se recordada de um dos temas e subcampo clássicos da antropologia: os estudos de parentesco. Esses, durante o século XIX até os anos 1920, considerados o marco da institucionalização da Antropologia (Strathern, 2013; Clifford, 2011), se concentravam na configuração do parentesco, dando conta das relações formais de sua organização, mas deixando de lado os problemas do sexo, das técnicas corporais, dos desejos, da visão dos “nativos” sobre esses temas e também sobre quais eram os conceitos de mulher e de homem dos próprios nativos. Como Strathern (2006) argumenta, essa forma de análise realizava suas sistematizações a partir de noções correntes na sociedade de origem do pesquisador, que também não eram postas em questão. Mantegazza, no livro *O Amor dos Homens: ensaio de uma etnologia do Amor* [1885], como foi mostrado, não faz crítica alguma ao trabalho sobre parentesco dos colegas, somente identifica que a análise comparativa entre culturas diferentes poderia ajudá-lo a pensar sobre o Amor nos aspectos não trabalhados por eles.

Uma nota biográfica alongada também foi tecida, a fim de apresentar o maior número possível, para esse trabalho, de interesses, temas de trabalho, envolvimento

político do autor. Essa decisão, assim como a de apresentar um panorama de agentes, tecnologias, objetos, noções, instituições do século XIX, se deu com vistas a localizar o autor, a antropologia e a grande teoria corrente na época - o evolucionismo - e permitir, por outro lado, uma maior fluidez durante a análise dos materiais escolhidos para o trabalho, sem prescindir do entendimento sobre as noções que informavam o processo de conhecimento da época.

Em termos político-intelectuais, questões sobre os processos de fabricação das classificações de gênero, da produção de noções e normativas sobre as práticas sexuais, a insistência de formulações dicotômicas e hierarquizantes pautadas sobre o signo da inferioridade física e intelectual das mulheres, que ainda são correntes na vida social contemporânea, mesmo com os contrastantes tensionamentos feministas e ativismos de quem está mulher no mundo, impulsionaram a vontade de mostrar como muitas dessas “verdades” científicas sobre homens e mulheres manifestam a razão de persistências culturais que acabam por nomear e definir comportamentos, corpos e capacidades intelectuais como se fossem uma extensão lógica da “natureza” dos corpos.

Nesse sentido, pretendeu-se com a análise da *Fisiologia do Amor* [1873] deixar ver a configuração de uma ideia de “normal” através da classificação pedagógica de aspectos comportamentais, afetivos e culturais; enquanto que pela análise de três capítulos do livro *O Amor dos Homens: ensaio de uma etnologia do amor* [1885] buscou-se dar conta de aspectos voltados para a prática sexual propriamente dita e para o corpo envolvido nessa prática. Estima-se que assim o ponto de vista do autor sobre o amor pôde ser observado com certa diversidade. Nesse sentido, não parece temeroso assinalar que pela abrangência dos aspectos observados por Paolo Mantegazza como constitutivos do Amor, essa noção possa ser tomada, pelo menos em sua obra, como um *conceito fronteira* (Löwy, 1992) capaz de agregar em si os mais diversos campos de saber. O *amor* como *conceito fronteira* permite pensar nos processos e nas práticas de delineamento de uma disciplina voltada exclusivamente para a interrogação da verdade do sexo. Além disso, mesmo sendo o *amor* uma questão antiga para o Ocidente, pode-se dizer que a partir do século XVIII houve sim uma grande mudança epistemológica que reposicionou a maneira de defini-lo. Mantegazza parece agregar em sua forma de argumentação o estilo de argumentação filosófica dos ensaístas, o reportório técnico do laboratorista, do fisiologista e do médico, além da lírica do romancista permeada pela tônica moral do reformador. Mantegazza foi um moderno em termos do projeto lógico

dicotômico da Modernidade, mas também foi um *bricoleur* das ideias *esotéricas* e *exotéricas* (Fleck, 2010) de seu tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E MATERIAIS BIBLIOGRÁFICOS CONSULTADOS

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo Editorial, 2004.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial/Palmarinca, 1997.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1970.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo Vol. 2*. São Paulo: Circulo do livro, 1949.

BÉJIN, André. “Crepúsculo dos psicanalistas, manhã dos sexólogos”. In: BÉJIN, André; ARIÈS, Philippe (Orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: editora brasiliense, 1985.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BONTE, Pierre. *De la etnologia a la antropologia: sobre el enfoque crítico de las ciencias humanas*. Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1975.

BORGES, Jorge Luis. "Borges en El Hogar 1935-1958". Buenos Aires: Emecé Editores, 2000.

CAMPBELL, Colin. “Como se explica a revolução do consumidor na Inglaterra do Século XVIII”. In: *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CASTRO, Celso. “Apresentação”. In: Castro, Celso (org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

CASTRO, Celso (org.). *Franz Boas: Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CHIARELLI, Brunetto. “L’istituto di Studi Superiori”. Paolo Mantegazza e l’Antropologia a Firenze. In: Chiarelli, Cosimo; Pasini; Walter (Orgs.). *Paolo Mantegazza – medico, antropólogo, viaggiatore*. Firenze, Italy: Firenze University Press, 2002.

