

## 4

### Nudez, sexo e gênero: de corpos não conformes

*Estamos dolorosamente conscientes do que significa ter um corpo historicamente constituído. Mas com a perda da inocência sobre nossa origem, tampouco existe qualquer expulsão do Jardim do Éden.*

Donna J. Haraway

#### 4.1

##### Acerca da nudez

No ensaio fotográfico *Desnudos*,<sup>1</sup> o fotógrafo argentino Ataúlfo Pérez Aznar registrou pessoas nuas em ambientes que guardam alguma familiaridade: a maioria foi fotografada em casa, mas há também um homem no salão de cabeleireiro e uma mulher no estúdio em que trabalha, e em duas das fotos há um fundo “neutro”, cenário não especificado. Os títulos funcionam quase como legendas – indicam o nome próprio da pessoa fotografada, o nome da cidade (a maior parte em La Plata, na Argentina) e o lugar onde se encontram (“sua casa”, “seu apartamento”, “seu quarto”, “seu estúdio”, “o salão de cabeleireiro”), exceto pelas duas fotos em que não há um cenário específico, por uma delas que permaneceu “sem título” e pela primeira fotografia do ensaio, representação fotográfica de uma ilustração do Museu de História Natural em Nova York. À primeira vista, parecem retratos de pessoas em cenas corriqueiras – alguém em casa, simplesmente. No entanto, a representação de corpos nus em diferentes espaços do ambiente doméstico parece curioso, sobretudo se pensarmos que as imagens não se encaixam nas concepções estabelecidas de fotos eróticas ou pornográficas.<sup>2</sup> A maneira como aqueles corpos estão dispostos, as posturas, os

---

<sup>1</sup> Anexo 2

<sup>2</sup> Não se pretende, nesta pesquisa, aprofundar-se na diferença entre erotismo, pornografia e nus que não são eróticos ou pornográficos. Roland Barthes (2012) estabelece uma diferença entre foto erótica e pornográfica ao pensar a fotografia; segundo ele, a pornografia é aquela que tem por objetivo e finalidade representar o sexo, pô-lo evidentemente à mostra. Já a fotografia erótica “não faz do sexo um objeto central”, podendo, inclusive, não mostrá-lo; ela “atrai o espectador para fora

olhares que “encaram” a câmera com uma expressão que (aparentemente, mas é tudo o que se pode ver: a aparência) não se propõe a refletir nenhum “sentimento” determinado (parece que apenas percebem e dirigem o olhar à presença estranha que os fotografa), provocam certa inquietação e animam algumas questões. A nudez é a mais óbvia delas.

Os corpos nus nos encaram – e então começamos a pensar. Tal foi o movimento que impulsionou o filósofo Giorgio Agamben (2011) a escrever sobre a nudez: ele parte de uma performance de Vanessa Beecroft envolvendo mulheres nuas e, a partir de manifestações artísticas nos âmbitos da performance, da fotografia e da arte sacra, levanta a questão: acaso pode ocorrer a nudez? Se é possível que aconteça, em que consiste? No intuito de “compreender e neutralizar o dispositivo que a produziu” (AGAMBEN, 2011:97), ele traça uma genealogia da nudez na cultura ocidental. Segundo Agamben, nosso vocabulário acerca do corpo (humano) – e, portanto, também sobre a nudez – estaria transpassado por uma herança teológica, o que tornaria a nudez inseparável de uma “assinatura teológica”, uma remissão ao episódio bíblico, em *Gênese*, da expulsão do Paraíso e, por conta disso, ao pecado.<sup>3</sup> Se estar nu em espaço público ficou conhecido como um atentado ao pudor, esse pudor carrega, indubitavelmente, o peso de uma moral que entende a genitália como as “partes íntimas” do corpo e como “obscena”, isto é, aquilo que fere o pudor. O termo “pudor”, por sinal, remete precisamente a “algo que deve ocultar-se” e que antes podia ser exibido com liberdade e sem vergonha. Desde a leitura teológica há, pois, uma problematização da genitália como o que se deve ocultar. O pudor que é atentado pela presença de um corpo nu, nessa chave de leitura proposta por Agamben, seria a vergonha que vê na nudez a perda da graça divina, a cisão entre “humano” e “divino” como consequência da desobediência à lei de Deus. Com a perda da graça, surge a *libido*, termo usado por Santo Agostinho para definir a consequência do pecado (AGAMBEN, 2011:99).

---

do seu quadro, [...] como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que dá a ver” (2012: 67). Tal distinção parece calcada em um certo pudor ou moralismo, uma vez que distingue, com ela, o “desejo leve” ou o “bom desejo” do erotismo, e o “desejo pesado” da pornografia.

<sup>3</sup> Cabe sublinhar que, aqui, trata-se da cultura ocidental e, quando se fala em “homem” ou em “humano”, fala-se da perspectiva desta cultura. Cabe ressaltar também a perspectiva eurocêntrica quando se fala em cultura ocidental.

Agamben lembra que os vestidos de pele com os quais Adão e Eva tiveram de deixar o Paraíso foram colocados à força por um Deus contrariado, mas aderidos como obediência à autoridade divina. O pecado representou a cisão entre natureza humana e natureza divina; separação já suposta, mas não explícita, portanto, no mito da Criação. De acordo com a tradição cristã latina, cujo maior nome é Santo Agostinho, o que ocorre com o pecado original não é uma tomada de consciência da nudez que já era evidente, senão a perda do divino vestido de graça que recobria os corpos dos progenitores da humanidade. O descobrimento do corpo, a percepção da nudez, só ocorre por conta do pecado – aquele, lembre-se, de querer provar do conhecimento absoluto, então reservado a Deus. A nudez paradisíaca, ingênua e inocente, portanto, pressupunha uma “outra nudez, essa ‘corporeidade desnuda’ que o pecado, ao tirar o vestido de graça, deixa aparecer impiedosamente” (AGAMBEN, 2011:86);<sup>4</sup> corporeidade, pois, constitutiva da “natureza humana”. Nesse sentido, pode-se dizer que a natureza divina pressupõe a possibilidade da natureza humana ser desnudada. A nudez torna-se vergonhosa não porque mostrar o corpo (e, mais especificamente, “o sexo”) passa a ser uma vergonha, mas porque o corpo torna-se “apenas” natureza humana, que, por sua vez, evidencia-se na carne posta à vista. O tornar-se visível da nudez se dá pela carne, aqui numa concepção negativa: evidência da corrupção do homem, da finitude, da mortalidade, de um corpo desprovido da “graça divina”; a carne aparece como esse limiar da natureza humana – que tampouco seria a de um animal como os demais, dada sua natureza corrompida.

Em outra leitura, feita por Derrida (2011), a nudez torna-se também um aspecto que diferencia o homem do animal: o homem, consciente de sua nudez, *sabe-se* nu, ao passo que o animal não *está* nu, senão que *é* nu sem o saber – e, precisamente por isso, por não conhecer a nudez, não estaria nu. Desse modo, tanto o vestuário quanto a nudez seriam “próprios” do homem, mas definidos pelo que ele *não é*: “O homem seria o único a inventar-se uma vestimenta para esconder seu sexo. Só seria homem ao tornar-se capaz de nudez, ou seja, pudico, ao saber-se pudico porque não está mais nu. E saber-se seria saber-se pudico”

---

<sup>4</sup> “[...] a la beata e inocente desnudez paradisíaca le preexistía otra desnudez, esa ‘corporeidad desnuda’ que el pecado, al quitar el vestido de gracia, deja aparecer despiadadamente.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

(DERRIDA, 2011:18, grifado no original). Assim, a nudez no homem e no animal não seria a mesma:

O que é o pudor se só se pode ser pudico permanecendo impudico, e reciprocamente? O homem não seria nunca mais nu porque ele tem o sentido da nudez, ou seja, o pudor ou a vergonha. O animal estaria na não-nudez porque nu, e o homem na nudez precisamente lá onde ele não é mais nu. Eis aí uma diferença, eis aí um tempo ou um contratempo entre duas nudezes sem nudez. (DERRIDA, 2011:18).

Pode-se dizer que a nudez, então, passa a *diferir* o homem e o animal. Essa concepção remete a um questionamento do que seria “estar ao natural” e sua (não) correspondência a “estar nu”.

A partir de uma visão não eclesiástica do mito, poderia-se dizer que “o humano”, há muito tempo, teria se liberado da “graça divina”, mas é precisamente aí que surge a “necessidade” de uma moral a ser seguida, uma ascese a ser buscada e alcançada; e, ao contrário de considerar-se livre da moral que o homem mesmo não parou de criar, ele dedicou-se, durante séculos, a buscá-la incessantemente, a querer fazer-se novamente merecedor do vestido divino através de valores morais que não diriam respeito exatamente à “natureza humana” (nesta concepção), mas aos quais deve se submeter. O mito serve justamente ao propósito de justificar os preceitos morais das religiões que dele fazem uso. Do mesmo modo que a natureza humana é um pressuposto do vestido de graça que a cobre, sem a “corporeidade desnuda” do humano a graça divina não faria qualquer sentido, uma vez que somente aos humanos, dentre os viventes, ela seria destinada.

Por conta da herança teológica, da revelação de uma natureza defectiva (na qual sempre faltaria a graça), Agamben sustenta que a nudez não seria um estado atribuído ao ser e à forma, mas um acontecimento que toca a dimensão do tempo e da história: “Isto é, na experiência que dela podemos ter, a nudez é sempre desnudamento e pôr-se desnudo, nunca forma e posse estável. Em todo caso, difícil de agarrar, impossível de reter” (2011:94).<sup>5</sup> Como paradigma dessa impossibilidade da nudez, ele usa a imagem do *striptease*: “[a]contecimento que não alcança nunca sua forma cumprida, forma que não se deixa apreender integralmente em seu suceder, a nudez é, ao pé da letra, infinita, jamais termina de

<sup>5</sup> “Es decir, en la experiencia que de ella podemos tener, la desnudez es siempre desnudamiento y puesta al desnudo, nunca forma y posesión estable. En todo caso, difícil de aferrar, imposible de retener.”

acontecer” (2011:97);<sup>6</sup> um acontecimento que nunca termina, que jamais alcança sua forma final, mesmo quando todas as vestimentas foram removidas do corpo.

Em outra leitura do pecado original, mais alinhada à tradição cristã oriental, a nudez seria a possibilidade de abertura ao conhecimento: ao passo que é o primeiro objeto e conteúdo do conhecimento (o que se conhece depois de provar do fruto proibido senão a própria nudez?), a nudez não revela nada, não guarda um segredo; a ausência de vestidos torna-se uma possibilidade de conhecer, “abertura da verdade, da ilatência<sup>7</sup> (*a-létheia*, ‘não-ocultamento’), que é a única que torna possível o conhecimento [...] E ver um corpo nu significa perceber sua pura cognoscibilidade além de todo segredo, além ou aquém de seus predicados objetivos” (2011:118).<sup>8</sup>

Nesse sentido, entende-se que não há um “próprio” da nudez; pelo contrário, a nudez é aquilo que não tem um “próprio” senão ela mesma – ou, de acordo com a outra leitura explicitada acima, a falta de alguma coisa (de graça). Sob esse aspecto de não-propriedade, bem como de um acontecimento que nunca termina, a noção de nudez proposta por Agamben aproxima-se do pensamento que Jean Luc Nancy apresenta em ensaio homônimo, “Nudité”. Nancy parte de uma variação de Christian Prigent sobre uma frase de Bataille em que compara seu pensamento, ou seu ato de pensar, a uma moça que se desnuda (“Je pense comme une fille enlève sa robe”)<sup>9</sup> para desenvolver uma noção de nudez que não diria respeito a um estado do corpo, mas a um movimento:

Ao comparar seu pensamento a uma moça que se desnuda, Bataille desloca duplamente a postura que se espera do pensamento: uma vez por uma transexualidade filosófica que desloca as figuras convencionais de atividade e passividade, portanto do pensamento como domínio, inteligência, ou, ao contrário, como sensibilidade, prova, e, uma segunda vez, ao identificar seu pensamento a um modo de se apresentar ou se oferecer nua a um desejo, sendo o desejo de um desejo

<sup>6</sup> Acontecimiento que no alcanza nunca su forma cumplida, forma que no se deja asir integralmente en su acaecer, la desnudez es, al pie de la letra, infinita, jamás termina de acontecer.”

<sup>7</sup> A tradutora para o espanhol explica a escolha pela palavra “ilatência” em uma nota: “Decidimos traduzir o termo italiano *illatenza* pelo neologismo ‘ilatência’, para manter a referência ao latim *latere* e ao grego *léthe*.” (2011:118)

<sup>8</sup> [...] apertura de la verdad, de la ilatencia (*a-létheia*, ‘no ocultamiento’) que es la única que hace posible el conocimiento. Y ver un cuerpo desnudo significa percibir su pura cognoscibilidad más allá de todo secreto, más allá o más acá de sus predicados objetivos.”

<sup>9</sup> “Eu penso como uma moça tira seu vestido”

antes que o desejo de um fim – do mesmo modo que a nudez não é jamais um fim, uma conclusão, mas, ao contrário, o acesso a um infinito. (NANCY, 2001:12)<sup>10</sup>

Ao invés de um estado final ou de um atributo do corpo, a nudez, aqui, é concebida como abertura, movimento indispensável ao pensamento que, por sua vez, não está privado de desejo, mas seria, antes, um gesto de oferecer e desejar: “desejar e pensar, desejar pensar, pensar *como* desejar. Fora esse desejo, e o movimento que tira o vestido, não há pensamento” (2001:13, grifado no original).<sup>11</sup> Percebe-se a proximidade ou a ressonância entre essa concepção de nudez e aquela nudez com a qual se depara Derrida em *O animal que logo sou*, nudez que o desloca, que põe em movimento o pensamento. Se “[o] ‘vestir-se’ seria inseparável de todas as outras figuras do ‘próprio do homem’, mesmo que se fale menos disso do que da palavra ou da razão, do *logos*, da história, do rir, do luto, da sepultura, do dom etc.” (2011:17), uma lista que nunca se completa, o desnudar-se seria desfazer-se desses próprios, despir-se dessa vestimenta que comporta o “humano”.

À primeira vista, tal concepção guarda uma semelhança com aquela de Agamben, que explica, em termos teológicos, porque a nudez pode ser concebida como movimento e abertura ao conhecimento. No entanto, em Nancy, a negatividade da leitura teológica não se encontra; a nudez não estaria, ainda que alusivamente, atrelada a um pecado, ou a uma moral, como um tipo de “punição” pelo desejo de conhecimento (que não seria senão a própria nudez), mas é condição ao pensamento como um gesto – que, por sua vez, não é o mesmo que o conhecimento referido na história bíblica. Entre o desejo de conhecimento (absoluto) e o desejo de um desejo que seria antes movimento, processo, oferecer-se nu/a a um desejo que não guarda jamais um fim, há uma distância que compreende o deslocamento de uma noção à outra.

