

# transexualidades

o que pode o corpo?

Nilton Milanez  
Ricardo Amaral  
Ismarina Moura  
(orgs.).



NILTON MILANEZ  
RICARDO AMARAL  
ISMARINA MOURA

*Organizadores*

# TRANSEXUALIDADES:

O QUE PODE O CORPO?



Marca de Fantasia  
Paraíba - 2019



**MARCA DE FANTASIA**  
Rua Maria Elizabeth, 87/407  
João Pessoa, PB. 58045-180  
marcadedfantasia@gmail.com  
www.marcadedfantasia.com

A editora Marca de Fantasia é uma atividade da Associação Marca de Fantasia – CNPJ 19391836/0001-92 e um projeto de extensão do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPB

Diretor/editor: Henrique Magalhães

**Capa:**  
© Laerte

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T772

Transexualidades: o que pode o corpo? / Organizadores Nilton Milanez, Ricardo Amaral e Ismarina Moura. – João Pessoa, PB: Marca de Fantasia, 2019.

172 p.: il.

ISBN: 978-85-67732-97-8

1. Transexualidade. 2. Sexualidade. 3. Corpo. 4. Discurso.  
I. Milanez, Nilton II. Amaral, Ricardo. III. Moura. IV. Título.

CDU 392.6-55.3

Elaborado por Marcos Aurélio R. da Silva. CRB5 /1858

### **Organizadores**

Nilton Milanez  
Ricardo Amaral  
Ismarina Moura

### **Diagramação**

Gilson Santiago Macedo Júnior

### **Coordenador da revisão**

João Pedro Santos Oliveira

### **Montagem da capa**

Gilson Santiago Macedo Júnior

### **Equipe de revisão**

Adriana dos Reis  
Beatriz Souza Almeida  
Fernanda Barreto Neri  
Ismarina Mendonça de Moura  
Rebeca Barbosa Nascimento  
Suelane Gonçalves Santiago Lima  
Urania do Carmo Rodrigues Santa Barbara

### **Conselho editorial**

André Luiz Gaspari Madureira (UNEB)  
Carla Luzia Carneiro Borges (UEFS)  
Gilberto Nazareno Telles Sobral (UNEB)  
Ivânia dos Santos Neves (UFPA)  
Márcia Valéria Cozzani (UFRB)  
Marisa Martins Gama-Khalil (UFU)  
Palmira Bahia Heine (UEFS)  
Regina Baracuhy (UFPB)  
Roselene de Fátima Coito (UEM)

# SUMÁRIO

- 06 **Apresentação** 

---
- Capítulo I** 

---
- 09 **(Des)conhecer**  
MURIEL MARINHO
- 14 **"Hoje eu vou mudar"! Do corpo trans/travesti, da música e de outras coisas**  
RICARDO AMARAL  
NILTON MILANEZ
- Capítulo II** 

---
- 35 **Transexualidade e diagnóstico, "esse papo já tá qualquer coisa"**  
MILENA MARIA SARTI
- 58 **Corpos trans, discursividade e matriz heteronormativa: a despatologização como estética da existência**  
KUEYLA DE ANDRADE BITENCOURT  
LUCAS CAIRES SANTOS
- 75 **O corpo como ficção, diferença sexual e maternidade**  
PAULA CHIARETTI  
JULIANA DE CASTRO SANTANA

### Capítulo III

---

- 90 **Mulheres transexuais políticas e seus modos de enunciar a si: utopias seladas e corpo**  
NILTON MILANEZ  
ISMARINA MENDONÇA DE MOURA

- 104 **O acontecimento discursivo da transexualidade crucificada**  
DENISE GABRIEL WITZEL  
ANDRÉIA APARECIDA T. S. SILVEIRA

### Capítulo IV

---

- 124 **O rap das minas trans no youtube (2017): intericonicidade e corpo**  
JESSICA MINA DE SOUSA

- 138 **Seios à vista: o corpo travesti nos discursos da imprensa brasileira**  
ANDERSON DE CARVALHO PEREIRA

- 156 **Fazer viver, fazer morrer: políticas do corpo**  
DANICHI HAUSEN MIZOGUCHI  
BEATRIZ ADURA MARTINS

- 167 **Sobre os autores**
-

# APRESENTAÇÃO

Uma capa angustiante. Transexualidades no limite das margens, apertada, agoniada, buscando explodir. Logo em seguida: do que o corpo é capaz para transpor as margens da angústia de querer ser quem você realmente deseja ser? *Transexualidades: o que pode o corpo?* apresenta uma reunião de escritos organizados por pesquisadores que tem buscado pensar/problematizar o corpo trans no quadro atual dos estudos discursivos no Brasil. E o que enunciamos?

