



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Centro de Ciências Humanas e Sociais

Programa de Pós-Graduação em Memória Social

REJANE LOPES RODRIGUES

A ESCRITA DE SI NOS SUJEITOS GENERIFICADOS: O CORPO ENQUANTO  
LUGAR DE MEMÓRIA, SUBJETIVIDADE E CRIAÇÃO

Rio de Janeiro

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Centro de Ciências Humanas e Sociais

Programa de Pós-Graduação em Memória Social

A ESCRITA DE SI NOS SUJEITOS GENERIFICADOS: O CORPO ENQUANTO  
LUGAR DE MEMÓRIA, SUBJETIVIDADE E CRIAÇÃO

REJANE LOPES RODRIGUES

Tese de doutorado para obtenção do grau de  
Doutor em Memória Social pelo Programa  
de Pós-Graduação em Memória Social da  
Universidade Federal do Estado do Rio de  
Janeiro.

Área de concentração: Estudos  
Interdisciplinares em Memória Social.

Linha de pesquisa: Memória, Subjetividade  
e Criação.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Ramos de  
Farias

Rio de Janeiro

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Centro de Ciências Humanas e Sociais

Programa de Pós-Graduação em Memória Social

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias

(UNIRIO – Orientador)

---

Profa. Dra. Diana de Souza Pinto

(UNIRIO)

---

Profa. Dra. Glenda Cristina Valim de Melo

(UNIRIO)

---

Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus

(IFRJ)

---

Prof. Dr. Rafael Chaves Vasconcelos Barreto  
(SEEDUC RJ)

---

Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior  
(UFRRJ)

---

Profa. Dra. Glaucia Regina Vianna  
(UNIRIO – Suplente)

---

Profa. Dra. Ana Luiza Gonçalves dos Santos  
(UNESA – Suplente)

Rio de Janeiro

2018

R696

Rodrigues, Rejane Lopes

A ESCRITA DE SI NOS SUJEITOS GENERIFICADOS: O  
CORPO ENQUANTO LUGAR DE MEMÓRIA, SUBJETIVIDADE E

criação. / Rejane Lopes Rodrigues. -- Rio de  
Janeiro, 2018.

151

1. Memória Social. 2. Estudos de Gênero. 3.  
Corpo. 4. Teoria Queer. 5. Filosofia. I. Farias,  
Francisco Ramos de , orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS:

A Francisco Ramos de Farias, orientador e amigo, pela dedicação e carinho ao longo desses anos. Agradeço não só por ter confiado e dado total apoio ao meu “processo criativo”, como também pela sensibilidade que sempre demonstrou nos momentos mais difíceis. Este trabalho não seria possível sem a sua preciosa ajuda e participação.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Memória Social da UNIRIO, em especial a Diana de Souza Pinto, Glenda Cristina Valim de Melo e Glaucia Regina Vianna por aceitarem de forma tão generosa fazer parte da minha banca examinadora. Agradeço também, e da mesma forma, aos professores Renato Nogueira dos Santos Junior, Rafael Chaves Vasconcelos Barreto, Jaqueline Gomes de Jesus e Ana Luiza Gonçalves dos Santos. Gostaria de lembrar que as contribuições dadas por Diana e Renato, no momento da minha qualificação, foram fundamentais para o resultado final desta tese.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que possibilitou o meu estágio no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE). Agradeço em especial ao professor Octave Debary, da Université Paris Descartes-Sorbonne, em Paris, pela coorientação e pelo afetuoso acolhimento em terras estrangeiras.

Ao amigo Antônio Tostes por todo o companheirismo demonstrado durante o estágio em Paris. Tenho certeza que a experiência francesa teria sido muito mais difícil sem a sua presença próxima e as inúmeras ajudas dadas.

Ao Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) ao conceder em 2017 a licença necessária para a finalização desta tese, bem como para tornar o meu estágio no exterior possível. Agradeço também aos inúmeros colegas do Campus Duque de Caxias que, ao longo desses quatro anos, sempre me apoiaram e criaram condições reais para que eu pudesse concluir o doutorado da melhor forma possível.

A Pietro, por todo amor, apoio e dedicação. Tenho certeza que o caminho percorrido teria sido muito mais difícil se não estivesse ao meu lado.

E finalmente à minha pequena, mas grande família: à minha mãe Neide, por sempre ter acreditado nas minhas escolhas e por ter dado todo o apoio necessário e incondicional para que elas se tornassem realidade. Ao meu pai Renaldo (*in memoriam*), que mesmo tendo ido embora tão cedo, teve papel fundamental na minha formação. Gostaria muito que ele estivesse aqui presente para compartilhar comigo mais esta vitória. E para meus irmãos, Renata e Reneci, pelo apoio e zelo incondicionais.

E, finalmente, aos amigos, por estarem sempre compartilhando ideias e afetos, essenciais para o meu equilíbrio mental durante todo o processo. Não só agradeço, como também peço desculpas pelas muitas ausências ao longo de todo o processo.

## RESUMO:

Este trabalho busca investigar o corpo enquanto instância de memória. A partir do recorte de gênero, pensamos as possibilidades de um corpo que se afirma não só enquanto arquivo vivo de marcas de memória, mas também como instrumento de resistência e escrita de si. Para tanto, percorremos o seguinte caminho: I) Na primeira seção, utilizamos o pensamento de Jacques Derrida para entendermos que o corpo da modernidade, do qual somos herdeiros diretos, é um reflexo da tradição ocidental de pensamento baseada na metafísica, em sua lógica essencialista e binária. Jacques Derrida também propõe outras estruturas teóricas, como as ideias de *khôra* e escritura para reestruturarmos o nosso pensamento a partir de uma lógica da diferença. Tais proposições foram fundamentais para a construção da nossa hipótese; II) Na segunda seção, fizemos uma análise do corpo histórico da modernidade, em que aqueles que não se conseguiam adequar ao binarismo homem-mulher eram categorizados como monstros e normatizados pelo saber médico. Para tanto, utilizamos o pensamento de Michel Foucault em suas teorizações sobre o saber e o poder e, paralelamente, analisamos teses e documentos médicos dos séculos XIX e XX sobre casos de hermafroditismo. Com isso, negamos a tradicional leitura do corpo que o vê enquanto uma instância supostamente natural; III) Na terceira seção, analisamos a construção teórica do corpo *queer* para pensarmos as possibilidades de um corpo para além do sistema de gênero. Para isso, utilizamos as teorias de pensadores da tradição desconstrutivista, em especial Judith Butler e Paul B. Preciado. Através de tais contribuições, vimos que o sistema gênero/sexo é um sistema de escritura e que a arquitetura do corpo é política. Também analisamos algumas expressões artísticas contemporâneas que pensam o corpo em sintonia com a proposta do nosso trabalho: corpos que se afirmam a partir das suas diferenças.

Palavras-chave: 1. Corpo; 2. Memória Social; 3. Teoria *queer*; 4. Estudos de gênero.

## ABSTRACT:

This paper seeks to investigate the body as an instance of memory. Through gender profile, we thought the possibilities of a body that recognizes itself not only as a living archive of memory marks, but also as an instrument of resistance and writing of itself. To that end, we have proceeded through the following path: I) In the first section, we used Jacques Derrida's thought to understand that the modern body, of which we are direct heirs, is a reflection of the Western tradition of thought based on metaphysics, on its essentialistic and binary logic. Jacques Derrida also proposes other theoretical structures, such as the ideas of *khôra* and writing so we can restructure our thought from a logic of difference. Such propositions were essential for building our hypothesis; II) In the second section, we analyzed the historical body of the modern era, in which those who were not able to fit in the man-woman binary were categorized as monster and standardized by the medical knowledge. For this purpose, we used Michel Foucault's thought in its theorizations about knowledge and power and, concurrently, we analyzed medical documents and theses from the nineteenth and twentieth centuries on hermaphroditism cases. With that, we deny the traditional reading of the body that sees it as a supposedly natural instance; III) In the third section, we analyze the theoretical construction of the queer body to ponder the possibilities of a body beyond the gender system. Hence, we used theories from thinkers of the deconstruction tradition, especially Judith Butler and Paul B. Preciado. Through such contributions, we saw that the gender/sex system is a writing system and that body architecture is political. We also analyzed a few contemporary artistic expressions that think the body in keeping with the proposal of our work: bodies that recognize themselves through their differences.

Key words: 1. Body; 2. Social Memory; 3. Queer Theory; 4. Gender Studies.

## SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	01
PRIMEIRA SEÇÃO: corpo, memória e escritura.	
1.1. As críticas de Derrida ao pensamento metafísico.....	12
1.2. <i>Khôra</i> : um novo caminho de escritura?.....	20
SEGUNDA SEÇÃO: quando o corpo indecível não tem vez.	
2.1. Corpo, discurso científico e verdade.....	33
2.2. O desnudamento do corpo hermafrodita.....	51
2.3. A cirurgia no processo de normatização dos corpos indecíveis.....	60
2.4. A luta dos corpos indecíveis na contemporaneidade.....	76
TERCEIRA SEÇÃO: o corpo enquanto sistema de escritura e suas relações com a ciência e a arte.	
3.1. A construção do corpo <i>queer</i> .....	85
3.2. A contribuição dos estudos sobre a sexualidade para a construção do corpo <i>queer</i> .....	103
3.3. Corpo, tecnologias sexuais e ciência na era do pós-feminismo.....	112
3.4. As modificações corporais produzidas pela arte.....	122
CONCLUSÃO.....	136
REFERÊNCIAS.....	143
ANEXOS.....	148

## INTRODUÇÃO

O que é o corpo? Como podemos pensá-lo e descrevê-lo? Quais são as possibilidades e experiências que estão abertas a esta instância? Pensar o corpo em suas múltiplas particularidades e leituras é também pensar na história da civilização humana e em como as noções de corpo foram oriundas das mudanças no discurso. Em *Memórias na carne*, Farias e Barbosa (2012) afirmam que o corpo é um *topos* dinâmico, onde são inscritas as marcas das experiências vividas ao longo da sua existência. Afirmam ainda que o corpo é um arquivo vivo de marcas de memória, decorrentes do encontro com o mundo e consigo mesmo e invadido por uma ordenação advinda do âmbito da linguagem. Esta seria a responsável por abrir um fosso intransponível, a ponto de ser impossível qualquer redução do corpo à condição natural, pensada em termos da dinâmica corpórea mediada pelo instinto.

As breves considerações acima sobre o corpo sinalizam o nosso objeto de estudo e o caminho pelo qual iremos desenvolver as questões propostas. É importante ressaltar que, ao longo da história, muitas leituras sobre o corpo foram produzidas, o que demonstra a compreensão de mundo que as diversas civilizações dispunham em cada época. No ocidente, começamos com a imagem do corpo grego, idealizado e produzido em função de seu aprimoramento. Segundo Barbosa, Matos e Costa (2011), o corpo na Grécia Antiga era visto como elemento de glorificação e de interesse do Estado. No entanto, os corpos bem proporcionados eram buscados apenas para os cidadãos, o que excluía as mulheres em sua concepção de corpo perfeito. Já no Período Clássico, com o surgimento da Filosofia e mais especificamente com o platonismo, vemos o surgimento de uma visão dualista do corpo: instância corpórea e alma. Pela primeira vez, o corpo é concebido como uma substância isolada da substância que o anima. Com o advento do cristianismo, o

corpo deixa de ser expressão de beleza e passa a ser a prisão da alma, fonte de pecado e, portanto, algo que deveria ser escondido. Neste momento da história, a carne passa a ser destinada à putrefação e à decadência.

Ainda segundo Barbosa, Matos e Costa (2011), o ideal renascentista e o conhecimento científico trazem na modernidade o corpo investigado, descrito e analisado: é o surgimento do corpo anatômico e biomecânico. A redescoberta do corpo, nesta época, aparece principalmente nas obras de arte, com as pinturas de Leonardo Da Vinci e Michelangelo. Foi também na modernidade, com o surgimento do cogito cartesiano, que surge a ideia de sujeito. Há, com isso, a construção teórica que fundamentou a distinção entre corpo e sujeito, produzindo uma leitura do corpo entendido como uma instância que pertence ao sujeito. Sendo assim, na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, o corpo perde a sua sacralidade e passa a ser objeto de investigação e manipulação pela ciência, especialmente pelo saber médico. Foi neste período da História em que a medicina apoderou-se do corpo como um território de domínio e controle.

Pensar o corpo controlado pelo discurso médico dos séculos XIX e XX será justamente o ponto de partida que adotaremos em nosso trabalho para investigar de que forma ele pode ser pensado enquanto instância de memória. A partir do recorte de gênero, veremos como os corpos ambíguos serão chamados de “anormais” e reconfigurados para se adequarem ao binarismo homem-mulher. Neste momento, o corpo é justificado pelo discurso biológico e, por isso, visto como “natural”. Em um segundo momento, investigaremos o “corpo *queer*” que, através das mais diversas tecnologias, é claramente uma construção. Veremos como as teorizações sobre sexo, gênero e sexualidade surgidas no final do século XX por parte de pensadores como Judith Butler, Paul Beatriz Preciado, Donna Haraway, entre outros, foram fundamentais para a hipótese de um “corpo-

memória”, signo político, passível de ser construído e reconstruído a partir de inúmeras possibilidades de escrita de si. Afinal, segundo Farias e Barbosa (2012, p. 62):

O cenário do século XX, apogeu do progresso científico, criou condições tecnológicas para intervir e dar visibilidade à dimensão corpórea, seja pela invenção de próteses para, cada vez mais, aproximar o funcionamento corpóreo do funcionamento de uma máquina, seja pela transposição de limites, mediante possibilidade de presenciarmos o corpo em diferentes espaços do planeta em uma espécie de simultaneidade temporal.

O objetivo do nosso trabalho é estabelecer uma nova gnosiologia para (re) pensarmos o corpo de forma mais criativa e libertária. Segundo Lalande (1999), podemos entender gnosiologia como a análise sistemática dos conceitos usados pelo pensamento para interpretar o mundo, incluindo a crítica ao ato de conhecer. É sabido que pensamos e interpretamos o mundo a nossa volta por “lentes” cunhadas por intermédio de conceitos, ideologias e outros elementos culturais desenvolvidos através de uma linguagem simbólica completamente arbitrária. O ato cognitivo humano tem os seus limites e não pode ser dissociado das influências externas em que é produzido. Por isso, ao longo das mais diversas civilizações humanas, muitas leituras diferentes sobre o corpo foram produzidas, como já apontamos. Se o corpo da modernidade foi descrito e interpretado pelo discurso científico como determinado pelas leis inexoráveis da natureza, propomos aqui novos conceitos e teorias para pensá-lo a partir de novas perspectivas.

Pensar o corpo como potência amorfa e signo político certamente não é uma escolha dada ao acaso. Coloco aqui meu desejo de problematizar a minha condição de mulher – já que o presente trabalho estabelece como eixo central pensar o corpo generificado – e educadora. Parto do princípio de que a prática escolar não apenas transmite conhecimentos, mas também “fabrica” os sujeitos. Desde o seu início, a instituição escolar sempre exerceu uma ação distintiva. Ela se incumbiu de dividir os que lá estavam através de múltiplos mecanismos de classificação, ordenamento e

hierarquização. Ao delimitar espaços, afirma o que cada um pode ou não pode fazer. Informa o “lugar” dos pequenos e dos grandes, dos meninos e das meninas. E também, implicitamente, estabelece divisões de raça, classe, orientação sexual e etnia. Gestos, movimentos, sentidos são produzidos no espaço escolar e incorporados pelos sujeitos, tornando-se parte de seus corpos. Dada a ascensão de discursos cada vez mais conservadores na atual sociedade em que vivemos, tal problematização apresenta-se cada vez mais necessária e urgente para a promoção de cidadãos mais conscientes e tolerantes, capazes de promover valores mais humanistas e construir uma sociedade mais igualitária e justa para todos. Sou professora do quadro efetivo do IFRJ Campus Duque de Caxias desde novembro de 2012, onde atuo como professora de Filosofia no Ensino Médio e na Graduação. Nesta última atuo no curso de Licenciatura em Química, em disciplinas de formação pedagógica, contribuindo para a formação de novos professores. Participo também de dois núcleos de extensão que contribuem para a realização de discussões e eventos que procuram fomentar a educação para a diversidade: o NEABI (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas) e o NUGEDS (Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual), este último ainda em processo de implementação na instituição.

Importante ressaltar que ocupo o lugar de fala de uma mulher branca, cis, hétero e pertencente a uma classe social privilegiada em um país em que 25,4% da população vivia na linha da pobreza no ano de 2016, segundo dados do IBGE<sup>1</sup>. Em *O que é lugar de fala?*, Ribeiro (2017, p. 69) afirma que “o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas diante das mesmas questões”. Isto quer dizer que uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca, da mesma forma que uma mulher trans em relação a uma mulher cis. Por conta das distintas localizações

---

<sup>1</sup> A informação foi retirada do site da Agência Brasil em 16 fev. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2017-12/ibge-brasil-tem-14-de-sua-populacao-vivendo-na-linha-de-pobreza>.

sociais, cada mulher irá experienciar gênero de uma forma diferente e isso será determinante para acabar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Reconheço que a minha fala não será representativa em muitas problematizações que serão desenvolvidas ao longo desta tese, por isso considero importante anunciar o lugar de onde falo e estabelecer tal compromisso ético desde já. Ainda segundo Ribeiro (2017) pessoas negras e pessoas brancas podem discutir o racismo existente em uma sociedade de herança escravocrata como a brasileira, por exemplo. No entanto, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão e pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos. Afinal, lugar de fala e representatividade não são a mesma coisa.

Sendo assim, finalizamos esta introdução anunciando a metodologia adotada e o percurso teórico realizado ao longo das três seções. Como metodologia, faremos uma revisão bibliográfica de algumas obras-chave de autores que dialogam entre si e que serão fundamentais para pensarmos de forma crítica tanto o corpo normatizado pelo saber médico quanto o corpo *queer*: Jacques Derrida, Michel Foucault, Judith Butler, Paul B. Preciado e Donna Haraway serão os principais. Acreditamos que os conceitos e teorias apreendidos a partir de tal revisão bibliográfica serão fundamentais para pensarmos nas possibilidades de um corpo-memória, corpo-potência-amorfa, corpo que transcende o sistema sexo-gênero. Também apostaremos em uma análise documental de teses e descrições médicas do final do século XIX e início do XX, bem como em fotografias e outros trabalhos artísticos relacionados ao objeto de nosso estudo. Desta forma, o nosso trabalho será dividido as seguintes seções:

I) “Corpo, memória e escritura”. Esta primeira seção consiste em uma preparação teórica para pensarmos nas possibilidades de um “corpo-memória”, como também para

questionarmos o corpo do sujeito da modernidade: um corpo construído com base na lógica metafísica e binária, fruto da tradição filosófica clássica. Para isso, utilizaremos o pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida em sua crítica ao “logocentrismo” e ao “fonocentrismo” presentes no pensamento ocidental. Por logocentrismo Derrida entende a lógica de pensamento fundamentada sobre a metafísica. Nela, a razão cria a identidade e exclui a diferença. Há também a criação de conceitos antagônicos que formam as oposições binárias. Tal crítica será fundamental na construção da teoria *queer*, principalmente no que diz respeito a desconstrução do sujeito essencializado e aprisionado no binarismo homem-mulher.

Já o fonocentrismo é a tradição que privilegia a fala e que delega à escritura um papel secundário, necessário para expressar o pensamento apenas quando a voz humana não pode ser ouvida. O problema, neste caso, estaria no fato de que a metafísica, desde as suas origens, manifesta-se por excelência através da voz. Ela tende a ignorar o caráter arbitrário do signo e estabelecer uma relação natural entre o significante (a palavra) e o significado (o sentido da palavra). Derrida afirma ainda que a linguagem não pode ser garantia de verdade ou expressão de essência. É por isso que propõe o conceito de escritura, que iremos utilizar para pensar em uma “escritura do corpo”: escritura entendida como referencialidade aberta, deslocamento, não-origem e não-essência.

Por fim, veremos que Derrida propõe a ideia de *khôra*, enquanto algo que não pertence ao sensível, nem ao inteligível. Como aquilo que não tem forma enquanto tal. *Khôra* seria a afirmação de uma alteridade resistente à nomeação de acordo com quaisquer convenções ou recursos epistemológicos da metafísica. *Khôra* pertenceria à lógica da diferença e dá lugar ao performativo. Neste momento, encontraremos uma estrutura teórica para pensarmos o corpo dessencializado e não binário que iremos defender ao longo da tese.

II) “Quando o corpo indecível não tem vez”: Nesta seção iremos investigar o corpo da modernidade, normatizado pelo discurso científico. Veremos como os saberes biológicos e médicos foram capazes de fabricar corpos e identidades a partir da busca pelo “verdadeiro sexo”. Para tanto, utilizaremos em grande parte o arcabouço teórico do filósofo francês Michel Foucault no que diz respeito às relações estabelecidas por ele entre o saber e o poder. Veremos como os sujeitos de sexo ambíguo, chamados de hermafroditas, foram classificados pelo saber médico como anormais e levados à categoria de monstro humano. O intersexual foi associado à figura do monstro porque supostamente possuía os dois sexos e, por conseguinte, não poderia ser classificado como homem ou como mulher. Neste caso, o seu corpo não podia ser pensado a partir da lógica binária da não contradição.

Também iremos analisar nesta seção casos históricos de intersexualidade ocorridos na França dos séculos XIX e XX. As teses e documentos estudados aqui foram pesquisados na Biblioteca Nacional da França, em Paris, durante o meu estágio do programa PDSE (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior) da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que ocorreu entre março e julho de 2017. Veremos como a pesquisa sobre a identidade sexual, cada vez mais minuciosa, foi responsável pelo desenvolvimento de “cirurgias corretivas” mutiladoras, muitas vezes impostas aos indivíduos hermafroditas. Tais cirurgias foram usadas, muitas vezes, como instrumento privilegiado no processo de normatização desses “corpos indecíveis”.

Por fim, veremos como o termo “hermafroditismo” foi pouco a pouco sendo substituído pelo termo “intersexualidade” na virada do século XX para o século XXI e como as próprias pesquisas científicas em torno do tema irão começar a considerar o sexo biológico como um fator relativamente flexível.

### III) “O corpo enquanto sistema de escritura e suas relações com a arte e a ciência”:

Nesta seção iremos analisar a construção teórica do corpo *queer*, em que o corpo-sexo deixa de ser concebido como matéria fixa. Iremos ver de que forma a estadunidense Judith Butler, uma das principais fundadoras da teoria *queer*, critica a categoria de identidade, renovando, com isso, o feminismo em outros termos. Ela defende a ideia de que o corpo é marcado pelo performativo, o que sugere que ele não possui status ontológico separado dos vários atos que constituem a sua realidade. E a linguagem, que parece apenas descrevê-lo, na verdade o constitui. Para ilustrar as ideias desenvolvidas pela teoria *queer* sobre corpo, gênero e sexualidade, selecionamos algumas imagens produzidas pelo fotógrafo Del Lagrace Volcano.

Como estratégia metodológica para entendermos de forma mais aprofundada a construção do corpo *queer*, iremos fazer uma breve revisão da literatura de autores como Michel Foucault, Jeffrey Weeks, Gayle Rubin e Monique Wittig em seus estudos sobre a sexualidade. Veremos como tais teorias foram fundamentais para as transformações ocorridas nos estudos de gênero do final do século XX e início do século XXI. Veremos também o que os autores do chamado “pós-feminismo”, entre eles Paul B. Preciado e Donna Haraway, tem a nos dizer sobre as relações do corpo com a ciência e as tecnologias sexuais. Preciado, por exemplo, produz um manifesto em que propõe o fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. Segundo o autor, o sistema sexo/gênero é um sistema de escritura e a arquitetura do corpo, que é política, se dá em sua própria materialidade.

Por fim, veremos as respostas e propostas dadas pela arte para pensarmos o corpo enquanto potência amorfa. Iremos analisar o trabalho da artista plástica francesa ORLAN, criadora do manifesto carnal, e da performer e “terrorista de gênero” brasileira Linn da Quebrada. Acreditamos que as duas artistas, cada uma a partir das próprias linguagens e

trajetórias de vida, podem servir para ilustrar a ideia de um projeto de escrita de si a partir do recorte de gênero, como proposto desde o início deste trabalho. ORLAN, por exemplo, ressignifica as intervenções cirúrgicas tão questionadas na segunda seção desta tese: as cirurgias-performance realizadas em seu próprio corpo são feitas de forma autônoma e politizada. Com isso, fechamos o desenvolvimento teórico proposto para podermos pensar as possibilidades reais de um “corpo-memória”, arquivo vivo de inscrições simbólicas que não só produz lembranças passadas, como também projeta novas perspectivas para o futuro.

Cada seção desta tese começa com uma poesia retirada da obra *Antologia trans: 30 poetas trans, travestis e não-binários*, publicada em 2017 e resultado das oficinas de poesia organizadas pelo Cursinho Popular Transformação, em São Paulo. A publicação, da editora Invisíveis Produções, reúne a produção artística de 30 autores e 2 ilustradores trans, travestis e não-binários e se fará presente aqui através das poesias de três autores: Bruno Hats, Patrícia Borges da Silva e Bernardo Enoch Mota. Acreditamos que são poesias que estão em sintonia com a proposta do nosso trabalho porque expressam o desejo de corpos que não querem mais vivenciar a opressão de uma sociedade hétero-cis-normativa. A partir do recorte do gênero e da sexualidade, buscamos vislumbrar a possibilidade da existência de corpos efetivamente livres, que consigam transformar, de forma autônoma e criativa, os seus “desvios” em potência de resistência política e criação. Também complementamos as discussões teóricas aqui desenvolvidas com imagens pertinentes ao nosso objeto de estudo. No final do trabalho, depois das referências, constituímos um anexo no qual acrescentamos imagens complementares em sintonia com a ideia do “corpo-memória” desenvolvida ao longo de todo o percurso.

**PRIMEIRA SEÇÃO:**  
**CORPO, MEMÓRIA E ESCRITURA**

**CORPO-POESIA**

das tuas linhas,  
corpo em traços,  
que traçam de si,  
transformação.

corpo,  
que transfigura  
por fora  
o que por dentro  
revela  
da alma.

poesia,  
que dos versos  
alinham  
de mil potências,  
teu corpo ato.

corpo poesia  
que dos pelos  
revelam  
no belo,

teu sôfrego  
ensejo  
em ser aquilo  
que se é.

ao resistir  
é corpo que  
por dentro grita.

nega o murmúrio  
da notícia,  
e escancara  
na negação  
do espanto  
seu ser.

Bruno Hats

### 1.1. As críticas de Derrida ao pensamento metafísico.

Parmênides de Eléia, filósofo pré-socrático que viveu aproximadamente no ano 500 a.C., em seu poema *Sobre a natureza*, inicia o processo de construção da tradição metafísica. No preâmbulo do seu poema (BORNHEIM, 2010) ele descreve uma cena em que, montado em um carro, é conduzido pelas filhas do Sol até a encruzilhada em que bifurcam os caminhos da Noite e do Dia e na qual abre-se a porta, guardada pela Justiça, pela qual é possível chegar junto da deusa. Recebendo o poeta, a deusa lhe diz que é preciso conhecer a Verdade e as Opiniões dos mortais. Segundo ela, o caminho da razão é o que permite encontrar a Verdade (*episteme*), imutável e perfeita, enquanto o dos sentidos, ou da Opinião (*doxa*), é o que só permite o conhecimento da aparência das coisas, confusas e contraditórias. Neste caso, a Verdade será justamente associada ao ser “incriado, imperecível, imóvel e eterno” (BORNHEIM, 2010, p. 57), cuja geração e corrupção são inconcebíveis. O ser é, ensina a deusa ao poeta, e não é possível que não seja. Com isso, Parmênides afirma a identidade do pensamento e do ser, afirmação do ser com exclusão do não ser.

Parmênides e os demais eleatas conseguiram, desta forma, sobrepor tal pensamento identitário ao pensamento de Heráclito, que concebia a realidade como mudança e multiplicidade. No fragmento 49 do seu livro *Da natureza*, Heráclito (BORNHEIM, 2010, p. 36) afirma: “Descemos e não descemos no mesmo rio; *somos e não somos* (grifo meu)”. A imagem do rio é particularmente significativa, pois o rio consiste na contradição. O rio é um processo, cujo ser consiste no constante deixar de ser e vir-a-ser. Desta forma, ele estabelece uma outra perspectiva que não a da “ilusão ontológica” e que poderia nos indicar outro modelo para a construção do pensamento ocidental. Desta forma, o indivíduo a partir da perspectiva heraclitiana deve ser definido na multiplicidade de interferências que estabelece com o mundo circundante. A existência

do sujeito constrói-se a partir da lógica comunicacional, em que o “eu” é feito pelo outro, em todas as modulações que se pode dar a essa alteridade. No entanto, o que podemos constatar é que tal perspectiva não foi privilegiada na construção do pensamento ocidental.

É apenas no século XIX que emerge um ponto de ruptura nesta tradição: Nietzsche e a sua crítica à metafísica ocidental. Ao questionar o conhecimento racional, tal como existe desde os filósofos gregos, ele acaba nos oferecendo uma nova imagem do pensamento. Segundo Barbosa (2000, p. 22-23):

É que Nietzsche soube compreender que, ao longo da história da filosofia, todos os filósofos se ocuparam fundamentalmente com a difícil questão: o que significa pensar? O que encontramos como resposta a essa pergunta é uma “imagem” que um ou diversos pensadores fazem do que é o pensamento. Sob esse aspecto, coloca-se em andamento, a todo momento nos textos nietzschianos, uma crítica ao que podemos chamar de “imagem dogmática do pensamento”. Tal “imagem” do que é o pensamento teria, segundo Nietzsche, dominado a história do pensamento ocidental sendo partilhada pelos filósofos que lhe são anteriores.

Com isso, compreendemos melhor porque Nietzsche considera as noções – tão valorizadas pela metafísica – de “eu”, “sujeito”, “substância” e “ser” apenas como ficções conjunturalmente utilizáveis para a conservação do homem, destituindo-se de qualquer realidade absoluta. Segundo ele, toda a tradição de pensamento que tem início na antiguidade clássica e estende-se até a modernidade será chamada de “idade da razão”, caracterizada pelo privilégio do pensamento metafísico. Ao abandonar a via seguida durante muitos séculos pelo pensamento ocidental, o filósofo se impõe a tarefa de criar novas formas de agir, novas possibilidades de vida e, fundamentalmente, uma nova concepção do que seja pensar. Nesse sentido, o temporal, o sensível, o devir que, até então, eram tidos como aparência, com ele passam a ser considerados como o que é real.

Na segunda metade do século XX, a obra de Jacques Derrida destaca-se por também questionar a tradição do pensamento ocidental metafísico. Ele elabora uma “nova

ciência”, chamada de desconstrução, em oposição ao estruturalismo, predominante nas ciências sociais da época, segundo a qual a vida humana seria regida por uma série de regras e de significados coletivos que poderiam ser formalizados e estudados por meio de determinadas estruturas. O estruturalismo atingiu o seu auge a partir dos anos de 1950 e, sobretudo, na década seguinte. Sua origem remonta em grande parte dos trabalhos do linguista suíço Ferdinand de Saussure que, no início do século XX, analisou a linguagem humana como um sistema formado por signos linguísticos, nascidos a partir da união de um significante (uma imagem sonora) e um significado (o conceito). A partir de suas pesquisas, a linguagem passou a ser estudada como um todo estruturado. Segundo Wolfreys (2012), o estruturalismo dotava assim as ciências humanas de um rigor e de uma objetividade que eram desejados há muito tempo. Ela passou a universalizar os fatos sociais da mesma forma como as ciências exatas faziam com os fatos naturais. Um dos seus principais representantes, o antropólogo Claude Lévi-Strauss, acreditava que este método visava a construção de modelos que seriam comparados com as estruturas dos objetos estudados. Assim, considerando os lugares de parentesco de um grupo dado (uma tribo, por exemplo), seria possível extrair a sua forma estrutural e compará-la com outros grupos. O modelo estrutural obtido ao fim do trabalho serviria de base para futuras análises.

Para Derrida (Wolfreys, 2012), no entanto, não é possível pensar a vida humana como sendo regida por uma série de regras e significados coletivos formalizados e estudados em forma de estrutura. A desconstrução revela que o pensamento metafísico repousa sobre o “logocentrismo”, ou seja, sobre uma razão que se exprime em uma linguagem fundamentalmente lógica. O logocentrismo esquece a existência de outras formas de racionalidade, declaradas como não lógicas, como a linguagem poética, por exemplo. O *logos* é único, sempre idêntico em si mesmo. É por isso que, ao longo da

história da Filosofia, os conceitos antagônicos formam as oposições metafísicas (espírito/corpo, matéria/forma, idealismo/realismo, essência/acidente, etc) e tendem sempre a ser reconduzidos a uma origem, um começo ou fundamento em que eles teriam tido origem: o “um”, o “ser”, a “causa” ou “Deus” são os elementos que neutralizam o espaço das oposições. Neste caso, a identidade absorve a diferença. Sendo assim, a desconstrução, enquanto um ato de leitura face à herança da metafísica, se apresenta como uma atitude que vai decompor e analisar separadamente os elementos conceituais do discurso filosófico, como se estivesse diante de um relógio no qual as peças seriam desmontadas uma a uma para melhor compreender o funcionamento do conjunto. O resultado da desconstrução é um melhor conhecimento do mecanismo filosófico e a proposição de novos caminhos para pensar os mesmos problemas de antes.

Ainda segundo Wolfreys (2012), Derrida também questiona o privilégio dado à fala na tradição do pensamento ocidental, empregando o termo “fonocentrismo”. Na tradição ocidental, a escritura seria revelada primeiramente como um suplemento, degradado, secundário, apesar de necessário para expressar o pensamento quando a voz humana não pode ser ouvida. Tal tradição confere à palavra escrita maior distância da presença – e, portanto, da verdade – do que a palavra falada, que guardaria relação natural com o *logos*, ou seja, com a razão metafísica. Em nome dessa ligação entre *logos* e *phoné*, a escritura sempre esteve rebaixada, recalcada, subjulgada em relação à verdade da palavra falada, amparada no ideal de presença como a verdade. Desta forma, ao valorizar a escrita, Derrida não promove uma simples inversão para sobrepô-la à fala. Ele vai propor uma inversão, mas não apenas: trata-se de reconhecer o valor do que estava historicamente rebaixado e também de fazer da inversão o primeiro ato de uma coreografia cuja cena final é o deslocamento. Deslocar-se é, antes de mais nada, não se fixar a identidades e ao binarismo da lógica metafísica. A estratégia geral da

desconstrução é a neutralização do pensamento identitário e das oposições binárias rumo a afirmação da diferença.