Uma vez que é movimento sem um fim almejado, tampouco, em Nancy, a nudez guarda um segredo. E não só não guarda um segredo como também não

<sup>10</sup> “En comparant sa pensée à une fille que se dénude, Bataille déplace deux fois la posture que l’on attend de la pensée: une fois par une transexualité philosophique qui décale les figures convenues de l’activité et de la passivité, donc de la pensée comme maîtrise, intellection, ou au contraire comme sensibilité, épreuve, et une seconde fois en identifiant sa pensée à une façon de se présenter ou de s’offrir nue à un désir, d’être le désir d’un désir plutôt que le désir d’une fin – de même que la nudité n’est jamais une fin, une conclusion, mais au contraire l’accès à un infini.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>11</sup> “désirer et penser, désirer penser, penser *comme* désirer. Hors ce désir, et le mouvement qui retire la robe, il n’y a pas de pensée.”

arrasta consigo um sentido prévio que possa identificar, classificar, capturar: “[N]ada nos é dado, nada vem nem de um céu, nem de um passado para nos fornecer os temas ou as chaves de uma interpretação. Mundo nu e pensamento nu se encaram” (NANCY, 2001:17).<sup>12</sup> Encarar a nudez, pois, é entrar em um movimento de desfazer-se e refazer-se, despir-se do “prévio” (do previsível), desestabilizar-se de qualquer zona de conforto que possa oferecer o conhecimento, concebendo o pensamento como movimento constante. Nesse sentido, pode-se perceber ressonâncias entre as ideias de nudez e de intruso, ainda que não sejam a mesma coisa: são noções conceituais que provocam uma interferência na fixidez do pensamento, ou de certas categorias que se apresentam como opositivas, impulsionando um movimento, provocando aberturas a possíveis novos modos de pensar e de viver. Privada de sentido original, a nudez seria “uma estranheza, uma intradutibilidade: a singularidade fugitiva de um só sentido” (NANCY, 2001:20).<sup>13</sup> Em um dos aforismos de *58 indícios sobre o corpo*, Nancy afirma a impossibilidade de saturar um único sentido do corpo: “Os corpos têm sentido para-além-do-sentido. São um excesso de sentido” (2010b:20).<sup>14</sup> Em outro dos aforismos, Nancy aponta a ausência de segredo do corpo, mas uma ausência que não é falta; ou, antes, o segredo que guarda o corpo seria nada: “o segredo não tem nenhum esconderijo, nenhuma redobra íntima onde um dia seria possível descobri-lo. O corpo não guarda nada: se guarda como segredo” (2010b:25).<sup>15</sup> Nudez, corpo, intruso: noções que se entrelaçam, se entrecruzam no pensamento sempre em movimento do filósofo.

Nancy sublinha que a integridade atentada (é esta a palavra que ele usa, tanto no sentido de “abordada” quanto de “violada”) pela nudez é aquela que estabelece uma figura – isto é, um fundo, um fundamento, a configuração de algo – os conceitos e as ideias “enquanto tais”, pode-se dizer: como o corpo enquanto tal, o sexo enquanto tal, o gênero etc. Figura, por sua vez, não quer dizer

<sup>12</sup> “[...] rien ne nous est donné, rien ne vient ni d’un ciel ni d’un passé pour nous fournir les thèmes ou les clefs d’une interprétation. Monde nu et pensée nue se font face.”

<sup>13</sup> “[...] la nudité est toujours aussi, on l’a compris, une étrangeté et une intraductibilité: la singularité fugitive d’un seul sens.”

<sup>14</sup> O tradutor optou por deixar, entre colchetes, os termos usados por Nancy que julgou de difícil tradução ou que guardam uma ressonância entre si no original em francês: “Los cuerpos tienen sentido más-allá-del-sentido [*outré-sens*]. Son un exceso [*outrance*] de sentido.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>15</sup> “[...] el secreto no tiene ningún escondite, ningún repliegue íntimo donde un día sería posible ir a descubrirlo. El cuerpo no guarda nada: se guarda como secreto.”

“imagem”; pelo contrário, a avalanche de imagens, segundo ele, não compõe figura, senão que tem uma “força espantosa do vazio onde elas se propagam”, força que “nos atravessa, nos desloca e nos desfigura” (NANCY, 2001:18): elas fazem vir à tona o abismo de onde vêm, expondo seu caráter “sem-fundo”. Curiosa concepção das imagens, cujo sem-fundo toca o pensamento e o conhecimento: não há saber, diz ele, que não guarde a iminência de um não-saber, de maneira que o saber se faz inevitavelmente sobre uma brecha, “ou sobre a crista de uma onda: e ele é sempre também o saber da brecha ou da crista” (NANCY, 2001:19)<sup>16</sup>: a crista de uma onda, ponto de enorme instabilidade e mutabilidade. Assim vimos em relação à questão humano–animal, isto é, como todo um pensamento ergueu-se sobre o que é antes uma brecha que um fundamento, e veremos mais adiante como alguns movimentos e práticas teóricas contemporâneas fazem uso de brechas sobre as quais todo um saber sobre a sexualidade, o sexo e o gênero foi tão bem estruturado e disseminado.

A relação entre sujeito e objeto dá lugar a uma relação de fazer e desfazer: o pensamento não se encontra senão naquilo que ele pensa, ele é “tudo o que tem lugar de maneira que eu me encontro ou me toco ao mesmo tempo em que abordo alguma coisa, uma representação, uma sensação ou uma afecção” (NANCY, 2001:12)<sup>17</sup>: a relação com o pensamento e com as coisas é de “um ser que *se dá e se encontra* na medida em que, infinitamente, ele se veste e de despe em todas as coisas do mundo” (NANCY, 2001:12, grifado no original).<sup>18</sup> É nesse sentido que o desnudamento se dá em relação ao que é já dado de antemão, que abriria o “nós” a um “nós outros” “sempre mais outros que nós-mesmos e que todas nossas figuras identificativas” (2001:19).<sup>19</sup>

Por certo que não é possível encontrar-se em tal situação o tempo todo, uma vez que a todo momento precisamos nos fixar – nos são cobradas e esperadas

<sup>16</sup> “Aujourd’hui, le savoir – jusqu’au plus savant des savoirs – a lieu sur une brèche, ou sur la crête d’une vague, et il est toujours aussi savoir de la brèche ou de la crête, et de l’imminence d’un non-savoir.”

<sup>17</sup> “[...] tout ce qui a lieu de telle sorte que je m’y trouve ou que m’y touche en même temps que j’y aborde quelque chose, une représentation, une sensation ou une affection.”

<sup>18</sup> “[...] un être qui *se donne* ou qui *se trouve* en tant que, infiniment, il s’enrobe et se dérobe en toute chose du monde.”

<sup>19</sup> “[...] “nous autres”, toujours plus autres que nous-mêmes et que toutes nos figures identificatoires”

posições, lugares, formas de ser.<sup>20</sup> Trata-se, antes, de uma suspensão, uma possibilidade necessária ao exercício do pensamento: “O desnudamento de um corpo e de um desejo toca o desvelamento que dá vida e que altera – nos dois sentidos da palavra – esse corpo e esse desejo” (NANCY, 2001:16).<sup>21</sup> Alterar, pois, no sentido de perturbar, inquietar, e de modificar o valor “natural” ou a “verdade” de algo, desnaturar. É nesse sentido que Nancy se afasta da concepção do pensamento como um exercício inteligível que deve superar o mundo sensível: “Se a ordem inteligível se evade do sensível e o excede, é do sensível que vem o impulso dessa evasão e desse excesso. O ardor sensual é já ele mesmo o desejo do pensamento” (NANCY, 2001:13).<sup>22</sup> Desse modo, o pensamento não se dá como um exercício intelectual separado do corpo, mas, ao contrário, necessariamente passa pelo corpo, pela carne, precisa atravessá-la – pensamento que seria da ordem de uma “lógica da sensação”, para usar a expressão tal qual proposta por Deleuze. Assim, Nancy restitui o caráter corporal e até mesmo sexual do pensamento – no caso, do pensamento como abertura da própria diferença sexual:

Que ele seja representado, na ordem do manifesto, por uma “homo” ou por uma “hétero” sexualidade, o pensamento é, nele mesmo, abertura dessa diferença a termos incomensuráveis dos quais o “sexo” é, ao mesmo tempo, o lugar e a figura, a forma e a força: a diferença que não é relação a um objeto, mas toque e tensão entre os seres. (NANCY, 2001:13)<sup>23</sup>

Nancy sublinha a tensão entre termos opostos, como forma e força, sujeito e objeto, e parece não negligenciar a “posição sexual” de quem pensa (diferença cuja abertura não deve apagar), senão acentuar a tensão que provoca. Cabe colocar, portanto, que o que se vê na série *Desnudos* são apenas formas – formas

<sup>20</sup> Como nos referimos, no primeiro capítulo, em relação à fala de Deleuze e Claire Parnet sobre a máquina binária: a todo momento somos obrigados a fazer escolhas entre termos opostos; e como veremos no capítulo seguinte em relação às identidades.

<sup>21</sup> “Le dénudement d’un corps et d’un désir touche au dénuement qui met à vif et qui altère – dans les deux sens du mot – ce corps et ce désir.”

<sup>22</sup> “Si l’ordre intelligible s’évade du sensible et l’excède, c’est du sensible que vient l’élan de cette évasion et de cet excès. L’ardeur sensuelle est déjà elle-même le désir de la pensée”. Estou ciente de que, aqui, na relação entre as ordens do sensível e do inteligível, bem como anteriormente, na abordagem da relação entre sujeito e objeto, Nancy dialoga com uma enorme tradição filosófica, que ele deixa explícito no texto (mencionando, nos casos aqui citados, Platão e Descartes, respectivamente), o que me impõe certa cautela ao comentar, uma vez que não tenho o repertório necessário para abordar a especificidade dessas relações. No entanto, acredito que seja importante inseri-las de algum modo na discussão, uma vez que penso contribuir para tal, ainda que pareça superficial e arriscado fazê-lo desse modo, sem me aprofundar.

<sup>23</sup> “Qu’elle soit représentée, dans l’ordre du manifeste, par une ‘homo’ ou par une ‘hétero’ sexualité, la pensée est en elle-même ouverture de cette différence aux termes incommensurables dont le ‘sexe’ est à la fois le lieu et la figure, la forme et la force: la différence qui n’est pas rapport à un objet, mais touche et tension entre des êtres.”

do corpo, formas do humano – assim como no ensaio *Torsos*, de David Beniluz,<sup>24</sup> de que falaremos mais à frente com mais atenção. Mas de que maneira tais formas entrariam em um embate com certas forças suscitando questionamentos acerca da forma?

Se a fotografia foi usada para afirmar as formas (humanas, corporais, sociais), nesse caso ela parece pôr a forma em questão precisamente ao trazê-la à tona. Como aponta Beatriz Preciado (2009a), a técnica fotográfica foi bastante utilizada no âmbito médico e científico como tecnologia de representação do corpo no século XIX e início do século XX. Essa representação dava-se no sentido de regulamentar e estabelecer uma certa noção de “normalidade” física e mental que se manifestaria no corpo. No ensaio de Aznar, o sexo não é escondido, mas tampouco é o que está em evidência; as fotos e os corpos contrastam com as fotos médicas do século XIX, seja as fotos que registravam ataques de histeria, seja as que registravam, por exemplo, os hermafroditas – como o famoso ensaio de um hermafrodita feito pelo fotógrafo Félix Nadar<sup>25</sup>.

Ao longo do século XIX, o surgimento da fotografia serviu exaustivamente à produção de uma “verdade do sexo”, que deslocou do rosto aos órgãos reprodutivos, então designados como órgãos sexuais, a *representação da verdade do sujeito* (PRECIADO, 2009a:22-3). Preciado aponta para os primeiros usos da fotografia com duas finalidades aparentemente bem diferentes – a representação anatomo-patológica e a pornografia – que, todavia, serviam a um mesmo propósito: estabelecer uma norma articulada a um ideal de corpo que sustentasse os binômios homem/mulher, masculino/feminino, heterossexual/homossexual. No primeiro caso, das fotografias para uso médico, estabeleceu-se a norma a partir da acusação do desvio, daí as inúmeras fotografias de “anormalidades”: figuras “monstruosas” de corpos “defeituosos”, hermafroditas, histéricas, albinos... Expõe-se a anormalidade à pretensa “fidelidade” ao real que a câmera fotográfica pode capturar; destaca-se, negativamente, sua visibilidade, para tornar os anormais social e politicamente invisíveis e mudos (suas palavras não valem senão para uma autoridade médica que pode interpretar sua verdade):

---

<sup>24</sup> Anexo 3

<sup>25</sup> Anexo 4. Félix Nadar é pseudônimo de Gaspard-Félix Tournachon.

[C]orpo estendido, rosto coberto, pernas abertas e órgãos sexuais à vista, tudo o que uma mão alheia mostra à câmera. A imagem dá conta de seu próprio processo de produção discursiva. Compartilha os códigos de representação pornográfica que surgem nessa época: a mão do médico, que oculta e mostra ao mesmo tempo, estabelece uma relação de poder entre o objeto e o sujeito da representação. (2009a:23).

A partir dos desvios, reitera-se a norma – não só uma norma sexual, do corpo fisiológico e anatômico, como também uma certa noção de “humano”, que não deixa de estar imbricada às normas sexuais e a um entendimento do corpo fisiológico. Mas isso estaria ligado a uma tradição mais antiga que a fotografia: “Os monstros sempre definiram, na imaginação ocidental, os limites da comunidade” (HARAWAY, 2009:96). Limite: nem dentro, nem fora, portanto; necessários à constituição e à manutenção de uma norma, de uma ideia de normalidade, mas excluídos da mesma.

Nesse sentido, há também uma tensão e um contraste entre as fotos do “Hermafrodita de Nadar” e as fotografias de Del LaGrace Volcano, artista visual que retratou o corpo intersex<sup>26</sup> de maneira completamente outra. A intersexualidade ainda é considerada uma “Desordem de Desenvolvimento Sexual”, cujo sintoma seria a “genitália ambígua” (termo que carrega consigo as concepções binárias de sexo e gênero). Ao retratar um corpo intersex com um desenho de jogo da velha no busto (*Hermaphrodite Torso*, London, 1999)<sup>27</sup>, em que alguns traços se embaralham (como letras “X”, remetendo à formação cromossômica), Del LaGrace inverte e contesta a representação médica e a patologização dos corpos intersex. De um corpo anômalo que necessitaria

<sup>26</sup> O termo “hermafrodita” deriva do grego e refere-se a “filho de Hermes (Mercúrio) e Afrodite (Vênus)”, designando alguém que teria características “de homem” e “de mulher” num mesmo corpo (CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010), em referência aos padrões estéticos do masculino e do feminino. Ultimamente, optou-se pelo termo “intersex”, especialmente por grande parte da comunidade trans e intersex, ainda que medicamente sejam usados os termos hermafroditismo e pseudohermafroditismo, que carregam um estigma de “doença” ou “defeito”, como também os termos “homossexualismo” e “transexualismo”. Clinicamente, “hermafroditas” seriam aqueles/as que apresentam desenvolvimento interno dos tecidos ovariano e testicular, ao passo que os “pseudohermafroditas” seriam aqueles que apresentam “genitália ambígua”, mas não o desenvolvimento de ambos os tecidos internos. Há, todavia, diversas manifestações de intersexualidade, para as quais a medicina criou diferentes nomenclaturas e justificativas (cromossômicas, genéticas, hormonais). Cf. *Clinical Guidelines for the Management of Disorders of Sex Development in Childhood*. Intersex Society of North America, 2006. Disponível em [www.accordalliance.org/dsd-guidelines.html](http://www.accordalliance.org/dsd-guidelines.html). Cf. também Descritores em Ciências da Saúde – Biblioteca Virtual em Saúde (DeCS/BVS), com vocabulário determinado pelo Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde – Biblioteca Regional de Medicina (BIREME/OMS). Disponível em: [decs.bvs.br/P/decsweb2012.htm](http://decs.bvs.br/P/decsweb2012.htm).

<sup>27</sup> Anexo 5, Figura 1

“correção”, LaGrace afirma a “ambiguidade” sexual daquele corpo como potência de vida, a não-conformidade a um sexo e um gênero específicos como força questionadora do discurso médico-científico que concebe a intersexualidade como doença. É importante lembrar que a “intersexualidade” não está ligada a um desejo sexual, sendo apenas um termo para designar determinadas formas corporais que não estariam conformes com os padrões do masculino e do feminino, de um corpo-homem ou de um corpo-mulher.