A enunciação de si e sobre o outro. Tomamos como eixo para a discussão sobre as transexualidades a questão *O que pode o corpo?* do relato pessoal apresentado por uma mulher trans/travesti, que afirma o não saber como presença no seu corpo-existência. No domínio de atualidade o corpo trans é atravessado por discursos incongruentes. É preciso, então, despatologizá-lo; desconstruir a lógica psiquiátrica do adoecimento: “esse papo já tá qualquer coisa”.

Subjetividades em jogo na imagem e no som. No audiovisual e na mídia o corpo trans circula, faz presença e resiste. Entre assassinato e mudanças, o cinema constrói uma ideia do sujeito trans/travesti e investe na constituição de identidades da mulher. No *YouTube*, as mina trans vai tocando nas feridas e fazendo poesia: são as mulheres trans rappers que fazem do cenário das ruas um exercício de poder e domínio social. Desse corpo social também fazem parte mulheres trans que ocupam cargos políticos relevantes no governo e firmam o espaço da mulher na esfera pública. Ainda, a modelo trans crucificada na parada gay e o Cristo na cruz, memória das imagens que se atualizam e produzem efeito no campo social.

Biopolíticas e rupturas de matrizes sociais. Maternidade do homem trans, os seios à mostra de Indianara Siqueira (trans, prostituta, militante, ex-

presidiária): políticas do corpo. O corpo nas transexualidades ocupa lugares, perturba a normalidade e resiste/existe na contemporaneidade. Um livro para incomodar, problematizar, fazer pensar e produzir outras formas de entendimento do corpo/sujeito trans: “cada um sabe a dor e a delícia de ser quem é”!

Um agradecimento. *Laerte*, um imenso e largo obrigado pela gentil participação com suas tirinhas.

**Nilton Milanez**  
**Ricardo Amaral**  
**Ismarina Moura**





# CAPÍTULO I

---

---

# (DES)CONHECER

MURIEL MARINHO

Eu não sei desde pequena. O não saber foi e ainda é constante. Das coisas que eu sabia, era tudo aquilo que eu não podia. Não podia me mexer de determinada forma, falar, pensar, amar, desejar, nada se fosse do jeito que eu *naturalmente* fazia. Um corpo em educação. Das poucas coisas que eu sabia, era o fato de que eu era abjeta, que tudo em mim gritava impossibilidade. Podamos as copas das árvores na tentativa de controlá-las, mas não conseguimos ver para onde foram suas raízes. Dessa forma são os corpos, dessa forma foi meu corpo: podas cotidianas que não conseguiram controlar as raízes. Demorou um tempo para eu entender minimamente, para nomear, rotular e, de alguma forma podar também. E ainda tenho as marcas de cada uma dessas tentativas.

Contudo, foi uma oportunidade e tanto! Mesmo eu não tendo percebido durante o processo, eu recebi cotidianamente inúmeros convites para criar, para ser e estar. Isso é tão claro que olhando para trás eu não vejo apenas eu, mas inúmeras pessoas que um dia desenhei assim. E em meio a todas essas pessoas eu me (re)faço aquele velho questionamento: o que pode um corpo? Deste, surgiram outros: quais os limites para a mudança? Até onde é possível transitar?

Das primeiras podas que me fiz, foi achar que a transição era apenas entre dois polos. Mas como transitar de um polo para outro se eu sequer me percebia enquanto oposta àquilo que eu desejava? E o que exatamente eu desejava? Eu cresci fazendo sonhos, lia muitos contos de fadas quando era pequena. Com eles, aprendi que podia fazer magia; aquilo que eu sonhasse e fantasiasse que era, não só se tornava, era a realidade.

E minha fantasia nunca foi ser mulher. Pensar que minha fantasia fora ser mulher é pensar que desejava ser algo que ainda não era. Mas por outro

lado, eu realmente não era, pois existia uma verdade máxima: meu corpo. De alguma forma, algo no meu corpo não me deixava acessar todas as coisas para as quais eu me direcionava, ou mais precisamente, algo colocado, projetado em meu corpo, não permitia que ele se expressasse ou se construísse da forma como o desejo o orientava. Eu demorei para descobrir o que era exatamente, qual era a peça que bloqueava o caminho e, a vida não para, ela se movimenta e se você não vai com ela, ela te leva mesmo assim. Eu era redemoinho carregado pela vida, esta que alguns consideram como um rio. Girando em confusão, na tentativa de compreender, eu fui acompanhando o rio, mas não sem transformar a água ao meu redor.

Meu movimento não era linear, talvez o de ninguém seja. Se por um lado é possível pensar que a vida é um rio, é possível pensar também que um redemoinho no rio tem vida sendo transformada, não apenas que corre, mas que é lançada para o fundo, captando aquilo que está ao redor, criando um espaço no centro para a possibilidade de um vazio. Era um eterno vir a ser e deixar de ser de qualidades heterogêneas. Nesse processo de captação, a gente pega o que serve e joga fora o que não, ou transforma em outras coisas. Não poderia ser diferente com o corpo.