Em *Gramatologia*, obra de 1967, Derrida (2013) inicia a sua análise crítica sobre a sociedade “fonologocêntrica” afirmando que o signo linguístico é dividido em duas partes: o significante (a palavra) e o significado (o sentido da palavra). Em tal tradição, haveria uma essência no signo, indicando uma suposta unidade natural entre significante e significado. Toda a tradição metafísica estaria, neste caso, implicada na ideia de que a linguagem carrega a possibilidade de expressão de uma verdade transcendental. Ao desfazer a estrutura binária significante/significado, Derrida aponta para o caráter arbitrário do signo e questiona a existência da suposta “ligação natural” entre significante e significado. É assim que a escritura poderia ser entendida como referencialidade aberta, deslocamento, não-origem e não-essência. Nesse caso, ele também considera a palavra falada como escritura, igualmente incapaz de ser garantia de verdade ou expressão de essência. É necessário compreender o conceito de escritura como algo muito além do que o conceito de linguagem supõe. E é justamente neste sentido que iremos pensar as possibilidades de uma “escritura do corpo”. Segundo Derrida (2013, p. 10-11),

Há, agora, a tendência a designar por “escritura” tudo isso e mais alguma coisa: não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica e ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita; e a seguir, além da face significante, até mesmo a face significada; e, a partir daí, tudo o que pode dar lugar a uma inscrição em geral, literal ou não, e mesmo que o que ela distribui no espaço não pertença à ordem da voz: cinematografia, coreografia, sem dúvida, mas também “escritura” pictural, musical, escultural etc.

A metafísica está implícita na escritura fonética, em especial na significação de “verdade”. Dentro do *logos* nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*. Derrida (2013) nos mostra como Aristóteles defendia a ideia de que os sons emitidos pela voz seriam os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz. Segundo o filósofo grego, a voz seria a produtora dos “primeiros

símbolos” e, por isso, teria com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata. Desta forma, ela não seria um mero significante entre outros. Ela significaria o “estado de alma” que, por sua vez, refletiria ou reflexionaria as coisas por semelhança natural. Ou ainda,

Entre o ser e a alma, as coisas e as afecções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional. E a *primeira* convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções. (DERRIDA, 2013, p. 13)

Para Derrida (2013), a metafísica desde as suas origens manifesta-se por excelência na voz: isto é, em uma língua de palavras. Nesta experiência, a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito. Ela seria a experiência do “ser”, como uma palavra originária e transcendental que assegura a possibilidade a todas as outras palavras. Com isso, a tradição do *logos* rebaixa a escritura, pensada como mediação e queda na exterioridade do sentido e a confina na secundidade. O significante escrito não teria nenhum sentido constituinte, ele seria sempre técnico e representativo. Derrida, ao criticar a teoria estruturalista de Saussure, afirma que o sistema da escritura em geral não é exterior ao sistema da língua em geral. O que Saussure sabia sem levar em conta, seguindo nisto toda a tradição metafísica, é que um certo modelo de escritura impôs-se como necessária, mesmo que provisoriamente, como instrumento e técnica de representação de um sistema de língua. No entanto, partindo do princípio de que os signos são arbitrários, não deveria haver distinção tal radical entre signo linguístico e signo gráfico. Se escritura significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo, a escritura em geral deve abranger todo o campo dos signos linguísticos. Por isso, em nome do arbitrário do signo, deve-se recusar

a definição saussuriana da escritura como imagem, como símbolo natural da língua.

Segundo Derrida (2013, p.55),

O que conta aqui, é que na estrutura sincrônica e no princípio sistemático da escritura alfabética – e fonética em geral – nenhuma relação de representação “natural” esteja implicada, nenhuma relação de semelhança ou de participação, nenhuma relação “simbólica” no sentido hegeliano-saussuriano, nenhuma relação “iconográfica” no sentido de Peirce.

Desta forma, não deveríamos mais definir a língua e a escritura como dois sistemas distintos de signo. O conceito de grafia também implica, como a possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do rastro, o que vem afirmar mais uma vez que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a diferença que não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. É por isso que, paralelamente ao conceito de desconstrução, Derrida (Wolfreys, 2012) cria o de *différance*. Criado por Derrida com esta grafia, *différance* se pronuncia como *différence*, de maneira que distinguir a palavra criada da palavra existente através do som na língua francesa é impossível. A oposição entre os dois termos não pode ser entendida através da voz, que produz sons idênticos. Somente a escritura permite distingui-los. De certo modo, essa desfiguração gráfica de uma palavra comum carrega em si um jogo que assina a história inteira do pensamento ocidental, do pensamento filosófico do Ser, desde os pré-socráticos até o final do século XIX. A *différance* não pode ser pensada nos termos da lógica do pensamento ocidental tradicional. Ao contrário, ela implica a crítica inteira da metafísica. A diferença, portanto, não é mais sensível do que inteligível, e permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata – de um texto fônico ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão.

Desta forma, segundo Derrida (2013), é preciso pensar o rastro antes do ente. Esta ideia, mais do que a contestação da metafísica, descreve a estrutura implicada pelo

arbitrário do signo, desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição derivada entre natureza e convenção, símbolo e signo etc. Sem remeter a uma “natureza”, o rastro é indefinidamente seu próprio vir-a-ser imotivado. Em linguagem saussuriana, seria necessário dizer o que Saussure não faz: não há símbolo e signo e sim um vir-a-ser-signo do símbolo. Isto quer dizer que antes de pensar em reduzir ou em restaurar o sentido da fala plena que afirma ser a verdade, é preciso colocar a questão do sentido de sua origem na diferença. E é justamente neste lugar que a problemática de rastro nos coloca: a palavra “rastro” faz por si mesma referência a um certo número de discursos contemporâneos que, mesmo não sendo aceitos em sua totalidade por Derrida, seriam os discursos que mais se aproximariam do que ele propõe. Segundo ele,

Assim, aproximamos este conceito de rastro daquele que está no centro dos últimos escritos de E. Levinas e de sua crítica da ontologia: relação à ilidade como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma originária ou modificada, da presença. Colocada aqui, e não no pensamento de Levinas, de acordo com uma intenção heideggeriana, esta noção significa, por vezes além do discurso heideggeriano, o abalamento de uma ontologia que, em seu curso mais interior, determinou o sentido do ser como presença e o sentido da linguagem como continuidade plena da fala. (DERRIDA, 2013, p. 88)

O rastro, desta forma, nos remete a um passado absoluto porque obriga-nos a pensar um passado que não se pode mais compreender: a diferença difere. Os conceitos de presente, de passado e de futuro, tudo o que nos conceitos de tempo e de história supõe a evidência clássica – o conceito metafísico de tempo em geral – não pode descrever adequadamente a estrutura do rastro. A escritura da diferença permite justamente a articulação entre o espaço e o tempo. O rastro é a abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento. Segundo Derrida (2013, p. 83), “notar-se-á que esta palavra afirma articulação do espaço e do tempo, o vir-a-ser-espaço do tempo e o vir-a-ser-tempo do espaço”, sendo o não percebido, o não presente e o não consciente. Desta forma, não

haveria mais a possibilidade de existir “o fora e o dentro”, mas somente “o fora é o dentro”.

O pensamento desconstrutivista, inicialmente rejeitado pela tradição estruturalista, se propaga nos EUA na década de 1980 e se junta às correntes feministas e aos estudos pós-coloniais. A desconstrução ajudou a desfazer a oposição entre os gêneros masculino e feminino (reflexo do dualismo metafísico), fundamental para pensar a existência de novos gêneros, como veremos ao longo deste trabalho. Tal estratégia de leitura mostrou-se também eficaz para as correntes de pensamento pós-coloniais, que tinham necessidade de desfazer a associação binária entre centro e periferia, por exemplo.

## **1.2. *Khôra*: um novo caminho de escritura?**

Em *A escritura e a diferença* Derrida (1995a) escreve o capítulo “Freud e a cena da escritura” em que propõe, a partir da teoria freudiana, a análise do sonho como exemplo de escritura não centrada no *logos* e na *phoné*. Logo no início do texto, no entanto, Derrida faz uma ressalva em relação a isto: afirma que possui uma reticência teórica em utilizar os conceitos freudianos a não ser entre aspas já que eles pertencem todos, sem exceção alguma, à história da metafísica, isto é, “ao sistema de repressão logocêntrica que se organizou para excluir ou abaixar, por fora e embaixo, como metáfora didática e técnica, como matéria servil ou excremento, o corpo do traço escrito” (DERRIDA, 1995a, p. 180). Se a abertura freudiana tem uma originalidade histórica, isto não a tira da coexistência pacífica ou da cumplicidade teórica com a linguística das ciências humanas, pelo menos no seu fonocentrismo congênito. Há, desta forma, a necessidade de um imenso trabalho de desconstrução dos conceitos e frases metafísicas que se condensam e sedimentam no discurso freudiano, indiscutível pensamento da diferença.

Em momentos decisivos de seu itinerário teórico, Freud recorre a modelos metafóricos que não são tirados da língua falada, das formas verbais e nem mesmo da escrita fonética, mas de uma grafia que nunca estará sujeita à palavra. Em sua teoria, segundo Derrida (1995a), enquanto a estrutura do aparelho psíquico será representada por uma máquina de escrita, o conteúdo do psíquico será representado por um texto de essência irredutivelmente gráfica. De 1895, com a obra *Projeto para uma psicologia científica*, até 1925, com a obra *Uma nota sobre o 'Bloco mágico'*, Freud (GARCIA-ROZA, 1993) desenvolve uma progressão na explicação da estrutura do aparelho psíquico: de um sistema de traços funcionando segundo um modelo supostamente natural e cuja escritura é perfeitamente ausente, chega a uma configuração de traços que já não podem ser representados senão pela estrutura e pelo funcionamento de uma escritura. Todos os modelos mecânicos serão experimentados e abandonados até a descoberta do bloco mágico, máquina de escrita na qual será projetado o todo do aparelho psíquico.

Em 1895, toda teoria psicológica deveria propor uma explicação para a memória. Tratava-se de explicá-la através das ciências naturais, de representar os acontecimentos psíquicos como algo de caráter material. Desta forma, para Freud (1969), a memória passa a ser interpretada como a alteração do tecido nervoso, evento que só poderia ocorrer uma única vez e de modo duradouro. Tratava-se, portanto, de uma memória fixa. O problema desta primeira teoria foi explicar como era possível a permanência do traço e da virgindade da substância e recepção, da incisão dos sulcos e da nudez sempre intacta da superfície receptiva e perceptiva dos neurônios<sup>2</sup>. Haveria, então, duas espécies de

---

2 Garcia-Roza (1991) explica que Freud não concebia os neurônios – as partículas materiais que compõem o aparelho psíquico – como correspondentes aos dados da histologia e da neurologia de sua época. O *Projeto* não é um trabalho descritivo baseado em observações e experimentos, mas um trabalho teórico de natureza fundamentalmente hipotética. Sem dúvida alguma Freud se beneficiou das descobertas feitas pela ciência de sua época, mas não lhe prestou obediência estrita.

O neurônio é concebido como suporte material e o elemento constituinte do aparato psíquico. Cada neurônio é uma unidade separada, sendo que todos os neurônios são iguais, não havendo diferença de natureza entre eles. Histologicamente, o neurônio é concebido por Freud como dotado de um núcleo com uma via de entrada e duas de saída. Essas bifurcações se ramificam em novas bifurcações, constituindo a

neurônios: os neurônios permeáveis, não oferecendo nenhuma resistência e não restando nenhum traço das impressões, os neurônios da percepção; e outros neurônios que oporiam grades de contato à quantidade de excitação e conservariam assim o seu traço impresso oferecendo, portanto, uma possibilidade de se representar a memória. Freud concede a qualidade psíquica apenas a estes últimos neurônios, os “carregadores de memória” e, portanto, provavelmente dos acontecimentos psíquicos em geral. Desta forma, a memória não seria uma propriedade do psiquismo entre outras, mas sim a própria essência do psiquismo. Anos mais tarde Freud renuncia à neurologia e às localizações anatômicas. É então o momento em que entra em cena a escritura. Neste momento, o neurológico dará lugar ao psíquico e, com isso, ele abandona a ideia de uma memória fixa. Quando o sistema do *Projeto para uma psicologia científica* (1969) é reconstituído em uma conceitualidade gráfica ainda inédita, as palavras ‘signo’, ‘inscrição’ e ‘transcrição’ passam a se fazer presentes. Segundo Freud, a novidade essencial da sua nova teoria é a afirmação de que a memória não está presente uma única e simples vez, mas se repete. É o primeiro gesto em direção ao *Uma nota sobre o ‘Bloco mágico’*. No entanto, é ainda em *A interpretação de sonhos* (2001), que “a metáfora da escritura vai apoderar-se ao mesmo tempo do problema do aparelho psíquico na sua estrutura e do problema do texto psíquico na sua textura” (DERRIDA, 1995b, p. 193). Ou ainda,

Será portanto preciso interpretar doravante a regressão tópica, temporal e formal do sonho como caminho de regresso numa paisagem de escritura. Não de escritura simplesmente transcritiva, eco pedregoso de uma verbalidade ensurdecida, mas litografia anterior às palavras: metafonética, não-linguística, a-lógica.

---

trama complexa dos neurônios. Eles seriam condutores de energia, sendo que dependendo do sistema por eles formado, são também capazes de armazenar energia.

Desta forma, o aparelho neural concebido por Freud no *Projeto* é um aparelho capaz de transmitir e de transformar uma energia determinada. Ele deve ser entendido como um modelo explicativo, não tendo necessariamente uma correspondência exata com o sistema nervoso tal como entendido pela neurologia, embora Freud estabeleça um certo isomorfismo entre o cérebro e o modelo de aparelho psíquico. Nada mais coerente com a sua formação intelectual e com a atmosfera cientificista e positivista do ambiente universitário alemão do século XIX na área das ciências naturais.

Introduz-se aqui a ruptura freudiana. Segundo Freud (2001), o sonhador inventa a sua própria gramática. É certo que o sonho trabalha com uma massa de elementos codificados no decorrer de uma história individual ou coletiva, mas nas suas operações, no seu léxico e na sua sintaxe, um resíduo puramente idiomático e irreduzível. Freud pensa que o sonho se desloca como uma escritura original, pondo as palavras em cena sem se submeter a elas. Ele pensa neste caso em um modelo de escritura irreduzível à palavra e que comporta elementos pictográficos, ideogramáticos e fonéticos. Faz da escritura psíquica uma produção tão originária que a escritura tal como julgamos poder ouvi-la em seu sentido próprio não passaria de uma metáfora. Freud afirma ainda que o seu processo interpretativo dos sonhos não é tão cômodo quanto o método popular de decifração que traduz o conteúdo dado de um sonho segundo um código estabelecido. Segundo ele, um mesmo conteúdo de sonho pode abrigar também um sentido diferente em pessoas diferentes e em contextos diferentes. Recorre, inclusive, à escritura chinesa para sustentar tal afirmação: os símbolos do sonho têm muitas vezes significações múltiplas, da mesma forma em que na escrita chinesa só o contexto torna possível, em cada caso, a apreensão correta do seu significado. Segundo Derrida (1995a, p. 197),

A ausência de qualquer código exaustivo e absolutamente infalível significa que na escritura psíquica, que anuncia assim o sentido de toda a escritura em geral, a diferença entre significante e significado nunca é radical. A experiência inconsciente, antes do sonho que segue explorações antigas, não pede emprestados, produz os seus próprios significantes, não os cria na verdade no seu próprio corpo mas produz a sua significância. Sendo assim não se trata mais de significantes propriamente ditos.

Desta forma, a possibilidade de tradução, mesmo existindo, parece definitivamente limitada. Isto porque o texto inconsciente não é pensável na forma, originária ou modificada, da presença. Há uma impossibilidade no devir-consciente dos pensamentos inconscientes. O texto inconsciente já está tecido de traços puros, constituído por arquivos que são sempre já transcrições, estampas originárias. E se não

podemos traduzir o sonho para uma outra língua é também porque no interior do aparelho psíquico nunca há relação de simples tradução. Também neste caso o conceito metafórico de tradução ou transcrição é perigoso pelo fato de supor que um texto que está no inconsciente pode ser transportado sem prejuízo para o elemento de uma outra linguagem, a do pré-consciente ou do consciente. Ainda segundo Derrida (1995a), Freud esclarece, ainda, que parece mais justo comparar o sonho a um sistema de escrita do que a uma língua. A interpretação de um sonho é análoga à decifração de uma escrita figurativa da antiguidade, como os hieróglifos egípcios, por exemplo. Há elementos que não são determinados para a interpretação ou a leitura, mas devem assegurar apenas a inteligibilidade de outros elementos.

Em todo espaçamento silencioso ou não puramente fônico das significações, são possíveis encadeamentos que não mais obedecem à linearidade do tempo lógico, do tempo da consciência ou da pré-consciência, do tempo da representação verbal. Não se trata de uma negação do tempo, de uma parada do tempo em um presente ou uma simultaneidade, mas de uma outra estrutura, de uma outra estratificação do tempo. Da mesma forma, não é clara a fronteira entre o espaço não-fonético da escritura – mesmo na escrita fonética – e do sonho. Este não é a presença impassível de signos petrificados. Por isso, para sugerir a estranheza das relações lógico-temporais oníricas, Freud recorre constantemente à escritura, à sinopse espacial do pictograma, da charada, do hieróglifo, da escrita não-fonética em geral. A representação dos sonhos é inconciliável com o desenrolar aparentemente linear das puras representações verbais. No sonho, o discurso muda de função e de dignidade. Insere-se no sonho como a legenda nas histórias em quadrinho: o texto fonético é o complemento e não o senhor da narrativa. E são as palavras também primariamente coisas: isso quer dizer que é preciso reconhecer que as palavras,

na medida em que são atraídas no sonho, têm a tendência de sofrerem as mesmas montagens que as representações das coisas.

Derrida (1995a) afirma que em *Uma nota sobre o 'Bloco mágico'*, em 1925, Freud finalmente construirá a sua teoria final em que associará o aparelho psíquico a uma máquina de escritura, descrevendo, com isso, a origem de uma memória não fixa. Como sempre se fez, pelo menos desde Platão, ele considera em primeiro lugar a escrita como técnica a serviço da memória, técnica exterior, e não ela mesma memória. A superfície que recolhe o traço mnésico deve permanecer inalterada, conservando-se indefinidamente, o que faz com que depressa fique saturada. Com isto, nesta teoria, as superfícies habituais da escrita não respondem à dupla exigência definida desde o *Projeto*, de conservação indefinida e poder de recepção ilimitado. Afinal,

A folha conserva indefinidamente, mas depressa fica saturada. A ardósia cuja virgindade se pode sempre reconstituir apagando as marcas, não conserva os traços. Todas as clássicas superfícies de escrita só oferecem uma das duas vantagens e apresentam sempre o inconveniente complementar. Tal é a *res extensa* e a superfície inteligível dos aparelhos da escrita clássica. (DERRIDA: 1995a, p. 215)

Desta forma, é preciso encontrar um outro espaço de escrita. O bloco mágico ofereceria as duas vantagens: uma superfície de recepção sempre disponível e, ao mesmo tempo, marcas duradouras das inscrições recebidas. Ao mesmo tempo em que apresenta uma exterioridade perfeitamente superficial, também possui uma profundidade sem fundo, de um reenvio infinito. Tal objeto, uma tabuinha de cera com folhas sobrepostas que possibilitam uma eterna brincadeira de “escrever e apagar”, deixando marcas pouco visíveis em sua base, representou uma excelente analogia para o que Freud supôs ser a estrutura do nosso aparelho psíquico. Se retirarmos da tabuinha as folhas sobrepostas, o escrito apaga-se e não se reconstitui em seguida. A superfície do bloco mágico estará virgem e de novo receptora. No entanto, é fácil constatar que o traço duradouro do escrito se mantém na tabuinha de cera e permanece legível com uma iluminação adequada. A

tabuinha de cera representaria justamente o inconsciente. O devir-visível alternando com o apagar do escrito seria o raio e o esvaecimento da consciência na percepção.

Até aqui Freud só tratava do espaço da escrita, da sua extensão e do seu volume, dos seus relevos e das suas depressões. É somente a partir da analogia do inconsciente com a tábua de cera que será possível falar do tempo da escritura. Ele vai estabelecer a temporalidade enquanto espaçamento, que não será apenas a descontinuidade horizontal na cadeia dos signos, mas a escritura como interrupção e reestabelecimento do contato entre as diversas profundidades das camadas psíquicas. Não encontramos aí nem a continuidade da linha, nem a homogeneidade do volume. No bloco mágico, o escrito apaga-se cada vez que interrompe o contato íntimo entre o papel que recebe a excitação e a tabuinha de cera que retém a impressão. A condição para a escritura é que não haja nem um contato permanente, nem uma ruptura absoluta entre as camadas. Ainda de acordo com Derrida (1995<sup>a</sup>, p. 221),

Os traços não produzem portanto o espaço da sua inscrição senão dando-se o período da sua desapareição. Desde a origem, no “presente” da sua primeira impressão, são constituídos pela dupla força de repetição e de desapareição, de legibilidade e de ilegibilidade. Uma máquina para duas mãos, uma multiplicidade de instâncias ou de origens, não será a relação com o outro e a temporalidade originárias da escritura, a sua complicação “primária”: espaçamento, deferencia e desapareição originários da origem simples, polêmica desde o limiar daquilo que nos obstinamos a denominar a percepção? A cena do sonho “que segue explorações antigas” era uma cena da escritura.

Desta forma, a escritura está aberta à definição que escapa ao enquadramento ou à determinação. Ela não tem, de modo algum, qualquer forma, consistente e hegemônica, estável em seu plano, constituição ou construção, disponível para a representação. A partir de uma leitura do *Timeu* de Platão, Derrida (1995b) utiliza a figura de *khôra* para descrever aquilo que não tem forma enquanto tal. Perseguindo os fios que ele puxa através do labirinto platônico, Derrida pretende ilustrar como *khôra* pode ser definido somente em modos que não pertençam ao sensível, nem ao inteligível. *Khôra* anuncia a afirmação

de uma alteridade resistente à nomeação de acordo com quaisquer convenções ou recursos epistemológicos da metafísica. Ele pertence à lógica da diferença e dá lugar ao performativo. Segundo as suas próprias palavras:

Sabe-se bem: o que Platão designa sob o nome de *khôra* parece desafiar, no *Timeu*, essa “lógica de não-contradição dos filósofos” da qual fala Vernant, essa lógica “da binaridade, do sim ou não”. Talvez ela então dependesse dessa “outra lógica que não a lógica do *logos*”. A *khôra* não é nem “sensível”, nem “inteligível”; ela pertence a um “terceiro gênero”. (DERRIDA: 1995b, p. 9)

Derrida (1995b, p. 68) afirma que *khôra* marca um lugar à parte, “o espaçamento que guarda uma relação dissimétrica com tudo aquilo que, “nela”, ao seu lado ou além dela, parece fazer dupla com ela” e também que não podemos mais considerá-la como uma origem. Ela escapa a todo esquema “antropo-teológico”, a toda história, a toda revelação, a toda verdade. Sobre ela não se pode nem mesmo dizer que ela não é nem isto, nem aquilo, ou que é ao mesmo tempo isto e aquilo. A oscilação de *khôra* não é uma oscilação dentre outras, uma oscilação entre dois pólos. Ela oscila entre a dupla exclusão (*nem/nem*) e a participação (*ao mesmo tempo... e, isto e aquilo*). A *khôra* parece estrangeira à ordem do paradigma, ao modelo inteligível e imutável. Da mesma forma, ela não estaria ligada ao *logos*, nem mesmo ao *mythos*: o seu pertencimento estaria ligado a um terceiro gênero do discurso. Ou ainda a um desvio para assinalar a possibilidade de um gênero para além do gênero.

Derrida (1995b) explica por que não traduzir a palavra escrita em grego: segundo ele, pensar e traduzir estão submetidos à mesma experiência. Tal experiência não deve se preocupar somente com um vocábulo ou um átomo de sentido, afinal, as traduções sempre permanecem presas a redes de interpretação. Não haveria, segundo ele, uma palavra justa para *khôra*, já que o seu nome estaria destinado ao inapagável, ainda mesmo que aquilo que nomeia não se reduza ao seu nome. Ela não deve ser pensada como tendo uma essência, mas sim como sendo uma estrutura: ela anacroniza o ser. *Khôra* parece

jamais se deixar esgotar por traduções interpretativas, já que não é capaz de fornecer o suporte de um substrato ou de uma substância estável. Também não dizemos “a” *khôra*, mas sim apenas *khôra*. O apagamento do artigo deve suspender a determinação, entre aspas invisíveis, e a referência a alguma coisa que não é uma coisa e que insiste em sua unicidade tão enigmática. Ela não é nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever sobre ela, a seu respeito, mas também não é o assunto ou o suporte presente de todas essas determinações, se bem que, todavia, não se reduza a elas. Essa ausência de suporte, que não se pode traduzir em suporte ausente ou em ausência como suporte, provoca e resiste a toda determinação binária ou dialética, a todo exame de “tipo” filosófico, ou, mais exatamente, do tipo ontológico. A partir de tais observações, podemos constatar que o pensamento de *khôra* não diz respeito evidentemente à “lógica de não-contradição” dos filósofos, nem a uma forma de lógica do mito. As observações feitas acima nos permitem entrever a silhueta de uma nova “lógica” de pensamento, cuja formalização parece mais ou menos impossível, mas que nos remete a um novo caminho de escritura. Segundo Derrida (1995b, p. 16),

O pensamento de *khôra* excede a polaridade, sem dúvida análoga, do *mythos* e do *logos*. A consequência visada seria a seguinte: com essas duas polaridades, o pensamento da *khôra* inquietaria a própria ordem da polaridade, da polaridade em geral, quer ela seja dialética ou não. E levando para além da polaridade do sentido, ela não pertenceria mais ao horizonte do sentido, nem do sentido como sentido do ser.

A ideia de *khôra* também estaria ligada à ideia de lugar, que no *Timeu* de Platão serve para designar o lugar atribuído às crianças. No diálogo, Sócrates afirma que no melhor governo é necessário criar as “crianças dos bons” e transportar as outras em segredo para um outro lugar, continuar a mantê-las em observação e efetuar uma nova operação de passagem pelo crivo, atribuindo a cada uma seu lugar (*khôran*). Não é à toa que receptáculo, lugar de acolhimento ou de hospedagem são as determinações mais persistentes de *khôra*. Ele também fala dos sofistas que se caracterizariam pela ausência

de domicílio fixo ou lugar próprio: eles viveriam de lugar em lugar, de cidade em cidade, incapazes de compreender os homens que, filósofos e políticos, têm lugar por natureza e por educação. Isto é, daqueles que agem pelo gesto e pela palavra, na cidade ou na guerra. Os sofistas seriam aqueles que pertencem ao “não-lugar”, da mesma forma que os poetas e os imitadores. Somente o lugar próprio, como lugar político e como habitação, autorizaria a verdade do *logos*. Os especialistas do não-lugar e do simulacro não precisariam nem mesmo ser excluídos da cidade, já que eles se auto-excluem. Afinal, “não há lugar para eles no lugar político em que se fala e se trata dos negócios, a *ágora*” (DERRIDA: 1995b, p. 41). Desta forma, dentro do texto de Platão, mesmo na mais canônica tradição, as possibilidades da ruptura já se apresentam. Analisar a ideia de *khôra* serviria, assim, a dois propósitos: 1) mostrar que a desconstrução é algo que acontece no interior dos textos; 2) discutir como, mesmo na tradição, aparece essa oscilação que não se dá entre dois pólos: a dupla exclusão, que seria o jogo do nem/nem, e a participação, ou seja, a possibilidade de ser isto e aquilo ao mesmo tempo. A *khôra*, para Derrida (1995b), desajusta as polaridades, na medida em que ela mesma não se encaixa em nenhuma inversão. Ela se inscreveria, inclusive, no mesmo jogo da *différance*.

Em *Mulher, verdade, indecidibilidade*, Carla Rodrigues (2008) utiliza o pensamento desconstrutivista de Derrida, mais especificamente as ideias de inversão, deslocamento e *khôra*, para pensar questões de gênero. Em primeiro lugar, segundo a autora, deve-se haver a inversão das posições tradicionalmente ocupadas por homens e mulheres. A mulher, estando anteriormente subordinada, poderia tornar-se o termo dominante em relação ao homem. No entanto, um tal esquema de inversão poderia apenas repetir o esquema tradicional, dentro da qual a hierarquia da dualidade é sempre reconstituída, não efetuando uma mudança significativa. A mudança significativa só ocorreria na segunda fase, a fase mais radical da desconstrução, na qual um novo conceito

que não pode ser compreendido no sistema anterior é forjado. A palavra *khôra*, por exemplo, seria representativa deste “nem fora nem dentro, mas entre”, que Derrida chama de “indecidíveis”. Afinal,

Demonstrar a ausência de bases sólidas para o pensamento pode ser uma das explicações para aquilo que Derrida chama de “tarefa da desconstrução”. Ao invés de tentar criar fundamentos que se apresentem como alicerces, o trabalho do pensamento da desconstrução seria o de aceitar essa indecidibilidade dos conceitos como parte integrante do pensamento. (RODRIGUES, 2008, p. 103)

A mesma estrutura de *khôra* pode ser repetida em diferentes momentos do pensamento da desconstrução: há estilo, mas “o” estilo não existe; há verdade, mas “a” verdade não existe; há mulher, mas “a” mulher não existe. Aliás, Derrida (1995b) vai associar o homem ao *logos* e a mulher à escritura, de tal forma a transformá-la em mais um de seus indecidíveis. A mulher deixa de ser algo definível a partir da oposição ao homem, e o feminismo deixa de ser entendido como oposição ao masculino. Vai, inclusive, criticar a posição das feministas tradicionais que, segundo ele, tentariam se tornar homens, reforçando o pensamento binário. A reivindicação do movimento feminista de criar lugares para as mulheres nas instituições ou nas estruturas sociais – como o mercado de trabalho, a universidade, a política etc. – representaria o reverso da determinação de confinar as mulheres em casa. Ainda segundo ele, fixar a mulher em um lugar, seja ele qual for, é igualmente uma forma de violência: a da classificação, da categorização e do estereótipo. Segundo Rodrigues (2008, p. 116),

Assim, o feminismo inscrito no campo do não-lugar, do *indecidível*, seria pensado fora da condição do fetiche que a *doxa* atribui à feminilidade. A mulher seria aquela que, livre da obrigação falocêntrica de se apresentar como “a verdade”, carregaria na condição de não-verdade a possibilidade da significação.

Por isso, o pensamento da desconstrução propõe dois movimentos simultâneos para pensarmos as relações binárias de opressão: a inversão e o deslocamento. Inverte-se,

apostando em identidades, como estratégia de marcar outras vozes políticas. Depois, desloca-se, reconhecendo que apenas a reivindicação identitária é insuficiente para dar conta da reivindicação de direitos, na medida em que estes movimentos inserem-se nos mesmos mecanismos políticos que queriam combater. Ao longo deste trabalho, veremos o quanto a crítica ao pensamento metafísico promovida pelo desconstrutivismo foi fundamental para o desenvolvimento das teorias feministas e para pensarmos não só a possibilidade de novos gêneros e sexualidades, como também de novos corpos, corpos esses que se constroem transformando-se em arquivos orgânicos de si próprios. Ao combater o pensamento identitário, o pensamento feminista contemporâneo destacou-se por pensar o sujeito a partir da sua diferença, em uma realidade que se desloca a partir da lógica do devir.

**SEGUNDA SEÇÃO:**

**QUANDO O CORPO INDECIDÍVEL NÃO TEM VEZ**

**QUEM É ELA**

Olha quem é ela,  
homem ou mulher,  
todos vêem,  
mas não sabem  
identificar  
por causa do corpo  
e a meio a meio mistura  
que há nela:

homem e mulher,  
o que ela quiser,  
foda-se quem não acredita.

Patrícia Borges da Silva

## **2.1. Corpo, discurso científico e verdade.**

Em *A ordem do discurso*, texto escrito para a aula inaugural no Collège de France em 1970 e que gira em torno das preocupações centradas na relação entre o saber e o poder, Foucault (2009) analisa o papel do discurso nas práticas de normalização dos sujeitos. O discurso geralmente designa, em sua obra, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamentos comuns. A “ordem do discurso” de cada período histórico particular possui uma função normativa e reguladora e estabelece mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas. A arqueologia foucaultiana dos discursos não se apresenta como uma análise linguística, mas como um exame das condições de emergência de dispositivos discursivos, que podem apoiar práticas ou engendrará-las. O termo “dispositivo” designa inicialmente operadores materiais do poder, isto é, técnicas, estratégias e formas de assujeitamento desenvolvidas pelo poder. Eles são, por definição, de natureza heterogênea: trata-se tanto de discursos quanto de práticas, tanto de instituições quanto de táticas instáveis: é assim que Foucault conseguirá falar de “dispositivos de poder”, “dispositivos de saber”, “dispositivos disciplinares”, “dispositivos de sexualidade”, etc.

O saber, desta forma, está basicamente ligado à questão do poder. A cada época, o poder político é construído com o saber: a maneira pela qual ele dá origem a consequências de verdade e, inversamente, a maneira pela qual os jogos de verdade fazem de uma prática ou de um discurso uma aposta de poder. O poder não é uma entidade coerente, unitária e estável, mas se constitui como “relações de poder” que supõem condições históricas de emergência, complexas e implicam múltiplas consequências. Todos sofrem e exercem poderes, nunca há papéis fixos entre os sujeitos e não há um princípio primeiro e fundamental de poder, mas um agenciamento no qual se cruzam as

práticas, os saberes e as instituições. A esse respeito, Foucault (2009, p. 8) afirma ainda que “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos”.

Assim é identificado no poder um papel não somente repressivo, mas também produtivo. Esta característica do poder expressa-se no discurso quando pensamos nos princípios discursivos de segregação. O mais evidente e familiar é a interdição: sabe-se bem que não se tem o direito de falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um não pode falar de qualquer coisa. O outro princípio consiste na separação e na rejeição: a separação entre o “discurso verdadeiro” e o “discurso falso”: o primeiro é valorizado enquanto o segundo é sistematicamente rejeitado. Este sistema de segregação é sustentado por todo um sistema de instituições que não se exerce sem violência. A “vontade de verdade”, apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, tende a exercer sobre os outros discursos um poder de coerção. Segundo Foucault (2009, p. 20),

A vontade de verdade é uma prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura.