CHIARELLI, Cosimo. “Mantegazza e la fotografia: uma antologia di immagini”. In: Chiarelli, Cosimo; Pasini; Walter (Orgs.). *Paolo Mantegazza – medico, antropólogo, viaggiatore*. Firenze, Italy: Firenze University Press, 2002.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 4ª ed., 2011.

CORBIN, Alain. “Introdução” e “A Virilidade reconsiderada sob o prisma do naturalismo”. In: CORBIN, Alain (org.). *História da Virilidade: o triunfo da virilidade. O século XIX. Vol. 02.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CORBIN, Alain. “O Segredo do Indivíduo” e “A relação íntima ou os prazeres da troca”. In: PERROT, Michelle (org.). *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. Vol. 04.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. In: *Mana – Revista de Antropologia Social.* Rio de Janeiro, 10 (2): 287-322, 2004.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais.* São Paulo: Companhia das letras, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Foucault.* São Paulo: Brasiliense, 1988.

DUARTE, Luiz, Fernando Dias. “Ethos Privado e Modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação”. In: DUARTE, Luiz F. D.; HEILBORN, M. L.; LINS De BARROS, M.; PEIXOTO, C. (orgs.). *Família e Religião.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

DUARTE, Luiz, Fernando Dias. “A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* Vol. 19, nº 55, Junho de 2004.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. “A sexualidade nas Ciências Sociais: leitura crítica das convenções”. In: Piscitelli, Adriana; Filomena, Maria; Carrara, Sérgio. *Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras.* Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. “O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna”. In: Heilborn, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais.* Rio Janeiro: Zahar, 1999.

DUBY, Georges. *Damas do século XII.* São Paulo: Companhia das letras, 2013.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizatório: Uma História dos Costumes. Vol. I.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizatório: Formação do Estado e Civilização. Vol. II.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FIGUEIREDO, Cândido. “Paolo Mantegazza: notícia biográfica (1898)”. *O Problema do Casamento.* Lisboa: Empresa Literária Fluminense, 1925.

FLECK, Ludwik. *Gênese e Desenvolvimento de um Fato Científico.* Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

- FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 13ª ed., 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 4ª ed., 1985.
- FRAZER, James George. “O escopo da antropologia social”. In: Castro, Celso (Org.) *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2014.
- FREUD, Sigmund. “Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade”. IN: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Imago, 2006.
- GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GAY, Peter. *A experiência burguesa da Rainha Vitória à Freud*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- GAGNON, John H. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.
- GOLDMAN, Márcio. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora Grypho, 1994.
- GUERRA, Sara Caumo. *Viajante-Antropólogo: a narrativa de Paola Mantegazza (1831-1910)*. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Antropologia do curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2013.
- HARAWAY, Donna. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, 1995, pp. 07-41.
- HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio Janeiro: Zahar, 1999.
- HIRD, Myra J. *Sex, gender and science*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan, 2004.
- ISENBURG, Teresa. *Naturalistas Italianos no Brasil*. São Paulo: Ícone/Secretaria do Estado da Cultura, 1990.

- KRAFFT-EBING, Richard Von. *Psychopathia Sexualis: as histórias de caso*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2000.
- KRAFFT-EBING, R.V. *Psychopathia Sexualis: whith especial reference to the antipathic sexuals instinct. A medico-forensic study*. New York: Rebman Company, s/d em pdf (documento antigo).
- KUHN, Thomas. *A estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LAWRENCE, D.H. *Mulheres Apaixonadas*. São Paulo: Círculo do Livro, Editora Abril, s/d.
- LEAL, Ondina Fachel. “Do etnografado ao etnografável: o ‘Sul’ como área cultural”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, nº7, p. 201-214. Outubro de 1997.
- LEAL, Ondina Fachel. “The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampas”. Phd Dissertation in Antropology. University of California, Berkley, 1989.
- LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989. 9ª edição, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *De perto e de Longe / Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LOYOLA, Maria Andréa. “A Sexualidade como objeto de estudo das ciências humanas”. In: Heilborn, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- LÖWY, Ilana. “The Strength of Loose Concepts – Boundary Concepts, Federative Experimental Strategies and Disciplinary Growth: The Case of Immunology”. *History of Science*, v. 30, p. 371-396, 1992.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélogos da Nova Guiné – Melanésia*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MANNHEIM, KARL. Ideologia e utopia. In *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.

MÂNICA, Daniela. “Autobiografia, trajetória e etnografia: notas para uma Antropologia da Ciência”. In: *Revista Espaço Acadêmico*. n. 105, 2010.

MANTEGAZZA, Paolo. “Varietá”. *Archivio per L’Antropologia e la Etnologia*. Vientiduesimo Volume. Firenze: Tipografia di Salvatore Landi, 1892.