Para este é construída uma rota tão linear quanto, é desenhado um curso no qual se deve correr tal como um rio, mas até o rio deságua no mar e se torna outra coisa. E é por isso que, mais uma vez eu não sei, desde pequena. Esta ideia de que toda/es/os nós sabemos desde pequenas/es/os é também uma linearidade, uma tentativa de desenhar um curso. Se espera que, ao falar de tudo que eu passei, fale através dos mesmos signos que usam para falar tudo aquilo que eu nunca poderei ser. E fora justamente isso que custei a compreender. O percurso que fiz até aqui parece confuso, mas na verdade é só a expressão de que não existe formas de controlar essa experiência. Não existem formas de tabular o meu corpo.

Não posso afirmar que sabia desde pequena, pois o ser mulher não estava nos vestidos que queria usar, não estava nas bonecas, no rosa, em nenhum desses lugares assépticos. E onde estava essa mulher então? Como posso afirmar que sempre soube ser mulher se não através desses signos? O que é a mulher para além desses signos? Foi assim que eu descobri qual era o obstáculo que tanto me impedia de me expressar de todas as formas que eu

queria: o obstáculo estava no meu corpo, localizado entre as minhas pernas, e mais tarde na adolescência estaria também no meu rosto, na minha voz. Mas ainda assim, não era o meu obstáculo. Eu localizei ele lá, mas não fui eu a pessoa que o colocou.

E fora como um vírus que invade um sistema. Ainda que eu era redemoinho na linearidade dos outros, eu trouxe um pouco dessa linearidade que estava ao meu redor para o meu centro. Mas o centro de todo redemoinho ainda é vazio. Existe um vazio no ser mulher, uma ausência de termos que definam o que é. Se tratando de ser trans, o vazio aumenta. Isso ficou claro para mim conforme eu fui me aproximando desse multiverso.

O termo “trans” me fora apresentado quando eu estava na adolescência, através de uma reportagem na televisão sobre uma modelo transexual. Fora uma semente que logo germinou e então busquei saber mais pesquisando sobre. Me lembro que foi um momento mágico, não apenas de identificação, mas também pelo desejo de querer se identificar. Isso não me deu uma resposta, só me abriu mais uma possibilidade. Eu ainda continuei sem saber, eu carregara isso comigo, revelei para os mais íntimos, mas ainda assim não era isso. Tinha algo nisso que não encaixava. Fora na faculdade que pude ter conhecimento sobre outras expressões de gênero e sexualidade e que tudo foi, por fim, tomando formas.

Descobri que ser trans não era apenas ser mulher ou homem, mas também uma coisa entre ou além disso. Conforme avançava, descobri que não necessariamente eu teria que fazer uma cirurgia, ainda que não me relacionasse bem com determinada parte do meu corpo. Eu pude entender que muito do que eu via no meu corpo era na verdade fruto da lente que outras pessoas me deram. Se antes eu achava que mulher trans era uma pessoa presa no corpo de um homem, eu passei a entender mulher trans enquanto alguém que fora designada homem, fora definida assim, mas que não necessariamente se identificaria assim.

Nesse meio termo, eu me afirmava: é isso, sou trans. Fui trans não-binária a princípio. Um corpo cansado de se podar resolveu expandir as raízes, até mesmo crescer longe das tesouras. No entanto ainda existia em mim uma forte identificação com o ser mulher. Não era algo que apenas um rótulo resolveria e não resolveu. Percebi então que poderia ser mulher trans, e melhor, também poderia ser travesti, que uma coisa não necessariamente excluiria a

outra, mas que também, a depender de quem fala, exclui sim. Aos poucos, fui desenhando novos caminhos, mas sem delimitar qualquer um, pois o vazio ainda existia e precisa existir.

E foi nesse vazio que, paradoxalmente, eu me criei. Eu não estava nas palavras que usei para me descrever, eu não estava nos fins, nem nos meios, eu estava em todos esses momentos. A pessoa que sou hoje, a pessoa a qual apresento, é um processo. Escolher meu próprio nome foi uma das experiências mais expressivas que vivenciei, pois quando escolhi ele não foi apenas para antagonizar o nome que um dia me deram, mas para representar também esta pessoa que não mais afirmo ser. Ela não (só) morreu, não (só) deixou de existir, ela só fora taxada de uma forma diferente da que ela se sentia confortável e por fim fizera isso da forma como quis quando teve a oportunidade e foi transformada.