Ainda na Grécia antiga, quando o pensamento metafísico ainda estava sendo forjado, entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso. Foi o momento em que o Sofista foi enxotado. Historicamente falando, seguindo o pensamento foucaultiano, a busca pela “verdade” deu-se a partir de três etapas: 1) Na época da sofística e de seu início com Sócrates ou ao menos com a filosofia platônica; 2) Na passagem do século XVI para o século XVII, na época em que apareceu, principalmente na Inglaterra, uma ciência do olhar, da observação, da verificação, uma certa filosofia natural inseparável, sem dúvida, do

surgimento de novas estruturas políticas; 3) No início do século XIX, com os grandes atos fundadores da ciência moderna, a formação de uma sociedade industrial e a ideologia positivista que a acompanha. As análises nesta seção serão desenvolvidas justamente a partir da vontade de verdade que encontramos na terceira e última etapa: veremos como o discurso científico, mais especificamente os discursos da Biologia e da Medicina, foram capazes de fabricar corpos e identidades a partir da busca pelo “verdadeiro sexo”.

A normatização dos corpos corresponde ao surgimento de um biopoder, isto é, de um poder sobre a vida, e a modelos de governamentalidade que aí se encontram ligados: o modelo jurídico da sociedade, elaborado entre os séculos XVII e XVIII, dá lugar a um modelo médico, no sentido amplo, e observa-se o nascimento de uma verdadeira “medicina social” que se ocupa de campos de intervenção que vão muito além do doente e da doença. Enquanto o pensamento jurídico distingue o lícito do ilícito, o pensamento médico distingue o normal do anormal. Esse pensamento se constitui, também, buscando atribuir meios de correção que não são precisamente meios de punição, mas meios de transformação do indivíduo. A medicina, para Foucault, é apenas um saber dentre outros. No entanto, ele se dá conta da estreita ligação que existe entre este saber e a prática política. Ele realiza uma análise das relações de poder que atuam no interior do saber e nos procedimentos médicos, em particular a partir do século XVIII, e uma genealogia da maneira pela qual nossas sociedades se medicalizaram progressivamente por intermédio do que ele chama de uma “extensão social da norma”.

Em ‘A política da saúde no século XVIII’, texto encontrado na obra *Microfísica do poder*, Foucault (2001) faz uma breve análise de como o saber médico tornou-se cada vez mais um dispositivo de poder, normatizador e útil para a governamentalidade da população. Segundo ele, até o fim do século XVII os encargos coletivos da doença eram realizados pela assistência aos pobres. As exceções se aplicavam em época de epidemias

ou a quarentenas impostas em alguns grandes portos. Fora desses casos-limite, no entanto, a medicina enquanto “serviço” era realizada apenas como um dos componentes dos “socorros” e era assegurada por fundações de caridade. A partir do século XVIII, houve um progressivo deslocamento desses procedimentos: opera-se um esquadramento mais rigoroso da população e das distinções que se tenta estabelecer entre as diferentes categorias de infelizes aos quais, confusamente, a caridade se destinava. O “pobre” é dessacralizado e um dos primeiros a desaparecer e ceder lugar a toda uma espécie de distinções funcionais: os bons e os maus pobres, os ociosos voluntários e os desempregados involuntários, aqueles que podem fazer determinado trabalho e aqueles que não podem.

Outro fator também contribuiu para esse deslocamento ocorrido a partir do século XVIII: o surgimento da saúde e do bem-estar físico da população em geral como um dos objetivos essenciais do poder político. A garantia do bem-estar físico, da saúde perfeita e da longevidade passou a ser assegurada menos por um aparelho único que por um conjunto de regulamentos e de instituições múltiplas que recebem o nome genérico de “policia”. Segundo Foucault (2001), o que se chamará até o fim do Antigo Regime de policia não é somente a instituição policial; é o conjunto dos mecanismos pelos quais são assegurados a ordem, o crescimento canalizado das riquezas e as condições de manutenção da saúde ‘em geral’. A súbita importância que ganha a medicina no século XVIII tem seu ponto de origem no cruzamento de uma nova economia analítica da assistência com a emergência desta “policia geral da saúde”. O grande crescimento demográfico do Ocidente europeu neste período, a necessidade de coordená-lo e de integrá-lo ao desenvolvimento do aparelho de produção e a urgência de controlá-lo por mecanismos de poder mais rigorosos fazem aparecer a ideia de “população” – com suas variáveis de números, de repartição espacial ou cronológica, de longevidade e de saúde –

não somente como problema teórico, mas também como objeto de vigilância, análise, intervenções, operações transformadoras, etc. Esboça-se, neste período, uma “tecnologia da população” que Foucault (2001a, p. 198) irá relacionar com a questão do corpo da seguinte forma:

Neste conjunto de problemas, o “corpo” – corpo dos indivíduos e corpo das populações – surge como portador de novas variáveis: não mais simplesmente raros e numerosos, submissos ou renitentes, ricos ou pobres, válidos ou inválidos, vigorosos ou fracos e sim mais ou menos utilizáveis, mais ou menos suscetíveis de investimentos rentáveis, tendo maior ou menor chance de sobrevivência, de morte ou de doença, sendo mais ou menos capazes de aprendizagem eficaz. Os traços biológicos de uma população se tornam elementos pertinentes para uma gestão econômica e é necessário organizar em volta deles um dispositivo que assegure não apenas sua sujeição mas o aumento constante de sua utilidade.

A medicina preventiva torna-se o regime coletivo da população, tendo como tríplice objetivo o desaparecimento dos grandes surtos epidêmicos, a baixa taxa de morbidade e o aumento da expectativa de vida para cada idade. Torna-se, também, instância de controle social. Este regime de saúde das populações implica, por parte da medicina, um determinado número de intervenções autoritárias e de medidas de controle. Ela assume um lugar cada vez mais importante nas estruturas administrativas e nesta maquinaria de poder que, durante o século XVIII, não cessa de se estender e de se afirmar. Com isso, constitui-se uma ascensão político-médica sobre uma população que se enquadra com uma série de prescrições que dizem respeito não só à doença, mas também às formas gerais da existência e do comportamento: a alimentação e a bebida, a sexualidade e a fecundidade, a maneira de se vestir e a disposição ideal das cidades. Desta forma, o médico penetra em diferentes instâncias de poder. Segundo Foucault (2001a, p. 203),

O médico se torna o grande conselheiro e o grande perito, se não na arte de governar, pelo menos na de observar, corrigir, melhorar o “corpo” social e mantê-lo em um permanente estado de saúde. E é sua função de higienista, mais que seus prestígios de terapeuta, que lhe assegura

esta posição politicamente privilegiada no século XVIII, antes de sê-la econômica e socialmente no século XIX.

Foi justamente por volta da segunda metade do século XIX que se usou mais intensamente o discurso médico para procurar a identidade dos sujeitos pela ordem sexual: não só o “verdadeiro sexo” dos hermafroditas, objeto de estudo desta seção, como também a identificação das diversas perversões sexuais. A partir do século XVIII, as teorias biológicas da sexualidade, as condições jurídicas do indivíduo e as formas de controle administrativo nos Estados modernos conduziram pouco a pouco à recusa da ideia de uma mistura dos dois sexos em um só corpo e, conseqüentemente, a restrição da livre escolha pelos indivíduos ambíguos. A partir de então, a cada um, um sexo, e apenas um. Quanto aos elementos do outro sexo que eventualmente aparecessem, eles apenas podiam ser acidentais, superficiais ou mesmo simplesmente ilusórios.

Em *O verdadeiro sexo*, Foucault (2010a) afirma que um longo tempo se passou até que se postulasse que um hermafrodita deveria ter um único e “verdadeiro sexo”. Na Idade Média, por exemplo, as regras do direito (canônico e civil) eram muito claras em relação a isso: eram chamados hermafroditas aqueles nos quais se justapunham, segundo proporções que podiam ser variáveis, os dois sexos. Neste caso, cabia ao pai ou padrinho estabelecer, no momento do batismo, o sexo que deveria ser mantido. Porém, mais tarde, na vida adulta, quando chegasse o momento de se casar, o hermafrodita era livre para decidir se queria ser sempre do sexo que lhe haviam atribuído, ou se preferia o outro. O único imperativo era manter até o fim de seus dias aquele que, então, havia declarado, sob pena de ser condenado por infringir as leis. Mais tarde, na Idade Moderna, do ponto de vista médico, não se tratou mais de reconhecer a presença dos dois sexos justapostos ou misturados, nem de saber qual dos dois prevalecia sobre o outro, mas sim de decifrar qual era o “verdadeiro sexo” que se escondia sob aparências confusas. O médico passa a

ter a obrigação de despir as anatomias enganadoras e reencontrar o único “verdadeiro sexo”.

Do ponto de vista do direito, isso implicava evidentemente o desaparecimento da livre escolha. Não cabe mais ao indivíduo decidir o sexo ao qual ele deseja pertencer jurídica ou socialmente, mas sim ao perito dizer que sexo a natureza escolheu para ele, e ao qual, conseqüentemente, a sociedade deve lhe exigir restringir-se. Quando é preciso recorrer à justiça, ela terá que estabelecer ou restabelecer a legitimidade de uma natureza que não tenha sido suficientemente reconhecida. Mas se a natureza, por suas fantasias ou acidentes, pode “enganar” o observador e esconder durante um certo tempo o “verdadeiro sexo”, pode-se desconfiar que os indivíduos dissimulam a consciência profunda de seu verdadeiro sexo, e se aproveitam de suas bizarrices anatômicas para servir-se de seu próprio corpo como se ele fosse de um outro sexo. Ou seja, as fantasmagorias da natureza podem servir aos abusos da libertinagem. Daí o interesse moral do diagnóstico médico sobre o “verdadeiro sexo” dos hermafroditas.

Em *Os anormais: curso no Collège de France*, Foucault (2010b) estabelece uma importante relação entre os poderes médico e judiciário e mostra como estes foram fundamentais para a emergência do poder de normalização dos corpos. Segundo ele, a psiquiatria, tal como se constituiu no fim do século XVIII e início do século XIX principalmente, não se especificou como um ramo da medicina geral. A psiquiatria não se estabeleceu como uma especialização do saber ou da teoria médica, mas antes como um ramo especializado da higiene pública, como um domínio particular da proteção social, contra todos os perigos que a loucura, ou tudo o que se possa assimilar direta ou indiretamente à doença, poderia acarretar à sociedade. Neste processo, a loucura também foi codificada como perigo e, com isso, a psiquiatria, na medida em que era o saber da doença mental, podia efetivamente funcionar com tal objetivo. Foi como precaução

social, como higiene do corpo social inteiro que a psiquiatria se institucionalizou. Tanto é que, segundo Foucault (2010b), a primeira revista especializada em psiquiatria na França foram os *Annales d'hygiène publique*, publicados de 1829 a 1922. E, com isso, esse periódico passou a estar presente no âmago da instituição judiciária. Os relatórios médicos corroboravam a verdade jurídica, na medida em que possuíam o privilégio do discurso com valor de cientificidade. Foucault (2010b, p. 11) afirma que:

(...) o relatório dos peritos – na medida em que o estatuto de perito confere aos que o pronunciam um valor de cientificidade, ou antes, um estatuto de cientificidade – goza, com relação a qualquer outro elemento da demonstração judiciária, de certo privilégio. Não são provas legais no sentido em que o direito clássico as entendia ainda no fim do século XVIII, mas são enunciados judiciários privilegiados que comportam presunções estatutárias de verdade, presunções que lhe são inerentes, em função dos que as enunciam. Em suma, são enunciados com efeitos de verdade e de poder que lhe são específicos: uma espécie de suprallegalidade de certos enunciados na produção da verdade judiciária.

Desta forma, o exame médico-legal, no fundo, seria a adulteração da justiça e da psiquiatria ao mesmo tempo; não se dirige a delinquentes ou a inocentes e nem a doentes opostos a não doentes, mas sim ao campo da gradação do normal ao anormal; traz consigo técnicas que são outras e que formam uma espécie de terceiro termo, cuidadosamente encoberto, pelas noções jurídicas de “delinquência” e “reincidência” e pelo conceito médico de “doença”. Por fim, ele propõe, na verdade, um poder que não é nem o poder judiciário nem o poder médico, mas sim um poder de outro tipo que Foucault chama de poder de normalização. A norma traz consigo ao mesmo tempo um princípio de qualificação e um princípio de correção. A norma não tem por função excluir, rejeitar. Ao contrário, ela está sempre ligada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo. O anormal, desta forma, passa a fazer parte de uma grande família indefinida e confusa e que é recoberta pela categoria da “degenerescência”.

O domínio da anomalia, tal como funcionou no século XIX, se constituiu a partir de três elementos: 1) O monstro humano; 2) O indivíduo a corrigir; 3) O onanista. Para o presente trabalho, no entanto, iremos investigar apenas o primeiro.

O campo de aparecimento do monstro humano é justamente do domínio do jurídico-biológico. Mas o que seria o monstro em uma tradição ao mesmo tempo jurídica e científica? O monstro, da Idade Média ao século XVIII, é essencialmente o misto. É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de boi ou o homem com pés de ave. É a mistura de duas espécies: o porco com cabeça de carneiro, por exemplo. É o misto de dois indivíduos: o que tem duas cabeças e um corpo ou o que tem dois corpos e uma cabeça. E é também o misto de dois sexos: quem é ao mesmo tempo homem e mulher é um monstro. Transgressão, por conseguinte, dos limites naturais, transgressão das classificações, transgressão da lei: é disso de fato que se trata, na monstrosidade. Só há monstrosidade onde a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso. A monstrosidade também não pode ser confundida com a enfermidade: a enfermidade é, de fato, algo que também abala a ordem natural, mas tem seu lugar no direito civil e no direito canônico. Já a monstrosidade é a irregularidade natural que, quando aparece, o direito é questionado e não consegue funcionar.

O funcionamento jurídico-natural do monstro é bastante antigo. Foucault (2010b) afirma que houve em cada época formas privilegiadas de monstro: na Idade Média era evidentemente o homem bestial, isto é, o misto dos dois reinos, o que era ao mesmo tempo homem e animal. Já na época do Renascimento, há uma forma de monstrosidade que foi particularmente privilegiada na literatura em geral, mas também nos livros de medicina e de direito, bem como nos livros religiosos: os irmãos siameses. O um que é dois, os dois que são um. Mas, na Idade Clássica, é um terceiro tipo de monstro que é privilegiado: os

hermafroditas. Foi em torno dos hermafroditas que se elaborou a nova figura do monstro, que vai aparecer no fim do século XVIII e que vai funcionar no início do século XIX. O hermafrodita é monstro porque tem dois sexos e, por conseguinte, porque não se sabe se deve ser tratado como homem ou como mulher; se se deve ou não autorizá-lo a se casar e com quem; se pode ser titular de benefícios eclesiásticos ou se pode receber as ordens religiosas. Afinal, o que faz com que o monstro humano seja um monstro não é somente a exceção em relação à forma da espécie, mas sim a perturbação que traz às regularidades jurídicas (quer se trate das leis do casamento, dos cânones do batismo ou das regras da sucessão). Segundo as próprias palavras de Foucault (2010b, p. 65), “o que define o monstro é o fato de que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma”. O monstro humano combina, desta forma, o impossível e o interdito. O que aconteceu no século XIX foi a obsessão pela busca do “verdadeiro sexo” nos hermafroditas. Para a maioria dos médicos da época, não podia haver presença simultânea dos dois sexos em um só organismo e em um só indivíduo, mas sim indivíduos que tinham um sexo predominante, sendo as características do outro sexo apenas secundárias. O hermafroditismo passou a ser concebido como uma má formação acompanhada de uma impotência. Desta forma, desaparece a monstrosidade como mistura dos sexos e inicia-se a monstrosidade como deslize da natureza, esquisitice e má conformação. Esses gaguejos da natureza passaram a ser, então, o princípio ou o pretexto para um certo número de condutas criminosas que ocorreram a partir do século XIX e se estenderam por quase todo o século XX com o respaldo dos poderes médico e judiciário.

Para ilustrar as reflexões desenvolvidas até aqui, iremos fazer uma breve análise da obra *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita* (FOUCAULT, 1982). Trata-se

das memórias de Adélaïde Herculine Barbin, comumente chamada de Alexina, que nasceu em 1838, na França. Criada como uma moça pobre, em um meio quase que exclusivamente feminino e profundamente religioso, fora reconhecida já na idade adulta como um “verdadeiro” rapaz. Obrigada a trocar o sexo legal, após um processo jurídico e uma modificação do seu estado civil, foi incapaz de se adaptar à sua nova identidade e acabou se suicidando. A obra, organizada e com introdução do próprio Foucault, também reúne os relatórios do doutor Chesnet, primeiro médico que examinou e constatou o hermafroditismo de Alexina e do doutor Goujon, médico que fez a sua autópsia. Há também um breve relato feito pelo célebre médico-legista do século XIX Tardieu sobre o caso, publicado na segunda parte da sua obra *Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels* (1874). A primeira parte do volume foi publicado nos *Annales d'hygiène publique*, em 1872.

Os textos encontrados em *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita* constituem um documento que retrata a estranha obsessão da medicina e da justiça pelo “verdadeiro sexo” no século XIX. Os textos dos peritos retratam com maestria esta preocupação. É exatamente por volta dos anos 1860-70 que a procura de identidade na ordem sexual é praticada com maior intensidade: não só o verdadeiro sexo dos hermafroditas, mas também a identificação das diferentes perversões, sua classificação, caracterização, etc. Em suma, o problema do indivíduo e da espécie na ordem das anomalias sexuais. Adélaïde Herculine Barbin, ou ainda Abel Barbin, foi um desses personagens infelizes da caça à identidade. As memórias da sua vida, Alexina escreveu quando já havia sido descoberta e estabelecida a sua nova identidade. Sua “verdadeira” e “definitiva” identidade. Quando redige as suas memórias, não está longe de seu suicídio. Ela tem sempre para ela mesma um sexo incerto. Em seu texto, Alexina lamenta o trágico destino que acabou com um passado plenamente satisfatório. Em seus momentos mais

dramáticos, ela<sup>3</sup> demonstra o quanto os saberes e poderes que transformaram a sua identidade foram responsáveis pela destruição de sua vida. Abaixo, podemos constatar tal realidade através de alguns fragmentos de seu diário:

Hoje, encaro com calma a sombria perspectiva de meu implacável destino. Profundamente desgostosa de tudo e de todos, suporte, sem nenhuma emoção, as injustiças dos homens, e seus ódios hipócritas, pois não poderão jamais me atingir na fortaleza segura em que me escondo.

(...)

Não são mais os anos que me restam, são meses, são dias talvez. Quando chegar esse dia, alguns médicos farão tumulto em torno de meus despojos; eles virão buscar em mim nova luz, analisar todos os misteriosos sofrimentos que se concentraram num único ser. Oh príncipes da ciência, sábios químicos, cujos nomes ecoam no mundo, analisem então, se for possível, todas as dores que queimaram e devoraram esse coração até suas últimas fibras; todas as lágrimas ardentes que o inundaram, dessecaram em suas selvagens opressões! (BARBIN, 1982, pp. 95-96)

Tardieu, o célebre médico-legista do século XIX, recebeu os manuscritos completos das memórias de Adélide Herculine Barbin, então já vivendo como Abel Barbin, diretamente das mãos do médico que atestou o óbito e fez a autópsia. Entretanto, publicou apenas a parte que lhe parecia importante: negligenciou as memórias dos últimos anos de Alexina porque, segundo ele, não passavam de “lamentos, recriminações e incoerências” (FOUCAULT, 1982). O que não foi publicado em sua obra *Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels* (1874), já citada nesta seção, perdeu-se para sempre. Nesta obra, Tardieu (1874, pp. 61-62) apresenta as memórias de Alexina da seguinte forma:

Veremos a vítima de tal erro, após vinte anos acostumada aos hábitos de um sexo que não é o seu, lutando com uma paixão que ignora-se a si mesma, sendo avisada, enfim, pela explosão de seus sentidos, ser devolvida ao seu verdadeiro sexo e ao mesmo tempo ao sentimento real de sua enfermidade física, levar a vida com desgosto e dar-lhe fim com o suicídio.

Este pobre infeliz, criado em conventos e internatos femininos até a idade de vinte e dois anos, aceito nos exames e possuidor de um

---

<sup>3</sup> Optei por referir-me a Adélide Herculine Barbin neste trabalho sempre por “ela”, isto porque era com o gênero feminino que ela claramente se identificava.

diploma de professora, teve após dramáticas e comoventes circunstâncias seu estado civil modificado por um julgamento do tribunal de La Rochelle, e não pôde suportar a existência miserável que seu novo sexo incompleto lhe impôs. Certamente, nesse caso, as aparências do sexo feminino foram levadas às últimas consequências, mas apesar disso, a ciência e a justiça foram obrigadas a reconhecer o erro e a devolver esse jovem rapaz a seu sexo verdadeiro.<sup>4</sup>

O discurso sobre o “verdadeiro sexo” é uma constante em todos os relatórios médicos sobre o caso. O relatório de Chesnet (1982), o primeiro médico que examinou Alexina, por exemplo, já é nomeado *Question d’identité. Vice de conformation des organes génitaux. Hypospadias. Erreur sur le sexe*. O médico faz uma descrição dos órgãos sexuais dela no relatório e constata uma formação ambígua que, a princípio, não poderia identificá-la como pertencente ao sexo feminino ou ao masculino apenas. Entre os aspectos descritos, ele identifica um corpo peniforme de 4 ou 5 centímetros de comprimento, com glândula e prepúcio, mas imperfurado. O membro, de acordo com a própria Alexina, podia inchar, endurecer e alongar-se. Também é encontrado na região pubiana uma fenda longitudinal estendendo-se até próximo ao ânus. Há a presença de grandes lábios aparentes que, segundo o médico, seriam duas metades de um escroto que permaneceu dividido. Apalpando as fendas, sentia-se nelas corpos ovoides suspensos no cordão dos vasos espermáticos. Os glóbulos eram muito sensíveis à pressão e foi a passagem tardia do testículo através do anel inguinal que provocou as fortes dores que tornou necessária a ida de Alexina ao médico. Um centímetro abaixo do pênis encontrava-se a abertura de uma uretra totalmente feminina, de onde a urina e também o esperma

---

<sup>4</sup> On va voir la victime d’une semblable erreur, après vingt ans passés sous les habits d’un sexe qui n’est pas le sien, aux prises avec une passion qui s’ignore elle-même, avertie enfin par l’explosion de ses sens, puis rendue à son véritable sexe en même temps qu’au sentiment réel de son infirmité physique, prenant la vie em dégoût et y mettant fin le suicide.

Ce pauvre malheureux, élevé dans un couvent et dans des pensionnats de jeunes filles jusqu’à l’âge de vingt deux ans, admis aux examens et pourvu du diplôme d’institutrice, vit à la suite des circonstances les plus dramatiques et les plus émouvantes son état civil réformé par un jugement du tribunal de La Rochelle, et ne put supporter l’existence misérable que son nouveau sexe incomplet lui impose. Certes, dans ce cas, les apparences du sexe féminin ont été poussées bien loin, et cependant la science et la justice furent contraentes de reconnaître l’erreur et de rendre ce jeune homme à son sexe véritable.

eram lançados. E abaixo da uretra encontrava-se um orifício de um canal muito estreito, mas capaz de ser penetrado por um dedo. Ao introduzir uma sonda, o médico constatou que o canal tinha 5 centímetros de comprimento e terminava em um “beco sem saída”. O canal seria uma espécie de esboço de vagina, mas sem vestígios de colo uterino. Para finalizar, as nádegas e as coxas, em sua parte posterior, eram cobertas por abundantes pelos escuros, como nos homens mais cabeludos. Em certa passagem de seu diário, ela mesma afirma que os seus braços eram cobertos por pelos escuros, o que fazia com que sempre usasse mangas compridas. Também há o relato de pelos pelo rosto, que ela retirava.

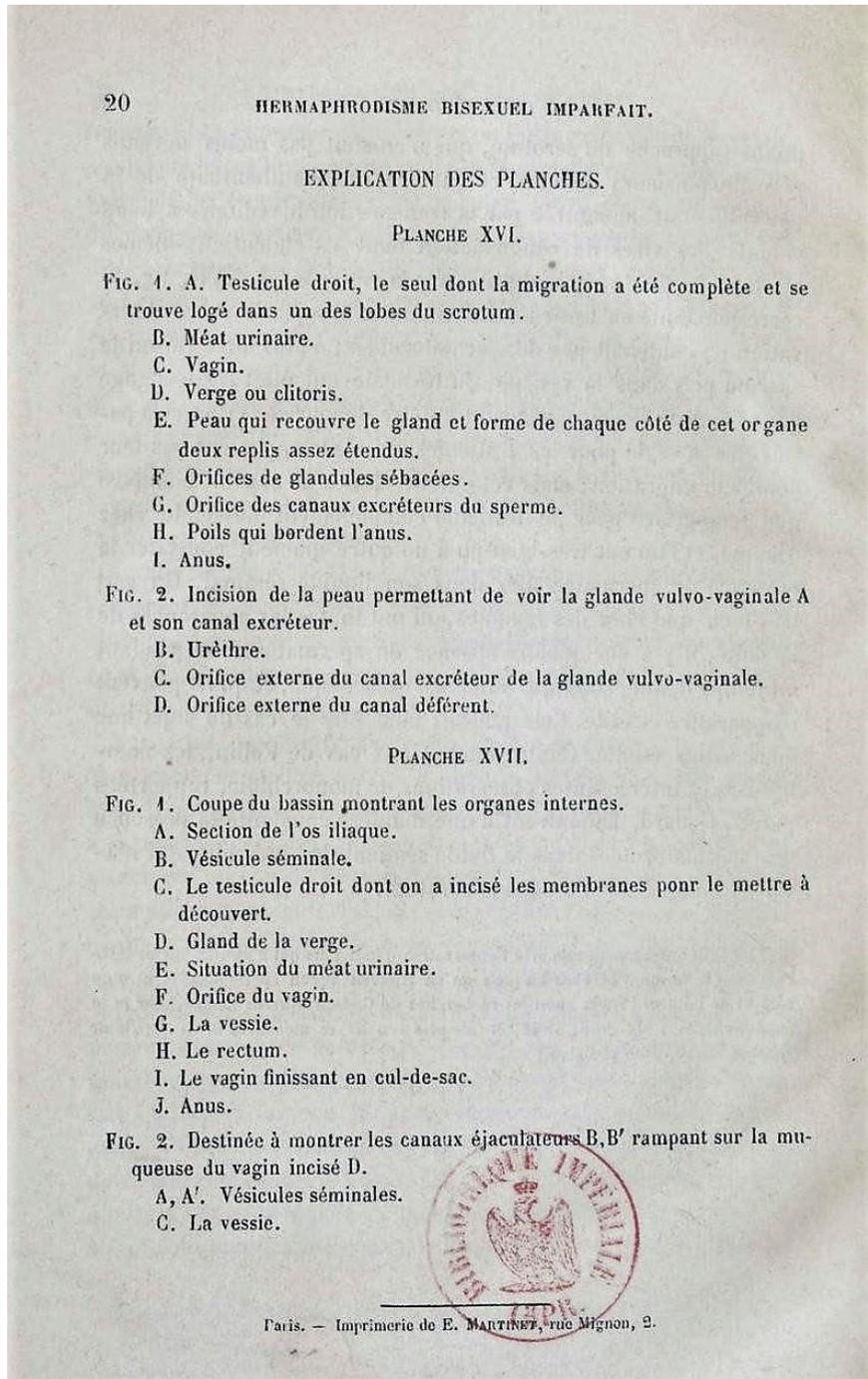
Em seu texto, o médico ainda coloca as seguintes questões:

Dos fatos acima, o que concluiremos nós? Alexina seria uma mulher? Ela tem uma vulva, grandes lábios, e uma uretra feminina que independem de uma espécie de pênis imperfurado, não seria isso um clitóris monstruosamente desenvolvido? Existe uma vagina, bem curta na verdade, e muito estreita, mas enfim, o que poderia ser além de uma vagina? Ela tem atributos totalmente femininos, é verdade, mas nunca menstruou; externamente, seu corpo é masculino, e minhas explorações não me levaram a encontrar o útero. Seus gostos, suas inclinações levam em direção às mulheres. À noite, as sensações voluptuosas são seguidas de um escoamento espermático; seu lençol é manchado e essas manchas têm um aspecto duro. E para finalizar, podemos encontrar os corpos ovoides e o cordão dos vasos espermáticos num escroto dividido. (CHESNET, 1982, p. 118)

No entanto, apesar da clara ambiguidade do corpo de Alexina, um único sexo precisou ser escolhido. No fim, ele afirma que “Alexina é um homem, hermafrodita sem dúvida, mas com evidente predominância do sexo masculino” (CHESNET, 1982, p. 118). Tal diagnóstico foi o responsável por retificar o seu sexo nos registros de estado civil e também pela sua ruína mental e social.

Goujon, por sua vez, médico responsável pela autópsia de Alexina, descreve em *Étude d'un cas d'hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme* (1869) a mesma anatomia descrita no relatório de Chesnet, apenas com alguns acréscimos sobre os seus

órgãos internos. Os novos acréscimos não são tão relevantes, sendo praticamente a repetição do que já havia sido observado externamente. Podemos verificar a seguir a explanação e os desenhos utilizados na obra de Goujon (1869):



Fonte: Retirado de GOUJON, Étienne. **Étude d'un cas d'hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme.** Paris: Imprimerie de E. Martinet: 1869, p. 20. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64594407/f7.image>. Acesso em: 18 set. 2017.

Fig. 2.

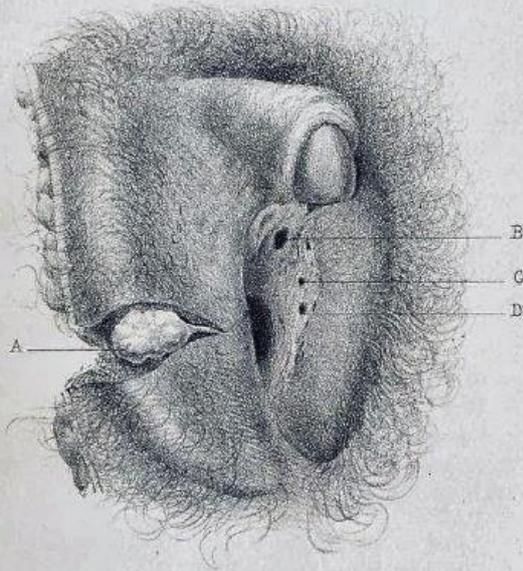
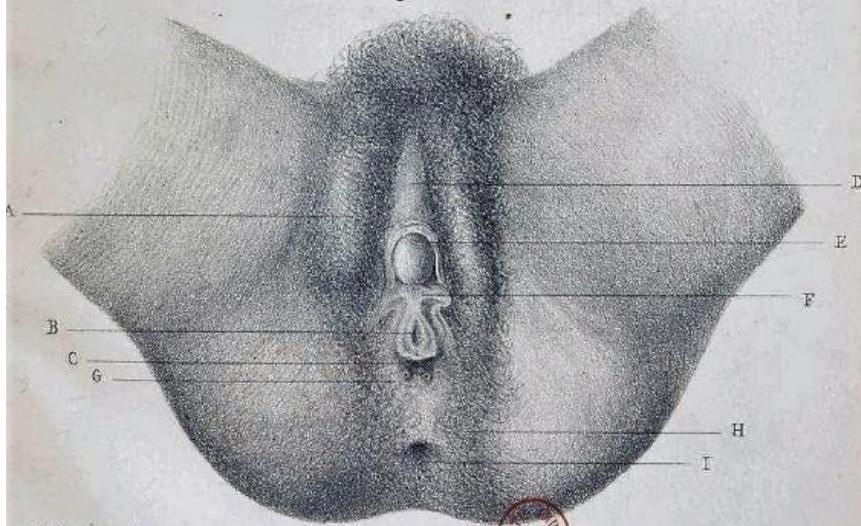


Fig. 1.



*J. Lequin del.*

*Imp. Boquet.*

*P. Lackerbauer lith.*

Hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme.

Germer Baillière Libraire à Paris.

Fonte: Retirado de GOUJON, Étienne. **Étude d'un cas d'hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme.** Paris: Imprimerie de E. Martinet: 1869, p. 21. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64594407/f7.image>. Acesso em: 18 set. 2017.

Fig. 2.

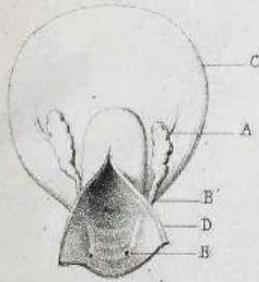
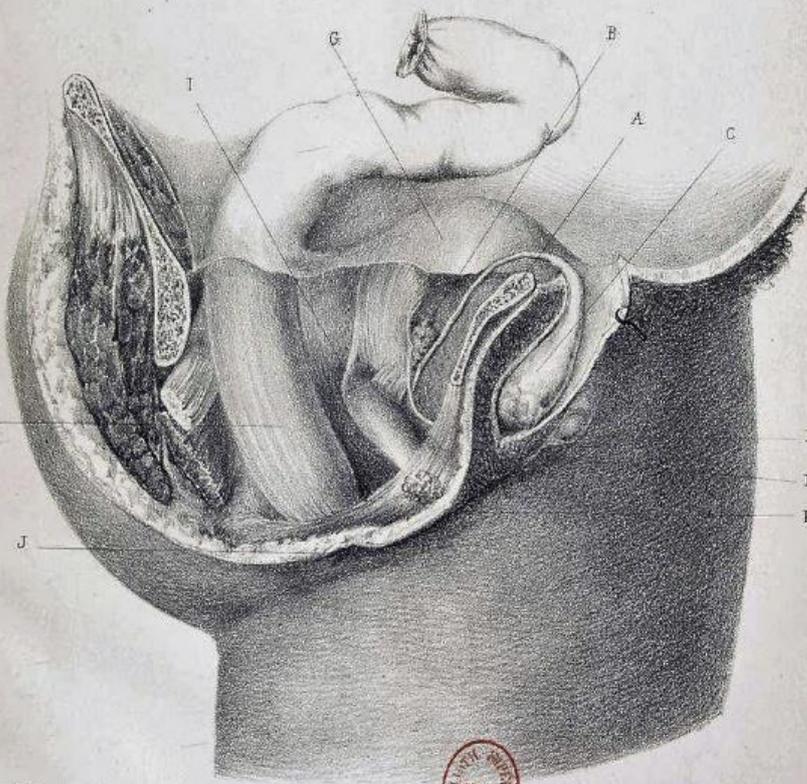


Fig. 1.



*J. Loquin del.*

*Imp. Biquet.*



*P. Luckebauer lith.*

Hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme.

Germer Baillière, Libraire à Paris.

Fonte: Retirado de GOUJON, Étienne. **Étude d'un cas d'hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme.** Paris: Imprimerie de E. Martinet: 1869, p. 22. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64594407/f7.image>. Acesso em: 18 set. 2017.