Del LaGrace nasceu e viveu muitos anos como mulher, até passar por um processo de transformação e construção do próprio corpo como intersex e transgênero – não se considera homem nem mulher, mas ambos, de modo que é difícil referir-se a ele ou a ela como “ele” ou “ela”.<sup>28</sup> Define-se, pois, como “abolicionista do gênero”, “terrorista do gênero”.<sup>29</sup> A assinatura mesma mudou: de Della Grace, passa a assinar Del LaGrace, nome não mais atrelado a um imaginário feminino. Em suas manifestações artísticas, como veremos, faz uso de diversas possibilidades de identificação com os gêneros masculino e feminino. Duas fotos nas quais retrata seu próprio corpo (*Hermaphrodite Body 1 e 2*) mostram seios cobertos de pelos e, numa parte do rosto que aparece na foto, pode-se ver um cavanhaque.<sup>30</sup> Sabe-se que as crianças nascidas com “genitália ambígua” devem passar, obrigatoriamente, por uma cirurgia de “correção”, sendo adequadas ou designadas a um sexo específico: ou masculino, ou feminino – a escolha é feita de acordo com o sexo que estaria mais “desenvolvido” na criança ou, se não houver como determiná-lo, a escolha cabe aos pais e às autoridades médicas. Em muitas pessoas, no entanto, só aparecem sinais de intersexualidade na adolescência, tendo a pessoa o direito de escolher o sexo ao qual deseja identificar-se.<sup>31</sup> Del LaGrace inverte o discurso normativo ao construir, desenhar em si um corpo intersex que ela não deseja “normalizar” ou adequar a um determinado sexo e a um determinado gênero, o que chama de uma “mutação intencional”, distinguindo seu processo – e de certo modo opondo-o – “dos

<sup>28</sup> Cf. entrevista à Organisation Intersex International Australia, disponível em: [vimeo.com/25454506](https://vimeo.com/25454506).

<sup>29</sup> Cf. nota autobiográfica publicada em [www.dellagracevolcano.com/statement.html](http://www.dellagracevolcano.com/statement.html).

<sup>30</sup> Anexo 5, Figuras 3 e 4

<sup>31</sup> O filme argentino *XXY*, de Lucía Puenzo, baseado no conto “Cinismo”, do escritor argentino Sergio Bizzio, problematiza essa questão ao narrar a história de uma jovem intersex que, vendo-se diante dessa encruzilhada, não quer ter seu corpo mutilado, isto é, não quer ser designada a um sexo determinado, mas manter-se como intersex e transgênero, o que frustra e se choca com a expectativa normativa que a ronda.

milhares de indivíduos intersex que tiveram seus corpos ‘ambíguos’ mutilados e desfigurados em uma tentativa enganada de ‘normalização’<sup>32</sup>. O torso hermafrodita de LaGrace estaria certamente mais próximo da clássica estátua de Hermafrodita dormindo<sup>33</sup> do que do “Hermafrodita de Nadar”. Em *TransCock* (1996),<sup>34</sup> ao por uma fita métrica ao lado do pênis, marcando seu tamanho em duas polegadas, e denominá-lo como um pênis trans, LaGrace provoca um atrito evidente com as determinações do que seria um “hermafrodita”, uma vez que um dos critérios é a medida do pênis. O pênis trans afirma o caráter construído do corpo, a multiplicidade de formas possíveis que pode assumir e a recusa à normalização. O corpo intersex, ao contrário de ser um corpo que se deve “corrigir”, mostra que não há um corpo verdadeiramente “normal”, senão “normas que governam a anatomia humana idealizada [e] produzem um sentido da diferença entre quem é humano e quem não é, que vidas são habitáveis e quais não o são” (BUTLER, 2006:18), correspondendo, assim, uma forma do corpo (humano) a uma forma de vida (humana).

Do mesmo modo, o retrato de Mauro Cabral,<sup>35</sup> ativista intersex que também atua academicamente no âmbito dos estudos de gênero e da Teoria Queer, mostra as marcas no corpo ocasionadas por diversas intervenções cirúrgicas pelas quais teve de passar após a cirurgia de “correção” quando criança. Cabral, então, foi designado como mulher, mas, posteriormente, fez a transição para um corpo masculino. Ou seja, a intervenção e a mutilação dos corpos intersex não se resolve na cirurgia de “correção”, mas acarreta inúmeros problemas e desdobramentos físicos e psíquicos futuros. O discurso médico que aponta como “anomalia” a intersexualidade contrasta e tensiona com as narrativas autobiográficas como as de Mauro Cabral e Del LaGrace Volcano, refletidas nas fotos que se confrontam com uma certa utilização moderna da fotografia.

---

<sup>32</sup> “An intentional mutation and intersex by design, (as opposed to diagnosis), in order to distinguish my journey from the thousands of intersex individuals who have had their ‘ambiguous’ bodies mutilated and disfigured in a misguided attempt at ‘normalization’.” (Tradução nossa). A esse respeito, ver também o artigo de Adriana Azevedo, “As práticas sexuais subversivas e a política contemporânea”. Disponível em: [http://jornadalettras.files.wordpress.com/2011/09/gt3-adriana\\_azevedo-jornadalettras.pdf](http://jornadalettras.files.wordpress.com/2011/09/gt3-adriana_azevedo-jornadalettras.pdf)

<sup>33</sup> Anexo 7, Figuras 1 e 2

<sup>34</sup> Anexo 5, Figura 2

<sup>35</sup> Anexo 5, Figura 15

Cabe lembrar que Deleuze, ao comentar, na *Lógica da Sensação*, a relação ambígua (de fascínio e desprezo) de Francis Bacon com a fotografia, ressalta que ela “não é uma figuração do que se vê, ela é o que o homem moderno vê” e teria a pretensão de “reinar sobre a visão” (2007:19). No caso, Deleuze está preocupado em, através e a partir do trabalho de Bacon, contestar e romper com a ideia de figuração na pintura, ou seja, de um caráter representativo, ilustrativo e narrativo (2007:95), que, poderíamos acrescentar, estaria aliado a representações normativas do corpo (o primado do rosto sobre o corpo e a organização funcional/fisiológica do corpo) para estabelecer uma lógica de outro tipo, que não da racionalidade, mas da sensação, onde as formas não se sobreponham às forças. Portanto, ele está pensando a fotografia numa concepção moderna em relação à pintura.<sup>36</sup> De fato, sob esse ponto de vista, não haveria arte mais representativa que a fotografia (ainda que Deleuze não considere a fotografia uma arte). Ela seria uma grande propagadora de clichês, de representações e figurações normativas. O ensaio de Nadar, nesse sentido, se colocaria na perspectiva do homem moderno em relação ao corpo.<sup>37</sup> No caso aqui proposto, há um contraste entre a fotografia com fins clínicos e a fotografia com pretensões estéticas e artísticas: tal contraste não ocorre apenas por uma diferença de finalidade, mas por uma diferença de olhar, de relação entre fotógrafo e fotografado – que pode não estar separada de uma finalidade, mas daria-se para além disso –; uma diferença de perspectiva que incide sobre a maneira de fotografar, (sobre o uso da técnica fotográfica) e, portanto, sobre a foto “em si”. Poderia-se afirmar que as fotografias de Del LaGrace provocam uma “interferência” na produção de sentido normativa sobre o corpo?

Roland Barthes (2012), por sua vez, estabelece certamente outra relação com a fotografia, em *A câmara clara*, já que as preocupações, então, são outras: vivendo um período de luto por conta da morte da mãe, ele deseja encontrar uma essência, ou uma “natureza” da fotografia, ainda que reconheça a impossibilidade

---

<sup>36</sup> Não é o intuito, na presente pesquisa, entrar nessa questão tratada por Deleuze, mas parece relevante mencioná-la. Também não pretendo percorrer uma bibliografia extensa e aprofundar a discussão em relação à fotografia – seria preciso toda uma dissertação para isso. No entanto, é interessante expor e contrastar algumas concepções acerca da representatividade da fotografia que possam contribuir para a discussão, uma vez que trata-se de pensar o gênero e a sexualidade a partir de uma problematização das representações normativas.

<sup>37</sup> A fotografia seria inseparável de uma subjetividade, de uma “lente subjetiva” em todas as suas manifestações?

de tal empreendimento,<sup>38</sup> pois não haveria “a fotografia” enquanto tal, senão fotos com propósitos e contextos tão variados que tornaria impossível uma definição única e universalizante. Desse modo, a análise parte de uma relação afetiva que ele expõe ao longo do ensaio. Barthes escolhe fotos não posadas, registros “reais” de um cotidiano, de uma situação ou de uma ação dadas (como uma guerra), mas também retratos. É curioso notar como, apesar de um esforço hermenêutico, ele busca justamente alguma coisa que de certo modo escape da representatividade fotográfica e ao sentido mais imediato, que fure e exceda a foto em questão, algo de “irrevelável”, o que ele chama de *punctum*: um “pormenor” que modifique a leitura, que provoque “uma mutação viva” no interesse sobre a foto (BARTHES, 2012:51-58), “aquilo que eu acrescento à foto e que, *no entanto, já está lá*” (BARTHES, 2012:65, grifado no original).<sup>39</sup> O *punctum* seria, de certa forma, o contraponto do *studium*, daquilo que, na foto, é codificado, está ligado à intenção do fotógrafo (ainda que, na maior parte das vezes, seja difícil sabê-la) e a um repertório cultural que guia a leitura. Assim, ao deparar-se com uma foto de Lewis H. Hine intitulada *Deficientes mentais numa instituição*, apesar do título designar aquilo que se deveria ver, ou que se espera que seja visto (a evidência da deficiência mental), Barthes tenta escapar dessa imposição:

“[N]ão vejo de todo em todo as cabeças monstruosas e os horríveis perfis (isso faz parte do *studium*); o que eu vejo [...] é o pormenor descentrado, a enorme gola à Danton do rapaz, a ligadura no dedo da rapariga. [...] [P]onho de lado todo o saber, toda a cultura, abstenho-me de ser herdeiro de um outro olhar” (BARTHES, 2012:60).

<sup>38</sup> Empreendimento que não seria da ordem apenas do ver, mas do tatear um campo em busca de algo que não se sabe exatamente o quê: “No fundo – ou em última instância –, para se ver bem uma foto, o melhor é erguer a cabeça ou fechar os olhos.” (BARTHES, 2012:64).

<sup>39</sup> Ou, ainda: “A foto toca-me quando a retiro do seu ‘blá-blá’ vulgar: ‘Técnica’, ‘Realidade’, ‘Reportagem’, ‘Arte’, etc: nada dizer, fechar os olhos, deixar que o pormenor suba sozinho à consciência afectiva” (BARTHES, 2012:64). A relação entre quem olha a foto e a foto, ou, em outros termos, entre sujeito e objeto, é complicada nesse último texto de Barthes. Ele não consegue se desfazer de uma certa relação sujeito–objeto, ou de uma pretensão hermenêutica, mas essa relação se dá de maneira muito mais instável e intranquila do que a segurança de um sujeito que analisa um objeto à distância com suposta “imparcialidade”. Ele quer que a foto o toque, o fira, e busca pensar a partir desse toque, dessa ferida. Ele não vê e nem busca o *punctum* em toda foto, deseja encontrá-lo quando esse “pormenor” lhe aparecer. A certa altura, afirma: “A Foto também é assim: ela só sabe *dizer* aquilo que dá a ver”, observando que “aquilo que está escondido é para nós, ocidentais, mais ‘verdadeiro’ do que aquilo que é visível” (BARTHES, 2012:111). É curioso como essa afirmação tem uma afinidade com a constituição dos saberes em torno do sexo, como veremos adiante: sempre a tentativa de arrancar uma verdade que estaria escondida, que precisaria vir à tona, como um segredo que deve de alguma maneira mostrar-se aparente, deixar pistas de sua evidência na superfície (seja ela a anatomia do corpo ou as práticas comportamentais).

No entanto, ele não deixa de identificar como “monstruosas” e “horríveis” o que vê, manifestando, de certo modo, seu desconforto em relação àqueles corpos que lhe são mostrados. Difícil tarefa, esta de pôr de lado todo o saber e toda a cultura, de desfazer-se, despir-se de um olhar em proveito de outro (do olhar do outro?), como se esse saber e essa cultura não estivessem inscritos no corpo de quem olha.

## 4.2 Acerca do sexo

No ensaio de Aznar, todavia, o estranhamento não vem tanto dos corpos nus quanto do ambiente doméstico, ou melhor, do atrito entre esses dois elementos. Que ambiente é esse que cultivamos (a cultura moderna ocidental, centrada na urbe, no espaço urbano) como um “habitat natural”? Mesmo dentro de casa, a nudez pode ter sentidos diferentes, pode ser mais ou menos permitida ou tolerada, dependendo do espaço em que o corpo nu se encontra. Os espaços estão divididos de maneira que a nudez não se dá do mesmo modo em todos os ambientes. Esta nudez, portanto, seria relativa a um estado do corpo, ao “estar nu”, e não exatamente àquela nudez de que fala Nancy.<sup>40</sup> As pessoas nas fotos estão nuas no ambiente considerado pela cultura moderna como íntimo, privado. Assim a organização do espaço, a arquitetura, qualifica diferentemente lugares e práticas: públicos/as ou privados/as, institucionais ou domésticos/as, sociais ou íntimos/as (PRECIADO, 2011b:23). Em uma das fotos (*María en su casa*, La Plata – 1999),<sup>41</sup> uma mulher nua está na cozinha, encostada na bancada da pia; em segundo plano, alguns utensílios de cozinha pendem da parede, como uma frigideira e um avental. Pode parecer provocador, de certa perspectiva, a tensão entre o corpo nu da mulher e um ambiente identificável como cozinha, os objetos identificáveis como aqueles de uma “dona de casa”, função que coube à mulher em uma sociedade patriarcal até a revolução feminista questioná-la. No entanto, se é provocador, o é com sutileza, uma vez que não há nada que possa marcar uma

<sup>40</sup> No entanto, cabe pensar como essas duas maneiras de conceber a nudez estariam ligadas. Uma desencadearia a outra? Encarar o corpo nu é ser arrastado à nudez de que fala Nancy, a nudez como abertura, movimento que nunca termina? Seria esse um “perigo” da nudez em relação ao entendimento do corpo como algo fechado, estável e fixo?

<sup>41</sup> Anexo 2, Figura 1

provocação explícita – a postura do corpo e a expressão da mulher não guardam nada de provocativo, ou mesmo de irônico; ela apenas está ali. Do mesmo modo, em outra foto (*Alemán en su casa*, La Plata – 1986),<sup>42</sup> um homem, cujo corpo só aparece pela metade (da cintura para baixo), está de pé numa cozinha, ao lado de um fogão, de frente para a câmera: o pênis e os pelos pelo corpo o identificam como “homem”.

As legendas levam os respectivos nomes próprios: Maria, Alicia, Ines, Carlos, Javier... O nome próprio evoca uma subjetividade, uma unidade, e, mais ainda, uma identidade: ele evoca todo um repertório, uma história pessoal, um corpo e, principalmente, um rosto. Diante de um corpo nu, diante da carne exposta sem pudor, porém, o nome próprio torna-se rarefeito: o corpo como carne, vianda, desloca-se de binarismos que compõem e concernem a um sujeito, ao mesmo tempo que, nesse caso, os marca: homem/mulher, masculino/feminino, pênis/vagina. São corpos aparentemente “normais”, disciplinados, normatizados. No entanto, é justamente a sua aparente normalidade que os arrasta ao questionamento: como os corpos foram constituídos? Como se estabeleceu as noções de masculino/feminino, heterossexual/homossexual, normal/anormal? E por que só os corpos “anormais” foram transformados em abjetos, objetos de análise médica, problemas jurídicos, sociais e políticos? Seria preciso, pois, questionar a normalidade, o corpo “conforme”, as técnicas e estratégias que identificaram “natureza humana” a heterossexualidade e a um ideal de normalidade do corpo (biológico, subjetivo, social e político) ; o que o homem moderno vê, poderia-se dizer. A tensão que a nudez provoca não se dá tanto em relação a uma moral que a reprime quanto em relação a essas determinações – corporais, espaciais – da qual, todavia, não está separada.<sup>43</sup> Fazer desse corpo familiar um estranho. Segundo Nancy, “o corpo” é uma invenção ocidental, e não uma “descoberta” dessa cultura: “Não pusemos o corpo a nu: o inventamos, e ele é a nudez, e não há outro, e isso que ela é, é ser *mais estranha* que todos os estranhos corpos estranhos” (NANCY, 2000:11, grifado no original).<sup>44</sup> A nudez,

<sup>42</sup> Anexo 2, Figura 2

<sup>43</sup> É nesse sentido, acredito, que o corpo nu pode nos arrastar à nudez de que fala Nancy, nudez como movimento do pensamento.