E ela ainda pode mudar, eu ainda posso mudar. Se tem uma coisa que posso dizer é que eu, me afirmando enquanto mulher trans/travesti, não luto apenas pelo direito de poder existir enquanto tal, mas pelo direito de mudar. Meu interesse não é responder o que pode um corpo, pois se e quando respondesse isso, diria também tudo aquilo que ele não pode ser e estaria fazendo tudo aquilo que um dia fizeram comigo. Meu interesse está em subverter, em movimentar. Se anular por um momento o fato de eu ser trans será possível perceber que parte do que fora descrito anteriormente está presente na história de toda pessoa. Todos nós mudamos, todos nós transitamos. Isso não quer dizer que os sofrimentos de pessoas trans e travestis possam ser reduzidas a uma suposta igualdade, no entanto, isso não quer dizer que apenas nós temos o domínio sobre as transições.

Fora assim que eu descobrira a importância do vazio. Na minha história de vida, ser mulher trans/travesti não é exclusivamente sobre ser tal, mas sobre ser e me reafirmar enquanto pessoa. O vazio de rótulos, o retorno ao simples, porém não tão simples. Para o meu corpo foram ofertados inúmeros antagonismos, muitas vezes até pelas mãos mais amigáveis. Pensar ser trans dentro de uma lógica linear é pensar que ser trans é diferente de ser gente. É parte do controle dos nossos corpos transviados o dever de escolhermos entre ser trans ou sermos seres humanos. Esvaziar todos os sentidos me permite ser os dois. Criar novos sentidos me permite ser os dois.

E corpos podem criar e serem criados. Dessa forma, nunca houve confusão, mas sim um corpo que (se) cria. Eu não achei rótulos errados, apenas os que precisei para criar os meus próprios. E mais precisamente, eu encontrei o caminho para não reduzir meu corpo a eles. Por isso eu ainda não sei nem prometo saber, é preciso respeitar o meu vazio. Ao afirmar ser mulher trans/travesti, não afirmo que serei para sempre e muito menos apontarei ser isso através do meu passado, mas afirmo no agora, afirmo no momento em que crio isso, através do meu corpo físico e subjetivo, através do ser redemoinho.

# “HOJE EU VOU MUDAR”!

---

Do corpo trans/travesti, da música  
e de outras coisas

RICARDO AMARAL

NILTON MILANEZ

Ao falar em corpo, uma determinada complexidade se instala. Para além da composição biológica, há uma construção discursiva que o compõem. Nesse intermeio, apresentamos o ponto crucial que nos interessa: as discussões sobre o rosto, este recorte do corpo humano, que historicamente se constitui como lugar das expressões humanas e que, assim, dá o tom singular na tessitura discursiva de construção do sujeito. Na especificidade do presente escrito, tomaremos algumas cenas do curta-metragem baiano “Da alegria, do mar e de outras coisas” como lugar de análise para a transexualidade. A música “Mudanças” da cantora Vanusa contribuirá em tal análise. Com isso, dentro de um quadro específico, propomos analisar e identificar traços de constituição do sujeito trans/travesti<sup>[1]</sup>, através da relação entre a música e o corpo.

## **Da alegria, do mar e de outras coisas: o curta-metragem**

O curta-metragem “Da Alegria, Do Mar e De Outras Coisas”, baseado em fatos reais, foi lançado no ano de 2012. A produção cinematográfica ocorreu na Bahia, com roteiro e direção da cineasta e jornalista baiana Ceci Alves. O curta-metragem conquistou quatro prêmios no I Festival de Curtas do Vale do

---

<sup>1</sup> Já de início queremos indicar que os termos transexual e travesti aparecerão ao longo do texto como sinônimos, na tentativa de inserir esses termos no campo amplo da sexualidade de um corpo (trans)formado, mesmo sabendo das discussões que circulam com relação à distinção dos termos.

Jacuípe, em Riachão do Jacuípe (BA): melhor montagem (Dedeco Macedo), melhor fotografia (Pedro Demanocisch), melhor ator (Rodolfo Lima) e melhor direção (Ceci Alves). O curta, com duração de 13:20 min, é livremente inspirado na história real das travestis baianas Júnior da Silva Lago, 22 anos, a Luana, assassinada por policiais militares, e da travesti sobrevivente, Jocimar Oliveira do Carmo, a Joice (CINEINBLOG, 2015).

O curta tem início com os *banners* das instituições e locais que apoiaram a produção do filme. Junto com essa apresentação dos *banners*, inicia os primeiros acordes da música “Mudanças” entoada pela cantora Vanusa; alguns segundos depois, o espectador ouve homens gritando e quebrando garrafas e algumas pessoas chorando. Em seguida, o som diminui até cessar e aparece o nome do filme.