O mais interessante em seu relatório é como Goujon (1869) justifica o trágico destino de Alexina como tendo sido necessário para devolver-lhe o seu “verdadeiro sexo”. Tal argumento é presença constante em seu texto, podendo ser ilustrado pelo seguinte trecho:

A autópsia que nós fizemos permitiu retificar o primeiro julgamento feito a respeito do sexo que perdurou durante a maior parte de sua vida, bem como confirmar a exatidão do diagnóstico que por último devolveu-lhe a seu verdadeiro lugar na sociedade. Como podemos observar pelo que foi enunciado acima, o presente caso levanta diversas questões fisiológicas e médico-legais. A conformação dos órgãos genitais externos desse indivíduo lhe permitia, embora manifestamente fosse um homem, representar indistintamente o papel de homem ou mulher.<sup>5</sup> (GOUJON, 1869, p. 5)

Ora, se a conformação dos órgãos genitais de Alexina permitia representar indistintamente o papel de homem ou mulher, por que ela foi considerada manifestamente um homem? Por que um tribunal foi acionado para devolver-lhe o seu “verdadeiro lugar na sociedade”? Por fim, Goujon (1869) conclui que a solução encontrada para remediar determinados vícios de conformação designados sob o nome de hermafroditismo é a realização de cirurgias reparadoras. Cita alguns casos da época, entre eles o de um cirurgião que fez uma vagina artificial em uma paciente com “absoluto sucesso”. Neste caso, como em todos os outros, certamente não há espaço para corpos ambíguos que fujam do sistema binário de sexo.

---

<sup>5</sup> L'autopsie qu'on a pu faire a permis de rectifier le premier jugement qui avait été porté sur son sexe pendant la plus grande partie de sa vie, et de confirmer l'exactitude du diagnostic qui l'avait en dernier lieu remis à sa véritable place dans la société.

D'après l'énoncé qui précède, on voit que le cas présent soulève plusieurs questions physiologiques et médico-légales. La conformation des organes génitaux externes de cet individu lui permettait, bien qu'il fût manifestement un homme, de jouer dans le coït indistinctement le rôle de l'homme ou de la femme.

## **2.2. O desnudamento do corpo hermafrodita.**

A medicina do século XIX caracterizava os hermafroditas como homens e mulheres que apresentavam uma estrutura corporal, e notadamente genital, em oposição aos modelos normativos. Havia também aqueles indivíduos que apresentavam características que misturavam os elementos masculinos e femininos, ou que sofriam de atrofia, hipertrofia ou ausência de certos órgãos próprios de seu suposto sexo. Muitos casos são evocados na literatura médica e jurídica deste período, a partir de constatações anatômicas e fisiológicas, sobretudo das gônadas. Sem jamais questionar a pertinência do modelo binário dos sexos, os médicos reafirmavam claramente o fundamento biológico da sexualização dos corpos. Quando identificados em sua patologia, os hermafroditas passavam a não pertencer totalmente ao gênero humano e, conseqüentemente, eram considerados inaptos para o exercício de suas liberdades individuais. Chamamos a atenção, inclusive, para o fato de que a figura do hermafrodita é bastante reveladora das problemáticas de gênero: ela encarna literalmente a questão da identidade sexual e levanta aquela da pertinência e legitimidade das categorias da sexualidade. No presente trabalho, iremos trabalhar com os casos históricos de hermafroditas ocorridos na França dos séculos XIX e XX. Há, inegavelmente, neste lugar e neste período, um número maior de casos estudados e documentados. Tal fato não ocorreu por acaso, mas sim por conta de transformações políticas ocorridas a partir do século XVIII: é neste período, segundo Houbre (2009) que a França elabora ao mesmo tempo uma reflexão sobre a identificação dos indivíduos e técnicas que a colocam em prática, como o estado civil e o passaporte, por exemplo. É também neste período que os médicos conceitualizam e promovem a diferenciação dos sexos, consolidada pelo Estado a partir do registro do recém-nascido, que se estabelece exclusivamente a partir do sexo masculino ou feminino. O código napoleônico de 1804, que certificava as regras do estado civil de um indivíduo como

princípio da desigualdade dos sexos, testemunha essas evoluções e inaugura o século da sistematização do disformismo sexual. Com isso, o meio médico adquire toda a sua potência social, impõe uma economia normativa estrita para tudo o que diz respeito ao corpo, ao sexo e à sexualidade. Tal elaboração normativa esbarra, no entanto, na existência dos indivíduos hermafroditas: eles representam para os médicos um sexo impossível, um corpo dissidente, singularizado por um emaranhado do masculino e do feminino, que eles tentam desembaraçar através da busca pelo “verdadeiro sexo”.

Ainda segundo Houbre (2009), é a partir do exame do aparelho genital para determinar o sexo que os médicos vão, no curso do século XIX, se deter apenas nas gônadas como distintivas do sexo: um consenso emerge para classificar o sexo em função das glândulas descobertas, mesmo atrofiadas, o testículo fazendo o homem, o ovário, a mulher. Em 1888, no entanto, no *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, surgem novas orientações para as análises das “aberrações” da conformação genital, insistindo sobre a complexidade das combinações possíveis entre os elementos masculino e feminino: a pesquisa sobre a identidade sexual, cada vez mais minuciosa, deve então levar em consideração não apenas o exame dos sinais genitais locais e gonádicos, mas também os sinais físicos gerais (estatura, voz, musculatura, pelosidade, etc.), fisiológicos (hereditariedade, instinto sexual), morais e culturais (educação, modos de vida, propensão, etc.) dos hermafroditas. Dos anos de 1880 à Primeira Guerra Mundial, o meio médico francês estava literalmente em ebulição a respeito do assunto, como testemunha a inflação de publicações em revistas científicas que lhe são dedicadas. Os hermafroditas despertam interesse para além da medicina legal ou da anatomia, ao alcançar as novas especialidades como a psiquiatria, a psicologia, a neurologia e a ginecologia. Considerados como seres desviados do desenvolvimento ordinário, seres degenerados, impotentes e infecundos, também serão considerados desviantes em suas propensões: os

sexólogos da época irão associar o hermafroditismo às perversões sexuais, já que em razão mesmo da ambiguidade de seu sexo, supostamente não poderiam escapar delas, a começar pela homossexualidade. Os médicos apontavam sem descanso para a ilegalidade de um sexo que dissimula um outro, principalmente no quadro de casamentos contratados dentro da legalidade e que resultavam, a seus olhos, em uniões entre pessoas do mesmo sexo.

Com isso, os médicos também irão se preocupar com o antagonismo que pode existir entre o sexo biológico, mesmo que ele tenha sido mal interpretado no nascimento, e o sexo social. Alguns deles veem aparecer em seu consultório, geralmente por um problema de saúde como um tumor incômodo na virilha, mulheres ou homens que “pensam ser o que não são”, e se comportam então segundo as normas esperadas de seu sexo social e não segundo aquelas que são geradas por seu “verdadeiro” sexo biológico. Os médicos lidam com meninos que, criados como meninas, reagem no geral como meninas e vice-versa. Este fato compromete seriamente a famosa teoria da diferenciação dos sexos que eles mesmos conceitualizaram desde a segunda metade do século XVIII, e que liga estreitamente os dois sexos biológicos distintos a dois papéis sociais igualmente distintos. Assim, conduzidos a dissociar o sexo biológico e o sexo cultural, os médicos revelam-se percussores da problemática de gênero. No entanto, ao invés de se interrogarem sobre a pertinência do modelo sexual binário, eles se esforçam para enquadrar de qualquer forma todos os hermafroditas no sexo masculino ou feminino. Segundo Houbre (2009, p. 23),

Negando-lhe qualquer capacidade de exercer suas liberdades individuais, os médicos se arrogam a exclusividade de uma prerrogativa que ultrapassa o estrito campo médico, como o exprime muito claramente o Dr. Xavier Delore em 1899: “Hoje [o hermafrodita] é considerado como um fato científico e um organismo danificado. Sob esta dupla designação, ele faz parte do domínio dos médicos. Sobre estes recai o dever de conciliar seus interesses com os da sociedade, dentro da qual determinarão seu verdadeiro lugar”.

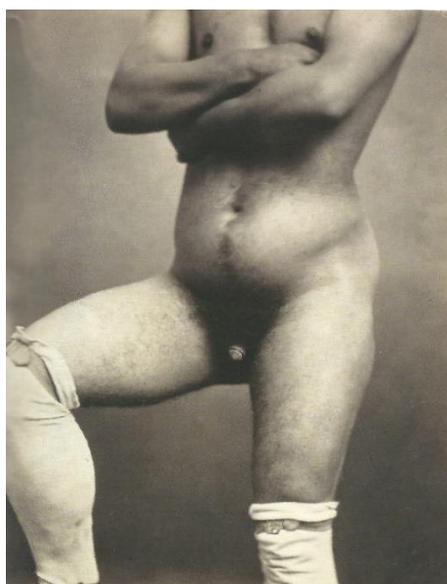
Para mostrar o antagonismo entre o sexo biológico e o sexo social em um mesmo indivíduo, os médicos vão se apoiar em um novo instrumento: a fotografia científica, que se difunde nas últimas décadas do século XIX. A fotografia passa a oferecer um apoio ao olhar do médico, um suporte estável e descritível, imprescindível na apropriação do sujeito hermafrodita. É, inclusive, a pesquisa científica que legitima o nu fotográfico: a *Revue photographique des hôpitaux de Paris*, que compreendia sete volumes publicados entre 1869 e 1876, por exemplo, era ilustrada com inúmeros nus totais como suporte para a descrição de algumas doenças. Importante ressaltar que nesta época a censura na França impedia a reprodução da nudez, bem como a “exposição para ostentação” da maior parte dos nus artísticos ou acadêmicos. Desde 1819, era definido como atentado aos bons costumes, toda fabricação, difusão ou exposição de uma obra de caráter licencioso, suscetível, inclusive, de processo judicial e de condenação. Mesmo assim as patologias autorizavam as tomadas mais ambiciosas e mais indiscretas, em grandes planos das partes mais íntimas do corpo.

Félix Nadar, célebre fotógrafo francês, provavelmente foi o primeiro fotógrafo a registrar um corpo hermafrodita (LE MENS; NANCY, 2009), dando continuidade a uma longa tradição de representações visuais mais ou menos reais ou idealizadas dessas pessoas. Em janeiro de 1861, ele faz o depósito legal de um conjunto de nove fotografias que registra um caso de hermafroditismo, mas a autorização da sua difusão é limitada ao uso puramente científico. As fotografias, hoje conservadas na Biblioteca Nacional da França, são organizadas em um portfólio segundo uma ordem progressiva. Em sua totalidade, esta progressão segue o desenrolar de uma consulta médica. Na primeira, o sujeito está em pé. A segunda mostra o tronco do sujeito e as seguintes o momento em que ele é colocado em uma mesa onde é examinado. A cabeça e as mãos de um médico testemunham a cena. As últimas mostram o momento em que as partes genitais do

paciente estão cada vez mais próximas. Podemos verificar na última fotografia que os pelos do paciente foram retirados para permitir uma melhor visão da sua anatomia, conforme podemos verificar a seguir:



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. I.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. II.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. III.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. IV.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. V.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. VI.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. VII.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. VIII.



Fonte: Retirado de LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L'hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009, p. IX.

Por qual razão teria sido Nadar o escolhido para realizar tais fotos? Segundo Le Mens e Nancy (2009), pode ter sido uma simples coincidência, mas é interessante lembrar que Nadar era um visionário em sua época, e não apenas por conta da sua técnica: ele foi o primeiro fotógrafo a fazer fotografias aéreas em um balão e igualmente o primeiro a fazer fotografias subterrâneas nos esgotos e nas catacumbas parisienses. Ele também era um retratista importante, já que tinha um cuidado particular com a relação que estabelecia com as pessoas que fotografava. Talvez isto tenha sido o motivo determinante na escolha feita pelos médicos. Outra curiosidade que vale a pena citar aqui é o fato de que nós podemos aproximar mais diretamente essas fotografias de outros casos de hermafroditismo longamente e minuciosamente descritos pelos médicos da época, em especial o caso de Adélaïde Herculine Barbin. A sua mudança de sexo ocorreu exatamente na mesma época: enquanto as fotografias de Nadar são depositadas em janeiro de 1861, certamente executadas um pouco antes desta data, as questões em torno da identidade de Alexina e sua mudança de sexo ocorrem em julho de 1860. Sem dúvida

alguma, essas fotografias são bastante representativas das questões cruciais em torno dos hermafroditas no século XIX.

A partir de 1870, inicia-se timidamente a circulação de fotografias de hermafroditas. Mais tarde, já no início do século XX, elas são banalizadas até concorrer com o desenho tradicional, sem, contudo, suplantá-lo. Não se sabe ao certo por quê, mas acredita-se que tenha sido por conta não só dos entraves técnicos, materiais e financeiros, como também porque a ilusão do real que as fotografias proporcionavam era tão forte, que os médicos hesitavam em maltratar excessivamente o senso de conveniência dos costumes da época, sobretudo quando se tratava da reprodução realista dos órgãos genitais. Com uma crueza total, as fotos revelavam práticas de investigação abusivas do médico, materializadas por mãos invasivas ou alicates que serviam para deslocar um elemento do sexo considerado bizarro. Isto quando as fotografias não registravam as próprias mãos do médico estimulando uma ereção de um pênis de alguns centímetros, como na foto de Nadar. Os pacientes, de maneira geral, pareciam se prestar aos exames. As recusas ou reticências de exames ou reexames são raramente mencionados pelos médicos. Pode-se, todavia, questionar o valor desta aceitação em uma relação de dominação, como mostra o gestual da jovem fotografada também por Nadar que, claramente envergonhada do exame ao qual foi submetida, esconde o seu rosto de propósito.

### **2.3. A cirurgia no processo de normatização dos corpos indecidíveis.**

As cirurgias de “reconstrução do sexo” em hermafroditas intensificam-se na década de 1950. Os avanços nas técnicas, assim como a anestesia, foram fundamentais nesse processo. Os critérios levados em consideração para fazer a cirurgia também eram determinados naquilo que se esperava socialmente de cada gênero: para o sexo feminino,

o primeiro fator considerado era a preservação da capacidade reprodutiva, depois a possibilidade em ter relações sexuais prazerosas e poder ser penetrada por um pênis. Para o sexo masculino em primeiro lugar preservava-se o tamanho e a possibilidade erétil do pênis, depois a capacidade de sentir prazer, associado à ejaculação e à capacidade para penetrar uma vagina e, finalmente, a reprodução e a possibilidade de urinar em pé. Ou seja, aos homens preservava-se primeiramente a sexualidade heterossexual e para as mulheres se preservava a reprodução e a maternidade. No caso dos hermafroditas, a definição do corpo sempre foi fundamental não só para a atribuição do gênero, mas também para o desenvolvimento “normal”, leia-se heterossexual, da sexualidade.

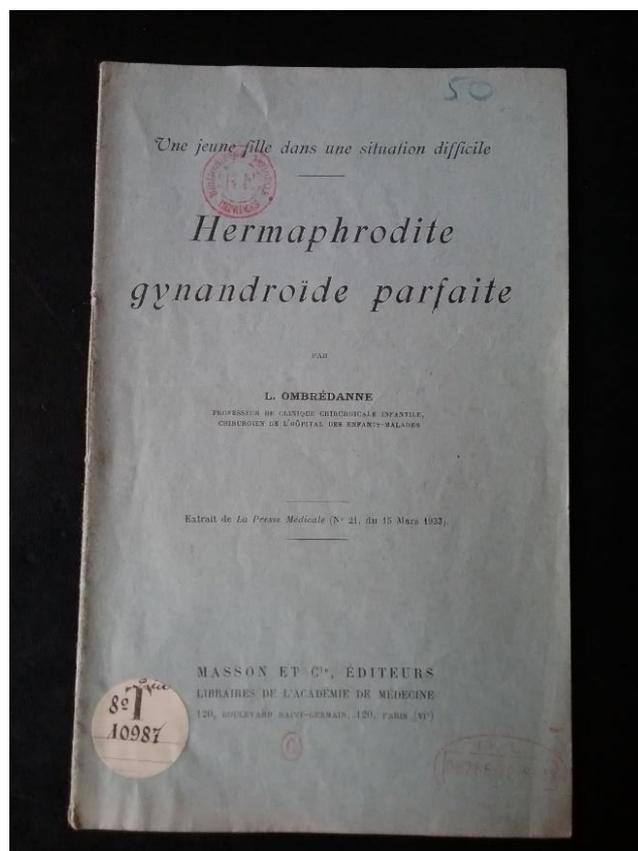
Mesmo considerando que a “era das cirurgias” em hermafroditas tenha seu marco histórico somente na década de 1950, há relatos de cirurgias feitas ainda no século XIX. E, também, de erros cirúrgicos relacionados aos erros de diagnósticos, que não eram raros. O seguinte relato é bem ilustrativo de como tais erros eram capazes de transformar radicalmente a vida de determinados sujeitos:

Assim, em 1911, Pauchet menciona o caso de um de seus pacientes, Louis G, considerado como uma moça até os 9 anos; nesta idade, em uma visita ao hospital, descobrem-no menino e ele é então enviado a uma escola para meninos. Reformado do serviço militar em razão de seu pequeno tamanho (1m34), ele vive como homem até os 50 anos, idade em que se submete a uma operação de fibroma uterino que revela os ovários e, portanto, o sexo biológico feminino que era o seu de nascença. (HOUBRE, 2009, p. 23)

Houbre (2009) ainda cita como algumas operações cirúrgicas foram responsáveis pela retirada de testículos que eram considerados ovários herniados, em indivíduos de morfologia feminina mais ou menos protuberante. Havia também muitos casos de castrações realizadas equivocadamente. Os traumatismos físicos e psíquicos pós-operatórios dos pacientes provavelmente eram enormes.

Para aprofundar a nossa discussão sobre o assunto, iremos analisar dois documentos que ilustram casos de hermafroditismo a partir desta perspectiva cirúrgica,

seja na intenção de descobrir o “verdadeiro sexo” ou de “corrigir o problema” na tentativa de reconstruir o corpo do paciente no contexto da perspectiva binária de gênero. O primeiro caso, intitulado *Hermaphrodite gynandroïde parfaite: une jeune fille dans une situation difficile*, foi publicado em 1933 por Louis Ombrédanne (1871-1956), célebre cirurgião plástico e pediatra francês. Na página seguinte podemos observar a imagem da capa da publicação pesquisada e analisada na Biblioteca Nacional da França.



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Ombrédanne (1933) opta por não realizar a cirurgia de correção na paciente, no momento ainda com 12 anos de idade, mas a opera mesmo assim para descobrir qual seria o seu verdadeiro sexo. As reflexões desenvolvidas por ele ao longo do texto são bastante reveladoras e nos mostram como o saber médico, legitimado em sua época como

verdadeiro e inquestionável, lhe coloca muito mais dúvidas do que soluções no caso analisado.

Ombredanne (1933), inicia seu relato contando a singular história de sua paciente: uma menina de 12 anos registrada com o nome de Camille-Nelly<sup>6</sup> e que começou a desenvolver “um pênis verdadeiramente esplêndido para uma pessoa de 12 anos”. O relato é ainda complementado pela fotografia a seguir, que mostra apenas o órgão sexual da moça.

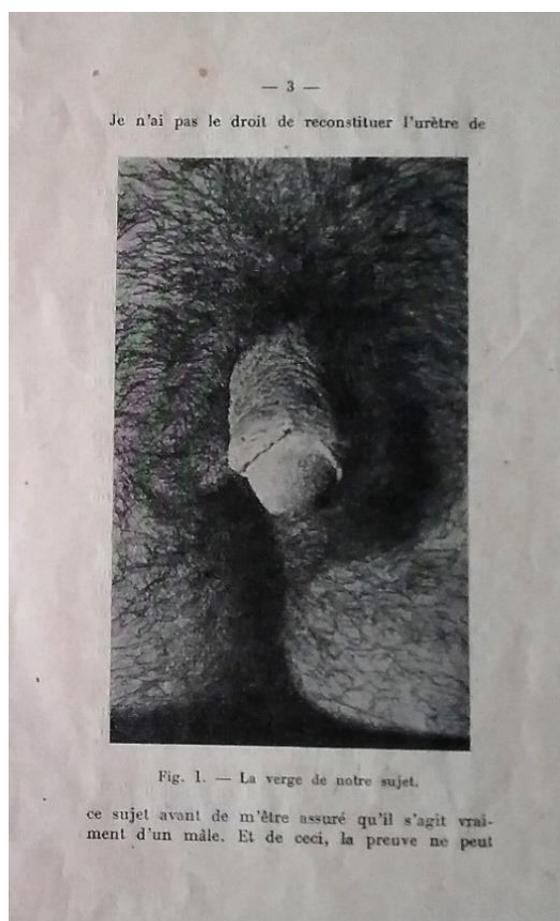


Foto do órgão sexual da paciente de Ombredanne, Camille-Nely. Fonte: Retirado de OMBRÉDANNE, Louis. **Hermaphrodite gynandroïde parfaite: une jeune fille dans une situation difficile**. Paris: Masson et Cie Éditeurs, 1933, p. 3.

---

<sup>6</sup> Nos relatos encontrados em minha pesquisa, o nome “Camille” é muito encontrado em indivíduos hermafroditas. Isso provavelmente acontecia porque o nome é considerado neutro na França. A própria Adélaïde Herculine Barbin, a Alexina, adota esse nome em suas memórias.

A paciente teria sido examinada anteriormente por outro médico, que a diagnostica com uma hipospadia vulviforme<sup>7</sup> e, conseqüentemente, como pertencendo ao sexo masculino. Este primeiro médico também encaminha a paciente para Ombrédanne para que ela seja submetida a uma cirurgia capaz de resolver tal malformação. Apesar de parecer um diagnóstico plausível, Ombrédanne não o aceita, partindo para uma investigação mais detalhada. No documento, endereçado aos seus alunos, ele afirma que o aspecto da paciente era realmente o de um menino: ombros largos, peito sem traços de seios, bacia estreita e desenvolvimento bem acentuado dos pelos do corpo: mesmo um menino de 12 anos não era normalmente tão peludo a este ponto. A foto realmente comprova a quantidade excessiva de pelos, semelhante ao corpo de um homem adulto. Ombrédanne (1993) descreve que, ao realizar um minucioso exame, não encontrou nenhum traço de testículos. Conclui, então, que não pode reconstruir a uretra da paciente sem estar seguro que ela (ou ele) pertence verdadeiramente ao sexo masculino. Como em quase todos os relatos de casos de sexo ambíguo, o texto alterna os pronomes pessoais “ele” e “ela” de forma aleatória.

Para resolver tal dúvida, Ombrédanne decide submeter a paciente a uma laparotomia (abertura cirúrgica da cavidade abdominal) para descobrir o seu verdadeiro sexo. Na cirurgia, ele não encontra nenhum traço de testículo, mas sim um pequeno útero de 3 centímetros e ovários tanto do lado direito quanto do lado esquerdo. Desta forma, a questão do sexo, organicamente falando, estava resolvida. O sexo da paciente foi determinado pelo médico através da presença de gônadas femininas em seu corpo. Depois disso ele encontra uma vagina de 9 centímetros cheia de muco: segundo ele, uma vagina longa, ampla e “praticável”, que precisava apenas ser reconstruída em sua abertura, o que

---

<sup>7</sup> A hipospadia é uma má-formação na uretra do menino, fazendo com que a urina saia através de uma abertura por baixo do pênis. No caso da hipospadia vulviforme, a bolsa escrotal bífida assume o aspecto de uma vulva.

o médico realiza apenas com anestesia local. Após a descrição de tais intervenções cirúrgicas, muito mais detalhadas no documento original, obviamente, o texto encaminha-se para a parte mais interessante, que é justamente as considerações sobre qual sexo legal a paciente deveria adotar, levando em conta os prós e contras de cada uma das duas opções.

Ombredanne (1993) começa afirmando que nenhum tribunal, com a confirmação comprovada da existência de um útero e ovários e sem a presença de testículos, recusaria conceder a identidade feminina à sua paciente. No entanto, o pênis que ela apresenta é incompatível com a forma feminina. E além do pênis, todas as suas características físicas são compatíveis com um corpo masculino: seu peito plano e musculoso, seus membros fortes e o desenvolvimento impressionante de pelos, do umbigo até os joelhos. Desta forma, apresenta aos seus alunos as duas hipóteses possíveis, cada uma com as suas prováveis consequências para o contexto em que a criança vive. Ele também chama a atenção para o fato de que os pais precisam enviá-la para a escola por já possuir 12 anos e que, por serem pobres, não possuem condições de contratar uma professora particular.

1. Primeira hipótese: ser registrado como menino. O que poderia acontecer com ele em uma escola de meninos? Ele já possui consciência de possuir uma vagina. E se ele tiver um “comportamento instável” e resolver “se servir” dela? Poderia engravidar? Ele possui um útero infantil, com baixa possibilidade de uma gravidez, mas não impossível. Afinal, existem mulheres com úteros minúsculos que se tornam mães. E o que acontecerá se lhe for dada uma educação escolar masculina e, aos 21 anos, quando for submetido a um conselho de revisão, for repentinamente considerado uma mulher? Não seria melhor já fazê-lo na idade de 12 anos, quando suas ideias sobre o futuro são infinitamente menos precisas? Mesmo se for liberado do serviço militar, ele

terá o direito legal de se casar como homem e de ter como esposa uma verdadeira mulher. Também não sabemos se será capaz de copular: a sua capacidade de ereção é, então, ignorada. Se for capaz de copulação, as coisas ficam mais fáceis. Afinal, para a literatura jurídica a infecundidade masculina não é motivo para o divórcio. Desta forma, o médico sugere que seria mais conveniente para a paciente modificar desde já o seu estado civil para o masculino, mesmo ela sendo uma “verdadeira mulher”.

2. Segunda hipótese: continuar registrada como menina. Como possui a aparência exterior de um forte menino, é bem provável que não terá atrativos sexuais para os outros homens na idade adulta. A mãe dela, inclusive, já fez a pergunta: o que faremos com o seu pênis? Em um primeiro momento, a questão parece ser simples. O sujeito possui órgãos sexuais femininos internos e uma vagina praticável. A única “anomalia” presente em seu corpo é o pênis que, se retirado, pode lhe restituir integralmente uma vida feminina regular. E foi isso foi justamente o que a mãe solicitou que os médicos fizessem.

No entanto, Ombrédanne recusa qualquer tomada de decisão precipitada. Ele afirma que não pretende realizar a cirurgia de retirada do pênis, como solicitado pela mãe da paciente. Diz que não fará nada antes da decisão do tribunal pois mesmo com um pedido escrito pelos pais ou com um pedido escrito pelo paciente quando maior de idade, ele continuará responsável pela amputação do pênis e poderá ser condenado por castração. Ele demonstra a mesma opinião em outra publicação posterior:

Na obra *Les hermaphrodites et la chirurgie* (Os hermafroditas e a cirurgia), publicada em 1939, o doutor Louis Ombrédanne lembra-se de que o código penal francês pune a ablação dos órgãos genitais e se indigna: “A jurisprudência é muda sobre o caso em que um sujeito possui os órgãos genitais dos dois sexos. Tal jurisprudência faz estremecer, evocando a instabilidade psíquica dos hermafroditas capazes de se tornarem reivindicantes. Confiante em seu distanciamento em relação à certas práticas cirúrgicas do século XIX, expeditivas senão catastróficas para o paciente, ele preconiza a maior

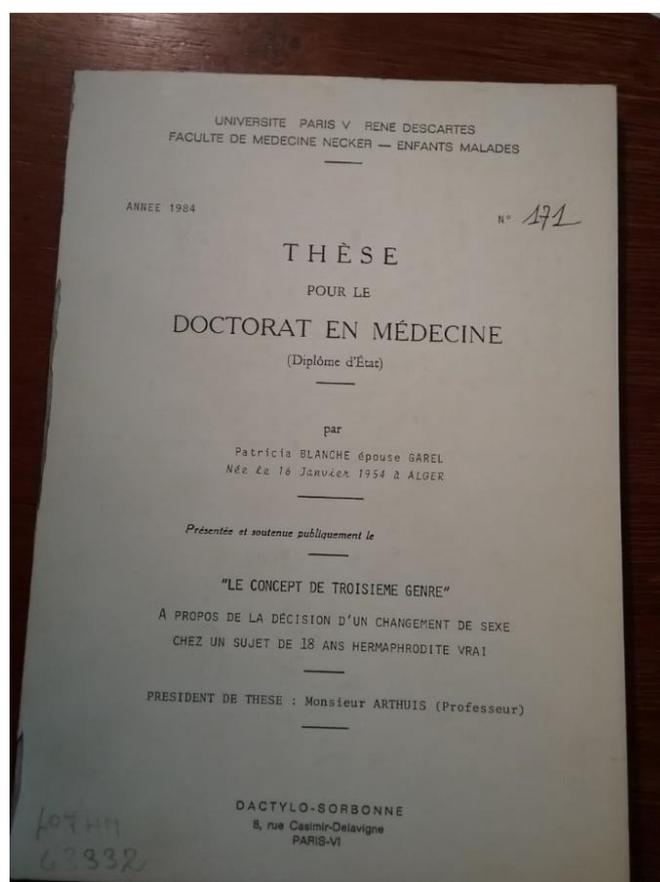
prudência e, sobretudo, insiste em que se leve em conta a opinião do principal interessado: “Devemos esperar, para praticar a intervenção definitiva, até a idade em que o sujeito possa escolher o sexo que lhe parece preferível; a função deve prevalecer sobre a forma. É preciso saber resistir às sugestões familiares. Um sacrifício, que será talvez lamentado na idade adulta, não deve jamais ser precocemente decidido pela criança.” (HOUBRE, 2009, pp. 26-27)

Ainda nesta publicação de 1933, em que discute o caso de Camille-Nelly, Ombrédanne comenta que já havia observado um outro caso de hermafroditismo girandroide, de uma mulher que também possuía um corpo masculino. Neste caso, a verificação do sexo também tinha sido feita por uma laparotomia e a verificação da existência de uma vagina “praticável” tinha sido realizada por ele mesmo. A pessoa tinha o projeto de se casar como mulher, era maior de idade e a família foi consultada e advertida. Ele realizou a amputação do que chamou de “um pênis verdadeiramente esplêndido” e até chegou a apresentar o caso anos mais tarde em encontros científicos para outros cirurgiões. Acontece que nesta mesma época, ele reencontrou a mulher que lhe confessou em tons de lamento que havia se arrependido de ter feito a cirurgia. Segundo ela, o papel de mulher lhe deu muito menos satisfação do que as experiências que tinha obtido anteriormente com o seu pênis. Ombrédanne (1933) conclui o seu relato afirmando acreditar que os sujeitos possuidores de “genitais anormais” são geralmente instáveis psiquicamente, o que não se deve ignorar jamais. E que todas as soluções já pensadas por ele como meio-termo, como a redução do pênis com a conservação da glândula, por exemplo, não garantem nenhum resultado efetivo do ponto de vista funcional. Para terminar, ele afirma:

Eu penso que, no momento, mesmo depois da ratificação de estado civil, e mesmo que os pais me peçam, eu não amputarei este pênis. Eu o faria sem hesitação se a aparência exterior do corpo fosse de acordo com a de uma mulher. Mas a partir da observação que eu relato, onde a aparência é masculina, eu esperarei. E quando o sujeito tiver 20 anos, quando, sem indiscrição intolerável, as questões sexuais puderem ser debatidas com ele, então, se ele solicitar com conhecimento de causa,

eu acredito que ele será moralmente permitido de amputar este pênis, mas não antes.<sup>8</sup> (OMBRÉDANNE, 1933, p. 14)

O segundo caso analisado, uma tese de doutorado intitulada *Le concept de troisieme genre: a propos de la décision d'un changement de sexe chez un sujet de 18 ans hermaphrodite vrai*, foi defendida em 1984 por uma médica psiquiatra chamada Patricia Blanche Garel, que acompanhou o caso. A seguir podemos observar a imagem da capa da publicação também pesquisada e analisada na Biblioteca Nacional da França.



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

---

<sup>8</sup> Je pense donc que, pour le moment, même après rectification de l'état civil, et quoique me demandent les parentes, je n'amputerai pas cette verge. Je le ferai sans hésitation si l'habitue extérieur du corps était celui d'une femme. Mais dans l'observation que je rapporte, où l'habitue est masculin, j'attendrai. Et quand le sujet aura 20 ans, quand, sans indiscretion intolérable, les questions sexuelles pourront être débattues avec lui, alors, s'il demande en connaissance de cause, je crois que'il sera moralement permis d'amputer cette verge, mais pas avant.

Este caso é uma dramática história de um rapaz que é identificado como hermafrodita e é convencido pela mãe e pela equipe médica a se submeter a uma cirurgia de ressignificação de sexo, mesmo contra a própria vontade. O sujeito em questão já possuía 18 anos e veio de uma cidade chamada Pointe-Noire, localizada na República do Congo. No documento, nada é dito sobre a sua raça e/ou etnia, bem como a condição financeira de sua família. Ele foi registrado e criado como menino, com o nome de Alain-François. Seus pais eram separados desde que ele tinha 4 anos de idade, tendo sido criado pelo pai, pela madrasta, na companhia de seus irmãos e meios-irmãos. Quando chegou na puberdade, o desenvolvimento de seios e o surgimento da menstruação provocaram nele um progressivo isolamento, bem como uma recusa em sair de casa durante o dia e ir para a escola. Neste período, ele reestabelece relações com a mãe, que se prontifica a ajudá-lo, tomando a iniciativa de buscar uma solução para o problema na França. A partir deste momento, ela toma todas as providências necessárias para que o diagnóstico e tratamento seja feito em Paris. Por razões desconhecidas, o pai se opõe ao projeto de uma intervenção cirúrgica. A médica também não consegue obter muitas informações sobre a infância de Alain-François, já que a mãe perdeu contato com ele muito cedo e o pai não estava presente para contribuir neste sentido.

Em 29 de julho de 1983, Alain é encaminhado ao professor Luton, no Hôpital Cochin, para a análise da sua ambiguidade sexual. O exame clínico descrito na tese afirma que ele se apresenta à primeira vista como um rapaz. Sua morfologia, no entanto, é predominantemente feminina: possui uma bacia feminina, os seios são perfeitamente desenvolvidos e os pelos apresentam-se como no corpo das mulheres. Já os órgãos sexuais são descritos como “anormais” e se organizam da seguinte forma: um pequeno pênis de 5 centímetros; um arredondamento genital lateral que, ao ser apalpado, não revela a presença de testículos; um orifício de 5 milímetros que permite ao paciente urinar sentado.