<sup>44</sup> “Nous n’avons pas mis le corps à nu: nous l’avons inventé, et il est la nudité, et il n’y en a pas d’autre, et ce qu’elle est, c’est d’être *plus étrangère* que tous les étranges corps étrangers.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

pois, estranhamento do corpo, é o corpo mesmo; ou, antes, o corpo é ele mesmo e desde já nu.

É curioso notar que uma das fotografias da série *Desnudos*, por sinal a primeira fotografia do ensaio apresentada no *site* do fotógrafo, como uma foto de abertura, seja a de uma ilustração do Museu de História Natural em Nova York que representaria uma cena pré-histórica:<sup>45</sup> em algum estágio da “evolução” humana, quando o homem ainda não havia chegado à forma designada *Homo Sapiens*, duas figuras bípedes, de aparência mista entre símio e humano, passeiam em uma vasta paisagem de terra e algumas poucas árvores. A diferença de estatura, a presença de seios em uma das figuras, bem como a ausência de seios na outra, aliada à menção sombreada do que parece ser um pênis, acionam rapidamente a interpretação normativa: trata-se de um macho e uma fêmea. O macho tem o braço esquerdo atravessando as costas da fêmea e a mão apoiada no ombro dela, como em um gesto de condução. Atrás destas figuras, as pegadas de uma caminhada em curso que não parece indicar um fim. Um macho e uma fêmea caminham como um casal heterossexual na pré-história.

Não seria inocente lembrar que o evolucionismo surge no século XIX, em plena modernidade, época em que também se desenvolveu todo um saber médico-científico preocupado em estabelecer uma ideia de “natureza humana” aliada ao sexo e à sexualidade do humano. A ilustração de um casal de macho e fêmea passeando idilicamente por uma paisagem natural inevitavelmente evoca uma naturalidade da heterossexualidade e da monogamia como forma “natural” de parentesco, ligada à necessidade de reprodução e perpetuação da espécie. Esse é um discurso bastante conhecido para justificar a heterossexualidade como comportamento “natural” do humano. (Cabe abrir, aqui, um parêntesis para apontar que, no mito da criação, os primeiros seres humanos são também um macho e uma fêmea: o mito da pré-história, ao mesmo tempo que se choca com o mito da criação por contradizê-lo, vai ao encontro dele, por assim dizer, sob esse aspecto de corroborar com uma compreensão da heterossexualidade como natureza humana). Como no brusco corte espaço-temporal impulsionado pelo osso atirado ao alto em uma cena do filme *2001, Uma odisseia no espaço*, de Stanley Kubrick, as fotos seguintes à ilustração retratam a vida moderna: mostram

---

<sup>45</sup> Anexo 2, Figura 3

peças em suas casas, com datas que variam dos anos 1980 a 2000. Esta primeira foto parece ser menos uma nota introdutória para as demais do que uma provocação à questão do corpo, sua constituição em relação às categorias de sexo, gênero e sexualidade.

Esse entendimento médico-científico sobre o corpo que o Ocidente conhece desde meados do século XVIII e que se desenvolveu intensamente no século XIX, teve como centro ordenador “o sexo”, como mostrou Michel Foucault em *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*. Nos estudos sobre sexualidade, *A vontade de saber* tornou-se um livro seminal por alguns motivos. Primeiro, porque Foucault mostrou como saber e poder não são termos contraditórios, senão que entrelaçam-se intimamente na constituição de uma ordem vigente. E, para isso, mostrou como os mecanismos de poder transformaram-se ao longo do tempo, na passagem das sociedades de soberania para as sociedades de disciplina: ao passo que, naquelas, tratava-se de um poder que ritualizava e decidia sobre a *morte*, centrado no Direito, nas sociedades disciplinares (que de modo algum eliminaram todas as características da soberania, mas, ao contrário, conservam certos pontos em comum, parentescos em relação àquela), o poder passa a ter como função primordial controlar, organizar e decidir sobre a *vida* dos indivíduos. O controle dos soberanos sobre a vida dos súditos dava-se pelo poder de decretar a morte e, ainda assim, apenas no caso de ameaça da existência (jurídica) e, portanto, da soberania do soberano, isto é, a sua sobrevivência enquanto soberano. Era, pois, “um direito ‘indireto’ de vida e morte”: “O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver”, já que “[o] poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida” (FOUCAULT, 1988:148, grifado no original). Com o advento das sociedades modernas, “o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder”, pois este passa a ser “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 1988:148). Desse modo, “[p]ode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1988:150, grifado no original).

Foucault deixa claro, todavia, que o poder não existe “enquanto tal”, não há uma encarnação do poder (como havia na figura do soberano). O poder não é algo palpável, não se presentifica em um ou mais sujeitos nem se concentra em uma ou mais instituições, mas é uma multiplicidade de correlações de forças móveis, heterogêneas, instáveis, tensas. Não se trata de um atributo que alguém possui, mas de efeitos. Com isso, a ideia de que há, antagonica e claramente, uma classe dominante que exerce o poder sobre uma classe dominada é questionada junto com o pressuposto de que o poder funcionaria por repressão.

A organização do poder sobre a vida se deu em torno de “dois pólos de desenvolvimento interligados por um feixe intermediário de relações”: um, que começa a se desenvolver no século XVII, centrou-se na ideia do corpo como máquina,

no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. (FOUCAULT, 1988:151, grifado no original).

Concepção que corresponde ao caráter disciplinário do poder sobre o corpo, a uma “administração dos corpos”. O outro pólo, que se forma por volta da metade do século XVIII, centrou-se no “corpo-espécie”, na ideia do corpo como suporte dos processos biológicos, “assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*” (FOUCAULT, 1988:152, grifado no original), que corresponde, pois, ao aspecto biopolítico do poder, a uma gestão que pretende calcular a vida:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. *Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político* (FOUCAULT, 1988:155, grifo meu)

É nesse contexto que Foucault formula a noção de *biopoder*, isto é, uma “explosão de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações” (1988:152). O corpo, portanto, seria o ponto de aplicação primordial desses dois aspectos do poder, através de mecanismos que materializaram sua disseminação. Assim, esse poder não se forma apenas no discurso, mas em “agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia

do poder no século XIX: o dispositivo de sexualidade será um deles, e dos mais importantes” (FOUCAULT, 1988:153).

Nesse ponto, destaca-se outra importante tese de *A vontade de saber*, de que a relação entre poder e sexualidade funciona através desse dispositivo geral da sexualidade e dos microdispositivos ou mecanismos atrelados a ele. Há, como aponta Deleuze (2003), duas direções dos dispositivos, diferentes, porém não contraditórias: uma multiplicidade difusa e heterogênea de microdispositivos que remetem a uma espécie de “máquina abstrata” imanente ao campo social – que, por sua vez, não se reduz de modo algum ao aparelho de Estado, mas é composta por forças que atravessam toda a trama social.<sup>46</sup> Esses dois níveis dos dispositivos se refletiriam nas disciplinas e nos processos biopolíticos. A biopolítica, segundo Foucault, teria também duas direções, ou dois aspectos distintos: por um lado, é a maneira como a vida entra no cálculo do poder, como “faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”; em contrapartida, “não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente” (1988:156), o que “justificaria” a necessidade de manter algum controle. É essa dupla concepção da vida (como instância calculada e como domínio que escapa) que interessará a esta pesquisa, mais à frente, ao entrar na questão dos modos de vida.

O sexo seria precisamente o elemento que “se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida”: “[o] sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie”, à disciplina que administra o corpo e à biopolítica que faz a gestão da vida em população. “É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes, [...] tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la” (FOUCAULT, 1988:159), e pode tornar-se o elemento a revelar a energia política e o vigor biológico de uma sociedade.

---

<sup>46</sup> Todos os trechos traduzidos deste texto de Deleuze, “Desejo e Prazer”, são da versão publicada no Espaço Michel Foucault, disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/textos.html>. Nesse caso, não foi especificado o nome do tradutor. Preferi, no entanto, deixar as referências em relação ao original, publicado em *Deux régimes de fous*, compilação organizada por David Lapoujade (DELEUZE, 2003).

Deparamo-nos, aqui, com outra tese que Foucault apresenta: o dispositivo de sexualidade não se desenvolve a partir da noção de sexo, senão que a produz; nas palavras de Deleuze, “o dispositivo de sexualidade assenta a sexualidade sobre o sexo” (2003:115). A diferença sexual, por exemplo, sua divisão em macho e fêmea, masculino e feminino, não é um *a priori* da sexualidade, mas, ao contrário, é produzida pelo dispositivo mesmo que a produz. Toda a noção de sexualidade, afinal, não seria possível sem a ideia de sexo.<sup>47</sup> Nesse sentido, o sexo (tanto como oposição binária quanto como prática) não existe “enquanto tal”, mas é um “elemento imaginário” criado no dispositivo de sexualidade que permite o funcionamento do mesmo. O dispositivo de sexualidade não funciona “a partir” do sexo, apoiando-se sobre ele, senão que o sexo faz parte desse dispositivo: “é o dispositivo de sexualidade que, em suas diferentes estratégias, instaura essa ideia ‘do sexo’; e o faz aparecer, sob as quatro grandes formas – da histeria, do onanismo, do fetichismo e do coito interrompido [...]” (FOUCAULT, 1988:168). Estas seriam, para Foucault, as “quatro grandes linhas de ataque” pelas quais funcionou o dispositivo de sexualidade no século XIX. Nota-se, pois, como a ideia do sexo constituiu-se a partir de suas possíveis “práticas pervertidas”: criou-se uma *norma* “através de um movimento de refluxo”, isto é, a partir da especificação das sexualidades “desviantes”. Mais do que especificadas, essas “perversões” foram incorporadas nos “pervertidos”, o “desvio” foi inscrito nos corpos. Assim como a carne era a origem do pecado no cristianismo antigo, o corpo de alguma forma teria de explicar a perversão. Isso não contribuiu apenas para a patologização daqueles que apresentavam comportamentos não-conformes com a norma, como também para a primazia do discurso médico-científico no diagnóstico de tais desvios: cabia a ele descobrir e trazer à luz do conhecimento a “verdade” do indivíduo, que residia precisamente na verdade de “seu” sexo. A homossexualidade como perversão, por exemplo, que veio a ocupar o lugar da devassidão e da sodomia, teve sua origem nesse processo:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua

<sup>47</sup> No regime disciplinar ainda não há uma noção de gênero, que, apesar de ser uma mutação no dispositivo, não invalida ou elimina muitas de suas estratégias. Veremos adiante como essas noções se imbricam.

sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitual, porém, como natureza singular. É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada – o famoso artigo de Westphal em 1870, sobre as “sensações sexuais contrárias” pode servir de data natalícia – menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de inverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (FOUCAULT, 1988:50-1)

Sabe-se as consequências desse parecer eugenésico sobre a sexualidade – a concepção moderna de raça não surgiu de maneira muito diferente. Esse conhecimento “científico”, pois, foi fundamentalmente balizado por uma moral, ou, antes, subordinado a esses imperativos morais – pode-se compreendê-lo como um corolário, de certa maneira, por vias inusitadas, da moral cristã. Se falava-se demais do sexo, no discurso médico-científico, por suas “aberrações, perversões, extravagâncias excepcionais, anulações patológicas, exasperações mórbidas”, é porque aquele “reiterou sob a forma de normas médicas” os imperativos e as classificações dessa moral que antes tinha o papel de regular a vida sexual através do discurso religioso e do controle da confissão. A confissão não deixou de existir, senão que foi deslocada com a transformação do discurso. O médico, de certa forma, veio a tomar o lugar do padre como ouvidor e detentor da verdade do sexo, porém com recursos outros. A transcendência da alma em relação ao corpo deu lugar à transcendência da “natureza”, do que seria “natural” do humano, em relação ao que não o seria, apesar de ocorrer com frequência.

E o simples fato de se ter pretendido falar dele [do sexo] do ponto de vista purificado e neutro da ciência já é, em si mesmo, significativo. De fato, era uma ciência feita de esquivas já que, na incapacidade ou recusa em falar do próprio sexo, referia-se sobretudo às suas aberrações, perversões, extravagâncias excepcionais, anulações patológicas, exasperações mórbidas. (FOUCAULT, 1988:61)

Não se tratou, portanto, de tentar excluir as sexualidades “desviantes”, senão de esquadrihá-las, especificá-las, distribuí-las classificatoriamente. E isso por certo que não aconteceu através de uma repressão geral, pois elas precisariam aparecer, fazer-se notar. O que ocorreu, portanto, foi uma incitação constante para que se manifestasse a sexualidade e seus desvios. O sexo torna-se não só a verdade do sujeito, como este, para compreender-se, precisa demandar ao sexo

que lhe diga sua verdade: como um ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, para ter acesso à sua própria inteligibilidade, à totalidade de seu corpo e à sua identidade. O acesso à identidade ocorre porque o dispositivo “alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história”, ou seja, existe um desejo que, ainda que o sujeito não saiba bem qual é, os saberes médicos tratarão de mostrar-lhe, já que este desejo, aliado à história pessoal, diz respeito à identidade, que deve ser confessada. Do mesmo modo, o acesso à identidade passaria e estaria intrinsecamente ligado à *inteligibilidade* e à *totalidade* do corpo. Àquela, porque o sexo seria, “ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido” de acordo com uma concepção normativamente heterossexual (ou heteronormativa) do sexo – e, posteriormente, do gênero – que dá sentido ao corpo e o torna inteligível. E à totalidade do corpo porque o sexo é “uma parte real” do corpo que “constitui simbolicamente o todo” (FOUCAULT, 1988:170): tudo passaria pelo sexo, especialmente quando centra-se a sexualidade na genitália, ou órgãos reprodutores. E nesse procedimento de “descoberta” da sexualidade, uma ferramenta tornada essencial é a confissão:

A confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é apenas o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar [...] (FOUCAULT, 1988:70)

A confissão, procedimento característico da instituição eclesiástica, não perde seu valor e sua importância com o advento do discurso médico-científico sobre o sexo; pelo contrário, ela é deslocada da instância religiosa para o âmbito da discursividade científica, ou, antes, há uma “interferência entre duas modalidades de produção da verdade”: “constituía-se, então, essa coisa improvável: uma ciência-confissão, ciência que se apoiava nos rituais da confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessável-confesso” (FOUCAULT, 1988:73). Essa estranha injunção, aliada ao que Foucault chama de “dispositivos de saturação sexual” (instâncias como a escola e a família, que teriam como função ao mesmo tempo controlar a sexualidade fazê-la aparecer), aliada também à condenação jurídica e médica das sexualidades “aberrantes”, cria um enorme

medo da verdade do sexo. Como aponta Judith Butler, por exemplo, em relação à consequente rejeição fóbica da homossexualidade como abjeção:

Um dos problemas com a homossexualidade é que, para algumas pessoas, ela representa a psicose. Muita gente tem o sentimento de que, enquanto egos no mundo, quaisquer que sejam seus centros imaginários, seriam radicalmente dissolvidos se tivessem relações homossexuais. Elas prefeririam morrer a ter relações homossexuais. Para essas pessoas, a sexualidade representa a perspectiva de uma dissolução psicótica do sujeito. (BUTLER, 2005:32)

Tudo isso constitui, de acordo com Foucault, o regime de poder-saber-prazer “que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana” (1988:17). Para fazer falar o sexo, alimenta-se o jogo entre saber e prazer: “saber do prazer, prazer de saber o prazer” (1988:87): “Talvez o Ocidente não tenha sido capaz de inventar novos prazeres e, sem dúvida, não descobriu vícios inéditos, mas definiu novas regras no jogo dos poderes e dos prazeres: nele se configurou a fisionomia rígida das perversões” (1988:55-56). Por isso, foi necessária, sem dúvida, uma “multiplicação e intensificação dos prazeres ligados à produção da verdade sobre o sexo” (1988:80-81), para fazê-lo falar.