Na cena seguinte, a câmera mostra uma sala que parece ser um camarim e um corpo caído no chão que parece estar machucado, pela dificuldade em levantar-se. Segundos depois, o camarim torna-se perceptível. O corpo que é de homem, usa uma toca na cabeça e um roupão de cetim vermelho, levanta-se e segue até a vitrola de vinil, colocando a música “Mudanças” para tocar. Com a música em curso, o corpo masculino logo se mostra com traços femininos, ao sentar na cadeira de frente ao espelho e cantarolando a letra da música, deixa ver o rosto maquiado e machucado como se tivesse apanhado. O olhar do personagem é triste e demonstra dor. A câmera passa a mostrar, em *close*, o painel de fotos pendurado na parede, com fotografias de duas mulheres, um recorte de jornal onde tem escrito: “Corpo de travesti aparece na Praia de Stella Maris” e um calendário do ano 2000. A câmera retorna em *close* para o rosto da personagem que continua cantarolando junto com a música, limpando os machucados e retocando a maquiagem. Em *flashback*, são mostradas cenas de espacamento em uma praia e a personagem em um quarto fumando cigarro. A cena retorna para o camarim e a maquiagem continua a ser feita frente ao espelho.

A próxima cena inicia com dois homens retirando de maneira agressiva duas travestis de um carro; uma delas é a personagem da qual já falamos acima. Com arma em punho, os dois homens fazem as duas caminharem na areia da praia em direção ao mar. A câmera vai acompanhando o desespero das duas travestis. Uma delas canta um trecho da música “Mudanças” para a outra que



chora. A cena termina com os dois sequestradores parados, armas em punho, e as travestis caminhando em direção ao mar.

Na sequência, é mostrado um cartaz do *show* que será apresentado em memória de Nem, a travesti que foi assassinada. A personagem principal aparece no camarim em trajes íntimos e vai até a parede pegar um vestido vermelho que se encontra pendurado no cabide, ela admira o vestido em frente ao espelho. Em seguida, a cena mostra a personagem em um quarto retirando as roupas do guarda-roupas e colocando na mala, ao fundo ouve o som de rádio que relata que o caso do assassinato da travesti Nem foi solucionado por conta de denúncia feita pela travesti Joy, e por isso, ela será levada para outra cidade pelo programa de proteção às testemunhas. Logo depois, ouve-se um *click* parecido com o som emitido por uma secretária eletrônica e a voz do assassino faz ameaças contra Joy que continua a colocar roupas na mala de forma rápida e desesperada.

Na cena seguinte, Joy está no camarim colocando uma peruca loira com a música “Mudanças” cantada por Vanusa, segundos depois Joy está no palco, com figurino e maquiagem, dublando a referida música. Ao terminar, ela sai do palco em direção ao camarim. Lá, pega a mala e uma foto presa no espelho, volta pelo salão da casa noturna, onde havia realizado o *show* e sai pela porta principal em direção à rua. Ao sair, na calçada, olha para o outro lado da rua e vê sua amiga Nem; o jogo de imagens mostra que é imaginação de Joy. Nessa imaginação, ela relembra o momento em que o carro dos assassinos parou na rua e Nem foi até eles acreditando serem clientes para um programa sexual. Ao chegar na janela do carro, um deles arrasta Nem para dentro do carro e um outro desce e coloca Joy no porta-malas. A câmera volta para Joy que continua parada na calçada e o rosto dela demonstra um certo pesar por tudo que ocorreu. Ela sai caminhando pela rua, ouve-se apenas o barulho dos sapatos, segundos depois é mostrada a imagem do mar, como se a câmera estivesse mergulhando na água.

Por fim, a tela fica preta e iniciam os créditos junto com os primeiros acordes da música “Mudanças”, em seguida, a cena de Joy dublando a música na casa noturna de shows é retomada por mais alguns segundos e depois a tela fica preta novamente com os créditos do filme que seguem até o final.

### **Condições de possibilidades: a música e o corpo**

Aqui, interessa-nos aprofundar mais na historicidade musical dos anos 1970. Mostrar as condições de possibilidade e de existência que fizeram emergir a música “Mudanças” da cantora Vanusa no final da referida década.