O cariótipo revelou se tratar de um sujeito 46 XX e a laparoscopia, que ele possuía um útero, duas trompas, um ovário à direita e à esquerda uma pequena gônada, que mais tarde, através de um exame citológico, descobriu-se ser um testículo atrofiado. Os exames hormonais também foram compatíveis com os de uma mulher adulta, comprovando a existência de tecido ovariano funcional. Desta forma, em função desses resultados, Alain foi diagnosticado como hermafrodita. Em sua primeira hospitalização, o médico decide pela transformação cirúrgica em um sentido masculinizante, já que este era o verdadeiro desejo de Alain, apesar da prevalência de características femininas em seu exame. A tese analisada transcreve as próprias palavras do médico, também transcritas aqui:

(...) o jovem François foi criado como um menino e não consegue absolutamente ser outra coisa que um menino, sendo, portanto, impensável o transformar em um sentido feminino, parecendo desejável no momento que seja bem explicado aos pais desta criança, de o transformar em um sentido masculino.<sup>9</sup> (GAREL, 1984, p. 5)

O projeto de masculinização proposto pelo professor Luton consistia em uma mastectomia e retirada do aparelho reprodutor feminino. O médico ainda chamava a atenção para o fato de que o paciente não conseguiria urinar em pé e ainda teria que passar por um processo de virilização fazendo uso de hormônios masculinos.

No entanto, quando Alain é encaminhado para o professor Bienayme, do Hôpital Saint-Vicent-de-Paul (o texto não explica as razões pelas quais houve a mudança de hospital e médico responsável), em sua segunda hospitalização, do dia 8 a 23 de agosto de 1983, a indicação acima descrita é reavaliada e modificada. Mesmo demonstrando um claro desejo de eliminar as suas características sexuais femininas (seios e menstruação), a existência de um aparelho reprodutor feminino completo faz com que a equipe médica

---

<sup>9</sup> (...) le jeune François a été élevé comme un garçon et n'entend absolument pas être autre chose qu'un garçon, il est donc tout à fait inenvisageable de le transformer dans un sens féminin il semble souhaitable à l'heure actuelle, ce qui a été bien expliqué aux parentes de cet enfant, de le transformer dans un sens masculin.

chegue à conclusão de que não seria conveniente mutilar o que eles descrevem como “uma mulher capaz de possuir uma vida sexual normal” em função da impossibilidade de uma verdadeira transformação masculina. O acompanhamento psicológico de Alain se torna, neste momento, dramático: ele reafirma a sua identidade masculina e não aceita nenhum dos argumentos anatômicos, psicológicos e sociais elaborados pela equipe médica ou por sua mãe. Esta, por sua vez, defende de forma veemente a identidade feminina de seu filho, o que é mais um elemento que reforça o ponto de vista dos próprios cirurgiões. Diante desta situação, o setor de psiquiatria sugere que seja concedido ao paciente um tempo para que pudesse refletir sobre as possibilidades propostas e suas implicações. É então que do dia 24 de agosto a 5 de setembro de 1983, ele passa um período no Hôpital de la Cité Universitaire, no setor de psiquiatria. Os psiquiatras mantêm neste período um contato regular com ele, que demonstra estar assustado com os pacientes ao seu redor. A inquietude diante de um ambiente tão hostil faz com que ele jamais saia do quarto e deseje voltar o quanto antes para o hospital em que deve ser operado. Com isso, o período destinado para a reflexão sobre a sua identidade sexual e as implicações de suas escolhas é encurtado.

No dia 5 de setembro Alain retorna ao Hôpital Saint-Vincent-de-Paul e ao longo desta hospitalização solicita de forma clara e determinada a intervenção cirúrgica no sentido feminino. As razões para tal mudança são descritas pela médica psiquiatra da seguinte forma:

Enfim confrontado quanto à evidência da impossibilidade de tornar-se um homem pleno, apoiado pelo desejo de sua mãe e certo de seus novos conhecimentos sobre o seu corpo e a sexualidade, Alain solicita a intervenção, que deseja o mais rápido possível, desejo que exprime diretamente diante do senhor BIENAYME e do qual ele nos informa nesses termos: “desde que o professor BIENAYME me disse que eu não tinha testículos, eu não sou um menino”.<sup>10</sup> (GAREL, 1984, p. 14)

---

<sup>10</sup> Enfin, affronté à une évidence quant à l'impossibilité de devenir un homme à part entière, soutenu par le désir de sa mère et fort de ses connaissances nouvelles sur son corps et la sexualité, Alain en vient à demander l'intervention, la souhaitant le plus rapidement possible, désir qu'il exprime directement

Diante da “escolha” definitiva feita por Alain, no dia 22 de setembro acontece a primeira intervenção cirúrgica: a retirada da gônada esquerda que revelou-se ser um testículo atrofiado. Logo depois, no dia 4 de outubro, há o aterramento e redução do clitóris. Segundo o relato, o resultado plástico final ficou perfeitamente satisfatório, com exceção da cavidade vaginal pouco ampla, que precisaria provavelmente de dilatações posteriores. Quanto aos aspectos psicológicos pós-operatórios, principal objetivo da tese analisada, há alguns aspectos muito interessantes para o nosso trabalho. Acompanhado diariamente tanto pela equipe de psicólogos como de psiquiatras, Alain – que tornou-se Aline após a mudança de sexo – mostrava-se constantemente “mudo, fechado, isolado em seu quarto, respondendo as questões feitas por sim ou não com tempo de latência muito longo”. O diagnóstico de esquizofrenia foi logo descartado, sendo atribuído tal comportamento ao seu limitado conhecimento da língua francesa.

Com o tempo, ele<sup>11</sup> desenvolve uma discreta curiosidade em relação aos elementos femininos, interrogando sobre as vestimentas, o cabelo e os cuidados com a higiene específicos de seu novo gênero. Depois da intervenção cirúrgica surgem também as projeções para o futuro, completamente bloqueadas até então. É demonstrado o desejo de retornar ao seu país, de rever a família, de aprender uma profissão. Paralelamente a isso, a equipe observa o surgimento de um comportamento depressivo intenso, correspondendo a apreensão da realidade com todas as suas consequências. Alain expressa neste momento sua apreensão quanto ao lugar que ele poderá ter dentro da sociedade adolescente local, seu medo das zombarias e da rejeição, a impossibilidade de

---

auprés de monsieur BIENAYME et dont il nous fait part en ces termes: “puisque le Professeur BIENAYME m’a dit que je n’avais pas de testicules, je ne suis pas un garçon”.

<sup>11</sup> A partir desse momento, a tese de Garel passa a utilizar o pronome “ela” para referir-se a Alain/Aline. Aqui continuaremos utilizando o pronome masculino “ele” em sintonia com o gênero com o qual Alain de fato se identificava.

imaginar seu comportamento com os meninos. Sua insatisfação se fixa em um detalhe da cicatriz ao nível do clitóris, que toma uma importância tida pela médica como excessiva. O comportamento depressivo é dissipado próximo da sua partida e retorno ao Congo, com um período de transição na casa de uma prima na cidade de Brazzaville, em um ambiente onde os seus problemas seriam ignorados. Ele deveria aproveitar este tempo para adquirir uma formação profissional, bem como para se beneficiar do apoio de uma assistência social local.

Quando em 1984 Garel envia uma carta para Alain para ter notícias do seu projeto de reintegração social e profissional, a resposta recebida não é exatamente a esperada. Ele diz que se sente abandonado e inativo. Privado do apoio esperado, os efeitos da depressão são aparentes. No entanto, a escolha pela mudança de sexo parece não ser colocada em questão. Ele pede, inclusive, que ela lhe envie saias e vestidos, já que não é mais o seu desejo vestir calças. Por fim, a médica lamenta a situação e diz estar a procura de ajuda psicológica para ajudar o seu antigo paciente, que demonstra estar em um situação de grande fragilidade emocional. Analisando a tese, não podemos afirmar categoricamente que a depressão de Alain/Aline deve-se apenas à sua mudança de sexo não desejada. Contudo, podemos deduzir que esta hipótese é bem plausível, já que desde o início ele demonstrou o seu desejo de retirar os seios e acabar com a menstruação, preservando a sua identidade masculina.

É precisamente face ao “sucesso” de tais procedimentos de ressignificação sexual que certos especialistas vão começar a considerar que o sexo biológico é um fator relativamente flexível. No entanto, antes de entrarmos nesse ponto, é importante chamar a atenção para o fato de que o termo “hermafroditismo” foi pouco a pouco sendo substituído pelo termo “intersexualidade” na virada do século XX para o século XXI. Intersexo é um termo de origem médica que foi incorporado pelos ativismos para designar

justamente as pessoas que nascem com corpos que não se encaixam naquilo que entendemos por corpos masculinos ou femininos. Segundo a ISNA – Intersex Society America, fundada em 1993 por pessoas que sofreram as cirurgias quando crianças, intersexo é uma definição geral usada para explicar a variedade de condições nas quais as pessoas nascem com órgãos reprodutivos e anatomias sexuais que destoam dos nossos parâmetros culturais binários. Para os ativistas, os sujeitos intersexo não devem ser confundidos com os hermafroditas, pessoas que supostamente possuem os dois sexos. Isto porque esta representação presente no imaginário cultural é oriunda das artes e da mitologia, o que não condiz com a realidade do corpo intersexual. O conceito chave para entender a intersexualidade é a variedade, um conjunto amplo de corporalidades possíveis, e não a concepção de um corpo único, mesmo que supostamente possuidor dos dois sexos. É por isso que, a partir deste momento, utilizaremos o termo intersexualidade e não mais hermafroditismo, como usado amplamente no século XIX e em grande parte do século XX, como já vimos.

Nos anos de 1950, nos Estados Unidos, surge um dos maiores especialistas em intersexualidade: John Money<sup>12</sup>. Ele declara que tanto o comportamento sexual, como os sexos masculino e feminino não são necessariamente inatos. Em *Sexe, genre et sexualités*, Dorlin (2008) cita um polêmico caso tratado por Money em que um menino de dois anos é atendido no hospital da Universidade John Hopkins, em Baltimore, a partir dos métodos utilizados nos casos de intersexualidade. O menino em questão não foi diagnosticado como intersexual, mas foi vítima de um acidente quando tinha apenas nove meses de idade: uma circuncisão que cortou o seu pênis. Os pais pediram ajuda a Money, que considerou como a melhor solução ressignificar sexualmente o menino, transformando-o

---

<sup>12</sup> Dorlin (2008) faz referência às seguintes obras de John Money: *Hermaphroditism* (Thesis, Harvard University, 1952) e *Man & Woman, Boy & Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972).

em uma menina. Afinal, segundo o próprio médico, um “menino biológico” não poderia ter uma identidade sexual “normal” sem o seu pênis. Após uma castração e um tratamento hormonal um pouco antes de seus três anos, Bruce tornou-se Brenda. Money claramente o utilizou como uma cobaia. Ele promoveu uma mudança de sexo em um indivíduo considerado como biologicamente normal, já que os intersexuais eram considerados como biologicamente anormais. Money realizou em Bruce uma das primeiras operações desse tipo, a partir de uma perspectiva que anos mais tarde seria adotada no tratamento médico da transexualidade. Para ele, a experiência realizada nesta criança deveria demonstrar a flexibilidade da divisão sexo/gênero.

Em nossa sociedade, o sexo é definido segundo um modelo binário, com a ajuda de diferentes campos conceituais: a anatomia dos aparelhos genitais a partir das gônadas (os testículos e os ovários), as informações hormonais (hormônios ditos femininos e masculinos), a genética (os cromossomos XX e XY). Segundo Dorlin (2008), tal binarismo deve ser encarado como um “obstáculo epistemológico”, já que qualquer classificação desta natureza é impossível. Se levarmos em conta todos os níveis de sexualização do corpo (psicológica, anatômica, cromossômica), existem bem mais do que dois sexos. Quando uma criança nasce com anatomia genital julgada inabitual, uma comissão de especialistas (composta geralmente por cirurgiões plásticos, urologistas, endocrinologistas, psicólogos e assistentes sociais) decide, geralmente no período de quarenta e oito horas, a necessidade e as modalidades de intervenção cirúrgica e dos tratamentos hormonais de acordo com o gênero que mais se aproxima dos órgãos sexuais da criança. O cariótipo (46 XX ou XY) também é um critério de escolha, mas pode ser problemático quando uma criança apresenta o cariótipo XX e um pênis “aparentemente anormal”, ou um cariótipo XY e um pênis visto como “normal”, parecido com um clitóris.

Outra questão que não podemos deixar de lado é como as decisões também são realizadas a partir das técnicas disponíveis para a realização da normatização dos corpos: é fato de que é tecnicamente mais fácil fazer uma vagina do que um pênis funcional. Quando uma equipe médica analisa as possibilidades de ressignificação sexual em uma criança intersexual, a maior parte das intervenções cirúrgicas utilizam os seguintes critérios: o tamanho do pênis ou do clitóris (com mais de 2,5 centímetros tenta-se fabricar um pênis, com menos, uma vagina e um clitóris), uma vagina apta para a penetração, a possibilidade de urinar em posição feminina ou masculina. Nota-se que a possibilidade de penetração é o único critério para a construção de uma vagina: a amplitude de abertura, a lubrificação, a sensibilidade orgásmica não são prioridades. Já para a construção de um pênis é necessário estar apto para a ereção e ter um tamanho aceitável pelos cânones de virilidade. Assim, em muitos casos de recém-nascidas com hipertrofia clitoriana, ou seja, em casos em que o clitóris não responde aos cânones socialmente admitidos para a genitália feminina, a solução admitida por muito tempo foi a retirada total do clitóris. Em nome de uma normatividade social em matéria de identidade social (de gênero e de sexualidade), os médicos realizavam a retirada do clitóris, retirando também, conseqüentemente, toda a possibilidade desse indivíduo de vivenciar um orgasmo. E se hoje em dia a retirada total do clitóris não é mais realizada, os médicos continuam realizando cirurgias plásticas de redução. Essas operações, portanto, como a maior parte dos protocolos em matéria de intersexualidade, são realizadas exclusivamente a partir das normas sociais vigentes.

#### **2.4. A luta dos corpos indecidíveis na contemporaneidade.**

Em *Sexo e gênero*, originalmente publicado em 1972, a socióloga britânica Ann Oakley (2016) estabelece a separação entre sexo e gênero, também marcando a

emergência do conceito de gênero na teoria feminista. Para separar o sexo do gênero, ela apoia-se precisamente nas pesquisas desenvolvidas por John Money e Robert Stoller, que ela acolhe para radicalizar. Este último foi um célebre psiquiatra estadunidense que propôs estabelecer a separação do sexo biológico da identidade sexual ainda na década de 1950. As pesquisas sobre os indivíduos intersexuais, assim como o fenômeno da transexualidade, demonstraram que nem o desejo ou o comportamento sexual e nem a identidade de gênero são dependentes das estruturas anatômicas, dos cromossomos ou dos hormônios. A partir das próprias palavras de Oakley (2016, p. 64):

Não preciso dizer que toda sociedade acredita que suas próprias definições de gênero correspondem à dualidade biológica do sexo. (...) Por contraste, vê-se ainda indivíduos cuja existência de gênero culturalmente definida coexiste com sexo indeterminado. Essas pessoas são chamadas intersexuadas e estudos recentes na Inglaterra e nos Estados Unidos tem mostrado que alguém que não é homem nem é mulher pode ser masculino ou feminino – tão masculino ou feminino quanto aqueles que são biologicamente normais<sup>13</sup>.

Oakley (2016) utiliza uma série de casos estudados por Money e Stoller para afirmar que o sexo biológico pode ser e frequentemente é reconstruído em indivíduos intersexuais para que possam interpretar papéis de gênero masculino ou feminino. Neste caso, a biologia se torna plástica e é alterada para estar em conformidade com a identidade. Ela cita o exemplo de duas crianças nascidas com a síndrome adrenogenital, possuidoras de órgãos femininos internos, mas com aparência exterior masculinizada. Uma foi criada como uma menina e outro como um menino: consequentemente, a primeira desenvolveu uma identidade de gênero feminina, enquanto o outro um gênero de identidade masculina. Há também muitas pacientes que nascem com uma composição cromossômica XO (Síndrome de Turner, onde o corpo não apresenta tecido gonadal funcional, sem hormônios estrogênicos ovarianos), mas que ao serem criadas como

---

<sup>13</sup> Aqui o tradutor chama a atenção para o fato de que a autora realmente utiliza a expressão “biologicamente normais” para se referir aos modelos de macho e fêmea.

mulheres, apresentaram todas as práticas e características de suas colegas do “sexo feminino normal”. Desta forma, a autora chega à conclusão de que a biologia não possui uma relação necessária com as identidades de gênero, como podemos observar a seguir:

Resta um problema: a biologia desempenha algum papel na determinação do desenvolvimento das identidades de gênero nos indivíduos “normais”? O consenso de opinião parece ser que este papel é mínimo, na predisposição biológica para a identidade de gênero de um homem ou mulher (se assim uma condição existe) pode ser inarredável e decisivamente sobreposta ao aprendizado cultural. Aqueles que têm trabalhado no campo das desordens hermafroditas e problemas de identidade de gênero parecem muito impressionados pelo poder da cultura ignorar completamente a biologia.

(...)

Parece claro que, como a humanidade evolui dos primatas, seu comportamento torna-se cada vez menos controlado pelos fatores biológicos (hormonal, neural). O cerebelo e a atividade cerebral são especializações humanas. Desta maneira, a fêmea humana não é sexualmente receptiva somente em uma fase hormonal particular do ciclo reprodutivo: ela é receptiva todo o tempo – ou melhor, quando ela escolhe ser – embora a possibilidade de concepção permaneça atentamente controlada por ciclos hormonais. (OAKLEY, 2016, p. 70)

A partir do final da década de 1980, de acordo com tais críticas, as numerosas pesquisas em Filosofia e nas Ciências Humanas concentram-se sobre o sexo biológico, dando lugar a uma nova teorização sobre o gênero. Pouco a pouco, destaca-se a evidência da historicidade do sexo, abalando a ideia de que existe um suposto corpo natural.

Atualmente, de acordo com Machado (2005) em seu artigo “*Quimeras*” da *Ciência: a perspectiva de profissionais da saúde em casos de intersexo*, o discurso médico define os “estados intersexuais”, de forma geral, como referentes aos corpos nascidos com a genitália externa e/ou interna nem claramente feminina, nem claramente masculina. Fugindo do objetivo principal de pensar a intersexualidade como um conjunto amplo de corporalidades possíveis, a literatura médica contemporânea ainda divide os corpos intersexuais em quatro grupos principais: 1) pseudo-hermafroditismo feminino (possui ovário, o sexo cromossômico é 46 XX, a genitália interna é feminina, mas a

genitália externa é “ambígua”); 2) pseudo-hermafroditismo masculino (possui testículos, cariótipo 46 XY, mas a genitália externa é “feminina” ou ambígua); 3) disgenesia gonadal mista (gônadas com alterações na função reprodutora); e 4) hermafroditismo verdadeiro (possuem tecido ovariano e testículos na mesma gônada ou separadamente). Esta classificação limitadora só é transgredida pelo campo da genética que, ao contrário de todos os outros campos da medicina, mostra que as informações dos genes apontam, teoricamente, para muitas possibilidades. Assim, podemos afirmar que o geneticista é capaz de ver inúmeras possibilidades no que se refere ao sexo de uma pessoa.

Em relação às cirurgias, a principal preocupação da medicina na atualidade é com o resultado estético dos genitais construídos. Ainda segundo Machado (2005, p. 70-71): “As técnicas cirúrgicas são empregadas no sentido de tornar a genitália da criança “o mais próximo possível do normal”, de acordo com determinados padrões de tamanho, forma, terminação do trajeto urinário e uso”. Quanto ao uso, podemos verificar que o objetivo continua tendo em vista as práticas sexuais heteronormativas: neste caso, construir vaginas “penetráveis” e pênis “que penetrem”. Há também um consenso entre os médicos de que as decisões devem ser tomadas o mais precocemente possível, assim como de que a cirurgia deve ser realizada idealmente antes dos dois anos de vida. Apesar de alguns médicos admitirem que as próprias pessoas deveriam ter o direito de decidir sobre aquilo que concerne ao seu corpo quando atingissem a idade para tanto, a pressa em “resolver logo o problema” baseia-se no argumento do bem-estar psicológico da criança que irá viver em uma sociedade que exige uma definição sobre a sua identidade de gênero. Para a medicina, a necessidade cirúrgica se constrói como uma resposta à necessidade lógica da sociedade de pensar um indivíduo como masculino ou feminino.

Em *A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos des-feitos*, Pino (2007) destaca que em poucos casos a intersexualidade causa danos à saúde. A

intersexualidade não é uma doença, mas sim um estigma social: uma condição de não conformidade física com os critérios culturalmente definidos de normalidade corporal. A experiência intersexual levanta dilemas que não são fáceis de resolver. Por um lado, há indivíduos organizados que reivindicam maior autonomia para gerir os seus corpos e lutam para acabar com certas práticas médicas e saberes científicos que marcam os seus corpos e suas vidas de maneira irreversível e sem o seu consentimento. Por outro, há uma lógica social e cultural que nega reconhecimento social àqueles que não são identificados com os ideais normativos do sexo binário. Tal lógica perpassa todos os corpos, mas se radicaliza no caso dos corpos intersexuais, pois são indivíduos que nascem com corpos diferenciados, aos quais não se atribui reconhecimento como um corpo possível. A questão é que os sujeitos intersexuais também desejam vidas habitáveis, em harmonia com o que a ordem social permite. Os indivíduos que não se conformam às regras vivem em “zonas de abjeção”, lugares nos quais sua própria humanidade é contestada. Segundo as palavras da autora:

O exemplo dos *intersex*, assim como o dos transexuais, é emblemático nessa discussão de paradoxos identitários. No caso dos *intersex*, à situação de paradoxo identitário se soma a de invisibilidade. As pessoas que nascem na condição de *intersex*, necessitam categorias de reconhecimento para ter vidas habitáveis, as quais serão recebidas através da designação de um gênero. No entanto, este processo inclui intervenções corporais drásticas que podem comprometer suas vidas. (PINO, 2007, p. 166)

Fazendo uma breve análise da história da intersexualidade (PINO, 2007), podemos afirmar que ela é comumente descrita em três grandes períodos: 1) A “era das gônadas”, que data de meados do século XIX e vai até os anos de 1950 e caracteriza-se pelo início das classificações médicas sobre os variados tipos de “hermafroditismo”. É o período em que os critérios classificatórios baseavam-se na presença simultânea tanto das gônadas masculina quanto feminina; 2) A “era cirúrgica”, que tem início na década de 1950 e tem seu fim por volta dos anos de 1980. É o período em que são realizadas as

primeiras cirurgias de “reconstrução” do sexo. É interessante ressaltar que, embora seja o período em que o sexo começou a ser pensado como algo passível de modificação, a natureza e a binaridade do sexo não foram colocadas em xeque, pois os sujeitos intersexuais eram considerados frutos de desenvolvimento anormal e necessitavam de tratamento para se tornar homens e mulheres; e 3) A “era do consenso”, no qual o sexo a ser designado é decidido em colaboração com uma equipe multidisciplinar e com a ajuda dos pais. Este período teve início quando as pessoas que sofreram as primeiras cirurgias quando crianças passaram a contestá-las no final da década de 1980. Os procedimentos, destinados a criar “corpos normais”, criavam muitas vezes corpos traumatizados, mutilados, sem sensibilidade e com perdas de funções. Importante ressaltar que a medicina não é a grande vilã da história, mas sim parte de uma ordem social onde o “verdadeiro sexo” precisa estar sinalizado no corpo. E também que as cirurgias devem ser colocadas como uma escolha e não uma imposição: algumas pessoas podem se opor às cirurgias, outras, entretanto, podem reivindicar essas mesmas cirurgias para terem vidas habitáveis.

No editorial da edição especial da revista *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia & Metabologia* (MACIEL-GUERRA; GUERRA-JÚNIOR, 2005), dedicada aos “distúrbios da determinação e diferenciação do sexo (DDS)”, os autores constataam uma reformulação da postura médica frente aos indivíduos com ambiguidade genital. Eles afirmam que, nos últimos eventos internacionais sobre o tema, vem sendo demonstrada a preocupação em colocar lado a lado tanto os aspectos biológicos quanto os psicossociais. O grande desafio na definição do sexo de recém-nascidos com ambiguidade genital tem sido ainda pensar em como fazer a escolha “menos ruim”. O cuidado expresso pelos médicos de não atribuir um sexo para a criança antes de ter certeza de seu “diagnóstico” e as constantes transgressões dos pais às orientações médicas de não dar um nome

feminino ou masculino às crianças e de tentar trata-las de forma mais neutra possível no que se refere ao gênero provocam a seguinte indagação: é possível pensar em sexo sem gênero?

**TERCEIRA SEÇÃO:**  
**O CORPO ENQUANTO SISTEMA DE ESCRITURA E SUAS RELAÇÕES COM**  
**A CIÊNCIA E A ARTE**

**EU NÃO**

Eu não odeio o meu corpo.  
Eu não nasci no corpo errado.  
Não me venha falar que ele é inadequado.  
Se eu mudo é para melhorar o que sinto  
que possa ser melhorado.  
Se eu mudo é porque mudança faz parte da vida  
e eu não quero me sentir parado.  
Cada forma.  
Cada traço.  
São todos pedaços  
de quem eu sou.  
Comecei só como um rabisco.  
Agora estou transcendendo o padrão fabricado.  
E ninguém tem nada com isso.  
E não tem nada de errado.  
Eu sou eterno rascunho da vida.  
Nunca vou ser terminado.  
Apaga.  
Refaz.  
Tira.  
Acrescenta.  
Só não deixa igual,  
porque aí ninguém aguenta.

Eu não odeio meu corpo.  
Eu não nasci no corpo errado.  
Sou eterno rascunho da vida, estou aqui  
para ser melhorado.  
Na eterna busca do buscar por toda eternidade.

Rabisco  
Rascunho  
Desenho  
Obra prima  
Transbordando  
Transcendendo  
Transgredindo  
Apenas sendo mais eu  
Mais meu a cada dia.

Bernardo Enoch Mota

### **3.1. A construção do corpo *queer*.**

Em 1949, Simone de Beauvoir publicou a obra *O segundo sexo* (1980), marco teórico do movimento feminista do século XX. Apesar de constituir um avanço para as políticas de gênero, a sua teoria ainda encontrava-se vinculada a uma linha de pensamento que buscava explicar a subordinação da mulher com base na tradição do pensamento moderno. Ela operou sua interpretação sobre as posições dos gêneros na sociedade a partir da perspectiva oposicional/binária e de caráter universal. Ao afirmar que "não se nasce mulher, torna-se", Beauvoir (1980) constituiu um movimento teórico de desnaturalização da identidade feminina, mas não de dessencialização. O homem representaria o sujeito universal e a mulher, por sua vez, seria o seu outro absoluto. Além disso, toda a sua fala foi legitimada pela condição biológica dos corpos. Judith Butler (BENTO, 2006), em sua crítica à Beauvoir, afirma que um dos problemas desse tipo de pensamento, que hegemonizou o feminismo por décadas, foi justamente ter feito do corpo-sexo uma matéria fixa, sobre o qual o gênero viria a dar forma e significado, dependendo da cultura ou do movimento histórico.

Neste momento em que a teoria feminista estava dando os seus primeiros passos, a visibilização da mulher como uma categoria universal correspondia a uma necessidade política de construção de uma identidade coletiva que se traduziria em conquistas nos espaços públicos. No entanto, logo após este processo de institucionalização do feminismo, começam a surgir reflexões internas aos próprios feminismos que apontavam a necessidade de se repensar algumas categorias de análise e de se constituir outras. Segundo Bento (2006, p. 73-74),

Ao longo da década de 1990, os estudos sobre as relações de gênero se consolidaram a partir de uma reavaliação dos pressupostos teóricos que fundamentavam o campo de estudos sobre as "mulheres". A tarefa teórica era desconstruir essa mulher universal, apontando outras variáveis sociológicas que se articulassem para a construção das identidades de gênero.

Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, livro publicado em 1990 e talvez o texto mais influente da teoria *queer*, Butler (2013) inicia a obra questionando justamente o universalismo da tradição feminista. Ela afirma que tal concepção dominante passou a ser questionada a partir do próprio discurso feminista, isto porque o sujeito das mulheres não seria mais compreendido em termos estáveis e permanentes. Há um problema político que o feminismo encontra na suposição de que o termo “mulheres” denote uma identidade comum. Ao invés de um significante estável a comandar o consentimento daquelas a quem pretende descrever e representar, “mulheres”, mesmo no plural, tornou-se um termo problemático e um ponto de contestação. Se alguém é uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é. O gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos. Isto porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais. Desta forma, tornou-se impossível separar a noção de gênero das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. Segundo Butler (2013, p. 20),

A presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada numa identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina. A noção de um patriarcado universal tem sido amplamente criticada em anos recentes, por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero nos contextos culturais concretos em que ela existe.

A proposta de Butler, no entanto, não é recusar a política representacional, mas sim formular, no interior dessa estrutura construída, uma crítica às categorias de identidade, capaz de renovar o feminismo em outros termos. Em *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”*, artigo também de 1990, Butler (1998) afirma ser uma desconstrutivista, pois busca desconstruir o sujeito do

feminismo, sem, no entanto, censurar a sua utilização. E que pode parecer irônico ou injusto que, justamente agora, quando as mulheres começam a assumir o lugar de sujeitos, as posições pós-modernas anunciam que o sujeito “está morto”. Algumas feministas vêem isso como uma conspiração contra as mulheres e outros grupos privados de direitos que só agora começam a falar em sua própria defesa. No entanto, segundo ela, é importante ter em mente que as lutas pela emancipação e democratização também podem adotar os modelos de dominação pelos quais foram oprimidas. É por isso que qualquer esforço para dar conteúdo universal à categoria “mulheres”, supondo-se que essa garantia da solidariedade é exigida de antemão, produzirá necessariamente facções e jamais se sustentará como base sólida de um movimento político. A própria categoria do universal é caracterizada por seu viés altamente etnocêntrico. A partir de suas próprias palavras:

No começo da década de 1980, o “nós” feminista foi atacado com justiça pelas mulheres de cor que dizem que aquele “nós” era invariavelmente branco e que em vez de solidificar o movimento, era a própria fonte de uma dolorosa divisão. O esforço para caracterizar uma especificidade feminina recorrendo à maternidade, seja biológica ou social, produz uma formação de facções semelhantes e até uma rejeição completa do feminismo, pois é certo que nem todas as mulheres são mães: algumas não podem sê-lo, algumas são jovens ou velhas demais para sê-lo, outras escolhem não sê-lo, e para algumas que são mães, esse não é necessariamente o ponto central de sua politização no feminismo. (BUTLER, 1998, p. 24)

Aprofundando ainda mais a crítica à ideia de sujeito a partir do gênero, Butler (2013) chama a atenção para a divisão que se introduz no sujeito feminista por meio da distinção entre sexo e gênero. Se o gênero se refere aos significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada ao seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homens” se aplique exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo

“mulheres” interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição (o que já foi questionado na segunda seção desta tese), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito.

Essa cisão radical do sujeito tomado em seu gênero levanta outro conjunto de problemas: “E o que é, afinal, o sexo? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que alegam estabelecer tais “fatos” para nós?” (BUTLER, 2013, p. 25). Segundo a autora, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero. A rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero se revela absolutamente nenhuma. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza: ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual um “sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura. A partir desta perspectiva, fica claro que colocar o sexo em um domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Desta forma, o corpo não é um meio passivo sobre o qual se inscrevem significados culturais. Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero já que ele é em si mesmo uma construção.

Retomando a história da construção do corpo *queer* e suas relações com os estudos de gênero, antes ainda das teorizações paradigmáticas de Judith Butler, identificamos a presença de Teresa de Lauretis. Esta teórica feminista foi a primeira a empregar a expressão “teoria *queer*” em 1990 em uma conferência na Califórnia, para opor o

empreendimento desconstrutivista aos estudos gays e lésbicos identitários. Sua produção teórica influenciou de forma decisiva o pensamento de Judith Butler. Em sua obra *A tecnologia do gênero* (LAURETIS, 1994), publicado em 1987, a autora aborda a temática feminista e a discussão sobre o caráter social e histórico do gênero a partir de uma descontinuidade radical da epistemologia clássica. Ela inicia o seu texto questionando o feminismo que estabelece a mulher como a diferença do homem, com ambos universalizados, ou a mulher como diferença pura e simples e, portanto, igualmente universalizada. Desta forma, segundo ela, torna-se muito difícil, se não impossível, articular as diferenças entre as mulheres ou, talvez mais exatamente, as diferenças nas mulheres. Caso contrário, não haveria absolutamente qualquer diferença e todas as mulheres seriam personificações de alguma essência arquetípica da mulher, de uma feminilidade metafísica-discursiva.

Lauretis (1994) afirma ainda que a construção de um "novo feminismo" teve início em 1981 com a publicação de *This bridge called my back*, uma coletânea de textos de mulheres negras, seguido em 1982 por uma antologia feminista chamada *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*. Foram esses livros que colocaram à disposição de todas as feministas os sentimentos, as análises, as posições políticas das feministas negras, e suas críticas ao feminismo branco e dominante. Ela propõe conceber o sujeito em suas relações sociais não apenas no gênero, mas também a partir dos seus códigos linguísticos e representações culturais. Um sujeito engendrado não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça, classe e sexualidade. Afinal,

(...) a conscientização da cumplicidade com as ideologias de gênero de suas culturas e subculturas específicas começa a emergir também nos escritos mais recentes de mulheres negras e latinas, e das lésbicas, de qualquer cor, que se identificam com o feminismo. (LAURETIS, 1994, p. 219)

Neste momento, Lauretis (1994) propõe pensar o gênero a partir de uma visão teórica foucaultiana, apesar de Foucault jamais ter levado em consideração os investimentos conflitantes de homens e mulheres nos discursos e nas práticas da sexualidade. Ele exclui tal assunto, mas não inviabiliza a sua discussão. O que vai importar para Lauretis será a visão da sexualidade como uma complexa tecnologia política de construção de corpos. Desta forma, considera os seguintes pressupostos: 1) O gênero é uma representação, o que não significa que não tenha implicações reais na vida das pessoas; 2) A representação do gênero é a sua construção; 3) A construção de gênero é dada nos mais diversos discursos e instituições, desde as mais óbvias como a mídia e a escola, como também na comunidade intelectual, nas práticas artísticas de vanguarda e até mesmo dentro do próprio feminismo; e 4) Paradoxalmente, a construção de gênero também se faz por meio de sua desconstrução: em qualquer discurso, feminista ou não, que veja o gênero como apenas uma representação ideológica falsa. O termo "gênero" é, na verdade, a representação de um grupo por meio da universalização dos indivíduos que o compõem. Lauretis, da mesma forma que todas as pensadoras e pensadores do desconstrutivismo, propõe a recusa ao pensamento universalista/metafísico.