Detenhamo-nos, por um momento, em algumas observações feitas por Deleuze em relação à *Vontade de saber* que ele escreveu em forma de apontamentos endereçados ao próprio Foucault e posteriormente publicados sob o título de “Desejo e prazer” (2003). Uma delas diz respeito à relação entre desejo e poder. Deleuze afirma entender o desejo de outro modo, jamais como algo “natural” e “espontâneo”, mas como “processo”, “afeto”; é nesse sentido que ele e Guattari falam em “agenciamentos de desejo”. Para Deleuze, o poder é uma afecção do desejo. Um agenciamento põe em jogo novas relações – no caso da modernidade, novas relações consigo mesmo e com o outro, por conta da invenção das categorias de sexualidade: novas relações no que diz respeito à monogamia, às relações sexuais, às práticas de higiene, novas relações com o mundo ao redor, com o meio em que se vive. O desejo, por sua vez, estaria entre os componentes do agenciamento, circulando entre elementos heterogêneos, e o agenciamento operaria por *movimentos de territorialização e desterritorialização* (por exemplo, a reterritorialização constante da heterossexualidade e a desterritorialização pelas práticas não-normativas; mas também uma reterritorialização da homossexualidade). Nessa concepção, os dispositivos de poder seriam também componentes dos agenciamentos de desejo. Isso permite

compreender melhor como o poder pode ser desejado, como ele pode de fato disseminar-se nas menores instâncias e nos espaços mais íntimos da esfera social (operando territorializações da heterossexualidade, no exemplo citado acima), e interferir diretamente nos processos de subjetivação.

Primado ou primazia do desejo sobre o poder não quer dizer que ocorra primeiro cronologicamente, mas que os outros aspectos estariam em segundo plano. Portanto, o desejo agencia e nesse agenciamento são produzidos os dispositivos que, por sua vez, esmagam esses mesmos agenciamentos e tentam colmatar as linhas de fuga ou pontas de desterritorialização que os agenciamentos comportam. É nesse sentido que, para Deleuze, há um efeito repressivo, nesse esmagamento das linhas de fuga, das potencialidades de desterritorialização imanentes ao agenciamento.

A outra diferença apontada por Deleuze, e que decorre desta, é que se, para Foucault, uma sociedade antes de tudo se estrategiza, ou funciona por relações de estratégia entre o poder e outros componentes, para ele, diferentemente, as linhas de fuga seriam também primeiras em relação às estratégias – e, mais uma vez, essa primazia não assume uma dimensão cronológica. Assim, ele afirma que uma sociedade, antes de tudo, foge; um campo social “foge de antemão por todos os lados” (DELEUZE, 2003:116).<sup>48</sup> Tais diferenças podem parecer nuances, mas permitem compreender de modos diferentes, por exemplo, os movimentos de resistência. Isto não quer dizer que todo fenômeno de resistência seja necessariamente revolucionário, nem para Foucault, nem para Deleuze. Para ambos, a resistência não se reduz aos indivíduos, uma vez que tanto os dispositivos de poder quanto as resistências atravessam os corpos e excedem os indivíduos. Foucault deixa claro que não se pode estar “fora” do poder; a resistência, para ele, seria, um correlato do poder, apoiando-se sobre a situação à qual combate (nesse sentido, “lutar contra” seria, de certo modo, reafirmar aquilo contra o que se luta). Não haveria, tampouco, um lugar privilegiado de resistência, senão resistências, no plural, isto é, ela assume tantos focos e direções quanto as relações estratégicas de poder. Em *A vontade de saber*, essa concepção parece de certo modo sufocar as possibilidades de fuga – Deleuze dirá até mesmo que

---

<sup>48</sup> É importante apontar que, para Deleuze, “fugir” não tem um sentido negativo, não se trata de “covardia” ou “não querer enfrentar as estratégias de poder”, mas de *criação* de novas possibilidades. Seria esse o sentido de criar *linhas de fuga*.

Foucault não vê a necessidade de pensar em linhas de fuga – ainda que não invalide os movimentos de resistência.

Em entrevista intitulada “Sexo, poder e a política da identidade”, Foucault explica que não se trata de estar “preso” ao poder, o que ocorre é que estamos em situações estratégicas, o poder nos coloca diante de situações às quais devemos responder de um certo modo – que se espera estar de acordo com a norma; mas “há sempre a possibilidade de mudar as coisas” diante de uma situação. Nessa ocasião, ele afirma que “[a] resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo ‘resistência’ é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica” (FOUCAULT, 2001b:1560).<sup>49</sup> Dizer “*não*” é apenas a forma mínima de resistência – importante em alguns momentos, mas insuficiente: seria preciso criar, inventar, transformar relações, não bastando a oposição pura e simples. Deleuze, por sua vez, ao entender como primeiras as linhas de fuga, não vê necessidade em dar um estatuto aos fenômenos de resistência, uma vez que uma sociedade sempre foge. Essa concepção será importante para pensar os “desvios” da sexualidade normativa enquanto potências de criação de outros modos de vida.

*A vontade de saber* concentra-se principalmente no período dos séculos XVIII e XIX, mas permite observar como o processo de patologização da transexualidade, por exemplo, que se deu no século XX, apoia-se em muitos dos métodos médicos desenvolvidos no séculos XIX, e, portanto, faz parte do dispositivo de sexualidade, ao passo em que também se dá como uma mutação do mesmo (como veremos adiante).<sup>50</sup> A causa dos “distúrbios” sexuais estaria mais

<sup>49</sup> Todas as traduções deste texto são de Wanderson Flor do Nascimento, para o Espaço Michel Foucault, disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/textos.html>. As referências são da compilação *Dits et écrits*.

<sup>50</sup> Cabe mencionar aqui a questão da AIDS e apontar sua relação com o dispositivo de sexualidade: a AIDS aparece, nos Estados Unidos, como uma “nova doença” descoberta e é imediatamente atrelada à homossexualidade, tornando-se uma nova maneira de patologizar as práticas sexuais não heterossexuais, de criar uma fobia e um sentimento de abjeção em relação a elas. Ao mesmo tempo, diz respeito a um outro entendimento do corpo que não é mais o corpo orgânico, anátomo-fisiológico, e nem o corpo genético, mas o corpo imunológico, um campo ainda novo para a ciência, mais complexo, uma vez que trata-se de um corpo múltiplo, ao mesmo tempo interno e externo, palpável e impalpável, objetivo e subjetivo, no qual o caráter afetivo desorganiza o corpo (conforme exposto pela Professora Ana Kiffer em uma aula do seminário “Escrita e cultura contemporânea”, realizado no segundo semestre de 2012 como parte do programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio). Alguns documentários investigam o processo de “descoberta” e disseminação do vírus HIV e dão voz a um movimento

relacionada ao campo psíquico do que exatamente a aspectos orgânicos e fisiológicos, ainda que seja verificável neles, sendo a mudança física uma “cura”. Há, desse modo, uma valorização da psiquiatria que a coloca como disciplina fundamental na produção e manutenção das “perversões”. Na patologização dessas “doenças” da sexualidade (mais do que do sexo), isola-se, como aponta Foucault, o “instinto” sexual do resto do corpo, “‘instinto’ sexual, suscetível, mesmo sem alteração orgânica, de apresentar anomalias constitutivas, desvios adquiridos, enfermidades ou processos patológicos” (1988:129), o que faria parte de uma separação entre a medicina do sexo e a medicina geral do corpo no século XIX. Esse “grande domínio médico-psicológico das ‘perversões’, que viria tomar o lugar das velhas categorias morais da devassidão e da extravagância” evidencia o que Foucault apontava outrora acerca do escopo moral a que estaria submetida essa rede de discursos médico-científicos sobre o sexo.<sup>51</sup>

No entanto, permanece uma questão: por que passou a se demandar essa coerência entre sexo e sexualidade (enquanto prática e “orientação” sexual), criando-se uma norma? Por que essa tornou-se a forma inteligível acerca da sexualidade? E por que a sexualidade passou a ser algo que se deve “entender” e “explicar”? Segundo Foucault, a sexualidade torna-se um problema moral precisamente no advento social e político da classe burguesa, que se deu na passagem do regime de soberania ao regime de disciplinaridade, como explicado acima. Se, para a nobreza, o sangue era o elemento simbólico usado para afirmar as dinastias, os parentescos e a transmissão dos nomes e dos bens – o que ele chamou de “dispositivo de aliança” (1988:117-8) –, para a burguesia, o sexo assume esse lugar central e o dispositivo de sexualidade se sobrepõe ao de aliança, sem, no entanto, eliminar algumas de suas estratégias (como o matrimônio, a fixação e o desenvolvimento de parentescos e a relação hereditária com os bens e os nomes). Através do sexo, a classe burguesa busca sua autoafirmação como modo de fortificar-se e proteger-se, em uma valorização das descendências e da

---

internacional de médicos, cientistas, jornalistas e pessoas soropositivas que questionam a existência do vírus como causa da AIDS. Entre eles, *La ciencia del pánico*, dir. Isabel Otaduy Sömme y Patrizia Monzani, Produção independente, 2011.

<sup>51</sup> Cabe lembrar a consequência dessa medicina psiquiátrica dos distúrbios, aliada à “análise da hereditariedade” à eugenia. O fim da Segunda Guerra e dos Estado nazi-fascistas certamente não significou o fim do fascismo, como não cessaram de apontar o próprio Foucault, Deleuze e Guattari, ao falarem em microfascismos.

saúde de seu organismo, o que se refletiu como controle econômico e sujeição política, não só das outras classes, como também dela mesma:

[A] burguesia fazia valer o alto preço político de seu próprio corpo, de suas sensações, seus prazeres, sua saúde, sua sobrevivência [...] *É um agenciamento político da vida, que se constituiu, não através da submissão de outrem, mas numa afirmação de si.* [...] E longe de acreditar ser de seu dever amputar o corpo de um sexo inútil, desgastante e perigoso, já que não estava voltado exclusivamente para a reprodução, pode-se dizer, ao contrário, que a classe que se tornava hegemônica no século XVIII se atribuiu um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, isolado dos outros para que mantivesse seu valor diferencial; e isso outorgando-se, entre outros meios, uma tecnologia do sexo. (FOUCAULT, 1988:35, grifo meu)

Do mesmo modo, nesse agenciamento político da vida, surgia a noção de raça, e as raças foram precisamente demarcadas, como parte do processo de eugeniação. Não tardou, contudo, para que o corpo social inteiro fosse dotado de um “corpo sexual”, ainda que de maneiras diferentes.<sup>52</sup> Para isso, essa medicina da sexualidade humana não cansou de recorrer a uma biologia da reprodução que, de longe, embasasse seus pressupostos que centravam nos órgãos reprodutores a fonte do prazer sexual.<sup>53</sup> É nesse sentido que o biológico se reflete no político, como destacado anteriormente.

O sexo passa a ocupar o centro do conhecimento sobre a vida, de modo que se, antes, a reprodução era vista como uma capacidade, entre outras, da vida como organização, doravante os geneticistas passaram a ver “no mecanismo de

<sup>52</sup> É preciso ressaltar que Foucault se refere às sociedades europeias, e em especial à sociedade francesa. A atribuição de um corpo sexual às diferentes esferas e classes do corpo social se deu de maneiras distintas de acordo com o lugar e a época em que ocorreu. No Brasil, e mais especificamente no contexto do Rio de Janeiro, por exemplo, isso se deu com mais intensidade no início do século XX, ligado a uma transformação do espaço urbano – e à valorização do mesmo como lugar de “civilização” – que afetou significativamente as relações sociais. Aqui, em lugar de uma relação entre a burguesia e o proletariado como classes bem delimitadas, destaca-se o convívio (não desprovido de tensão) entre culturas tão diferentes quanto a europeia e a afro-brasileira. Adriana Azevedo dedica-se a uma análise mais precisa da sexualidade na sociedade carioca do início do século XX a partir do filme *Madame Satã*, de Karim Aïnouz. (AZEVEDO, Adriana. *A normalização do corpo homossexual e suas possíveis subversões*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Letras. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012).

<sup>53</sup> Essa articulação entre dois campos de saber afastados, mas que não deixavam de se comunicar, Foucault explica da seguinte maneira: “O sexo, ao longo de todo século XIX, parece inscrever-se em dois registros de saber bem distintos: uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral, e uma medicina do sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas” (1988:63) Assim, entre uma fisiologia da reprodução e uma medicina da sexualidade, encontra-se um certo descompasso, um desnivelamento nas formas de racionalidade; porém, mais do que isso, “uma diria respeito a essa imensa vontade de saber que sustentou a instituição do discurso científico no ocidente, ao passo que a outra corresponderia a uma vontade obstinada de não-saber” (1988:63). Mais adiante, retomando essa articulação, ele afirma que o sexo, ao mesmo tempo instinto e sentido, “pôde marcar a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução” (1988:168).

reprodução, o que introduz propriamente à dimensão do biológico: matriz não somente dos seres vivos, mas da vida” (FOUCAULT, 1988:88). Percebe-se, pois, como e por quê a diferença sexual pôde ser justificada biologicamente, como também a contingência em que a heterossexualidade tornou-se norma e foi ligada a uma ideia de “natureza”, enquanto que a homossexualidade foi patologizada. A produção de sexualidade passa a funcionar como uma máquina de produção de corpos heterossexuais, cujos “desvios”, “falhas” ou “acidentes sistemáticos” passam a ser identificados como “antinaturais”, “anormais” e “abjetos” “em benefício da estabilidade das práticas de produção do natural” (PRECIADO, 2011b:22).<sup>54</sup> No entanto, conforme foi apontado, isso não se deu em vias de um apagamento total e uma repressão de “formas não-reprodutivas da sexualidade” (PRECIADO, 2011b:22), mas impulsionou uma multiplicação das mesmas, atrelada a uma infinidade de classificações médicas.<sup>55</sup>

### 4.3 Acerca do gênero e da invenção da transexualidade

Apesar de sua importância indubitável, a análise de Foucault não pode ser tomada como único parâmetro na abordagem sobre o dispositivo de sexualidade, pois, como ele mesmo afirma ao final de *A vontade de saber*: “O dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (1988:164). Assim, a história da sexualidade não tem um termo, um fim, sendo necessário sempre reanimar o pensamento teórico-crítico, relendo-a em relação às transformações do dispositivo; e, mais do que produzir saberes

<sup>54</sup> “La identidad homosexual, por ejemplo, es un accidente sistemático producido por la maquinaria heterosexual, y estigmatizada como antinatural, anormal y abyecta en beneficio de la estabilidad de las prácticas de producción de lo natural.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>55</sup> Foucault lista algumas delas (não desprovido de humor) ao falar do processo de inscrição das perversões nos corpos: “O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. Como são espécies todos esses pequenos perversos que os psiquiatras do século XIX entomologizam atribuindo-lhes estranhos nomes de batismo: há os exibicionistas de Laségue, os fetichistas de Binet, os zoófilos e zooerastas de Krafft-Ebing, os automonossexualistas de Rohleder; haverá os mixoscopófilos, os ginecomastos, os presbiófilos, os invertidos sexoestéticos e as mulheres disparênicas. Esses belos nomes de heresias fazem pensar em uma natureza o suficiente relapsa para escapar à lei, mas autoconsciente o bastante para ainda continuar a produzir espécies, mesmo lá onde não existe mais ordem. [...] Exclusão dessas milhares de sexualidades aberrantes? Não, especificação, distribuição regional de cada uma delas. Trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e de incorporá-las ao indivíduo.” (1988:50-1)

sobre a sexualidade, seria preciso criar novas possibilidades de prazer – esse seria a maneira mais profícua de resistência.

Ao cunhar os termos “biopoder” e “biopolítica”, Foucault sublinha como as técnicas de assujeitamento e normalização que constituem o indivíduo moderno atuam primordialmente sobre o corpo, uma vez que trata-se de um poder que se exerce sobre a vida. Beatriz Preciado relê o conceito de biopolítica não mais em relação ao poder disciplinário, mas no âmbito do que chama de “sociedades *pós-moneystas*” (2009a), em referência ao Dr. John Money, psiquiatra que introduziu a categoria de gênero no discurso médico – usando-o pela primeira vez em sua tese de doutorado, em 1947, e desenvolvendo-o mais tarde na área clínica “para falar da possibilidade de modificar hormonal e cirurgicamente o sexo das crianças intersexuais nascidas com órgãos genitais que a medicina considera indeterminados” (PRECIADO, 2009a:21-2).<sup>56</sup> Ou seja, o gênero já surge atrelado ao sexo e a técnicas cirúrgicas e endocrinológicas, como componente da máquina de produção de corpos heterossexuais a serem lidos socialmente como “humanos”, de modo que a produção de humanidade no humano, nessa perspectiva, passe por uma “correspondência” entre sexo, gênero e sexualidade.