Vanusa Santos Flores é paulista de Cruzeiro, nascida em 22 de setembro de 1947, mas foi criada em Frutal, Minas Gerais, cidade onde deu início à carreira de cantora. Começou como cantora aos 16 anos, no interior de Minas, onde vivia. Depois de se apresentar em festas e bailes, foi para São Paulo, onde estreou em 1966 no programa “O Bom”, de Eduardo Araújo, na TV Excelsior. O primeiro sucesso de Vanusa na Jovem Guarda foi “Pra Nunca Mais Chorar” (Carlos Imperial/ E. Araújo). Participou de programas humorísticos de televisão, de festivais da canção e gravou outros discos, entre eles o de 1973, com seu maior sucesso, “Manhãs de Setembro”, sua e de Mário Campana. Também emplacou “Paralelas” de Belchior, em 1977, e “Mudanças” (Sérgio Sá/ Vanusa), em 1979. Gravou mais de 20 discos ao longo de sua carreira, além de ter participado como atriz de espetáculos como o musical “Hair”, em 1973. Casada diversas vezes, teve relacionamentos complicados que interferiram em sua carreira. Em 1997, lançou sua autobiografia, “Ninguém é mulher impunemente”, acompanhada do espetáculo “Ninguém é loura por acaso”, meio musical, meio autobiográfico, na capital paulista (SCHILLER, 1999).

No Brasil, na década de 1970, houve intensa movimentação de lutas políticas, por conta do período do governo militar que impedia a liberdade de expressão nas diversas linhas culturais. A música, em particular, sofreu com a censura sob suas letras nesse período. Segundo Paranhos (2015, p. 1), “a capacidade criativa entrara em recessão no campo da cultura e, nessas circunstâncias, poucos vislumbravam a possibilidade de, a curto prazo, reverter-se tal situação. De acordo com o diagnóstico dominante, imperava a ‘falta de ar’, que impedia a oxigenação da criação cultural”. No entanto, mulheres assumiram seu protagonismo na cena musical dos anos 1970. A cantora Vanusa, por exemplo, encarnando o duplo papel de compositora e intérprete, disparou verdadeiros panfletos, até com direito a discurso gravado, próprio de quem sobe num palanque imaginário para desfraldar bandeiras em tom estridente (PARANHOS, 2015).

Nesse momento, Vanusa lança a música “Mudanças”, com letra forte, reivindicava os direitos das mulheres pela liberdade de poder viver da maneira que melhor lhes conviessem. Em entrevista ao *site* UOL (DIAS, 2015), Vanusa afirma que foi “uma das primeiras compositoras a fazer música para as mulheres, Mudanças, por exemplo, no momento em que me separei de Antônio Marcos. Eu sempre tive dois tipos de fãs: as mulheres e os gays”. Os versos descrevem, em parte, a realidade da mulher naquele determinado momento histórico, e por outro lado, reivindica o lugar da mulher na sociedade.

Em 1997, foi lançado o livro da autobiografia de Vanusa, no qual ela relata seus amores e dissabores na vida. Na orelha do livro, sua amiga e jornalista Léa Penteado escreve o seguinte:

Vanusa Santos Flôres. Nem tão santa, nem tão flor. Única, exclusiva, corajosa, andou sempre na contramão da história e pagou muito caro por isso. Contestou as normas de uma época em que era proibido namorar cantores de sucesso: casou-se com um e posou grávida. Cantou que era contra as drogas e foi severamente patrulhada. Fez parte do elenco do musical “Hair” com a mesma categoria com que aplicava golpes de luta livre em programas de TV com Renato Aragão. Saiu dos grandes palcos para cantar em qualquer clube do interior onde alguém a aplaudisse. Casou, descasou quantas vezes quis, saindo sempre com o coração arrebatado, o bolso vazio e uma vontade danada de recomeçar. Não poupou sentimentos, mesmo nas relações mais simples. Como uma trapezista, num salto mortal sem rede, se atirava para a luz que a vida lhe apontava. Mesmo havendo apenas uma penumbra no fim do túnel, assim como Polyana, Vanusa seguia fazendo o jogo do contente: um dia tudo vai dar certo. E lá ia a loura carregando filhos, livros, discos e, por incrível que pareça, um antigo gramofone, numa capacidade jamais vista para desempacotar mudanças. Saía de casas sofisticadas para pequenos apartamentos com uma disposição invejável. Foi generosa ensinando às mulheres sua filosofia de vida: vasculhar gavetas e jogar fora o que não presta. Neste pão e tira com centenas de experiências, manteve-se fiel à família, aos amigos e aos princípios religiosos. Uma cara só, tão verdadeira quanto a marca registrada da franja loura que desaba em seu rosto. Teimosa, decidida, bem-humorada. O tempo lhe foi pródigo. Chegou inteira aos 50 anos, exibindo orgulhosamente 3 filhos e 4 netos. Numa atitude de prestar contas à vida e a si mesma, num total desprendimento, resolveu colocar tudo em pratos limpos. Deliciosamente escancarou suas mazelas, mantendo a integridade. Contou tudo o que sempre especularam sobre os seus amores, em total transparência. Tão transparente quanto os sentimentos que, sem nenhum pudor, pularam de galho em galho buscando abrigo. Não importa onde esta história vai acabar, pois assim como o título do livro, começa agora um novo capítulo para Vanusa Santos Flôres. Nem tão santa, nem tão flor, uma mulher que vale a pena (SCHILLER, 1999).