Segundo Salih (2013), a teoria *queer* estaria ligada a vertente do pensamento ocidental pós-moderno que, focando nas questões acerca do gênero e da sexualidade, busca problematizar as noções clássicas de sujeito, de identidade e identificação, visando o confronto com a norma, seja ela a heterossexualidade dominante ou a identidade gay/lésbica. Afinal,

Enquanto os estudos de gênero, os estudos gays e lésbicos e a teoria feminista podem ter tomado a existência de “o sujeito” (isto é, o sujeito gay, o sujeito lésbico, a “fêmea”, o sujeito “feminino”) como um pressuposto, a teoria queer empreende uma investigação e uma desconstrução dessas categorias, afirmando a indeterminação e a instabilidade de todas as identidades sexuadas e “generificadas”. (SALIH, 2013, p. 20)

“*Queer*” pode ser traduzido como “estranho” ou “abjeto” e significa também uma expressão pejorativa em língua inglesa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto repetido pelos grupos homofóbicos e que, por isso mesmo, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais para caracterizar sua perspectiva de contestação. Para esse grupo, *queer* significa colocar-se contra a normalização, venha de onde ela vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade, como também a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual tradicional. *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação seria muito mais transgressiva e perturbadora. Desde os fins da década de 1960, vários autores começaram a compreender a sexualidade como política e socialmente criada, portanto não mais como sendo da esfera do biológico, psíquico ou natural. A teoria *queer* busca problematizar as regulações sexuais e de gênero socialmente impostas que criam e mantêm desigualdades de toda ordem, em especial no menor reconhecimento político e de direitos daquelas pessoas cuja sexualidade e/ou o gênero entram em desacordo com as normas vigentes. A ordem política e cultural da heterossexualidade compulsória garante os privilégios políticos, culturais e até econômicos daqueles que vivem dentro de suas prescrições. Segundo Spargo (2006, p. 5),

Como sabemos o que faz uma atividade erótica boa e outra má? É um caso de vontade divina, natureza biológica ou convenção social? Podemos realmente ter certeza de que nossos desejos e prazeres são normais, naturais, bons – ou de que nós o somos? Por que o sexo é tão importante?

Butler (2013) também retoma o pensamento foucaultiano no que diz respeito às tecnologias de construção do sujeito a fim de expor e explorar modelos naturalizados e normativos de gênero e de heterossexualidade. Afirma que, na obra *Vigiar e punir*,

Foucault se esforça para reescrever, sob o modelo da “inscrição”, a doutrina da internalização de Nietzsche, exposta em *A genealogia da moral*. No contexto dos prisioneiros, para Foucault, a estratégia não foi impor a repressão de seus desejos, mas obrigar seus corpos a significarem a lei interditora como sua própria essência, estilo e necessidade. Desta forma, podemos afirmar que o corpo não é um “ser”, mas sim uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural de hierarquia do gênero e heterossexualidade. Atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na “superfície” do corpo: entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o “corpo gênero” ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. E se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável.

Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma performance repetida. Como exemplo para explicar melhor a sua teoria da performatividade, Butler (2013) utiliza como exemplo a “performance do drag”: tal performance brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significativa: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero. Ao imitar o gênero, o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero, assim como sua contingência. Tal paródia revela que a identidade original sobre a qual molda-se o gênero

também é uma imitação sem origem. Esse deslocamento promove uma fluidez das identidades, negando-as como naturalizadas ou essencializadas. Sendo assim, é precisamente nessas relações que podemos encontrar as possibilidades de transformação do gênero e a denúncia do efeito fantasístico da identidade permanente como uma construção politicamente tênue.

Em nossa sociedade, os gêneros distintos são parte do que “humaniza” os indivíduos. Portanto, como estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero é uma performance com consequências claramente punitivas. Habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. As possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais nada mais são do que ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação. A performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária, objetivo este que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito. Deve também ser “repetida”, já que o gênero é uma identidade tenuamente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. Segundo Butler (2013, p. 200),

O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanentemente marcado pelo gênero. Essa formulação tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma *temporalidade social* constituída. (...) O gênero também é uma norma que nunca pode ser completamente internalizada: “o interno” é uma significação de superfície, e as normas do gênero são afinal fantasísticas, impossíveis de incorporar.

Como ato de resistência para desestabilizar a ideia de gênero como algo natural e real, Butler (2013) propõe a paródia de gênero. Assim como as superfícies corporais são impostas como o natural, elas também podem tornar-se o lugar de uma performance

dissonante e desnaturalizada, que revela o status performativo do próprio “natural”. As práticas parodísticas podem servir para reconvocar e reconsolidar a própria distinção entre uma configuração de gênero privilegiada e outra que parece derivada, como uma cópia mal feita, por assim dizer. A perda das normas de gênero teria o efeito de fazer proliferarem as suas configurações, desestabilizando as identidades substantivas e despojando as narrativas naturalizantes da heterossexualidade compulsória de seus protagonistas centrais: os “homens” e “mulheres”. A repetição parodística do gênero denuncia também a ilusão da identidade de gênero. Como efeito de uma performatividade sutil e politicamente imposta, o gênero é um ato aberto a cisões, estando sujeito a paródias de si mesmo e a auto-críticas. A partir do momento em que encaramos a identidade como produzida ou gerada, abrimos possibilidades de ação que são insidiosamente excluídas pelas posturas que tomam as categorias da identidade como fundantes e fixas. Nossos corpos são fabricados por tecnologias precisas e sofisticadas que têm como um dos mais poderosos resultados a sua suposta naturalização. Ainda segundo Butler, a materialidade do corpo só pode ser apreendida através do discurso. A linguagem, que parece apenas descrevê-lo, na verdade o constitui.

Nas obras *The drag king book* (1999) e *Sublime mutations* (2000), o artista estadunidense Del Lagrace Volcano retrata corpos que problematizam as identidades de gênero. Volcano é um fotógrafo que desenvolveu vários trabalhos em que interroga as identidades de gênero em vários níveis, especialmente as de masculinidade e feminilidade. Segundo Machado (2015), Volcano nasceu e viveu muitos anos como mulher, até passar por um processo de transformação e construção do próprio corpo como transgênero: não se considera homem ou mulher, mas ambos, de modo que é difícil referir-se a ele ou a ela como “ele” ou “ela”: define-se como “abolicionista” ou “terrorista do gênero”. Ao longo do tempo até mesmo mudou a sua assinatura de Della Grace para

Del LaGrace, nome não mais atrelado a um imaginário feminino. Nas fotos a seguir podemos ver duas fotos da série *Gender Optional. Mutating Self Portraits, London 2000* (VOLCANO, 2000) em que ele/ela aparece ora com características do gênero feminino, ora com características do gênero masculino. Interessante notar que nas fotos em que aparece com características “mais masculinas”, refere-se a si próprio com o nome “Del” ou “Delboy”, enquanto que quando aparece com características “mais femininas”, usa o nome “Debby”. E, apesar de construir tais representações de si mesmo a partir de uma lógica binária de gênero, tanto as performances do gênero masculino quanto as do gênero feminino apresentam-se de forma ambígua.



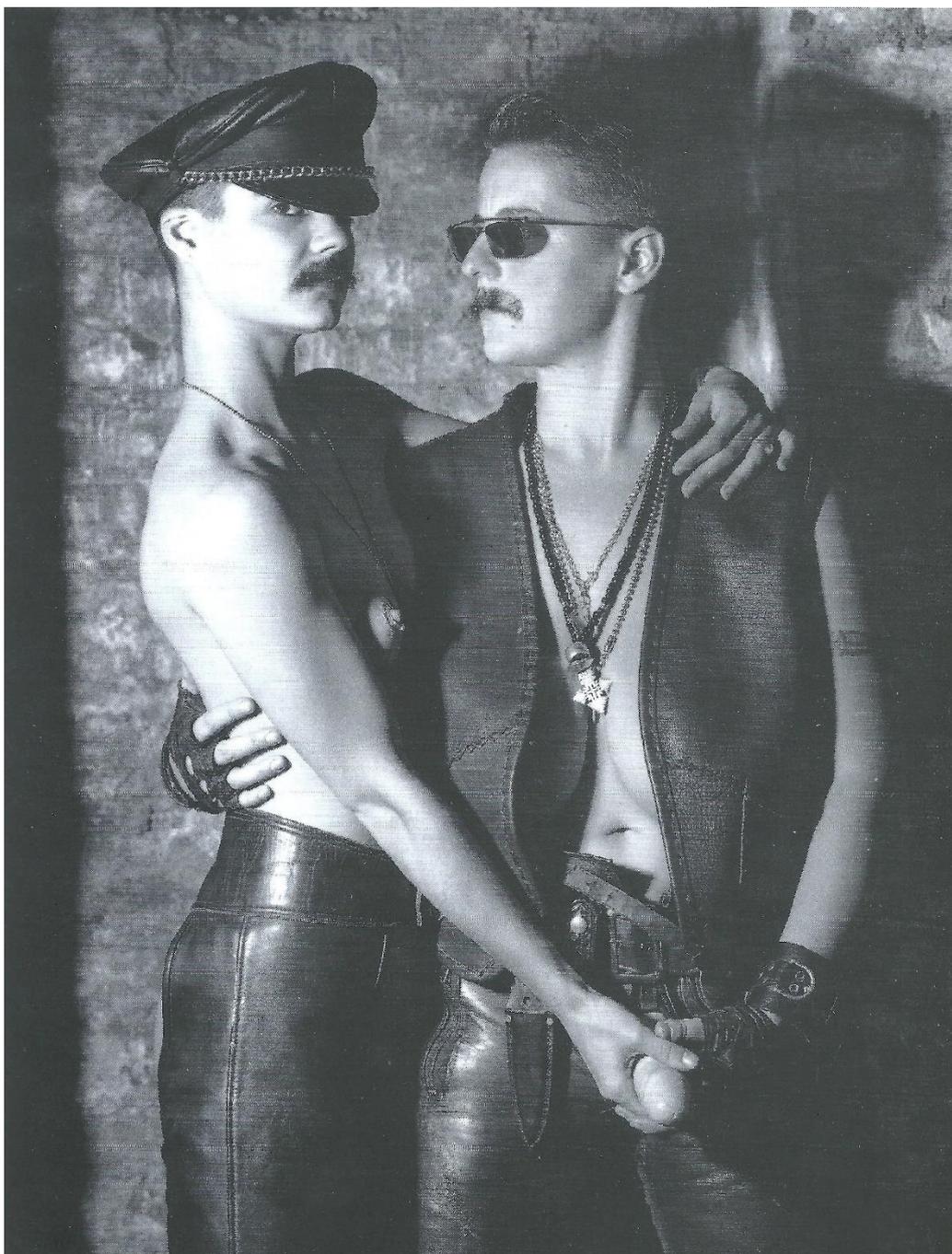
Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace.  
**Sublime mutations.** Berlim:  
Konkursbuchverlag, 2000, p. 170-171.

Já a fotografia a seguir pertence à série *Hermaphrodyké. Self Portraits of Desire*, *London 1995* (VOLCANO, 2000), em que não podemos classificar o corpo de Volcano, ou mesmo da outra pessoa com quem ele se relaciona, como masculino ou feminino.



Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace. **Sublime mutations**. Berlim: Konkursbuchverlag, 2000, p. 92.

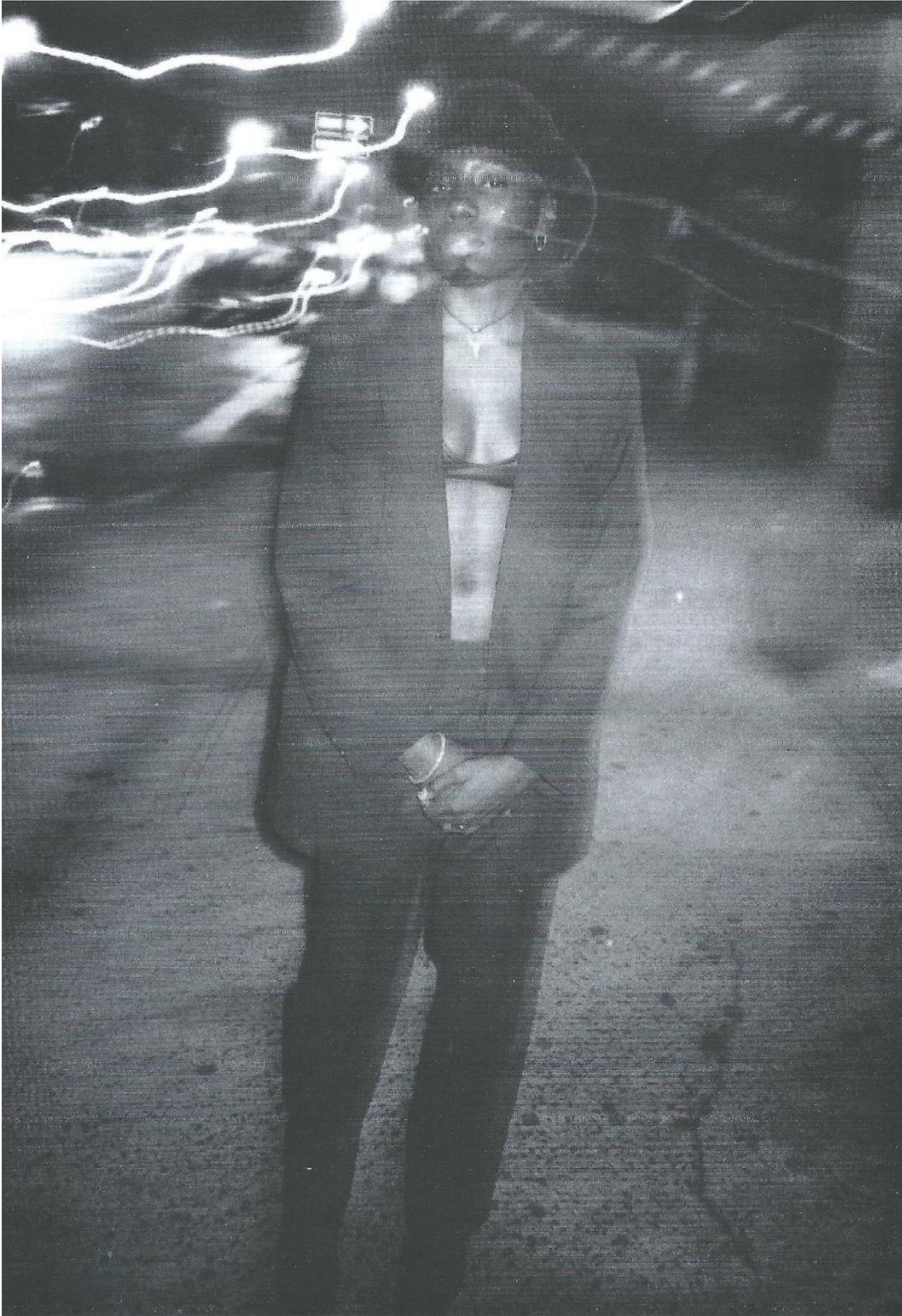
A partir da próxima página podemos observar quatro fotografias do livro *The drag king book* (VOLCANO; HALBERSTAM, 1999) em que a problematização das identidades de gênero é visivelmente o mote das obras.



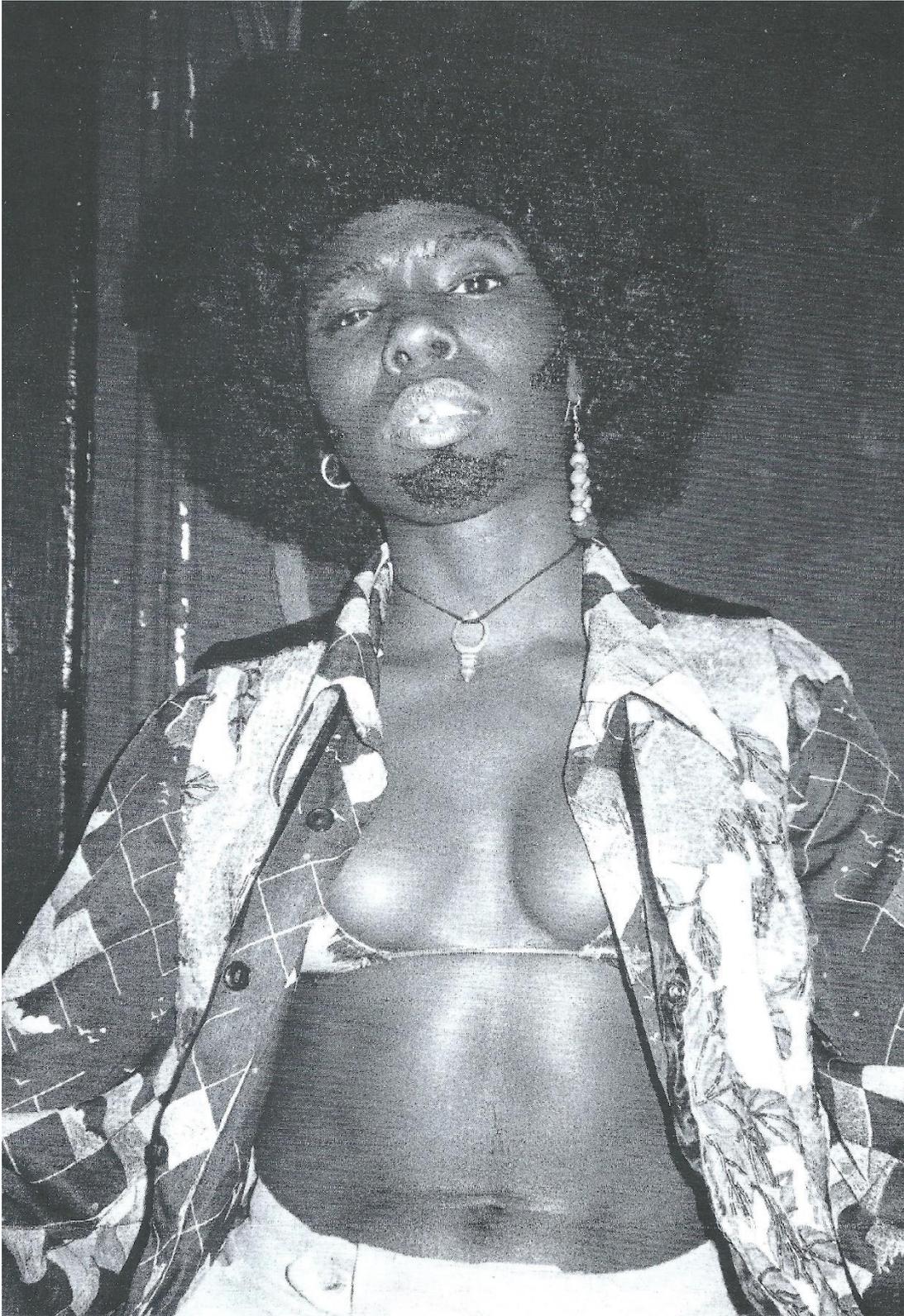
*Lesbian Cock*, da série Daddy Boy Dykes. Londres, 1992. Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace; HALBERSTAM, Judith “Jack”. **The drag king book**. Londres: Serpent’s Tail, 1999, p. 17.



*Vinnie & Mario, A Latino Still Life.* São Francisco, 1997. Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace; HALBERSTAM, Judith "Jack". **The drag king book.** Londres: Serpent's Tail, 1999, p. 56.



*Dred on the Street*. Nova York, 1996. Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace; HALBERSTAM, Judith "Jack". **The drag king book**. Londres: Serpent's Tail, 1999, p. 5.



*Dred, Club Casanova.* Nova York, 1997. Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace; HALBERSTAM, Judith "Jack". **The drag king book.** Londres: Serpent's Tail, 1999, p. 121.

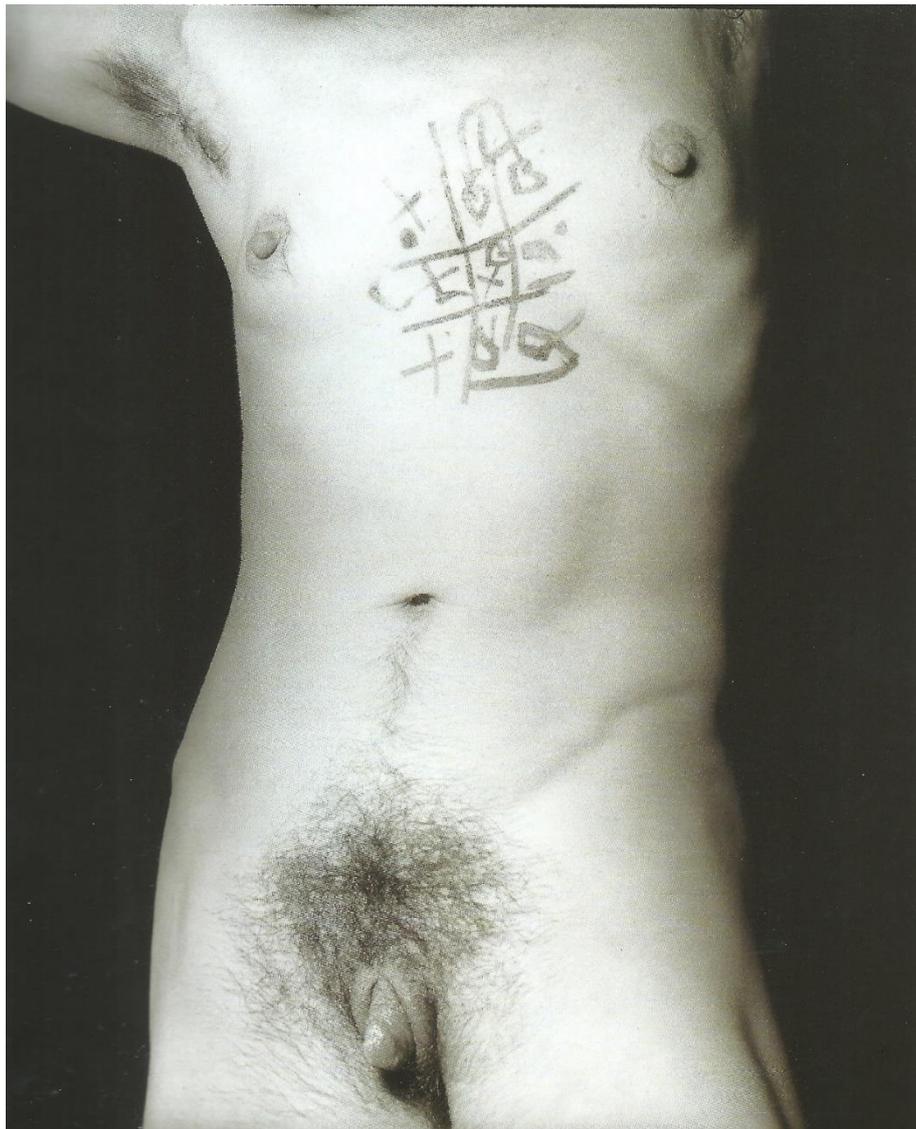
Volcano e Halberstam conheceram-se em 1995 no London International Lesbian and Gay Film Festival, em que o primeiro participava do concurso de Drag King e o segundo era jurado. Os dois, já pesquisadores da cena Drag King de Londres e Nova York resolveram, então, desenvolver um projeto fotográfico em que trabalhariam com a estética dos homens transgêneros e das lésbicas “butch” a partir de personagens reais. Nas fotografias selecionadas podemos observar o quanto a ideia de masculinidade é ressignificada e recontextualizada a partir das paródias de gênero, como bem teorizou Butler. Os clichês do que é considerado masculino são incorporados às performances dos personagens, mostrando o quanto pertencem a hábitos de gênero totalmente arbitrários. Chama a atenção também as duas últimas fotos, em que o personagem chamado de Dred reúne em seu corpo ao mesmo tempo características tanto masculinas quanto femininas: as roupas, os pelos no rosto, a postura contrasta com os seios que, ao contrário do que poderíamos supor, são revelados e valorizados na construção identitária do personagem. Os corpos são apresentados a partir de performances que consideramos desnaturalizar os gêneros feminino e masculino.

Volcano também problematiza em seu trabalho a questão da patologização dos corpos intersexuais, afirmando a ambiguidade sexual como potência de vida e força questionadora do discurso médico-científico que concebe a intersexualidade como defeito. Em seu *site*<sup>14</sup> há uma seção chamada “Visibly Intersex”, referente ao projeto iniciado em 2011 e que consiste em fotografar e dar visibilidade aos ativistas intersex. Em seu trabalho, de maneira geral, podemos verificar que ele inverte e desloca o discurso normativo ao retratar corpos que não desejam se adequar a um determinado sexo ou a um determinado gênero. Podemos observar na próxima página a fotografia *Hermaphrodite Torso*, pertencente à série *TransGenital Landscapes, London 1996-1998* (VOLCANO,

---

<sup>14</sup> O endereço do *site* é o <http://www.dellagracevolcano.com/>.

1999), que retrata um corpo intersexual. Estabelecendo uma breve comparação com as fotografias do hermafrodita de Nadar, da segunda seção deste trabalho, podemos verificar que o torso do hermafrodita de Volcano é uma síntese dos “novos tempos”: um pouco mais de um século depois, sob a influência do pensamento desconstrutivista, temos o advento de um “corpo *queer*”: aquele que se constrói e se afirma a partir da sua diferença.



*Hermaphrodite Torso*. Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace. **Sublime mutations**. Berlim: Konkursbuchverlag, 2000, p. 145.

### 3.2. A importância dos estudos sobre a sexualidade para a construção do corpo *queer*.

Elemento fundamental para a desconstrução do corpo metafísico e construção do corpo *queer* foi o surgimento de importantes estudos sobre a sexualidade que surgiram ainda na década de 1980. Michel Foucault, Jeffrey Weeks, Gayle Rubin e Monique Wittig foram alguns dos teóricos que influenciaram profundamente a construção da teoria *queer* e, conseqüentemente, as transformações ocorridas nos estudos de gênero. Começaremos a nossa análise com Gayle Rubin, antropóloga norte-americana e militante do movimento feminista desde o final da década de 1960, com intensa atuação na política gay e lésbica, que percebeu a necessidade de pensar sobre a opressão sexual como algo distinto da opressão de gênero, embora não estejam, a seu ver, necessariamente dissociadas ou contrapostas. Em entrevista para Judith Butler, ela afirma:

Na década de 1960, em geral, se considerava que as estratificações importantes eram casta, classe e raça. Uma das grandes contribuições do feminismo foi acrescentar o gênero à lista. No início da década de 1980, ficara claro para mim que não bastava acrescentar o gênero à lista, era preciso acrescentar a sexualidade, para que temas da perseguição sexual fossem contemplados. (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 196)

Em seu texto *Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality*<sup>15</sup>, publicado em 1989, Rubin afirma que deve-se analisar sexualidade e gênero como categorias independentes, e não como ela mesma havia feito em *The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex*, publicado em 1975, estudo sobre o sistema sexo-gênero que se tornou uma das grandes referências dos estudos feministas dos anos de 1970. Não existia ainda nesta primeira obra uma distinção entre desejo sexual e gênero, ambos eram trabalhados como modalidades do mesmo processo social subjacente, e a

---

15 Utilizaremos a tradução em português, *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*, traduzido por Felipe Bruno Martins Fernandes e disponibilizado pelo site do repositório institucional da UFSCar.

opressão sexual era observada como um epifenômeno da opressão de gênero. Ela chama a atenção para o fato de que a luta contra a opressão das mulheres acabou gerando a invisibilidade das mulheres lésbicas.

Segundo Rubin (1989), *The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex* tem sua origem nos primórdios da segunda onda do feminismo<sup>16</sup> no final da década de 1960 e foi profundamente influenciado pelos estudos marxistas. Muitas feministas deste período eram marxistas e, em certo sentido, tal teoria permitiu que as pessoas levantassem toda uma série de questões que o próprio marxismo não podia responder satisfatoriamente. Independente do grau em que foi modificado, parecia incapaz de entender os temas da diferença de gênero e da opressão das mulheres. Estes foram considerados apenas um subproduto da opressão de classe e do imperialismo, que iria desaparecer depois da revolução operária. Além de ter limitações intrínsecas como estrutura teórica para o feminismo, o marxismo também não era capaz de englobar outros temas, como o lesbianismo, por exemplo.

Rubin (1989) chama a atenção ainda para o fato de que tal feminismo também trabalhava de forma inadequada com o comportamento sexual não convencional. No final da década de 1970, quase todas as variações sexuais ainda eram apresentadas em algum lugar da literatura feminista em termos negativos: homossexualismo, transexualismo, travestismo, fetichismo e sadomasoquismo eram condenados pela retórica feminista, e se atribuía a cada um deles uma certa responsabilidade na criação e na manutenção da subordinação das mulheres. De certa forma, esses "desvios sexuais" transformaram-se na mais absoluta expressão da dominação patriarcal. Desta forma, Rubin realiza uma análise bastante interessante sobre o conservadorismo sexual do discurso feminista clássico: de maneira geral, tal feminismo considerou a liberalização sexual como uma mera extensão

---

16 A primeira onda do feminismo seria representada pelo movimento das sufragistas no século XIX.

dos privilégios masculinos. Com isso, ela propõe uma “teoria radical do sexo” que visasse identificar, descrever, explicar e denunciar a opressão sexual. Em sintonia com o desenvolvimento de culturas, literaturas, identidades e política lésbicas, Rubin contribuiu de forma significativa para identificar no feminismo clássico uma construção que considera as preferências sexuais como um sistema universal que vai ou deveria funcionar para todas as mulheres.

Jeffrey Weeks, sociólogo britânico que publicou inúmeras obras sobre a influência da história e da cultura na sexualidade, também contribuiu para a necessária separação teórica entre gênero e sexualidade. Ele também defendeu que o movimento feminista dos anos de 1960 desenvolveu uma clara hostilidade às mulheres lésbicas e suas práticas, promovendo um heterossexualismo generalizado nas teorias feministas que não possibilitou escutar outras vozes oprimidas que exprimiriam outro tipo de exclusão: o da sexualidade divergente. Em sua obra *O corpo e a sexualidade* (Weeks, 2000), busca explicar a sexualidade enquanto fenômeno social e histórico, identificando as práticas sexuais enquanto um "construcionismo social". Tal construcionismo social estaria em oposição ao "essencialismo sexual", dominante em muitas discussões sobre a sexualidade, principalmente aquelas que são orientadas pelo discurso cientificista. Ainda segundo ele, "a sexualidade tem tanto a ver com nossas crenças, ideologias e imaginações quanto com o nosso corpo físico" (WEEKS, 2000, p. 36). Em seu texto, Weeks afirma que o surgimento da Sexologia no final do século XIX teve enorme influência no estabelecimento dos termos do debate sobre o comportamento sexual. Tendo como base a Psicologia, a Biologia e a Antropologia, bem como a História e a Sociologia, tal conhecimento científico se constituiu como um importante elemento na codificação do modo como pensamos o corpo e a sexualidade. Há na Sexologia uma ênfase no sexo como "instinto natural", expressando necessidades fundamentais do corpo e determinando

nossas identidades. Isso reflete uma preocupação pós-darwiniana do final do século XIX, positivista, em explicar todos os fenômenos humanos em termos de forças identificáveis, internas e biológicas. Desta forma, ele afirma que a Sexologia constitui o sexo como uma força absolutamente avassaladora que irá ocupar o centro da nossa existência, tornando-se um marcador sensível de outras relações de poder. Segundo Weeks (2000, p. 56),

A sexologia tomou a si duas tarefas distintas ao final do século XIX. Em primeiro lugar, tentou definir as características do que constitui a masculinidade e a feminilidade normais, vistas como características distintas dos homens e das mulheres. Em segundo lugar, ao catalogar a infinita variedade de práticas sexuais, ela produziu uma hierarquia na qual o anormal e o normal poderiam ser distinguidos.

Já a teoria da construção social, defendida por ele, adota a visão de que atos sexuais fisicamente idênticos podem ter variada significação social e variado sentido subjetivo, dependendo de como eles são definidos e compreendidos em diferentes culturas e períodos históricos. Um ato sexual, seja ele qual for, não pode carregar em si um sentido social universal. As culturas fornecem categorias, esquemas e rótulos muito diferentes para enquadrar experiências sexuais e afetivas. Desta forma, não pode haver uma relação necessária entre o ato e a identidade sexual. Para ilustrar as suas ideias, Weeks (2000) investiga historicamente o problema de por que e como a nossa cultura privilegia a heterossexualidade e marginaliza – quando não discrimina – a homossexualidade. Para tanto, retoma os estudos sobre a história da sexualidade de Michel Foucault, que irá identificar a sexualidade enquanto um dispositivo histórico.

Foucault (2007) rejeita o que ele próprio chama de "hipótese repressiva": a crença de que a sociedade está todo o tempo tentando controlar uma energia natural incontrolável que emana do corpo. A sexualidade não pode agir como uma resistência ao poder porque estaria demasiadamente envolvida nos modos pelos quais o poder atua na sociedade moderna. Ela não pode ser caracterizada como um "regime de silêncio", mas, ao contrário, como um constante e historicamente cambiante incitamento ao discurso. Com isto, no

período moderno, deveríamos ver o poder não como uma força negativa, mas com uma força positiva preocupada com a administração e o cultivo da vida. Ele argumenta ainda que a sexualidade constitui uma rede complexa de regulação social que organiza e modela os corpos e os comportamentos individuais. Trata-se do que ele chama de "biopoder", instrumento de controle em que a sexualidade terá papel crucial: o sexo é o pivô ao redor do qual toda a tecnologia da vida se desenvolve. Isto porque o sexo é um meio de acesso tanto à vida do corpo quanto à vida da espécie: ele oferece um meio de regulação tanto dos corpos individuais quanto do comportamento da população como um todo. Essas estratégias produziram, ao longo do século XIX, quatro identidades submetidas à observação e ao controle social: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal que utiliza formas artificiais de controle de natalidade e o pervertido, especialmente o homossexual. E é justamente a partir do "surgimento" da homossexualidade no século XIX que podemos ilustrar a teoria do construtivismo social, analisada na obra de Jeffrey Weeks.

Ainda segundo Weeks (2000), os termos "heterossexualidade" e "homossexualidade" são de origem relativamente recente. Eles foram usados pela primeira vez publicamente em 1869, por um escritor austro-húngaro chamado Karl Kertbeny. A criação desses termos tinha como objetivo colocar na pauta política da Alemanha, que em breve seria unificada, a questão da reforma sexual, em particular a revogação das leis anti-sodomitas. Posteriormente assumida pela sexologia, então em desenvolvimento, tal campanha buscou definir a homossexualidade como uma forma distintiva de sexualidade: como uma variante benigna da noção da "sexualidade normal". Até então a atividade sexual entre pessoas do mesmo sexo era tratada como uma prática de natureza pecadora e, portanto, condenável. No entanto, não era vista como a atividade de um tipo particular de pessoa, criadora de identidade. Se antes as relações entre sujeitos

do mesmo sexo eram vistas como uma aberração temporária, o homossexual a partir de então passou a pertencer a uma espécie própria. Com o tempo, no entanto, as implicações dos termos criados foram mudando de forma sutil. A homossexualidade, ao invés de descrever uma variante benigna da normalidade como pensada em sua origem, na mão dos primeiros sexólogos transformou-se em uma descrição médico-moral. E o termo heterossexualidade, por sua vez, passou a ser cada vez mais utilizado para descrever a norma até então pouco teorizada. Quando Weeks (2000) afirma que a atividade heterossexual ou homossexual não existia antes do século XIX, ele está querendo dizer que foi exatamente neste momento histórico que houve a construção dos termos e, conseqüentemente, um novo esforço para definir mais estreitamente os tipos e as formas do comportamento e da identidade sexuais. Outra crítica feita consiste no fato de que o modelo de homossexual que emergiu no século XIX tentou explicar mulheres e homens homossexuais nos mesmos termos, como se tivessem características comuns. Homens e mulheres podiam ser classificados pelo mesmo rótulo psicológico, embora possuíssem histórias e experiências diferentes.