MANTEGAZZA, Paolo. *Viajes por el Río de La Plata y el interior de la Confederación Argentina*. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora de Coni Hermanos, 1916.

MANTEGAZZA, Paolo. *Fisiologia do Amor*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1924.

MANTEGAZZA, Paolo. *O Amor dos Homens: ensaio de uma etnologia do amor*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso e Irmão, 1901.

MANTEGAZZA, Paolo. “Dell’ espresione del dolore”. In: *Archivio per L’Antropologia e la Etnologia*. Vol. 4. Firenze, 1874.

MANTEGAZZA, Paolo. “A Arte de Escolher Esposa” (parte 1). *O Problema do Casamento*. Lisboa: Empresa Literária Fluminense, 1925.

MARTIN, Emily. *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

MAUSS, Marcel. “As civilizações – elementos e formas (1929)”. *Ensaio de sociologia e antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

MORGAN, Lewis Henry. “A sociedade antiga”. In: Castro, Celso (Org.) *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

MINUZ, Fernanda. “Femmina o Donna”. In: BABINI, Valeria P.; MINUZ, Fernanda; TAGLIAVINI, Annamaria (org.). *La Donna nelle Scienze dell’uomo: immagini del femminile nella cultura scientifica italiana di fine secolo*. Milano: Franco Angeli, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 (impressão de 2004).

- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012
- PÉRGOLA, Federico. “Pablo Mantegazza y la medicina popular”. *Todo és História*, nº 348, 1996.
- PRECIADO, Beatriz. “Biopolitique du genre”. In: ROUCH, Hélène; DORLIN, Elsa; FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique (Orgs.). *Le corps, entre sexe et genre*. Paris: L’Harmattan, 2005.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto Contra-Sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.
- PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- PUCCHINI, Sandra. “I viaggi di Paolo Mantegazza. Tra divulgazione, letteratura e antropologia”. In: Chiarelli, Cosimo; Pasini; Walter (Orgs.). *Paolo Mantegazza – medico, antropólogo, viaggiatore*. Firenze, Italy: Firenze University Press, 2002.
- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. “O Conceito de Biopoder Hoje”. *Revista de Ciências Sociais*, nº 24, Abril de 2006.
- ROBINSON, Paul. *A Modernização do Sexo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1977.
- ROHDEN, Fabíola. *Uma Ciência da Diferença: Sexo e Gênero na Medicina da Mulher*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.
- RUSSO, Jane A; ROHDEN, Fabiola; FARO, Livi. “O campo da sexologia no Brasil: constituição e institucionalização”. In: *Physis Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 19 [3]: 617-636, 2009.
- SANTANA, Patrícia Nardelli Pinto. *Autoajuda e divulgação científica: interseções*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.
- SENA, Tito. *Sexualidade, estatísticas e normalidades: a persona numerabilis nos relatórios Kinsey, Masters & Johnson*. Florianópolis: Ed Mulheres, 2013.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A Vontade de Amar*. Ediouro, s/d.
- STENDHAL. *Do amor*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- STOCKING JR., George. “Os pressupostos básicos da antropologia de Franz Boas”. In: *Franz Boas. A formação da antropologia americana*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. São Paulo: Unicamp, 2006.

TYLOR, Edward Burnett. “A ciência da cultura”. In: Castro, Celso (Org.) *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

VANCE, Carole S. “A Antropologia Redescobre a Sexualidade: Um Comentário Teórico”. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, Vol. 5, número 1, p. 07-31, 1995.

WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Abril Editora, 2003.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZUCCOLI, Luciano. “Paulo Mantegazza” (Prefácio). In: Paulo Mantegazza. *O Século Tartufo*. Lisboa: Empresa literária fluminense, 1926.

SITES CONSULTADOS:

MORUNO, Dolores Martín. “Love in time of darwinism: Paolo Mantegazza and the emergence of sexuality”. Acesso por:

http://www.academia.edu/950273/Love_in_the_time_of_Darwinism_Paolo_Mantegazza_and_the_emergence_of_sexuality

ARMOCIDA, Giuseppe; RIGO, Gaetana Silvia. “Mantegazza, Paolo. Dizionario Biografico degli Italiani” – vol. 69 (2007). Acesso por:

http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-mantegazza_%28Dizionario-Biografico%29/

http://it.wikipedia.org/wiki/Paolo_Mantegazza

http://it.wikipedia.org/wiki/Laura_Solera_Mantegazza

<http://www.treccani.it/enciclopedia/luciano-zuccoli/>

<http://www.kinseyinstitutegallery.com/index.php#mi=2&pt=1&pi=10000&s=30&p=3&a=0&at=0> (última visita: 02/10/2014)

FILMES:

“Freud: além da alma (1962)”, dirigido por John Huston, roteiro escrito por Jean-Paul Sartre.

“Kinsey (2004)”, dirigido e escrito por Bill Condon.

“O Fantasma (1922)” dirigido por F. W. Murnau.