As palavras escritas pela jornalista falam da mulher Vanusa e sobre sua construção no social, principalmente naquela época em que as mulheres

famosas precisavam manter suas vidas o mais celestial possível. No entanto, Vanusa sempre tentou fugir às regras que eram impostas. Na autobiografia, ela relata que era uma época em que “os ídolos da juventude não podiam se casar, ou perdiam o lugar no coração dos fãs. O arquétipo da época era “O Pequeno Príncipe”, de Saint-Exupéry, o jovem bonito, puro, inocente, vindo de algum lugar do céu para viver entre os mortais” (SCHILLER, 1999, p. 80). Ainda sobre sua personalidade forte, Vanusa afirma: “eu era decidida, enfrentava meu pai feito louca para conduzir meu trabalho como achava melhor, desenhava minhas próprias roupas, que mamãe confeccionava para mim” (SCHILLER, 1999, p. 80).

Sua relação familiar era bastante conturbada, principalmente com o pai. Ao “perder” a virgindade com o cantor Wanderley Cardoso, contou ao pai, que, segundo ela, estatalou os olhos e não conseguiu dizer nada, mas estava escrito no rosto dele a vontade de lhe virar pelo avesso. Afirma ainda: “naquela época eu já costumava dizer que o hímen devia ser tirado com bisturi, como se faz com o homem na circuncisão. Assim, nenhum homem poderia se gabar de ter ‘tirado’ a virgindade de uma mulher” (SCHILLER, 1999, p. 81).

As atitudes da cantora Vanusa demonstram sua posição, enquanto mulher, diante das repressões que eram impostas sobre o corpo feminino. Segundo ela, sempre lutou para que a mulher e, conseqüentemente, o corpo feminino, pudesse gozar dos prazeres que lhe eram inerentes.

Nas tramas da história, Courtine (2013, p. 12) afirma que “o corpo é, de fato, uma invenção teórica recente: antes da virada do século XX, ele não exercia senão um papel secundário na cena do teatro filosófico onde, desde Descartes, a alma parecia exercer o papel principal”. O autor acrescenta que “esta invenção emergiu primeiramente da psicanálise, quando Freud soube mostrar, em seus ‘estudos sobre a histeria’ (1895), que dependia do inconsciente falar através do corpo” (COURTINE, 2013, p. 13). Assim, o corpo é marcado na História por condições de possibilidades que o fazem emergir como objeto de pesquisa.

Segundo Courtine *et. al.* (2008, p. 9), “ [...] ‘nosso corpo nos pertence!’ – gritavam no começo dos anos 1970 as mulheres que protestavam contra as leis que proibiam o aborto, pouco tempo antes que os movimentos homossexuais retomassem o mesmo *slogan*”. O corpo aparece como objeto de protesto circunscrito naquelas condições históricas. A década vigente é a mesma em que

Vanusa escreve e canta a música “Mudanças”. Courtine *et. al.* (2008, p. 9) nos fala das relações de poder daquela época:

O discurso e as estruturas estavam estreitamente ligados ao poder, ao passo que o corpo estava do lado das categorias oprimidas e marginalizadas: as minorias de raça, de classe ou de gênero pensavam ter apenas o próprio corpo para opor ao discurso do poder, à linguagem como instrumento para impor o silêncio aos corpos.

Ao pensar com Foucault as relações de poder, temos relações complexas e que implicam em uma multiplicidade de efeitos. Revel (2005, p. 67) consegue compreender de maneira resumida o que Foucault pensa sobre as relações de poder:

[...] suas análises efetuam dois deslocamentos notáveis: se é verdade que não há poder que não seja exercido por uns sobre os outros - "os uns" e "os outros" não estando nunca fixados num papel, mas sucessiva, e até simultaneamente, inseridos em cada um dos pólos da relação -, então uma genealogia do poder é indissociável de uma história da subjetividade; se o poder não existe senão em ato, então é à questão do "como" que ele retoma para analisar suas modalidades de exercício, isto é, tanto à emergência histórica de seus modos de aplicação quanto aos instrumentos que ele se dá, os campos onde ele intervém, a rede que ele desenha e os efeitos que ele implica numa época dada. Em nenhum caso, trata-se, por consequência, de descrever um princípio de poder primeiro e fundamental, mas um agenciamento no qual se cruzam as práticas, os saberes e as instituições, e no qual o tipo de objetivo perseguido não se reduz somente à dominação, pois não pertence a ninguém e varia ele mesmo na história.