Desta forma, podemos afirmar que tais discursos colocaram a homossexualidade em um novo patamar. Ela tornou-se uma categoria científica e sociológica, com efeito nas práticas médicas e legais, construindo a ideia de uma natureza distintiva. Weeks (2000) afirma ainda que todo esse processo de “construção da identidade homossexual” pelo discurso médico desenvolve-se ao mesmo tempo em que houve o surgimento de movimentos em prol da liberação gay nos Estados Unidos em fins da década de 1960 e que, paradoxalmente, vai ser incorporado à luta política. Segundo Weeks (2000, p. 58),

O que afirmo, porém, é que esse novo zelo categorizador e definidor, ao redor do final do século XIX, constituiu uma mudança tão significativa na definição pública e privada da homossexualidade quanto a emergência de uma política gay e lésbica aberta e desafiadora nas cidades americanas, em fins dos anos 1960 e início dos anos 1970. Ambas representavam rupturas cruciais nos significados dados à diferença sexual.

Com o tempo, assumir publicamente identidades sexuais divergentes passou a ser uma ação política de pertencimento. Não são muitas pessoas que costumam afirmar a sua heterossexualidade, já que esse é o grande pressuposto, mas afirmar a homossexualidade passou a significar assumir uma posição específica em relação aos códigos sociais dominantes. A luta identitária LGBTQIA+ adquire, desta forma, grande importância histórica e abre espaço para reivindicações e conquista de direitos. No entanto, mais tarde, novas necessidades surgem e colocam em xeque as categorias inicialmente universalizadas, como já vimos anteriormente nesta seção.

Monique Wittig, escritora e militante lésbica-feminista francesa, por sua vez, também questiona no ensaio *O pensamento hétero*, publicado em 1980, a heterossexualidade compulsória em nossa sociedade. Segundo ela, tudo acontece através da linguagem: os discursos dominantes tomam como certo que a base da sociedade, de qualquer sociedade, é a heterossexualidade. Estes discursos buscam falar em nome de “todos” e alegam dizer a verdade em um campo supostamente apolítico, oprimindo lésbicas e gays no sentido que os impedem de falar a menos que falem em seus próprios termos, negando a eles a criação de suas próprias categorias discursivas. A consequência desta universalidade do pensamento hétero seria a impossibilidade da sociedade pensar uma realidade onde a heterossexualidade não só não ordenaria todas as relações humanas, como também a própria produção de conceitos. Wittig afirma ainda que a função do pensamento hétero é legitimar o caráter obrigatório do “serás hétero ou não serás”, fazendo com que o lesbianismo e a homossexualidade masculina não possam ser pensados e falados. Por fim, ainda no ensaio de 1980, Wittig afirma que as transformações econômicas da sociedade não serão suficientes para acabar com a heterossexualidade compulsória. A saída seria produzir uma transformação política dos conceitos que são

estratégicos, a partir de uma outra ordem de materialidade e linguagem. É por isso que, para ela, o lesbianismo seria um conceito revolucionário, pois se situa além das categorias homem e mulher. A lésbica não é uma mulher, pois “mulher”, segundo ela, tem significado apenas em sistemas de pensamento e em sistemas econômicos heterossexuais.

É por isso que em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler (2013) retoma a consideração de Wittig de que o sexo é discursivamente produzido e difundido por um sistema de significações opressivo para as mulheres, os gays e as lésbicas. Segundo Butler, a tarefa de Wittig é derrubar o discurso sobre o sexo e subverter a própria gramática que institui o gênero como atributo essencial dos seres humanos e dos objetos. Afinal,

Através de sua teoria e sua ficção, ela conclama a uma reorganização radical da descrição dos corpos e das sexualidade, sem recurso à noção de sexo e, conseqüentemente, às diferenciações pronominais que regulam e distribuem os direitos de expressão no interior da matriz do gênero. (BUTLER, 2013, p. 165)

Embora os indivíduos pareçam ter uma percepção direta do sexo, tido como dado objetivo da experiência, Wittig (1980) argumenta que, como dado, este objeto foi violentamente modelado, e que a história e o mecanismo dessa violência nele não aparecem mais. Como discursivo e perceptível, o sexo denota uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos. O fato do pênis, da vagina, dos seios e assim por diante serem denominados partes sexuais corresponde tanto a uma restrição do corpo erógeno a essas partes quanto a uma fragmentação do corpo como um todo. É por isso que Wittig decreta o fim da categoria do sexo, que destrói e fragmenta o corpo sexuado, além de ter em sua origem o sistema da heterossexualidade compulsória. A nomeação do sexo é um ato de dominação e coerção, um ato performativo institucionalizado que cria e legisla a realidade social pela

exigência de uma construção discursiva/perceptiva dos corpos, segundo os princípios da diferença sexual: “homens” e “mulheres” são categorias políticas e não fatos naturais.

Ainda segundo Butler (2013), o pensamento de Wittig afirma que conceitos, categorias e abstrações podem praticar uma violência material contra os corpos que eles afirmam organizar e interpretar. A linguagem não funciona magicamente, ela pressupõe e altera o seu poder de atuar sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas e, finalmente, instituições. Não é à toa que, em nossa sociedade, o universal tem sido, e é continuamente, em todo momento, apropriado pelo masculino. A dominação ocorre por meio de uma linguagem que, em sua ação social plástica, cria uma ontologia artificial e, conseqüentemente, uma hierarquia que se transforma em realidade social. Neste caso, a derrubada do sexo binário daria início a um campo cultural de muitos sexos. Se o número de sexos correspondesse ao número de indivíduos existentes, o sexo não teria mais, como termo, qualquer aplicação genérica: o sexo seria uma propriedade radicalmente singular e não poderia mais operar como generalização descritiva. Wittig recusa a distinção entre “conceito abstrato” e “realidade material”, argumentando que os conceitos se formam e se difundem no âmbito da materialidade da linguagem e que a linguagem funciona de uma maneira material para construir o mundo social.

Desta forma, Butler considera Wittig uma idealista clássica, para quem a natureza é compreendida como uma representação mental. Uma linguagem de significados compulsórios produz essa representação da natureza para promover a estratégia política da dominação sexual e para racionalizar a instituição da heterossexualidade compulsória. O molde e a forma dos corpos são sempre figurados por uma linguagem impregnada de interesses políticos. Para Wittig, afinal, o desafio político consiste em tomar a linguagem como meio de representação e produção, tratá-la como um instrumento que constrói

invariavelmente o campo dos corpos e que deve ser usado para desconstruí-lo e reconstruí-lo, fora das categorias opressivas do sexo.

### 3.3. Corpo, tecnologias sexuais e ciência na era do pós-feminismo.

No prefácio da obra *Manifesto contrassexual* (PRECIADO, 2014), Sam Bourcier<sup>17</sup> apresenta o pensamento de Paul B. Preciado<sup>18</sup> como pertencente a uma corrente chamada pós-feminista, inspirada pelas leituras americanas das feministas precursoras da teoria *queer* de Lacan, Derrida, Lyotard e Deleuze, assim como pela utilização da noção de “censura produtiva” elaborada por Foucault. Tal corrente de pensamento também foi influenciada pela crítica pós-colonial, que alerta contra a tentação de universalizar certas identidades sexuais e de naturalizar uma identidade homogênea de referência, como a feminina, burguesa e branca, como já vimos. Preciado surge nos anos de 1990 e insiste na urgência de conceber o sujeito como o efeito de constantes renegociações de identidade.

Utilizando a noção de “tecnologia de gênero”, já utilizada por Haraway, Preciado aplica-a às novas biotecnologias de produção e reprodução do corpo. Desse modo, enfatiza-o como espaço de construção biopolítica, como lugar de opressão, mas também como centro de resistência. Em seu *Manifesto contrassexual*, publicado em 2002, instaura uma filosofia do corpo em mutação, demandando formas de hipersexualização e de hiperconstrutivismo do corpo e de seus órgãos sexuais em total ruptura com as soluções filosóficas e políticas do feminismo tradicional. Segundo Bourcier (2014, p. 14):

(...) o que nos diz Beatriz Preciado, de maneira instrutiva e espantosa, é que todos nós já estamos mais ou menos operados/as por tecnologias sociais bem precisas, dito de

---

<sup>17</sup> Marie-Hélène Bourcier, pesquisador e militante *queer* francês, utiliza hoje exclusivamente o nome masculino Sam Bourcier. Na publicação da obra *Manifesto contrassexual* utilizada neste trabalho, no entanto, o nome utilizado ainda é o feminino.

<sup>18</sup> Na edição de *Manifesto contrassexual* utilizada neste trabalho o nome do autor ainda consta como Beatriz Preciado.

outro modo, que todos somos *pós-op* [Pós-operatório: designa, segundo o discurso médico, o estatuto de uma pessoa transexual depois da ou das operações cirúrgicas de reatribuição de sexo]: razão pela qual nos valeria mais apontarmos para certas formas de resistência contrassexuais do que continuar nostalgicamente nos agarrando às velhas ficções de “natureza”.

Preciado (2014) afirma que o corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade na qual certos códigos se naturalizam e outros são sistematicamente eliminados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada recém-nascido, deve se reinscrever por operações constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais. O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura: o sexo, como órgão e prática, não é um lugar biológico preciso. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros, fazendo coincidir certas sensações com determinadas reações anatômicas. Isto quer dizer que o sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual.

Em *Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”*, texto originalmente publicado em 2003, Preciado (2011) define a heterossexualidade como tecnologia biopolítica destinada a produzir “corpos *straight*”. Segundo as suas próprias palavras:

O corpo *straight* é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. É assim que o pensamento *straight* assegura o lugar estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos como órgãos sexuais e reprodutores. Capitalismo sexual e sexo do capitalismo. O

sexo do vivente revela ser uma questão central da política e da governabilidade. (PRECIADO, 2011, p. 12)

Já a contrassexualidade, defendida por Preciado (2014) em seu manifesto, afirma que o desejo, a excitação sexual e o orgasmo não são nada além de produtos que dizem respeito a certa tecnologia sexual que identifica os órgãos reprodutivos como órgãos sexuais, em detrimento de uma sexualização do corpo em sua totalidade. A contrassexualidade não é a criação de uma nova natureza, mas sim o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. No âmbito do contrato contrassexual, os corpos devem reconhecer a si mesmos e aos outros não como homens ou mulheres, mas sim como corpos falantes. E renunciar não só a uma identidade sexual fechada e determinada naturalmente, como também aos benefícios que poderiam obter de uma naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de suas práticas significantes. A contrassexualidade também incorpora as tecnologias sexuais ao intervir diretamente sobre os corpos, sobre as identidades e sobre as práticas sexuais que destes derivam. Neste caso, a tecnologia sexual é uma espécie de “mesa de operações” abstrata na qual ocorre o recorte de certas zonas corporais como “órgãos”, sexuais ou não. A boca e o ânus, por exemplo, são designados pela ciência como o ponto de entrada e o ponto de saída sem os quais o aparelho digestivo não pode encontrar sua coerência como sistema. A boca e o ânus raramente são designados como parte de um sistema sexual/reprodutivo. Por trás da pergunta: “É menino ou menina?” esconde-se um sistema diferenciado que torna o corpo inteligível graças à fragmentação ou a dissecação dos órgãos: um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas bem precisas que se escondem atrás do nome “atribuição de sexo”. Segundo Preciado (2014), as operações mais conhecidas sob o nome de cirurgia de mudança de sexo e de reatribuição sexual, que são popularmente estigmatizadas como casos limites ou exceções estranhas, não passam de mesas

secundárias nas quais se renegocia o trabalho de recorte realizado sobre a primeira mesa de operações abstrata pela qual todos nós passamos. A identidade sexual é sempre e em todo caso o produto de uma tecnologia biopolítica.

A primeira fragmentação do corpo, ou atribuição do sexo, ocorre mediante um processo que Preciado (2014) irá chamar, seguindo Judith Butler, de invocação performativa. Ninguém escapou desta interpelação. Antes do nascimento, graças à ecografia – uma tecnologia célebre por ser descritiva, mas que não é senão prescritiva – ou no próprio momento do nascimento, nos foi atribuído um sexo feminino ou masculino. E o processo não para aí: seus efeitos delimitam os órgãos e suas funções, sua utilização “normal” ou “perversa”. A interpelação não é só performativa, seus efeitos também são protéticos: faz corpos. A mesa de atribuições da masculinidade e da feminilidade designa os órgãos sexuais como zonas geradoras da totalidade do corpo, sendo os órgãos não sexuais meras zonas periféricas. A partir de um órgão sexual preciso, este marco abstrato de construção do “humano”, nos é permitido reconstruir a totalidade do corpo. O corpo, em nossa sociedade, só tem sentido como sexuado. Um corpo sem sexo – ou com sexo ambíguo, não identificável – é monstruoso. Desta forma, os órgãos sexuais não são somente “órgãos reprodutores”, mas sim e sobretudo, órgãos que proporcionam a coerência do corpo enquanto propriamente humano. Neste processo, os corpos intersexuais comprometem a sintaxe segundo a qual a máquina sexual produz e reproduz corpos. É preciso escolher, obrigatória e unicamente, entre duas variáveis: ou masculina ou feminina.

Desta forma, ainda segundo Preciado (2014), o gênero não é simplesmente performativo, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas. O gênero não se dá senão na materialidade dos corpos, construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. Quando a contrassexualidade fala do sistema sexo/gênero como de um sistema de

escritura, ou dos corpos como textos, não propõe, com isso, intervenções políticas abstratas que se reduziriam a variações de linguagem. Talvez esta seja a grande crítica de Preciado ao pensamento de Butler. É no espaço de transformação material dos corpos que aparecem as primeiras práticas contrassexuais como possibilidades de uma deriva radical com relação ao sistema sexo/gênero dominante: a exclusão de certas relações entre gêneros e sexos, assim como a designação de certas partes do corpo como não sexuais são as operações básicas da fixação que naturaliza as práticas que reconhecemos como sexuais. A arquitetura do corpo é política. Os órgãos sexuais não existem em si, eles são o produto de uma tecnologia sofisticada que prescreve o contexto em que os órgãos adquirem suas significações (relações sexuais) e de que se utilizam com propriedade, de acordo com a sua “natureza” (relações heterossexuais). Desta forma, Preciado (2014) defende a utilização de dildos, a erotização do ânus e o estabelecimento de relações contratuais sadomasoquistas em seu manifesto contrassexual. Enquanto as práticas sadomasoquistas tornam evidentes as estruturas eróticas de poder subjacentes ao contrato que a heterossexualidade impôs como natural, a reconquista do ânus como centro contrassexual de prazer tem pontos em comum com a lógica do dildo. Preciado (2014, p. 32) afirma que:

O ânus apresenta três características fundamentais que o transformam no centro transitório de um trabalho de desconstrução contrassexual. Um: o ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual, onde os papéis e os registros aparecem como universalmente reversíveis (quem não tem um ânus?). Dois: o ânus é uma zona primordial de passividade, um centro produtor de excitação e de prazer na lista de pontos prescritos como orgásticos. Três: o ânus constitui um espaço de trabalho tecnológico; é uma fábrica de reelaboração do corpo contrassexual pós-humano. O trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem está baseado numa relação romântica. Ele gera benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocentrada. Pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero *vai à merda*.

Já a figura do dildo seria uma tecnologia de resistência à sociedade falocêntrica e heterocentrada. Com frequência, o dildo tem sido interpretado como um sinal lamentável, carregado de padrões patriarcais e falocêntricos na sexualidade lésbica. As partidárias da censura dos dildos argumentam que ele reintroduziu o poder fálico e machista, e que não é senão a projeção de um desejo masculino, e inclusive feminino, na sexualidade lésbica. No entanto, para Preciado (2014), as releituras feministas e pós-feministas *queers* do dildo tornam óbvias as operações tecnológicas que regularam e controlaram a construção e a reprodução da masculinidade e da feminilidade ao menos nos dois últimos séculos. Se o dildo é disruptivo, não é porque permite à lésbica entrar no paraíso do falo, mas sim porque mostra que a masculinidade está, tanto quanto a feminilidade, sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e de controle. O dildo é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação prostética de seu contorno. Talvez ele indique que os órgãos que interpretamos como naturais (masculinos ou femininos) já tenham sofrido um processo semelhante de transformação plástica. Ele se revela, assim, como mais um instrumento entre outras máquinas orgânicas e inorgânicas (as mãos, os chicotes, os pênis, os cintos de castidade, os preservativos, as línguas etc.) e não simplesmente como a réplica de um único membro. O fato de se ter “extraído” do corpo, em forma de dildo, o órgão que institui o corpo como “naturalmente masculino” deve ser considerado como um ato estrutural e histórico decisivo entre os processos de desconstrução da heterossexualidade como natureza. A invenção do dildo supõe o final do pênis como origem da diferença sexual. Nesse sentido, o dildo pode ser considerado como um ato reflexivo fundamental na história da tecnologia contrassexual.

O dildo se torna, assim, pouco a pouco, um vírus que corrompe a verdade do sexo. Não existe utilização natural para o dildo: não há orifício que lhe esteja naturalmente

reservado, a vagina não lhe é mais apropriada que o ânus. A operação de corte e de translação que o dildo representa inaugura, pois, em um primeiro momento, um tráfico do significante que coloca em funcionamento o processo irrefreável de destruição da ordem heterocentrada. Isto porque o dildo é a verdade da heterossexualidade como paródia. A sua lógica prova que os próprios termos do sistema heterossexual masculino/feminino, ativo/passivo não passam de elementos entre muitos outros de um sistema arbitrário de significações. Ele coloca em questão a ideia segundo a qual o corpo masculino é o contexto natural da prótese do pênis e depois, de um modo mais drástico, ameaça a suposição segundo a qual o corpo orgânico é o contexto próprio da sexualidade. O dildo diz: o pênis é um sexo de mentira. É preciso desterritorializar o sexo. Então, tudo é dildo e tudo se torna orifício. A teoria lésbica que critica a utilização do dildo por sua cumplicidade com os signos de dominação masculina ainda acredita na realidade do pênis como sexo. Propondo uma “contraciência” chamada Dildotectônica, que estudaria o surgimento, a formação e a utilização do dildo e identificaria as tecnologias de resistência, Preciado (2014, p. 50) afirma ainda que “é possível também generalizar a noção de “dildo” para reinterpretar a história da filosofia e da produção artística. Por exemplo, a escritura, tal como foi descrita por Derrida, não seria senão o “dildo da metafísica da presença”.

Preciado (2014) afirma que o seu grande esforço consiste na tentativa de fugir do falso debate essencialismo-construtivismo, também conhecido pela oposição tradicional entre natureza-cultura, atualmente conhecida pela oposição natureza-tecnologia. Ela chama de “máquinas sexuais” as estruturas vizinhas ao dildo que existem em uma zona intermediária entre os órgãos e os objetos. Essas máquinas sexuais nos permitem começar uma reflexão sobre os efeitos da transformação da carne implicados em toda invocação performativa da identidade sexual, e finalmente nos conduzirá à tentativa de reformular

a identidade de gênero em termos de incorporação próstética. Butler, ao acentuar a possibilidade de cruzar os limites dos gêneros por meio de performances de gênero, teria ignorado tanto os processos corporais e, em especial, as transformações que acontecem nos corpos transgêneros e transexuais, quanto as técnicas de estabilização do gênero e do sexo que operam nos corpos heterossexuais. O que as comunidades transexuais e transgênero colocaram em evidência não é tanto a performance teatral dos gêneros, mas sim as transformações corporais em toda a sua materialidade realizadas através de “tecnologias precisas de transincorporação”. Ainda segundo Preciado (2014, p. 94), “a necessidade de lutar contra as formas normativas de essencialismo de gênero de toda espécie teria feito o feminismo e o pós-feminismo dos anos noventa vítimas de suas próprias depurações discursivas”.

Até Donna Haraway, bióloga e filósofa estadunidense, as análises feministas da ciência reduziram as tecnologias do sexo a certo número de tecnologias reprodutivas. A ciência foi rejeitada por representar uma forma sofisticada da dominação masculina sobre o corpo das mulheres, assimilando assim qualquer forma de tecnologia ao patriarcado. Ao promover a demonização de toda forma de tecnologia como dispositivo a serviço da dominação patriarcal, esse feminismo foi incapaz de imaginar as tecnologias como possíveis lugares de resistência à dominação. A maioria dessas críticas feministas reivindicou uma revolução antitecnológica na qual os corpos das mulheres se liberariam do poder coercitivo e repressivo dos machos e das tecnologias modernas para se fundir com a natureza. Preciado (2014) questiona tal pensamento e afirma que compreender o sexo e o gênero como tecnologias permite remover a falsa contradição entre essencialismo e construtivismo. Para o ponto de vista contrassexual, o que interessa é precisamente a relação promíscua entre a tecnologia e os corpos. Trata-se, então, de estudar de que modos específicos a tecnologia “incorpora” ou, dito de outra forma, “se

faz corpo”. De fato, é impossível estabelecer onde terminam “os corpos naturais” e onde começam as “tecnologias artificiais” como, por exemplo, os implantes, os hormônios artificiais, os transplantes de órgãos, a gestão do sistema imunológico humano no HIV, entre outros.

As próteses, por exemplo, pensadas como uma substituição artificial em caso de mutilação do corpo “natural”, uma cópia mecânica de um órgão vivo, transformou a estrutura da sensibilidade humana em algo que hoje chamamos com o nome de “pós-humano”. Isto porque a prótese não substitui somente um órgão ausente: é também a modificação e o desenvolvimento de um órgão vivo com a ajuda de um suplemento tecnológico. Afinal,

Como prótese do ouvido, o telefone permite a dois interlocutores distantes estabelecer comunicação. A televisão é uma prótese do olho e do ouvido que permite a um número indefinido de espectadores compartilharem uma experiência ao mesmo tempo comunitária e desencarnada. O cinema poderia ser pensado retroativamente como uma prótese do sonho.

(...)

Nessa lógica de conexão crescente, o corpo parece se fundir com seus órgãos prostéticos dando lugar a um novo nível de organização e gerando uma continuidade (individual? transpessoal?) orgânica-inorgânica. (PRECIADO, 2014, p. 164-165)

A prótese, destinada em um primeiro momento a remediar as nossas incapacidades físicas, termina por criar comportamentos complexos de dependência com sistemas de comunicação, ao ponto de nos sentirmos incapazes se não estivermos conectados a eles. Neste processo, os “órgãos tecnológicos” reinventam uma “nova condição natural”. Já somos ciborgues que incorporam próteses cibernéticas e robóticas, não há mais volta. O *Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*, de Donna Haraway, publicado em 1985, inicia uma guinada pós-feminista ao passar da demonização da tecnologia para seu investimento político. Ela insiste que as tecnologias

não são intrinsecamente “limpas” ou “sujas”, mas sim o resultado das estruturas de poder e os possíveis bolsões de resistência a esse mesmo poder: de uma forma ou de outra, um espaço de reinvenção da natureza.

Haraway (2009, p. 36) define o ciborgue como “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção” que mapeia a nossa realidade social e corporal e que também pode ser vista como um recurso imaginativo para sugerir alguns frutíferos acoplamentos. No final do século XX, seríamos todos híbridos de máquina e organismo: o ciborgue é a nossa ontologia, ele determina a nossa política. Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra, não há mais diferença entre o natural e o artificial. Para o feminismo tradicional, este entrelaçamento entre o natural e o artificial significa quase sempre a apropriação dos corpos das mulheres por uma tecnologia masculinista. De uma outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar tanto a dominação quanto possibilidades que seriam inimagináveis a partir de um outro ponto de vista. Os pensamentos progressistas sempre associaram de forma negativa a tecnologia com a dominação. No entanto, Haraway (2009, p. 45) propõe um outro caminho para esta questão:

Do livro *One-dimensional man* (MARCUSE, 1964) ao livro *The Death of nature* (MERCHANT, 1980), os recursos analíticos desenvolvidos pelas pessoas progressistas insistem no argumento de que a técnica envolve, *necessariamente*, a dominação; como resposta, elas apelam em favor de um imaginário corpo orgânico que possa organizar nossa resistência. Outra das minhas premissas afirma que a necessidade de uma unidade entre as pessoas que estão tentando resistir à intensificação mundial da dominação nunca foi tão urgente. Mas uma mudança ligeiramente perversa de perspectiva pode nos capacitar, de uma forma melhor, para a luta por outros significados, bem como para outras formas de poder e prazer em sociedades tecnologicamente mediadas.

As tecnologias são ferramentas cruciais no processo de remodelação de nossos corpos e impõem novas relações sociais. Segundo Haraway (2009), tanto as tecnologias quanto os discursos científicos devem ser vistos também como fontes renovadas de poder e ação política. Afinal, alguns dos rearranjos das dinâmicas da raça, do sexo e da classe, enraizados nas relações sociais propiciadas pela cultura *high-tech*, podem tornar o feminismo mais relevante para uma política progressista eficaz. A cultura *high-tech* também contesta o binarismo do pensamento, já que não está claro quem faz e quem é feito na relação entre o humano e a máquina e nem o que é a mente e o que é o corpo em máquinas que funcionam de acordo com práticas de codificação. Afinal, por que nossos corpos devem terminar na pele? Por que devemos nos limitar a considerar como corpos, além dos humanos, apenas outros seres também envolvidos pela pele? As relações máquina/organismo são obsoletas. Para a antropologia do ciborgue, as máquinas podem ser dispositivos protéticos, componentes íntimos, amigáveis “eus”. A máquina não é uma coisa a ser animada, idolatrada e dominada. A máquina coincide conosco e com nossos processos. Ela é um aspecto da nossa corporificação. Ao pensar as relações do corpo com as novas tecnologias e suas possibilidades políticas, Haraway ainda especula sobre o sonho utópico de um mundo sem gênero. Segundo as suas próprias palavras, “o ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero” (HARAWAY, 2009, p. 38).

#### **3.4. As modificações corporais produzidas pela arte.**

Heuze (2000) em *Changer le corps?*, afirma que o gosto pela ornamentação e pelas modificações corporais remontam às origens da civilização humana: é próprio aos humanos querer decorar e transformar seus corpos. As primeiras joias em bronze datam do período neolítico. Um caçador do mesmo período descoberto congelado nos Alpes em 1991 apresentava tatuagens lineares em volta e atrás dos joelhos. Fragmentos de pele

tatuada conservados em Nubie, no Egito, datam de 4000 a. C., bem como aqueles da sacerdotisa egípcia Amunet (por volta de 2000 a. C.) que mostram motivos abstratos em forma de pontos e linhas. No entanto, o sentido desses desenhos permanece obscuro: seriam talismãs, remédios mágicos ou simples decoração? É preciso esperar os primeiros depoimentos escritos para estabelecer suas diferentes significações: Heródoto, por exemplo, comenta as tatuagens dos Trácios, povo de cavaleiros dos Balcãs colonizados pelos gregos por volta de 700 a. C.: “marca a nobre ou baixa estratificação social”. A mesma observação é feita por Hipócrates sobre os Citas, mas ressaltando as suas qualidades medicinais. Na Grécia antiga, os escravos eram tatuados com os nomes dos seus senhores, enquanto entre os romanos era o nome do general acompanhado de uma águia que marcava definitivamente os legionários. Marco Polo descreveu as tatuagens figurativas dos habitantes da província de Kaugigu (Laos, Birmânia): “Eles fazem no rosto, no pescoço, no peito, nos braços, nas mãos, na barriga e em todo o corpo. Eles fazem por elegância, e os que mais têm tais marcas são tidos como os mais belos.” No entanto, será o capitão Cook que, em uma viagem ao Tahiti em 1772, usará o termo *tattoo* como transcrição para *tatau*. Na África, por razões de pigmentação da pele, as escarificações são preferíveis às tatuagens. Elas podem ser leves, formando uma pequena depressão, ou, por infecção voluntária, formar um relevo depois da cicatrização. A ferida é esfregada com substâncias irritantes ou novamente provocada na ocasião de acontecimentos importantes. Como as tatuagens, as escarificações possuem sempre uma significação simbólica. Segundo Farias e Barbosa (2012, p. 93):

Na história da civilização, o homem, desde que ascendeu à posição bípede, imprime no corpo marcas produzindo modificações em sua aparência. Essas marcas, primeiramente estavam associadas a certas crenças e rituais, bem como a funções médicas e biográficas e retratavam hábitos e acontecimentos importantes, além de representarem um espaço de comunicação entre vivos e mortos e entre povos de etnias distantes. Posteriormente, as modificações na esfera corporal passaram a assinalar

também o pertencimento a uma determinada tribo e ao estatuto social de determinadas comunidades.

No Ocidente, segundo Heuze (2000), o cristianismo irá condenar tais práticas. A igreja considera a arte corporal desses povos como uma violência feita ao corpo “natural”: marcas e decorações são uma injúria à criação. Obras divinas, o homem e a mulher não podem modificar os seus próprios corpos: “Não façais vós lacerações em vossa carne pelos mortos, e não imprimais figuras sobre vós”, podemos ler no Levítico (14:28) em indicação de Heuze (2000). Em 787, face à expansão das tatuagens de peregrinos que desenhavam virgens, cristos e anjos em seus corpos, o Segundo Concílio de Nicéia reitera a interdição. Com a colonização e a cristianização dos povos “primitivos”, a proibição se fez ainda mais severa: a modificação corporal marca o mundo selvagem, não civilizado. Paradoxalmente, para os “selvagens”, a decoração do corpo é a expressão da civilização. Nas sociedades tribais, tais marcações possuem funções mágicas, medicinais, biográficas ou decorativas. Elas relatam acontecimentos importantes, assinalam o status social ou marital e o pertencimento a um grupo. A tatuagem é em certa medida o reflexo cutâneo de um certo funcionamento social. Nas culturas orais, a transmissão do passado, que pode remontar a dezenas de gerações, repousa sobre os escritos e as representações. Entre os Arois, povo do norte do Japão, por exemplo, cada classe social é designada pelo nome da parte do corpo que é tatuada. Ela marca as etapas importantes da vida, do nascimento à morte.

A abundante literatura do capitão Cook e as tatuagens dos marinheiros seriam a origem do crescente interesse pelas tatuagens no Ocidente. A tatuagem-espetáculo conhece seu apogeu na Europa por volta do século XIX: cada circo apresentava seu indígena tatuado, soldados e marinheiros rivalizavam nos portos. A moda se expandiu mesmo entre os aristocratas: George V e George VI da Inglaterra, o czar Nicolas II, o rei

Bernardo da Suécia, o príncipe Albert de Mônaco usavam orgulhosamente esta pequena excentricidade exótica. Conta a história que o príncipe Albert usava um anel no pênis, um piercing que hoje possui o seu nome. Com o surgimento da máquina de tatuar e dos moldes de desenhos, houve a popularização da tatuagem. Rapidamente esta tornou-se prerrogativa das comunidades marginais. O influente criminalista italiano do século XIX Lombroso, em sua obra *O homem delinquente*, publicada originalmente em 1876, não hesitou em afirmar que a tatuagem constitui uma característica anatômico-legal específica do criminoso, consolidando assim a sua imagem negativa. Com isso, nas sociedades ocidentais, a ideologia dominante se opôs às manipulações definitivas e voluntária da aparência e do corpo: o autêntico e o natural são valorizados. Certas intervenções ou modificações são toleradas, como a depilação e a ginástica: elas são consideradas como provas de boa saúde, refletindo qualidades interiores. A tradição aprova e encoraja da mesma maneira a maquiagem, mas condena as intervenções definitivas. Se os cosméticos, fardo provisório, veiculam um ideal de beleza ao mercado florescente, a permanência dos enfeites não beneficia da mesma maneira. A exploração da beleza deve ser rentável. E aqueles que escapam à regra são geralmente considerados marginais, loucos ou doentes.

Farias e Barbosa (2012) afirmam que as modificações corporais contemporâneas surgem, em sua grande maioria, no século XX, quando são difundidos os poderes dos anestésicos para tornar possível o culto aos padrões de beleza do corpo em condições indolores. Com exceções feitas aos rituais de algumas tribos que ainda transformam o corpo como pertencimento à comunidade ou para marcar uma passagem na vida, podemos afirmar que as modificações corporais contemporâneas têm conotações artísticas. Elas são conhecidas nos meios midiáticos a partir de várias terminologias: tatuagem, *piercing*, *branding*, *body modification*, *body play*, *art charnel*, *body art*, bioarte, *body building*, entre outras. Como veremos adiante, é comum alguns artistas utilizarem as modificações

corporais em performances e *happening*. Convém assinalar que, na segunda metade do século XX, a tatuagem, por exemplo, ganha um outro sentido, pois passa a representar uma maneira particular de o sujeito tomar o seu corpo como instância mediadora de sua relação com o mundo. Sendo assim, o signo inscrito na pele, além de ser indício de singularidade, na medida em que revela a vontade do sujeito, faz parte do projeto que consiste em firmar um lugar no mundo que seja o resultado de escolhas e não meramente a obediência a padrões preestabelecidos.

Desta forma, podemos afirmar que as motivações que levavam os indivíduos das civilizações antigas a realizarem operações que modificam o corpo não eram as mesmas que são empregadas na contemporaneidade. O vínculo que unia o homem à ancestralidade parece ter entrado em estado de ruínas. Segundo Farias e Barbosa (2012), o corpo na contemporaneidade “perde” as suas conotações de símbolo sagrado e a sua forma, sendo vivido como uma massa amorfa de carne, para a qual é preciso produzir um arranjo que propicie uma identidade. Assim, as modificações corporais dos tempos atuais ocorrem face ao desenvolvimento tecnológico e científico, à expansão do capitalismo e ao advento do individualismo e de questões existenciais impensáveis na antiguidade. Na civilização ocidental contemporânea, veicula-se tanto um corpo que atende aos ideais circulantes no mercado de consumo, como aquele que reflete a decisão do sujeito de querer transformá-lo. Lança-se por terra a ideia de um corpo-idade, pois se entende que o corpo é múltiplo segundo as diversas possibilidades de escolhas em modelá-lo. Ele é um arquivo vivo de marcas de memória. E, marcado por pinturas e símbolos, também encontra referência na arte, já que as marcas realizadas na pele constituem uma linguagem escrita na carne.