Para Money, o termo gênero designa ao mesmo tempo o “sexo fisiológico” [...] e a possibilidade de usar a tecnologia para modificar o corpo segundo um ideal regulador preexistente do que um corpo humano (feminino ou masculino) deve ser. O conceito de “*gênero*” de Money é o instrumento de uma racionalização da vida em que o corpo não é mais que um parâmetro. O gênero é, antes de tudo, um conceito necessário para a aparição e o desenvolvimento de um conjunto de técnicas de normalização/transformação da vida: a fotografia dos “desviados sexuais”, a identificação celular, a análise e o tratamento hormonais, a leitura cromossômica, a cirurgia transexual e intersexual... (PRECIADO, 2009a:22)<sup>57</sup>

Preciado chama de “tecnologia sexual heteronormativa” o conjunto de aparatos institucionais (linguísticos, médicos, domésticos, legais) que produz “corpos-homem” e “corpos-mulher”, “uma máquina de produção ontológica que funciona

<sup>56</sup> “[...] para hablar de la posibilidad de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los niños intersexuales nacidos con órganos genitales que la medicina considera indeterminados” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>57</sup> “Para Money, el término género designa a la vez el ‘sexo fisiológico’ (según la tradición de Ulrich) y la posibilidad de usar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente de lo que un cuerpo humano (femenino o masculino) debe ser. El concepto de ‘*gênero*’ de Money es el instrumento de una racionalización de la vida en la que el cuerpo no es más que un parámetro. El género es ante todo un concepto necesario para la aparición y el desarrollo de un conjunto de técnicas de normalización/transformación de la vida: la fotografía de los ‘desviados sexuales’, la identificación celular, el análisis y el tratamiento hormonales, la lectura cromosómica, la cirugía transexual e intersexual...”

mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado” (PRECIADO, 2011b:20).<sup>58</sup>

Judith Butler chamou de “performatividade de gênero” o mecanismo pelo qual se institui a diferença de sexo e gênero entre masculino e feminino, sendo a performatividade “*esta dimensão do discurso que tem a capacidade de produzir isso que ele nomeia*” (BUTLER, 2005:18, grifado no original).<sup>59</sup> Tal produção se daria através de uma reprodução e uma recitação de “práticas culturais linguístico-discursivas” (PRECIADO, 2011b:21) que inscrevem os gêneros nos corpos como verdades biológicas e “naturais” (isto é, do que seria “verdadeiramente masculino” e “verdadeiramente feminino”).<sup>60</sup> Esse seria, segundo Butler, o efeito da norma que institui o gênero binário e as idealizações de masculino e feminino: a recorrência constante e a incorporação dessas práticas sugere que a norma seria algo independente e indiferente a elas – isto é, que haveria uma norma reguladora dessas práticas de produção dos gêneros nos corpos –, enquanto que, pelo contrário, a norma não existe senão como efeito dessas práticas de incorporação que a (re)produzem, ainda que não possa ser confundida com elas: “De fato, a norma só persiste como norma na medida em que se representa na prática social e se reidealiza e reinstitui em e através dos rituais sociais diários da vida corporal” (BUTLER, 2006:78).<sup>61</sup> É nesse sentido que “a norma rege a inteligibilidade social”, seja explícita ou implicitamente:

As normas podem ser explícitas; no entanto, quando funcionam como o princípio normalizador da prática social, frequentemente permanecem implícitas, são difíceis

<sup>58</sup> “[...] una máquina de producción ontológica que funciona mediante la invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado.”

<sup>59</sup> “J’essaie donc de penser la performativité comme cette dimension du discours qui a la capacité de produire ce qu’il nomme.” Em relação a uma ontologia da diferença sexual: “a performatividade é o veículo pelo qual os efeitos ontológicos são ocasionados [...], o modo discursivo pelo qual os efeitos são criados” [“(...) la performativité est le véhicule par lequel des effets ontologiques sont occasionnés (...), le mode discursif par lequel des effets sont créés” (BUTLER, 2005:18)] (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>60</sup> E, portanto, não deve ser confundida com “performance”. Segundo Butler, a performance pressupõe um sujeito, ao passo que a performatividade põe em questão justamente a noção de sujeito (2005:17). Além disso, acrescenta, a performatividade estaria ligada a uma *potência de resignificação daquilo que se repete*. É preciso lembrar também que a noção de *performatividade* deriva de uma leitura cruzada da noção de “ato de discurso performativo”, que faz parte da teoria dos atos de fala de John Austin (da área de Filosofia da Linguagem), e da leitura que Jacques Derrida faz de Austin em “Assinatura, acontecimento, contexto”, publicado em *Margens da Filosofia* (Campinas: Papirus, 1991): “uma reescritura de Austin inspirada por Derrida”, nas palavras dela.

<sup>61</sup> “De hecho, la norma sólo persiste como norma en la medida en que se representa en la práctica social y se reidealiza y reinstituye en y a través de los rituales sociales diarios de la vida corporal.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

de ler; os efeitos que produzem são a forma mais clara e dramática mediante a qual se podem discernir. (BUTLER, 2006:69)<sup>62</sup>

Assim, para Butler, a questão do que seria estar “fora da norma” coloca-se como um paradoxo ao pensamento,

porque se a norma converte o campo social em inteligível e normaliza esse campo, então estar fora da norma é, em certo sentido, estar definido ainda em relação a ela. Não ser o bastante masculino ou o bastante feminino é ainda ser entendido exclusivamente em termos da relação de si mesmo com o “bastante masculino” ou o “bastante feminino”. (BUTLER, 2006:69)<sup>63</sup>

No entanto, ela mesma aponta que é justamente essa recitação constante que possibilita, por outro lado, apropriações e citações não-normativas, repetições subversivas ou “práticas de ressignificação” (BUTLER, 2005:16) que chamam a atenção para o caráter de construção sócio-cultural do gênero, e cuja subversão Butler vê nas práticas de *drag queens* e *drag kings*, por exemplo (mas não apenas nelas).<sup>64</sup> O gênero, portanto, não preexiste ao seu regulamento através das normas, senão que é feito, refeito e desfeito a todo momento. O gênero, ademais, só se faz na relação a um outro, com um outro: é isso o que abre a possibilidade de sermos refeitos e desfeitos, seja positiva ou negativamente, isto é, seja quando uma concepção normativa do gênero desfaz a pessoa, impedindo-a de viver com dignidade (caso das demonstrações de preconceito), seja desfazendo uma restrição normativa, desmontando uma concepção prévia sobre ela, que permite à pessoa, por outro lado, viver dignamente (BUTLER, 2006:13).

É esse duplo movimento com o qual lida Del LaGrace Volcano. Ciente de que não é possível estar fora da norma, ela parece situar-se na perspectiva da criação a partir das normas de gênero que ao mesmo tempo as exceda – algo que Butler de fato defende, mas que percebe-se com mais potência nos trabalhos

<sup>62</sup> “Las normas pueden ser explícitas; sin embargo, cuando funcionan como el principio normalizador de la práctica social a menudo permanecen implícitas, son difíciles de leer; los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir.”

<sup>63</sup> “[...] porque si la norma convierte el campo social en inteligible y normaliza este campo, entonces estar fuera de la norma es, en cierto sentido, estar definido todavía en relación con ella. No ser lo bastante masculino o lo bastante femenino es todavía ser entendido exclusivamente en términos de la relación de uno mismo con lo ‘bastante masculino’ o lo ‘bastante femenino’.”

<sup>64</sup> Ela dirá, sobre as críticas que recebeu em relação à denominação das práticas *drag* como repetições subversivas: “O problema com o *drag* é que não foi entendido como um exemplo dentre outros da performatividade, mas como o paradigma desta. [...] Há um desejo de transfiguração completamente fantasmático do corpo. Mas, não, eu não acredito que o *drag* possa ser erigido como paradigma da subversão do gênero” [“Le problème avec le *drag*, c’est qu’il n’a pas été compris comme un exemple parmi d’autres de la performativité mais comme le paradigme de celle-ci. (...) Il y a un désir de transfiguration complètement fantasmatique du corps. Mais, non, je ne crois pas que le *drag* puisse être érigé en paradigme de la subversion du genre” (BUTLER, 2005:16)].

fotográficos de Del LaGrace e Catherine Opie.<sup>65</sup> Por caminhos diferentes que se cruzam, tanto nos autorretratos de Opie<sup>66</sup> quanto nos de LaGrace,<sup>67</sup> questiona-se explicitamente a ideia de normalidade pondo-a em atrito com o “pervertido” e o “anormal”, ao passo que há um jogo com as idealizações das concepções binárias de gênero, do que seria “propriamente masculino” ou “propriamente feminino”, provocando-as enquanto normas de inteligibilidade social. É preciso questionar se seria possível, por hora, uma “abolição” do gênero. No entanto, um “terrorismo” do gênero parece profícuo nesse sentido. O gênero, enquanto binômio masculino/feminino, pode ser e é constantemente abalado. Porém, com isso, outras classificações de gênero são criadas, como transgênero, bigênero (que baseia-se fortemente na concepção binária), agênero... No caso de corpos intersex e de muitos corpos trans<sup>68</sup> (especialmente as travestis), o binômio de fato parece não dar conta, desfazendo-se. No entanto, em muitos corpos transexuais essas dicotomias podem estar bem definidas, uma vez que desejam aderir a elas.

Acerca da masculinidade, que, numa concepção heteronormativa, seria “pópria do homem”, Del LaGrace questiona até que ponto ela determina corpos-homem e se sequer há um próprio do corpo-homem – o que determina esse corpo, afinal, é a presença de órgãos reprodutores masculinos, ou é a maneira como um corpo e uma subjetividade fazem uso da noção de masculinidade? É o que questiona a prática Drag King.<sup>69</sup> Ao passo que *Elvis & Elvis Herselvis* e *Big DaddyMomma* parecem estar inseridos em contextos específicos, como uma performance (é muito comum, entre os Drag Kings, a figura de Elvis Presley, por exemplo) que, por sua vez, não deixa de envolver performatividade, torna-se mais difícil ver *Duke, The King of the Hill* como uma performance, senão como um ato performativo, ou melhor, um ato de incorporação protética do gênero, como defende Preciado. Trata-se de processos de incorporação, reapropriação e ressignificação, também afirmados nas fotos da série *Genderqueer*,<sup>70</sup> termo usado por pessoas que não querem se definir como gênero masculino ou feminino, mas

<sup>65</sup> Anexos 5 e 6, respectivamente.

<sup>66</sup> Anexo 6, Figuras 1 a 3

<sup>67</sup> Anexo 5, Figuras 9 a 14

<sup>68</sup> O termo *trans* serve como uma espécie de “guarda-chuva” que abarca as identificações de travesti, transgênero e transexual. Fora do Brasil, as “travestis” são referidas como “transgênero”, uma vez que, apesar de ter se disseminado em outros países, “travesti” é um termo brasileiro.

<sup>69</sup> Anexo 5, Fig. 20 a 22

<sup>70</sup> Anexo 5, Figuras 17 a 19

sentem-se numa zona de trânsito, como os transgêneros, – e afirmam positivamente essa posição, esse estado do corpo e da produção de subjetividade. As performatividades de gênero inevitavelmente escapam ao binarismo normativo masculino/feminino. Quanto mais procura-se determinar o “próprio” de cada gênero, mais ele escapa. A categoria de gênero surge como uma noção estratégica no dispositivo de sexualidade que acaba, por outro lado, por multiplicar as possibilidades de desvio da norma especialmente através das técnicas ou tecnologias que se desenvolvem no advento dessa nova concepção com vistas à normalização dos corpos.

Como classificar os corpos de *Genderqueer*? Ao denominá-los “homens com vagina” e “mulheres com pênis” persiste uma ideia de homem e de mulher na qual se faz necessário o adendo especificando a genitália dos corpos. A definição pela genitália, por outro lado, tampouco parece dar conta – é possível mesmo dizer que são homens só porque têm pênis ou mulheres só porque têm uma vagina ou mesmo seios? É a “brincadeira” (ou o terrorismo – como determinar, nesse caso?) que LaGrace faz nas fotos de Jackie McConochie.<sup>71</sup> Na primeira delas, “Jax” aparece de costas: as costas largas, o torso musculoso, o cabelo raspado e as calças camufladas usadas no exército, bem como a postura do corpo, sugerem (à uma primeira vista, normativa) que trata-se de um homem. A foto em sequência, *Jax Revealed*, mostra o torso, agora de frente, com seios. O torso, que antes estava sem camisa, agora aparece despindo-se, como em uma “revelação” que o título sugere. No entanto, o que é revelado? Acaso aquele corpo “torna-se” mulher pela presença de seios? Pode-se mesmo dizer que a simples presença de seios destitui aquele corpo de masculinidade? Talvez confronte, mas certamente não destitui. No caso dos corpos intersexuais, a definição como intersex não parece resolver a questão, senão evidenciar a insuficiência dos binarismos: como determinar como homem ou mulher o *Corpo Hermafrodita* de LaGrace? Como determinar o *Torso Hermafrodita* como masculino ou feminino? Evidencia, também, como as noções de gênero e sexo não são a mesma coisa, embora por vezes se confundam.

Preciado aponta que a análise da identidade de gênero enquanto performativa falha ao ignorar ou não dar conta das “tecnologias de incorporação” e dos “processos biotecnológicos” que operam nas inscrições da identidade sexual

---

<sup>71</sup> Anexo 5, Figuras 5 e 6

fazendo “com que determinadas performances ‘passem’ por naturais e outras, ao contrário, não” (2009a:31).<sup>72</sup> Por isso, define o gênero como um “processo de incorporação protético” que, todavia, não se afasta do efeito performativo, mas está atrelado a ele – sublinhando, desse modo, a materialidade do discurso e das práticas de incorporação, como também de sua relação com os corpos e com a produção de subjetividade. Nota-se, portanto, o caráter de iterabilidade do gênero, uma vez que não existe “enquanto tal”: “a identidade original sobre a qual se modela o gênero é uma imitação sem uma origem” (Butler, *apud* PRECIADO, 2009a:28).<sup>73</sup> O gênero, ao contrário do sexo, torna-se uma categoria mais flexível. No entanto, é preciso reiterar que tampouco o sexo é um dado natural sobre o qual se estabeleceria o gênero. O sexo funcionaria, antes, como uma tecnologia que determina, no corpo, “zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica do poder entre os gêneros (feminino/masculino) fazendo coincidir certos afetos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas” (PRECIADO, 2011b:17):<sup>74</sup> assim determinou-se o corpo anátomo-fisiológico na modernidade. Não se trata, é preciso deixar claro, de negar diferenças biológicas, que surgem entre a materialidade do corpo e o discurso das instituições científicas, jurídicas e sociais, mas de questionar para que é necessário delimitar e esquadrihar tais diferenças, isto é, com vistas a quem as diferenças biológicas são determinadas e servem como base da diferença sexual. Como coloca Butler:

[P]ergunto-me sempre em que condições, discursivas e institucionais, certas diferenças biológicas – que não são necessárias, dado o estado anormal dos corpos no mundo – tornam-se as características majoritárias do sexo. Nisso, me sinto sempre muito próxima da crítica que propõe Monique Wittig do “sexo” como categoria política. Sou persuadida pelo grande interesse dessa crítica da categoria do sexo e da maneira como é determinada pela instituição implícita da reprodução obrigatória. (BUTLER, 2005:19)<sup>75</sup>

<sup>72</sup> “El concepto de performance de género, y más aun el de identidad performativa, no permite tomar en cuenta los procesos biotecnológicos que determinadas performances ‘pasen’ por naturales y otras, en cambio, no.”

<sup>73</sup> “[L]a identidad original sobre la que se modela el género es una imitación sin un origen”.

<sup>74</sup> “El sexo es una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas.”

<sup>75</sup> “Je ne nie pas l’existence de certaines différences biologiques. Mais je me demande toujours à quelle conditions, discursives et institutionnelles, certaine différences biologiques – qui ne sont pas nécessaires, étant donné l’état anormal des corps dans le monde – deviennent les caractéristiques majeures du sexe. En cela, je me sens toujours très proche de la critique que propose Monique Wittig du ‘sexe’ comme catégorie politique. Je suis persuadée du grand intérêt

Butler ressalta que, de fato, existem limites discursivos acerca do sexo, mas não se pode ignorar uma certa materialidade do discurso: o que acontece quando se define, por exemplo, o corpo da mulher e o sexo feminino pela genitália e, mais ainda, pela capacidade de ser fecundado? É a capacidade de ser fecundado que define um corpo, que define o “sexo”? Se a reprodução torna-se um elemento central na determinação sexual de um corpo, “trata-se da imposição de uma norma, e não da descrição neutra de imposições biológicas” (BUTLER, 2005:19).<sup>76</sup> Desse modo, as diferenças biológicas servem como imposições normativas de sexo e gênero, e não apenas como dados “naturais”.

Tais concepções acabam por desnaturalizar e pôr em cheque a essência dos binarismos de sexo e gênero, apontando o caráter construído da “natureza humana” que “reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade” (PRECIADO, 2011b:17). O que acontece, por exemplo, quando se depara com uma mulher de pé à frente do vaso sanitário (ela não está de frente nem de costas para ele, senão de lado, virada para a câmera, “posando” para a foto), como se aquele objeto determinasse, ou criasse uma expectativa em relação ao gesto esperado em sua utilização? (*Mónica P. en su casa*, La Plata – 1986).<sup>77</sup> A proliferação de banheiros públicos, divididos em masculino e feminino (e disseminados pelas cidades europeias a partir de meados do século XIX) torna-se uma das mais evidentes e discretas tecnologias de normalização da heterossexualidade (PRECIADO, 2006). Essa divisão, em verdade, diz respeito ao gênero, e pressupõe – ao mesmo tempo que coage – que o sexo lhe corresponda. O banheiro público torna-se um mecanismo de regulação e fiscalização dos corpos de acordo com os códigos vigentes de masculinidade e feminilidade.

[A] arquitetura funciona como uma verdadeira prótese de gênero que produz e fixa as diferenças entre tais funções biológicas [urinar e defecar]. O mictório, como uma protuberância arquitetônica que cresce da parede e se ajusta ao corpo, atua como uma prótese da masculinidade facilitando a postura vertical para mijar sem receber respingos. Mijar de pé publicamente é uma das performances constitutivas da masculinidade heterossexual moderna. Deste modo, o discreto urinário não é

---

de cette critique de la catégorie du sexe et de la façon dont elle est déterminée par l’institution implicite de la reproduction obligatoire.”

<sup>76</sup> “[...] il s’agit de l’imposition d’une norme, pas de la description neutre de contraintes biologiques.”

<sup>77</sup> Anexo 2, Figura 4.

tanto um instrumento de higiene como uma tecnologia de gênero que participa da produção da masculinidade no espaço público. (PRECIADO, 2006)<sup>78</sup>

Preciado aponta uma diferença crucial entre a produção de masculinidade e de feminilidade no banheiro público: ao passo que, para um homem, faz parte da produção de masculinidade heterossexual urinar em pé e defecar sentado, evidenciando uma diferenciação das funções e uma separação rigorosa entre genitália e ânus (que o homem só deve usar para defecar e, ainda assim, se esquivando dos olhares públicos), para uma mulher, por outro lado, “a feminilidade se produz precisamente pela subtração de toda função fisiológica do olhar público”, ligando duas funções diferentes “sob uma mesma postura ou um mesmo gesto” que corresponde o feminino a “estar sentado”. Desse modo,

[e]nquanto o banheiro de senhoras é a reprodução de um espaço doméstico no meio do espaço público, os banheiros de cavalheiros são uma dobra do espaço público em que se intensificam as leis de visibilidade e posição ereta que tradicionalmente definiam o espaço público como espaço de masculinidade (PRECIADO, 2006)<sup>79</sup>

Pode-se compreender, a partir dessa ação evidentemente material sobre os corpos, o desconforto daqueles e daquelas que não se encontram conforme a heteronorma ou a correspondência esperada entre sexo e gênero: pessoas identificadas como travestis, transgêneros, transexuais, “lésbicas caminhoneiras”, “bichas afeminadas” são lembrados e lembradas de sua condição “estranha”, “desconforme” e “anormal” toda vez que precisam usar um banheiro público.

Não vamos aos banheiros evacuar, senão fazer nossas necessidades de gênero. Não vamos mijar, senão reafirmar os códigos de masculinidade e feminilidade no espaço público. Por isso, escapar ao regime de gênero dos banheiros públicos é desafiar a segregação sexual que a moderna arquitetura urinária nos impõe há pelo menos dois séculos: *público/privado, visível/invisível, decente/obsceno,*

<sup>78</sup> “En realidad, la arquitectura funciona como una verdadera prótesis de género que produce y fija las diferencias entre tales funciones biológicas. El urinario, como una protuberancia arquitectónica que crece desde la pared y se ajusta al cuerpo, actúa como una prótesis de la masculinidad facilitando la postura vertical para mear sin recibir salpicaduras. Mear de pie públicamente es una de las performances constitutivas de la masculinidad heterosexual moderna. De este modo, el discreto urinario no es tanto un instrumento de higiene como una tecnología de género que participa a la producción de la masculinidad en el espacio público.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>79</sup> “Mientras el baño de señoras es la reproducción de un espacio doméstico en medio del espacio público, los baños de caballeros son un pliegue del espacio público en el que se intensifican las leyes de visibilidad y posición erecta que tradicionalmente definían el espacio público como espacio de masculinidad.” Roland Barthes, por sinal, observa que a fotografia surge em meio a essa nova relação estabelecida entre o público e o privado, na qual “[o] privado é consumido como tal, publicamente”. Assim, “a idade da Fotografia corresponde precisamente à irrupção do privado no público, ou, melhor, à criação de um novo valor social, que é a publicidade do privado” (2012:109). Nessa imbricação entre os dois termos/espacos, deseja-se (principalmente a classe burguesa) “enunciar a interioridade sem renunciar à intimidade” (2012:109).

*homem/mulher, pênis/vagina, de pé/sentado, ocupado/libre...* (PRECIADO, 2006, grifado no original)<sup>80</sup>

É interessante notar que o texto de Preciado tenha sido acompanhado, em uma publicação, de um ensaio fotográfico que retrata uma “mulher masculina” urinando em pé na rua, a céu aberto, como costumam fazer os homens.<sup>81</sup> A questão do banheiro, pois, evidencia, ao mesmo tempo, a fragilidade das normas de gênero e a violência com que se impõem nos hábitos mais banais do cotidiano – isto é, o problema não está nos corpos desconformes, mas nas concepções normativas de masculino e feminino que regulam e são reguladas pela separação desses espaços (através de certas práticas que a relação com o espaço demanda ou não).

Em uma foto de LaGrace, *Lazlo & Shanti*,<sup>82</sup> vê-se os bustos de um homem e uma mulher de frente para a câmera, nus, abraçados, olhando um para o outro. O homem é careca, peludo e traz algumas tatuagens no corpo. A mulher é alta, magra e tem os cabelos curtos. Em outra foto, vê-se dois rapazes, *Kael & Vincent*, encarando a câmera. A presença de cicatrizes abaixo do peito de um deles chama a atenção, como se algo ali tivesse sido extirpado. No caso de Lazlo, pode-se ver também a sombra de uma cicatriz. Eles mostram voluntariamente seus bustos nus, como em uma abertura de seus corpos. As cicatrizes, em vez de terem um aspecto negativo de que os seios foram retirados, afirmam a masculinidade desses corpos.<sup>83</sup> Ao mesmo tempo que evidenciam que foi realizada a operação, precisamente por isso provocam a inteligibilidade de um corpo frente à expectativa de um corpo “normal”. Elas mostram o corpo como um “arquivo orgânico”, em que o sistema sexo–gênero é concebido como “um sistema de escritura” que faz do corpo “um texto socialmente construído”, e da (hétero) sexualidade algo que “deve reinscrever-se e reinstituir-se através de operações

<sup>80</sup> “No vamos a los baños a evacuar sino a hacer nuestras necesidades de género. No vamos a mear sino a reafirmar los códigos de la masculinidad y la feminidad en el espacio público. Por eso, escapar al régimen de género de los baños públicos es desafiar la segregación sexual que la moderna arquitectura urinaria nos impone desde hace al menos dos siglos: *público/privado, visible/invisible, decente/obsceno, hombre/mujer, pene/vagina, de-pie/sentado, ocupado/libre...*” Aqui, cabe lembrar as recentes discussões que vieram à tona por conta da transgeneridade do cartunista Laerte e sua não aceitação tanto no banheiro feminino quanto no banheiro masculino.

<sup>81</sup> O arquivo pode ser baixado na internet, nas seguintes páginas: <http://antropologiaurbana.unsa.blogspot.com.br/2012/08/beatriz-preciado-basura-y-genero.html>;

<https://sites.google.com/a/goumh.umh.es/arquitecturasdeldeseo/materiales-docentes>

<sup>82</sup> Anexo 5, Figura 18.

<sup>83</sup> Uma das técnicas cirúrgicas na transição de um corpo feminino a um corpo masculino é a mastectomia, isto é, a retirada das mamas, que deixa, abaixo do peito, cicatrizes.

constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais” (PRECIADO, 2011b:18).<sup>84</sup> Qual a importância de apontar o sexo designado no nascimento se esses corpos desejam ser lidos como masculinos ou como femininos?

A flexibilidade do gênero, por sua “plasticidade carnal” e tecnológica (PRECIADO, 2011b:21; 2009a:21), possibilita diversos modos de desvio pelo uso não-normativo dessas tecnologias, como o hormônio e as técnicas cirúrgicas de redesignação sexual.<sup>85</sup> É nesse sentido que Preciado defende o uso do corpo como uma “zona de transcodificação das técnicas e dos saberes sobre o sexo”, na crítica não do masculino ou do feminino, mas do “próprio aparato de produção da verdade do sexo” (2009a:32). A “aparência de um novo modelo de corporeidade” problematiza a correspondência única entre um órgão ou um tecido e uma determinada função no organismo, na estrutura orgânica do corpo:

Longe de respeitar uma totalidade formal ou material do corpo, a engenharia dos tecidos e das técnicas protéticas combinam os modos de representação do cinema e da arquitetura, tais como a montagem ou a modelação em três dimensões. A nova cirurgia como tecnologia da sexualidade pós-moneyista é um processo de construção tectônica pelo qual órgãos, tecidos, fluidos e moléculas se transformam em matérias-primas com as que se fabrica uma nova aparência de natureza. (PRECIADO, 2009a:35)<sup>86</sup>

Ao perceber os hormônios como “ficções biopolíticas, ficções que se pode tomar, digerir, incorporar, artefatos biopolíticos que criam formações corporais e se integram aos organismos políticos maiores, tais como as instituições político-legais e o Estado-nação” (2009a:37),<sup>87</sup> Preciado aponta, nesse gesto, aquela dupla injunção da biopolítica como sistema de controle dos corpos e como instância de

<sup>84</sup> “[...] debe reinscribirse o reinstituirse a través de operaciones constantes de repetición y de recitación de los códigos (masculino y femenino) socialmente investidos como naturales.”

<sup>85</sup> Nesse sentido, Preciado aponta dois usos diferentes da ingestão de hormônio feminino (estrogênio): um uso normativo, da reposição hormonal, na qual o hormônio passa por “complementos ‘naturais’ de feminilidade” e aquele em que seu caráter de artificialidade se evidencia, como a utilização do mesmo por travestis e transexuais no processo de transformação corporal (2009a:33).

<sup>86</sup> “Lejos de respetar una totalidad formal o material del cuerpo, la ingeniería de los tejidos y las técnicas prostéticas combina los modos de representación del cine y la arquitectura, tales como el montaje o la modelación en tres dimensiones. La nueva cirugía como tecnología de la sexualidad posmoneyista es un proceso de construcción tectónica por el cual órganos, tejidos, fluidos y moléculas se transforman en materias primas con las que se fabrica una nueva apariencia de naturaleza.”

<sup>87</sup> “[...] las hormonas son ficciones biopolíticas, ficciones que pueden tomarse, digerirse, incorporarse, artefactos biopolíticos que crean formaciones corporales y se integran a los organismos políticos mayores, tales como las instituciones político-legales y el estado-nación.”

produção de outras possibilidades de vida, ressaltando a potência política dessa segunda direção.

No entanto, as fotografias não servem para confirmar uma teoria, visto que, no campo dos estudos de gênero, e, mais especificamente, da Teoria Queer (ou das teorias *queer*, uma vez que não se poderia determinar um modelo teórico único), essa separação entre produção teórica e artística já não cabe. Dificilmente se pode separá-los. Não à toa, Butler refere-se às teorias como “movimentos ou práticas teóricas” (BUTLER, 2006:17). Elas não seriam, nesse caso, senão produções de pensamento a partir de experiências do corpo, de seu caráter de inacabamento, de mutabilidade. Os textos de Preciado e Butler, por exemplo, e as fotografias de Opie e Del LaGrace estariam, antes, em um diálogo intenso, entre concordâncias e discordâncias, do que em seus devidos lugares, ou olhando uma para a outra, à espera de um pesquisador que lhes ponha em contato, que lhes utilize como instrumento de análise. Pois não é apenas nas tecnologias do corpo, mas também nas de representação, como fotografia, cinema, televisão, cibernética (em larga expansão no século XX) que esses códigos de gênero se reiteram (PRECIADO, 2009a:20) – do mesmo modo como se reiteram, pois, é preciso questioná-los, provocar interferências no processo de citação e repetição. Se a noção performativa de gênero já trazia o foco para o corpo, o entrelaçamento entre a noção performativa e as tecnologias de incorporação protética torna ainda mais evidente que aqui trata-se do corpo, de pensar com o corpo.

Retomando Foucault, Preciado afirma que o aparato repressivo foi transformado em empresa de saúde pública, e o discurso médico-legal criado no século XIX e desenvolvido com vigor ao longo do século XX foi disseminado nas instituições mais variadas para que os processos de normalização, de controle dos corpos e da sexualidade se exercessem com o máximo de eficácia em seu objetivo de “fazer do corpo uma inscrição legível e referencial da verdade do sexo” (PRECIADO, 2009a:18). A inteligibilidade da sexualidade, pois, passaria pela coerência entre “identidade hormonal”, “identidade física”, “identidade de gênero” e práticas sexuais (definidas pela “orientação sexual”), que, em suas constituições mesmas, já se fazem restritivas.

Por conta disso, a transexualidade foi determinada, de acordo com esse discurso, como uma patologia: um processo de patologização que passa pelas

instâncias da medicina, da psiquiatria e do direito, uma vez que, para ter acesso ao tratamento hormonal e à cirurgia de transgenitalização, é necessário um laudo psiquiátrico, e, posteriormente, toda a alteração nos documentos de identificação passa por uma tramitação jurídica.<sup>88</sup> São dois os documentos adotados internacionalmente como parâmetros para a classificação de “desordens mentais” e seus respectivos tratamentos: a Classificação Internacional de Enfermidades da Organização Mundial da Saúde (OMS) e o DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) da American Psychiatric Association (APA).<sup>89</sup> Nota-se como a categoria de gênero foi criada para diagnosticar pessoas que não se comportavam de acordo com o sexo que lhes foi designado (numa perspectiva heteronormativa, é bom lembrar). Nota-se, também, como a patologização mesma evidencia que “as normas ‘existem’ menos que são ‘esparadas’”: “A pessoa trans não está ‘alinhada’ às normas de gênero esperadas, àquelas normas que estão implícitas em todo processo de designação sexual. Este não-alinhamento é um tipo de des-conformidade com as normas que pertence ao domínio da expectativa” (BUTLER, 2011:12)<sup>90</sup>

No desenvolvimento do dispositivo de sexualidade, através do qual “pode aparecer algo como a ‘sexualidade’ enquanto verdade do sexo e de seus prazeres” (FOUCAULT, 1988:77-8), o deslocamento da confissão para o discurso científico e para as práticas médicas, como vimos acima, funcionou como uma legitimação mútua – tanto destes quanto da confissão enquanto prática necessária. A patologização da transexualidade se apoia primordialmente na prática da confissão. No Brasil, para operar-se pelo Sistema Único de Saúde, é preciso passar no mínimo dois anos “confessando-se” oficialmente caso se queira ter direito à cirurgia de redesignação sexual, anteriormente chamada de “mudança de sexo”.