Na atualidade, podemos identificar toda uma indústria estética destinada a produzir uma forma corpórea segundo um padrão atrelado à circulação do capital e do consumo. E, buscando se manter na contramão dessa corrente, também encontramos

movimentos artísticos que farão o uso do corpo como forma de expressão artística e questionamento do *status quo*: “a *body art* e outras formas de modificações corporais atestam esse princípio da contemporaneidade de que tudo se inscreve na rubrica da transitoriedade: corpos mutáveis, hábitos passageiros e formas físicas instáveis” (FARIAS; BARBOSA, 2012, p. 98). Em meados da década de 1960, segundo Smith (2000), teve início na Europa e nos EUA um novo movimento artístico chamado de arte conceitual, também conhecido como arte corporal, arte performativa e arte narrativa. Este movimento fazia parte de uma rejeição ao artigo de luxo único em que se transformou o tradicional objeto de arte. No lugar dele, surgiu uma ênfase sem precedentes nas ideias: uma vasta e desordenada gama de informações, de temas e de interesses não facilmente contidos em um só objeto, mas transmitida mais apropriadamente por propostas escritas, fotografias, documentos, mapas, filme e vídeo, pelo uso que os artistas faziam de seus próprios corpos e, sobretudo, da própria linguagem. Ao desprezar a consubstanciação no objeto artístico singular, a arte conceitual buscava alternativas para o espaço circunscrito da galeria de arte e para o sistema de mercado do mundo da arte. Tal fenômeno tem o seu marco histórico no *ready-made*<sup>19</sup> de Marcel Duchamp, em 1917. Neste ano, o jovem artista francês que afirmava estar “mais interessado nas ideias do que no produto final”, pegou um mictório comum, assinou-o e apresentou-o como peça de escultura intitulada “Fonte” em uma exposição que estava ajudando a organizar em Nova York. A obra foi rejeitada por seus colegas, mas depois deste evento a arte nunca mais voltou a ser a mesma.

Ainda segundo Smith (2000), Duchamp deu a entender que a arte podia existir fora dos veículos convencionais e manuais da pintura e da escultura, e para além das

---

<sup>19</sup> O **ready-made** é a manifestação artística radical de Marcel Duchamp de romper com o objeto artístico tradicional, uma vez que se trata de apropriar-se de algo que já está feito: escolhe produtos industriais, realizados com finalidade prática e não artística (urinol de louça, pá, roda de bicicleta), e os eleva à categoria de obra de arte.

considerações de gosto. O seu ponto de vista era que a arte relacionava-se mais com as intenções do artista do que com qualquer coisa que ele fizesse com as próprias mãos ou sentisse a respeito da beleza. Concepção e significado tinham precedência sobre a forma plástica, assim como o pensamento sobre a experiência dos sentidos. Depois de 1966, o interesse no contexto e na dispensabilidade do objeto artístico único tornou-se epidêmico. As motivações eram variadas: políticas, estéticas, ecológicas, teatrais, estruturalistas, filosóficas, jornalistas, psicológicas, o que parecia oferecer uma prova indiscutível de que a pintura e a escultura convencionais estavam exaustas. Muitos artistas sentiram-se desinteressados nas conotações de estilo, valor e prestígio do objeto tradicional. Outros artistas quiseram driblar ou ridicularizar o sistema de mercado que ele engendrou, e ainda outros sentiram-se confinados pelo próprio espaço da galeria. A arte conceitual, como passou a ser conhecida, foi uma das muitas alternativas às formas tradicionais de exposição. Ainda sobre as motivações da arte conceitual, Smith (2000, p. 184-185) afirma:

Algumas obras, que [Lawrence] Weiner declarou estarem em “propriedade alodial” (sua expressão para domínio público), podiam ser “recebidas”, isto é, possuídas por qualquer um: “Depois que você tomar conhecimento de uma obra minha,” disse Weiner, “você é dono dela. Não existe maneira de eu entrar na cabeça de alguém e retirá-la de novo”. E Douglas Huebler, que foi um dos primeiros artistas especificamente rotulado de conceitual, ao lado de Weiner, Joseph Kosuth e Robert Barry, escreveu em 1968: “O mundo está cheio de objetos, mais ou menos interessantes; não desejo adicionar-lhe mais nenhum. Prefiro declarar a existência de coisas em termos de tempo e espaço”.

Para melhor estabelecer a relação entre arte conceitual, modificações corporais e o recorte de gênero proposto neste trabalho, elegemos a artista plástica francesa

ORLAN<sup>20</sup>, nascida em 1947, e que também utiliza o seu corpo como suporte para as suas produções artísticas. Criadora do “manifesto da arte carnal”, ela se classifica como uma artista multimídia, multidisciplinar e/ou transdisciplinar e busca em seu trabalho interrogar o estatuto do corpo feminino através do seu próprio corpo de mulher. De fato, desde as suas primeiras apresentações, ela dirige a sua atenção para o problema da presença histórica do corpo feminino como objeto de interesse da pintura e da escultura na tradição da arte conceitual. Também busca promover a figura da mulher como ser que dispõe de seu corpo de maneira alternativa e absolutamente soberana. As primeiras obras foram feitas com o tecido do seu enxoval e consistiu em instalações e performances em espaços de arte contemporânea na Europa e nos EUA. Afirma ainda que incomodou várias vezes as colegas feministas quando realizou apresentações em que segurava um cartaz com o seguinte anúncio: “Eu sou uma homem e um mulher”. Segundo as suas próprias palavras,

A arte que me é intrínseca pertence à resistência. A arte deve dismantlar nossos *a priori*, perturbar nossos pensamentos visto que tal arte coloca-se fora das normas. E mesmo fora da lei: é contra a arte a ordem burguesa. Ela não é para nós algo que embala, no sentido de servir àquilo que já conhecemos. Esta arte deve correr risco, ou seja, o risco de não ser aceita. É desviante e, em si mesma, um projeto da sociedade. E, mesmo se esta declaração é muito romântica, ingênua, eu digo: a arte pode, a arte deve mudar o mundo. Eis sua única justificativa.<sup>21</sup> (ORLAN, 1997, p. 36)

---

<sup>20</sup> O nome ORLAN é um nome artístico e deve ser escrito com letras maiúsculas. ORLAN declarou que selecionou um nome nem masculino nem feminino com o objetivo de transgredir os tabus e de ficar à margem dos modelos de gênero. (GONZAGA, 2012)

<sup>21</sup> L’art qui m’intéresse s’apparente, appartient à la résistance. Il doit bousculer nos *a priori*, bouleverser nos pensées, il est hors normes. Il est hors la loi. Il est contre l’art et l’ordre bourgeois. Il n’est pas là pour nous bercer, pour nous rassurer ce que nous connaissons déjà; il doit prendre des risques, au risque de ne pas être accepté d’emblée. Il est déviant et il est en lui-même un projet de société. Et même si cette déclaration est très romantique, voire naïve, je dis: l’art peut, l’art doit changer le monde, c’est sa seule justification.

Em 1990, ORLAN inicia uma série de performances por meio de intervenções cirúrgicas. A sala de cirurgia, devidamente redecorada, é o seu ateliê de artista e as intervenções um processo para produzir suas obras. Neste processo, os cirurgiões são vestidos por grandes estilistas e durante as cirurgias a artista lê textos em voz alta. No total, foram nove cirurgias que viraram objeto de fotografias e vídeos. Na página seguinte podemos ver algumas fotos de suas cirurgias-performance:



*Opération réussie* (quarta cirurgia-performance). Paris, 1991. Fonte: Retirado de ORLAN. **De l'art charnel au baiser de l'artiste**. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1997, p. 8.



*Omniprésence* (sétima cirurgia-performance). Paris, 1993. Fonte: Retirado de ORLAN. **De l'art charnel au baiser de l'artiste**. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1997, p. 10.

Os registros visuais das transformações sofridas pela artista nas salas de operação também eram assistidos por transmissões via satélite em diferentes galerias de arte do mundo inteiro. As primeiras cirurgias visaram a transformação do rosto de tal forma que compilhassem em si algumas figuras femininas míticas: Diana (insubmissa aos deuses),

Monalisa (personagem da história da arte que pode ser um homem), Europa (personagem que se deixa levar pela aventura) e Vênus (encarnação da beleza carnal). ORLAN, em seu trabalho, tem como principal objetivo questionar os padrões de beleza e denunciar as pressões sociais exercidas sobre o corpo, em particular sobre o corpo das mulheres. Em sua sétima cirurgia, ela colocou implantes de silicone em cada lado da testa, criando dois chifres. Com isso, ela visa promover um curto-circuito em toda a ideia de uma beleza pura, canônica, ideia normalmente vinculada pelas cirurgias plásticas. ORLAN afirma que: “A cirurgia plástica é um dos lugares onde o poder do homem pode se inscrever sobre o corpo da mulher. Eu jamais poderia obter as cirurgias que eu obtive com a minha cirurgiã, os cirurgiões homens sempre querem me deixar *mignonne*”<sup>22</sup> (HEUZE, 2000, p. 73).

Na conferência em que explica os princípios e objetivos da sua arte, ORLAN (1997) afirma que a arte carnal é um trabalho de autorretrato com os meios tecnológicos disponíveis nos dias atuais e que oscila entre a desfiguração e a reconfiguração do corpo. Ela se inscreve sobre a carne porque em nossa época a tecnologia permite, tornando os corpos um *ready-made* modificável. Contrariamente à *body art*, a arte carnal não deseja a dor, nem a encara como fonte de gratificação ou redenção. O importante não é o resultado plástico final, mas sim a operação-cirurgia-performance, tornando o corpo modificado um lugar de debate público. Ela também recusa a herança da tradição cristã da negação do corpo-prazer, não sendo a arte carnal uma arte auto-mutilante. Pela frase “Viva a morfina! Abaixo a dor!”, ORLAN defende o uso da anestesia e dos analgésicos. Afirma ainda que a sua arte não é contra a cirurgia estética, mas contra os padrões que ela vincula e que se inscrevem nas carnes femininas e também masculinas. Para alguns,

---

<sup>22</sup> La chirurgie plastique est un des lieux où peut s’inscrire le plus de pouvoir de l’homme sur le corps de la femme. Je n’aurais pas pu obtenir des chirurgiens ce que j’ai obtenu avec ma chirurgienne, ils ont voulu me garder *mignonne*.

o envelhecimento do corpo pode ser uma experiência insuportável e a utilização da cirurgia estética pode ser bem positiva. É bem evidente que a cirurgia estética não deve ser obrigatória, como também a pressão social não deve prevalecer sobre o desejo dos indivíduos, mas “fazer cirurgia não é natural, seja a estética ou não, como também não é natural tomar antibiótico para não morrer de infecção. É uma experiência do nosso século, uma das possíveis de ser escolhida”<sup>23</sup> (ORLAN, 1997, p. 40).

Ao longo do seu percurso artístico, ORLAN define-se de forma irônica como uma “neo-feminista, pós-feminista e alter-feminista” (GONZAGA, 2012) já que os embates feministas deixam claro que o corpo é político e esta consciência transformou-se em uma questão histórica. Neste processo, a tecnologia é tomada como parâmetro para a realização da obra, bem como metalinguagem que fala sobre a sua força e alcance na produção do nosso corpo e subjetividade. A arte carnal interroga o estatuto do corpo, bem como o seu devir em nossa época frente às novas tecnologias. Os trabalhos posteriores de ORLAN, após a série das nove cirurgias-performance, continuaram investigando o lugar das imagens resultantes de novas tecnologias na criação de um corpo plural, porém de forma indireta, através da arte digital. Desta forma, ela continuou fiel ao fio condutor das suas provocações: a construção de um corpo transgressor na imagem, instalado no limite entre natureza e cultura.

Para finalizar esta seção, vamos fazer uma breve referência a uma artista brasileira contemporânea que ganhou projeção artística no ano de 2016 com as músicas *Enviadecer* e *Bixa Preta* e que personifica as questões colocadas ao longo deste trabalho: a performer e “terrorista de gênero” Linn da Quebrada, que também se autoidentifica como uma “bicha trans, preta e periférica” (PEREIRA, 2016). Em muitos momentos, ao ser

---

<sup>23</sup> Utiliser la chirurgie n'est pas naturel, qu'elle soit esthétique ou pas, mais prendre des antibiotiques pour ne pas mourir d'une infection ne l'est pas davantage. C'est une expérience de notre siècle, un des possibles, au choix.

questionada sobre o seu gênero, responde que entre ser homem ou mulher, prefere ser ela mesma. No funk *Enviadecer*, por exemplo, defende o direito de ser afeminada e questiona o universo machista que predomina neste estilo musical. Em citação de Pereira (2016, p. 1), Linn da Quebrada afirma:

Passei uma vida inteira ouvindo que 'ser viado não é uma coisa legal', que ser travesti é perigoso e vai trazer problemas. E eu não estou dizendo que é fácil, mas que é possível e lindo ser transviada - é uma possibilidade feliz. Eu venho de uma criação religiosa muito rígida, eu era testemunha de Jeová, então tive o corpo muito disciplinado, domesticado pela Igreja e pela doutrinação, que me privava dos meus desejos. Era como se ele não me pertencesse. Até eu tomar o bastião de liberdade há alguns anos e me assumir, conta.

Linn da Quebrada costuma afirmar que sempre teve uma inquietação em relação ao seu corpo e que este é o ponto de partida para as suas inquietações, experiências e narrativas. Em entrevista para a revista online *BuzzFeed* (VENDRAMINI, 2017), afirma que entende a sua vida e o seu corpo como um espaço de experimentação estética radical e que a estética é uma experiência política que tem total efeito sobre os nossos afetos. Afirma ainda que a maneira como você se apresenta gera efeitos não só para as outras pessoas, como para você mesmo. Em entrevista para o site da Secretaria Nacional de Juventude (PORTAL DA JUVENTUDE, 2017), em comemoração ao dia internacional da memória trans, Linn da Quebrada diz que acredita que assumir a construção do próprio corpo é reivindicar a sua memória, a sua ancestralidade. Defende o uso do passado para construir o futuro, já que, segundo ela, quando assumimos um corpo, também assumimos escrever e mudar a nossa história. Como forma de entender um pouco melhor a sua produção artística e política, tão recente e potente, e que ilustra de forma primorosa a problematização proposta em nosso trabalho, segue abaixo a letra da música *Perigoza*:

Eu quero saber quem é que foi o grande otário  
Que saiu aí falando que o mundo é binário  
Hein?

Se metade me quer (ahã)  
E a outra também (pois é)  
Dizem que não sou homem (xii!)  
Nem tampouco mulher

Então olha só, doutor!  
Saca só que genial  
Sabe a minha identidade?  
Nada a ver com xota e pau!  
Viu?

Bem que eu te avisei!  
Vou mandar a real  
Sabe a minha identidade?  
Nada a ver com genital!

Então, mana  
Abre o olho  
Que isso é uma arapuca  
Só porque tu é mulher, esperta e livre: Tu é puta?  
Eu, hein!

Se metade te quer (ahã)  
E a outra também  
Não precisa mais ser homem nem mulher  
Então eu tô bem

Piri-pi-piri-pi-piri  
Sou pirigosa!  
Piri-pi-piri-pi-piri  
Eu vou gozar

Piri-pi-piri-pi-piri  
Muito pirigosa!  
Piri-pi-piri-pi-piri  
Pi-pirigosa!

Um cara assim, escroto e podre  
Eu explodo e afundo  
Me diz se tu tem a ver se eu quero dar pra Deus e o mundo?  
Tu só tá se achando macho  
Porque tá com a pica dura  
Diz que eu tô fazendo manha  
Que eu sou cheia de frescura  
Vou mandar uma dica quente  
Cabulosa, atraente  
Quando o boy abaixa as calça  
Tu arranca a pica no dente

## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho realizamos algumas problematizações sobre o corpo para pensarmos em suas possibilidades e experiências possíveis. Na primeira seção fizemos um breve percurso sobre o pensamento de Jacques Derrida em sua crítica ao privilégio da lógica metafísica na cultura ocidental. Derrida é um pensador da tradição desconstrutivista e, desta forma, propõe uma análise dos elementos conceituais do discurso filosófico clássico, baseado na lógica identitária e na oposição binária de conceitos antagônicos, propondo, com isso, novos caminhos para pensarmos os mesmos problemas de antes. No que diz respeito ao nosso trabalho, entendemos que a concepção moderna de corpo é o reflexo deste discurso: um corpo reduzido à sua condição supostamente natural, essencializado e formatado para se adequar ao binarismo de gênero. Ainda em sintonia com o pensamento de Derrida, utilizamos a ideia de escritura – entendida enquanto referencialidade aberta, deslocamento, não-origem e não-essência – para pensarmos nas possibilidades de uma escritura do corpo. Importante lembrar que o pensamento desconstrutivista se propagou e influenciou de maneira decisiva os estudos feministas e pós-coloniais norte americanos a partir da década de 1980, inclusive a construção da teoria *queer*, tão importante para o nosso trabalho.

Também na primeira seção desta tese entramos em contato com a figura de *khôra* e vimos como ela anuncia a afirmação de uma alteridade resistente à nomeação de acordo com quaisquer convenções ou recursos epistemológicos da metafísica. Vimos que *khôra* pertence à lógica da diferença e dá lugar ao performativo, isto porque não pode ser pensada como tendo uma essência, mas sim como sendo uma estrutura que anacroniza o ser. Com isso, *khôra* também nos remete a um novo caminho de escritura. No final da seção, utilizamos o artigo de Rodrigues (2008), que faz uma interessante associação entre

*khôra* e o feminismo, como mais um importante elemento para pensarmos em um corpo não generificado, pensado a partir das suas diferenças.

Na segunda seção analisamos o corpo histórico da modernidade a partir do recorte de gênero: vimos, através de alguns casos de hermafroditismo ocorridos nos séculos XIX e XX, como o saber médico se apoderou e controlou os corpos que não conseguiam ser enquadrados no sistema binário homem-mulher. Para dar suporte teórico a esta etapa da pesquisa, utilizamos o pensamento de Foucault no que diz respeito às suas preocupações centradas na relação entre saber e poder. A partir da perspectiva foucaultiana, foi identificado no poder um papel não somente repressivo, mas também, e principalmente, produtivo. Vimos que a relação entre saber e poder se dá a partir de um sistema de exclusão, onde a princípio há a separação entre o “discurso verdadeiro” e o “discurso falso” e depois o primeiro é valorizado enquanto o segundo é sistematicamente rejeitado. Foi a partir desta perspectiva que se consolidou, principalmente a partir do início do século XIX, a grande obsessão pela busca do “sexo verdadeiro”.

Os documentos analisados ilustram como os corpos intersexuais foram categorizados como corpos monstruosos que violavam não só as leis da natureza como também as leis da sociedade. O saber médico do século XIX e grande parte do século XX caracterizava os ditos hermafroditas como homens e mulheres que apresentavam uma estrutura corporal, notadamente genital, em oposição aos modelos normativos. Começamos nossas análises pelas memórias de Herculine Barbin, mediadas em muitos momentos pelas leituras foucaultianas, para depois analisarmos outros exemplares da literatura médica deste período. Fizemos um recorte não só temporal, como também geográfico: todos os casos históricos analisados ocorreram na França. Como já explicado na segunda seção deste trabalho, tal recorte foi justificado por haver neste lugar um número maior de casos estudados e documentados. Isto aconteceu principalmente por

conta de transformações políticas ocorridas a partir do século XVIII sobre a identificação dos franceses em que o registro dos recém-nascidos, por exemplo, passou a ser estabelecido exclusivamente a partir do sexo feminino ou masculino. Desta forma, vimos que tais corpos “indecidíveis” não só eram elevados à categoria de monstros, como também sofriam intervenções autoritárias e mutiladoras para serem adequados às exigências médicas e jurídicas da época.

Por fim, na terceira seção, utilizamos conceitos e teorias de autores contemporâneos, principalmente da tradição desconstrutivista, para pensarmos as possibilidades de um corpo que possa ser pensado para além do sistema-gênero. Iniciamos a nossa investigação pelas críticas de Butler ao universalismo do feminismo clássico que desnaturalizou a identidade feminina, mas não a dessencializou. Butler nega a divisão que se introduz no sujeito feminista por meio da distinção entre gênero e sexo. Radicalizando em suas investigações, afirma que o sexo é algo tão construído quanto o gênero. O corpo, neste caso, seria marcado pelo performativo. Tais reflexões foram fundamentais para o nosso trabalho, na medida em que precisamos pensar em um corpo completamente deslocado de um suposto determinismo natural. O “corpo-memória” que aqui defendemos só pode ser pensado enquanto matéria amorfa sem status ontológico.

Também na terceira seção deste trabalho vimos como os autores do chamado “pós-feminismo” foram responsáveis por pensar a performatividade dos corpos não apenas enquanto efeito das práticas culturais linguístico-discursivas. Através do uso da ciência e de tecnologias sexuais, autores como Preciado e Haraway vislumbraram o sistema sexo/gênero como um sistema de escritura que deve ser pensada na própria materialidade dos corpos. Tais teorias também foram muito importantes para pensarmos em um corpo em constante construção, onde a sua arquitetura não só pode, como deve ser pensada enquanto política. E para finalizar, também pensamos nas contribuições

possíveis que a arte pode proporcionar para pensarmos os sujeitos enquanto artistas de si. Os trabalhos de artistas como a francesa ORLAN e a brasileira Linn da Quebrada ilustraram as nossas discussões sobre as possibilidades da arte enquanto estopim para a construção de corpos autônomos e que se afirmam a partir das suas diferenças. Corpos que se pensam e atuam enquanto instrumento político em um mundo em que os discursos conservadores que não só segregam, como também matam.

Após a breve revisão do percurso realizado nas três seções desta tese, realizaremos as nossas considerações finais a partir de uma obra de Foucault em que ele elege os corpos desviantes enquanto espaço onde as utopias efetivamente podem ser realizadas na contemporaneidade. Assim, conseguiremos chegar mais próximos de responder as questões propostas desde o início deste trabalho sobre as possibilidades e experiências possíveis para a existência de um “corpo-memória”. O texto em questão chama-se *Outros espaços* e foi publicado em 1984. Foucault (2001b) faz nesta obra a distinção entre os espaços utópicos e os espaços da heterotopia. As utopias, segundo ele, são espaços sem lugar real: é a própria sociedade aperfeiçoada ou é o inverso da sociedade que já existe. Em oposição às utopias, estão as heterotopias: são lugares reais provavelmente encontrados em qualquer cultura, em qualquer civilização. Lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas onde os posicionamentos reais encontrados no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. As heterotopias assumem, evidentemente, formas que são muito variadas, e talvez não seja possível encontrar uma única forma de heterotopia que seja absolutamente universal.

Segundo Foucault (2001), nas sociedades tribais havia uma certa forma de heterotopia que ele vai chamar de crise: lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos,

reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise como, por exemplo, as casas especiais para os adolescentes no momento da puberdade ou para as mulheres em trabalho de parto. Em nossa sociedade, as heterotopias de crise começaram a desaparecer e dar lugar às heterotopias de desvio: estas seriam os lugares em que as sociedades atuais dispõem em suas margens e que são reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida. A heterotopia se põe a funcionar plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional e possui uma função: ela tem o papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como mais ilusório ainda qualquer espaço real, todos os posicionamentos no interior dos quais a vida humana é compartimentalizada.

Partindo do princípio de que a utopia é um lugar fora de todos os lugares, Foucault (2013) admite que, como em muitas civilizações humanas, também desejaria ter um “corpo utópico”. Um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, infinito em sua duração, protegido, sempre transfigurado. Um corpo sem corpo ou, mais claramente, um corpo incorpóreo. Em muitos momentos da história ocidental muitas utopias foram construídas para negar e transfigurar os corpos reais de maneira que persistissem através do tempo ou se prolongassem na imobilidade de uma juventude eterna. Exemplos disso são os processos de mumificação, o uso de máscaras sobre os rostos de reis defuntos, bem como esculturas em cemitérios onde determinados corpos tornam-se sólidos e eternos. Talvez a mais obstinada dessas utopias pelas quais apagamos a triste topologia do corpo é o grande mito da alma eterna e imutável. A alma seria bela, pura e branca, e se o corpo lamacento vier a sujá-la de alguma forma, haverá sempre um gesto sagrado para restabelecê-la em sua pureza primeira. Ela é o corpo luminoso e virtuoso, feita para sobreviver mesmo depois da morte.

No entanto, apesar das divagações sobre o desejo de possuir um suposto corpo utópico, Foucault (2013, p. 11) admite que o corpo concreto, o corpo que ele possui, também pode pertencer ao plano das utopias:

Não, verdadeiramente não há necessidade de mágica nem do feérico, não há necessidade de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa: para que eu seja utopia, basta que eu seja um *corpo*. (...) Enganara-me, há pouco, ao dizer que as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele.

Desta forma, Foucault afirma que o corpo humano é um grande ator utópico. Em um primeiro momento, quando é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro através de máscaras, maquiagem e tatuagens: segundo ele, tatuar-se, maquiar-se e mascarar-se é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis. Tais recursos depositam no corpo toda uma linguagem, instalando-o em outro espaço, fazendo-o entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, tornando-o um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro. Faz desabrochar, de forma sensível e matizada, as utopias seladas do corpo. Em um segundo momento, Foucault busca uma profundidade maior para os limites do corpo. O corpo, em sua materialidade, também seria o produto do pensamento e da existência. Segundo Foucault (2013, p. 14),

Então, o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas. Afinal, o corpo do dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo um espaço que lhe é ao mesmo tempo interior e exterior? E os drogados também, e os possuídos; os possuídos, cujo corpo torna-se inferno; os estigmatizados, cujo corpo torna-se sofrimento, resgate e salvação, ensanguentado paraíso. (...) O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço,

imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino.

É neste momento em que Foucault deixa de lado o corpo utópico, inviável, e pensa o corpo da heterotopia, o lugar do desvio à norma, capaz de tornar-se outro e de se tornar o lugar onde as utopias efetivamente podem ser realizadas. É a partir desta ideia de corpo da heterotopia, tão bem formulada por Foucault, que iremos propor a nossa ideia de “corpo-memória”.

O “corpo-memória” seria justamente uma heterotopia de desvio, aquela que denuncia a não realidade de corpos supostamente naturais e essencializados. Enquanto resultado de uma escrita, ele é uma potência amorfa que se rebela frente a uma realidade que massacra os indivíduos cuja forma e/ou comportamento são desviantes relativamente às normas exigidas. Desta forma, propomos a possibilidade de um “corpo-memória” que se afirma enquanto instrumento de resistência política e (re) criação.

## REFERÊNCIAS

- BARBIN, Herculine. 'Minhas memórias'. In. FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita / Apresentação de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- BARBOSA, Marcelo Giglio. **Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.
- BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, 23 (1), 24-34, 2011.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BORNHEIM, Gerd. A. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 2010.
- BOURCIER, Marie-Hélène. Prefácio. In. PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". **Cadernos Pagu**, Campinas, N. 11, pp. 11-42, 1998.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CHESNET, Hippolyte. 'Question d'identité. Vice de conformation des organes génitaux. Hypospadias. Erreur sur le sexe'. In. FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita / Apresentação de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1982.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1995a.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Kôra**. Campinas: Papyrus, 1995b.
- DORLIN, Elsa. **Sexe, genre et sexualités**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- FARIAS, Francisco Ramos de; BARBOSA, Cristina Monteiro Barbosa. **Memórias na carne**. Curitiba: CRV, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita / Apresentação de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1982.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001a.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In. **Ditos & Escritos III - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FOUCAULT, Michel. 'O verdadeiro sexo'. In. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico; As heterotopias; posfácio de Daniel Defret**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica, 1895. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. 1**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A interpretação de sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana, v. 1. Sobre as afasias (1891); O projeto de 1985**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana, v. 2. A interpretação do sonho, 1900**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

GAREL, Patricia Blanche. **Le concept de troisieme genre: a propos de la décision d'un changement de sexe chez un sujet de 18 ans hermaphrodite vrai**. 1984. 59 f. Tese (Doutorado em Medicina). Faculté de Medecine Necker – Enfants Malades, Université Paris V René Descartes, Paris. 1984.

GONZAGA, Ricardo Maurício. O corpo como rascunho: orlan, o verbo feito carne feito imagem feita verbo. In. **Congresso Internacional da Associação de Pesquisadores em Crítica Genética**, X Edição, pp. 798-807, 2012. Disponível em: <[http://www.anpap.org.br/anais/2011/pdf/cpa/ricardo\\_mauricio\\_gonzaga.pdf](http://www.anpap.org.br/anais/2011/pdf/cpa/ricardo_mauricio_gonzaga.pdf)>. Acesso em: 19 Nov. 2017.

GOUJON, Étienne. **Étude d'un cas d'hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme**. Paris: Imprimerie de E. Martinet: 1869. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64594407/f7.image>. Acesso em: 18 set. 2017.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In. TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

- HEUZE, Stéphanie. **Changer le corps?** Paris: Éditions La Musardine, 2000.
- HOUBRE, Gabrielle. Um sexo impensável: a identificação dos hermafroditas na França do século XIX. Trad. Débora El-Jaick de Andrade. **Revista Espaço Plural**, Cascavel, Ano X, n. 21, p. 20-30, 2 Semestre 2009.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In. HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Tendências e impasses**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LE MENS, Magali; NANCY, Jean-Luc. **L’hermaphrodite de Nadar**. Nantes: Creaphis Éditions, 2009.
- LOMBROSO, Cesare. **O homem delinquente**. São Paulo: Ícone, 2013.
- MACHADO, Felipe. A (trans)formação dos corpos: fotografia e biopolítica. **Uni(+di)versidad**, Rosário, N. 3, Ano 3, p. 1-23, 2015.
- MACHADO, Paula Sandrine. “Quimeras” da Ciência: a perspectiva de profissionais da saúde em casos de intersexo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, Vol. 20, N. 59, p. 67-80, Out. 2005.
- MACIEL-GUERRA, Andréa T. & GUERRA-JÚNIOR, Gil. Intersexo: entre o gene e o gênero. **Arquivo Brasileiro de Endocrinologia e Metabolismo**, São Paulo, Vol. 49, N. 1, p. 1-3, Jan – Fev, 2005.
- OAKLEY, Ann. Sexo e gênero. Trad. Claudenilson Dias e Leonardo Coelho. **Revista Feminismos**, Salvador, Vol. 4, p. 63-71, Jan - Abr. 2016.
- OMBRÉDANNE, Louis. **Hermaphrodite gynandroïde parfaite: une jeune fille dans une situation difficile**. Paris: Masson et Cle Éditeurs, 1933.
- ORLAN. **De l’art charnel au baiser de l’artiste**. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1997.
- PEDROSA, Adriano (org.). **Histórias da sexualidade: catálogo**. São Paulo: MASP, 2017.
- PEREIRA, Néli. De testemunha de jeová a voz do funk LGBT, MC Linn da Quebrada se diz “terrorista de gênero”. **G1**. São Paulo, 12 set. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/musica/noticia/2016/09/de-testemunha-de-jeova-voz-do-funk-lgbt-mc-linn-da-quebrada-se-diz-terrorista-de-genero.html>. Acesso em: 10 fev. 2018.
- PINO, Nádía Perez. A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos desfeitos. **Cadernos Pagu**, Campinas, p. 149-174, N. 28, Jan – Jun, 2007.

PORTAL DA JUVENTUDE. Entrevista Linn da Quebrada: Amapô de carne e osso, 3 dez. 2017. Disponível em: <http://juventude.gov.br/brasil-mais-jovem/noticias/entrevista-linn-da-quebrada-amapo-de-carne-e-osso#.Wo2D56jwbIU>. Acesso em: 10 fev. 2018.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 19 (1): 312, pp. 11-20, Jan-Abr, 2011.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RODRIGUES, Carla. Mulher, verdade, indecidibilidade. In. DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU Editora: EdPUC-Rio, 2008.

RUBIN, Gayle. (1989). **Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade**. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1582/gaylerubin.pdf?sequence=1>. Acesso em: 28 ago 2017.

RUBIN, Gayle; BUTLER, Judith. Tráfico sexual – entrevista. **Cadernos Pagu**. Campinas, N. 21, pp. 157-209, 2003.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SMITH, Roberta. Arte conceitual. In. STANGOS, Nikos. **Conceitos da arte moderna: com 123 ilustrações**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SPARGO, Tamsim. **Foucault e a teoria queer**. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed UFJF, 2006.

TARDIEU, Ambroise. **Question médico-légale de l’identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels**. Paris: Librairie J. B. Baillière et Fils, 1874.

VENDRAMINI, Nicolas. Da quebrada ao palco. **BuzzFeed**, 29 nov. 2017. Disponível em: [https://www.buzzfeed.com/absolutbrasil/passei-um-dia-com-a-linn-da-quebrada-e-foi-isso-que-eu?utm\\_term=.am0DdGARG#.ddPWG8yE8](https://www.buzzfeed.com/absolutbrasil/passei-um-dia-com-a-linn-da-quebrada-e-foi-isso-que-eu?utm_term=.am0DdGARG#.ddPWG8yE8). Acesso em: 10 fev. 2018.

VOLCANO, Del LaGrace; HALBERSTAM, Judith “Jack”. **The drag king book**. Londres: Serpent’s Tail, 1999.

VOLCANO, Del LaGrace. **Sublime mutations**. Berlim: Konkursbuchverlag, 2000.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado. Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

WITKIN, Joel-Peter. **Enfer ou ciel**. Paris: Éditions de La Martinière, 2012.

WITTIG, Monique. (1980). **O pensamento hetero**. Disponível em: <[https://www.geocities.com/girl\\_ilga/documentos.html](https://www.geocities.com/girl_ilga/documentos.html)>. Acesso em: 28 ago 2017.

WOLFREYS, Julian. **Comprender Derrida**. Petrópolis: Vozes, 2012.

## ANEXOS



*Two Bellys*. Londres, 2000. Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace. **Sublime mutations**. Berlim: Konkursbuchverlag, 2000, p. 167.



*The Graces*. Los Angeles, 1998. Fonte: Retirado de WITKIN, Joel-Peter. **Enfer ou ciel**. Paris: Éditions de La Martinière, 2012, p. 14.



*The 3 Graces*. Fonte: Retirado de VOLCANO, Del LaGrace. **Sublime mutations**. Berlim: Konkursbuchverlag, 2000, p. 87.



*Pornograma I*, 1980/2017. Obra de Eduardo Kac. Fonte: Retirado de PEDROSA, Adriano (org.). **Histórias da sexualidade: catálogo**. São Paulo: MASP, 2017, p. 32.



*Jennifer Miller como Marilyn Monroe*. Obra de Zoe Leonard. Fonte: Retirado de PEDROSA, Adriano (org.). **Histórias da sexualidade: catálogo**. São Paulo: MASP, 2017, p. 27.