<sup>88</sup> No Brasil, ainda não há uma lei que assegure esse direito às pessoas trans, nem mesmo à/aos transexuais que passam pela cirurgia, o que faz com que o juiz possa negar o pedido de alteração de documentos, expondo ainda mais a pessoa e impedindo que ela possa viver com dignidade – pois sabemos como são negados direitos básicos às pessoas trans.

<sup>89</sup> Atualmente em sua quinta versão, a ser oficialmente adotada este ano, com publicação prevista para o mês de maio.

<sup>90</sup> “La persona trans no está ‘alineada’ con las normas de género esperadas, con aquellas normas que están implícitas en todo proceso de asignación sexual. Esta no-alineación es un tipo de dis-conformidad con las normas que pertenece al dominio de la expectativa.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

Este “transtorno de identidade de gênero”, causa da transexualidade, já não faria parte do regime disciplinário, mas surge, como aponta Preciado (2009a), no regime pós-moneysta, no qual a categoria de gênero provoca uma mutação no dispositivo. No entanto, ao apontar o que legitimou a extorsão da confissão sexual em formas científicas, Foucault aponta algumas técnicas que acabaram por reverberar no processo de patologização da transexualidade.<sup>91</sup> Primeiro, a combinação da confissão com o exame, de uma “codificação clínica” que estabelece na narrativa de si mesmo “um conjunto de sinais e de sintomas decifráveis”, todo o processo para “reinscrever o procedimento da confissão num campo de observações cientificamente aceitáveis” (FOUCAULT, 1988:74). Nesse sentido, tal processo está ligado à tentativa de constituição de uma ciência do sujeito, esse “paradoxo teórico e metodológico”: para submeter essa narrativa ao saber médico foi preciso validar “a introspecção, a evidência da experiência, ou a presença para si da consciência” (FOUCAULT, 1988:73-74). Depois, a “medicalização dos efeitos da confissão”: há uma transposição do sexo do domínio da culpa e do pecado, do excesso ou da transgressão, para o regime do normal e do patológico,

[o] que quer dizer, também, que a confissão ganhará sentido e se tornará necessária entre as intervenções médicas: exigida pelo médico, indispensável ao diagnóstico e eficaz, por si mesma, na cura. A verdade cura quando dita a tempo, quando dita a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor e responsável. (FOUCAULT, 1988:77)

Isso levou à determinação de uma narrativa-padrão da transexualidade, ou uma narrativa legítima para ter acesso à cirurgia (também a criação de uma norma, em certo sentido): ela procura identificar a transexualidade como um transtorno mental, pelo qual a pessoa deve se sentir no “corpo errado” e fomentar uma abjeção pela genitália que justificaria a “cura” – isto é, a cirurgia de transgenitalização ou redesignação sexual. Esse sentimento de inadequação deve ser acompanhado – de acordo com o discurso médico – de um grande sofrimento e depressão por estar naquele corpo, por sentir-se no corpo errado, por perceber que sua “essência” não corresponde à aparência física designada biologicamente. É nesse sentido que os psicólogos e psiquiatras buscam sinais de uma forte

<sup>91</sup> Pode-se apontar uma menção a esses aparatos já em *A ordem do discurso*, quando Foucault fala das mudanças no discurso na passagem do pensamento clássico ao pensamento moderno, por exemplo nas passagens sobre uma mudança na relação com a palavra do “louco” (2010b:12), e sobre a mudança nas proposições médicas a partir do século XIX atrelada a uma mudança na concepção de corpo (o surgimento de um modelo de corpo funcional e fisiológico) (2010b:32).

inadequação ou desconformidade cuja única saída para uma vida digna e para o bem-estar social da pessoa seria o tratamento hormonal e a cirurgia. De fato, isso se dá em grande parte dos casos. Todavia, esse discurso parte de uma perspectiva fundamentalmente heteronormativa, ou seja, acredita-se que a pessoa deseja a “mudança de sexo” para poder ter relações sexuais heterossexuais, com pessoas de sexo e gênero entendidos como “opostos”. Tal concepção mostra-se um tanto grosseira quando percebemos que as identidades de gênero não se conformam aos binômios homem/mulher, masculino/feminino. Muitas experiências trans vêm a embaralhar essas ordenações científicas, ao não se encaixarem nessa narrativa legítima.<sup>92</sup> A vida excede o conhecimento sobre a vida.

A partir dessas experiências, é possível pensar em um deslocamento da noção tradicional (moderna) de sujeito, por certo doloroso em um sistema sócio-político representativo ainda balizado pelo sujeito identitário. O sujeito percebe-se descentrado ao ver-se como um estranho a si mesmo, ao não perceber-se mais Um, dono de um corpo “próprio”, de um corpo que pode dizer “seu” e de uma subjetividade que lhe dê seguranças de quem ele é. A busca por uma unidade, por uma coerência e “completude” torna-se necessária no sistema político de uma sociedade de direito, mas tampouco anula a potência desse deslocamento. Haveria um momento de rasura que inevitavelmente arrasta as subjetividades trans a uma maneira de “estar no mundo” que não é da ordem do sujeito e nem poderia ser. E o problema jamais seria e jamais será a redesignação sexual ou a mudança de gênero, mas a maneira como as instâncias de poder colmatam as linhas de fuga e

<sup>92</sup> Atualmente, há uma proliferação de blogs na internet de pessoas trans com relatos autobiográficos que abarcam desde a necessidade de compartilhar experiências cotidianas e suas vicissitudes, aos que buscam esclarecer e compartilhar informações para outras pessoas que vivem uma experiência trans. Diante da transfobia que em grande parte enfrentam na família e na vida social, muitas pessoas encontram ajuda e motivação nesses blogs. Dentre eles, o Transfeminismo, que apresenta relatos autobiográficos, artigos e se apoia sobre um escopo teórico bastante consistente em relação às questões de gênero e sexualidade. Há uma publicação sobre a questão das “narrativas legítimas da transexualidade”, de onde tirei a expressão: <http://transfeminismo.com/2012/12/04/acerca-das-narrativas-legitimas-da-transexualidade>.

Em outro blog, Trans.parência, Mayra Viamonte posta sobre sua experiência de transição, voluntariamente expondo questões íntimas com o intuito de “desmitificar” a experiência trans. Em um vídeo, por exemplo, ela desvincula sexualidade (ou “orientação sexual”) da identidade de gênero: <http://trans.parencia.com.br/2012/09/o-translesbianismo-e-o-genero-e-obrigado.html>, respondendo a inúmeras inquietações acerca do fato de namorar uma mulher e ter optado pela transição, que certamente estão ligadas a uma expectativa heteronormativa.

Em relação às experiências de homens trans (FtM), há inúmeros vídeos e blogs. Destaco dois documentários da Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT) sobre o processo de transição e a relação entre identidade de gênero e orientação sexual: *Entre lugares. A invisibilidade do homem trans* (<http://www.youtube.com/watch?v=3GGIar26AHE>) e *Transhomem ou Homem Trans* (<http://www.youtube.com/watch?v=cktyyQdxSA4>).

os devires que emanam de um corpo, de uma vida. (Seria essa, como diz Foucault, a perversão da sociedade moderna.)<sup>93</sup> A questão é se essas experiências têm de passar inevitavelmente pelo sofrimento.

A recente alteração, no DSM-V, que classifica a transexualidade (ainda chamada de “transexualismo” nos manuais) como “disforia de gênero” ao invés de “transtorno de identidade de gênero”, não diminui nem ameniza a violência do diagnóstico. As pessoas intersex, transgênero, transexuais e travestis ainda são vistas, tanto pelo discurso médico quanto pelo senso comum, não só como uma “aberração”, mas também como uma “monstruosidade moral”, segundo o termo que usa Preciado (2009a:18) – uma intrusão, pois, na correção moral, para retomar o termo de Nancy em relação ao intruso. Aqueles e aquelas que não querem ou optam por não fazerem a cirurgia, ou ainda os que fazem mas não se conformam à norma heterossexual que faz coincidir sexo, gênero e sexualidade, permanecem num limbo, em um limite que por vezes torna-se insuportável, mas não por um problema psíquico do qual são portadores, um problema que deve ser curado fisicamente, não por conta de um “transtorno” ou uma “disforia” de gênero, mas porque torna-se absurda a heteronormatividade. Não se trata de um poder que se exerce de cima para baixo, do médico ao paciente, mas de um efeito de poder operado através de uma norma. É nesse âmbito que há sempre a possibilidade de reapropriação dos discursos, ou de apropriações estratégicas, o que ocorre com frequência nas experiências trans,<sup>94</sup> uma vez que não existe “a transexualidade”, “a transgeneridade” enquanto tais, senão experiências trans múltiplas, que não poderão jamais ser abarcadas sob uma única narrativa ou um único modelo de vivência.

A noção de “identidade de gênero” se insere, também, em um processo que modificou profundamente a relação entre o indivíduo e sua identidade. No século

<sup>93</sup> “A sociedade moderna é perversa, não a despeito de seu puritanismo ou como reação à sua hipocrisia: é perversa real e diretamente.” (FOUCAULT, 1988:55)

<sup>94</sup> Refiro-me, aqui, não só ao referido relato do blog Transfeminismo, mas baseado, também, em inúmeras trocas e conversas decorrentes da convivência no Grupo de Pesquisa e Ações Acadêmicas Trans. Muitas pessoas precisam aderir ao discurso médico nas consultas para conseguir o laudo necessário à cirurgia, ainda que não se adequem à narrativa legítima da transexualidade, ainda que não se considerem disfóricas, ainda que não tenham sentimento de abjeção em relação à genitália, e ainda que não concordem com a concepção binária dos gêneros e com as noções normativas de masculino e feminino como uma oposição. Trata-se antes de uma posição estratégica do que de uma submissão. Isso não quer dizer, no entanto, que não haja pessoas que se identifiquem com a narrativa legítima.

XIX, as técnicas de polícia disseminaram-se nas sociedades ocidentais como procedimentos de identificação (AGAMBEN, 2011:70-3). O reconhecimento do “delinquente habitual” passava, então, por dois procedimentos: medição antropométrica e fotografia de filiação (um “retrato falado” que deu lugar à foto com o desenvolvimento das técnicas fotográficas), aos quais veio juntar-se a identificação por impressões digitais (surgida para identificar com mais precisão os nativos das colônias de países europeus). A identidade, cada vez mais, passa a ser definida por dados biométricos, em lugar de um reconhecimento da “pessoa” por sua função social. Doravante, o indivíduo é obrigado a identificar-se com dados que ele não conhece nem escolhe. A cédula de identidade surge, pois, como uma ficha criminal condensada, juntando as principais técnicas de identificação usadas pela polícia. Pode-se dizer que este processo estaria inserido na gestão biopolítica da vida e no controle disciplinário dos corpos, na mesma medida em que os “órgãos sexuais” tornam-se tão importantes e relevantes na determinação da identidade de um indivíduo. Entende-se, com isso, a inunção entre identidade “pessoal” e heteronormatividade na noção de “identidade de gênero” e a necessidade dos corpos de estarem conformes, o que empresta um tom irônico à afirmação de Barthes de que a fotografia teria começado como uma “arte da Pessoa” (2012:89).

Nos autorretratos de Del LaGrace, entre os quais os da série *Gender Optional*,<sup>95</sup> no entanto, o desejo é de não estar conforme, provocando essa concepção mesma de “identidade de gênero”. LaGrace joga com as noções de masculino e feminino, e as embaralha ironicamente nas construções de corpos diferentemente “generizados”, seja afirmando o corpo intersex, seja contrastando a pose ou a postura à indumentária, numa espécie de deboche do ideal normativo do gênero em questão (deboche que não despotencializa o questionamento, mas, ao contrário, o intensifica), numa tensão entre masculino e feminino que afasta o corpo de uma aderência definitiva – a conformidade torna-se estratégica, provisória.

Por outro lado, a questão de estar conforme ou não, todavia, passa, antes, por uma necessidade de inteligibilidade e reconhecimento social: seria preciso estar conforme para ter certos direitos civis garantidos (“direitos humanos” que,

---

<sup>95</sup> Anexo 5, Figuras 9 a 14

todavia, não são equivalentes para todos os humanos). As definições de sexo e gênero tornam-se elementos constituintes da noção de humano, ou, antes, a concepção de humano passa a depender da existência de dois sexos e dois gêneros coerentes, ainda que tenham surgido em regimes diferentes. A noção de humano, desse modo, comporta uma ideia de “normalidade” que diz respeito a uma determinada constituição do corpo. Se alguém não está conforme com a noção de um “corpo normal”, ou com a norma de gênero, seja ela feminina ou masculina, sua humanidade mesma é posta em questão (BUTLER, 2005:91).

Isto não teria ocorrido, como aponta Preciado, sem o desenvolvimento do sistema econômico capitalista, uma vez que “[o] corpo *straight* é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função” (2011a:12). Tal concepção do corpo teve algumas consequências: uma classificação e categorização da sexualidade a partir da conformidade entre o órgão sexual e o “uso” que se faz dele (de acordo com um ideal de utilidade e produtividade); a redução (ou definição) da relação sexual à utilização desses órgãos sexuais/reprodutores, mais precisamente à penetração (no caso da heterossexualidade, da vagina pelo pênis), que estaria ligada ao dualismo ativo/passivo, além de fazer do orgasmo (geralmente masculino) o fim último de uma relação sexual. É desse modo que as relações não-normativas de produção de prazer tornam-se “perversões” (relações homossexuais, fetichismo, sado-masiquismo etc).

No entanto, quando pensamos na economia política do sexo no regime pós-moneysta, em que “a normalização e a diferença dependem do controle, da reapropriação e do uso desses fluxos de gênero” (PRECIADO, 2009a:24),<sup>96</sup> já que esse regime “não pode funcionar sem a circulação de um enorme fluxo de hormônios, silicone, textos e representações, técnicas cirúrgicas”, o corpo é compreendido como uma interface “tecno-orgânica” – e o ciborgue de que fala Donna Haraway (2009) não é algo por vir, mas somos nós, corpos em mutação. A forma-Homem aos poucos se desfaz no porvir de uma forma que não se sabe qual é e que Haraway denominou ciborgue. O ciborgue não diz respeito a “virar um robô”, mas a um acoplamento das tecnologias que integram a vida cotidiana e que

---

<sup>96</sup> “[...] la normalización y la diferencia dependen del control, de la reapropiación y el uso de esos flujos de género.”

fazemos tornarem-se indispensáveis, e à confusão de fronteiras entre os termos de binarismos como natureza/cultura, natural/artificial, humano/animal, civilizado/primitivo, macho/fêmea, ativo/passivo, verdade/ilusão, agente/ instrumento, todo/ parte (2009:91). Esse borramento ou tensão de certos limites diz respeito, ao fim e ao cabo, à dicotomia eu/outro, como vimos nos primeiros capítulos a partir do filme *A pele que habito* e da experiência-limite do intruso em Jean-Luc Nancy. Haraway se pergunta: “Por que nossos corpos devem terminar na pele? Por que, na melhor das hipóteses, devemos nos limitar a considerar como corpos, além dos humanos, apenas outros seres também envolvidos pela pele?” (2009:92). Ainda que a noção de corpo não se restrinja a um invólucro de pele, a questão da pele como limite inevitavelmente aparece nas manifestações artísticas que propusemos.