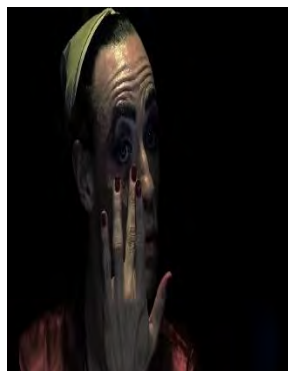
Assim, o corpo nos anos 1970 estava inserido nesse exercício de forças que lutava para se impor diante da sociedade repressora. As práticas de gritar o pertencimento do corpo a cada sujeito e de fazer dele o que bem lhes conviesse configura uma relação de poder, sendo um instrumento importante de libertação. Assim, para Courtine *et. al.* (2008, p. 9), “as aspirações individuais colocaram o corpo no coração dos debates culturais, transformaram profundamente a sua existência como objeto de pensamento”.

Colocada essas questões pertinentes à historicidade do corpo e da música para a cantora Vanusa, veremos o atravessamento entre música e corpo, mais especificamente, o rosto e o que isso produz na constituição do sujeito trans.

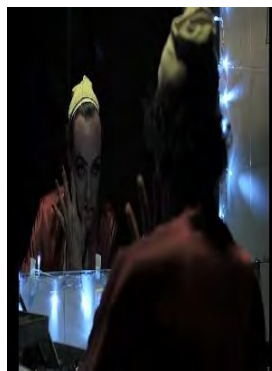
### A música enquanto escuta: o rosto em evidência



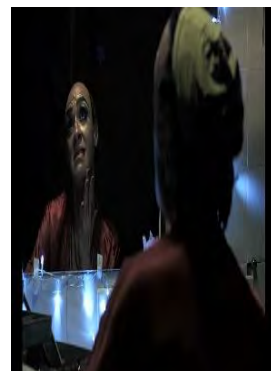
Fotograma (1)  
Letra da música:  
“Dançar e cantar por  
hábito”



Fotograma (2)  
Letra da música: “E  
não ter cantos  
escuros”



Fotograma (3)  
Letra da música: “Pra  
guardar os meus  
segredos”



Fotograma (4)  
Letra da música:  
“Parar de dizer: ‘Não  
tenho tempo pra  
vida/ Que grita  
dentro de mim”

O corpo está em evidência nessa sequência, mais precisamente o rosto. Como estratégia cinematográfica, temos a utilização do *close* que “devidamente escolhido e filmado com destreza agrega impacto dramático e clareza visual ao acontecimento” (MASCELLI, 2010, p. 199). A evidência do impacto dramático da cena se dá justamente pelo *close* da câmera no rosto da personagem transexual, dando a ver um rosto sofrido, de testa franzida e sobrancelhas arqueadas. Ainda para este autor, “os closes são um dos recursos narrativos mais poderosos disponíveis ao diretor. Eles devem ser reservados para destaques de vital importância para a história, a fim de que alcancem o efeito visual pretendido” (MASCELLI, 2010, p. 199). No fotograma 1, observamos, no lado esquerdo da boca, uma pequena mancha de sangue e no olho direito um leve hematoma avermelhado, o que nos leva a pensar que a personagem sofreu algum tipo de agressão. No fotograma 2, sua mão toca o rosto espalhando uma base corretiva sobre o hematoma. No 3º, a câmara mostra a personagem por trás e o telespectador a vê pelo espelho, com um olhar marcadamente pesado e rancoroso; suas mãos aparecem bem abertas. E no 4º fotograma, a personagem espalha a base corretiva sobre o machucado perto da boca, com o olhar para o alto.

Ao focarmos nossa análise no rosto, tomaremos a seguir a historicidade do rosto como base para pensarmos o aparecimento desse recorte corporal no filme. Segundo Courtine e Haroche (1988, p. 7), “há no rosto uma espécie de

eloquência silenciosa que, mesmo não agindo, age, contudo”. Esta expressividade é um ponto nodal relativo ao rosto. Socialmente sabe-se que é no rosto que os sentimentos do ser humano são mostrados, com expressões variadas, dependendo do sentimento vivenciado, nas quais há uma ação impressa. O indivíduo surge indissociável da expressão singular do seu rosto, tradução corporal do seu íntimo. Os autores acrescentam ainda que “a natureza não deu ao homem apenas a voz e a língua, para serem intérpretes do pensamento [...], fez ainda falar a testa e os olhos”.

Manuais de retórica, obras de fisiognomonia, livros de civismo e arte de conversação do século XVI ao século XVIII lembram incansavelmente: o rosto está no centro das percepções de si, da sensibilidade a outrem, dos rituais da sociedade civil, das formas do político. É um conhecimento antigo que, no entanto, se reveste de uma tonalidade nova desde o início do século XVI. Todos estes textos dizem e repetem: o rosto fala. Ou de modo mais preciso: o indivíduo exprime-se pelo rosto. Esboça-se um vínculo que se torna depois mais nitidamente marcado entre o sujeito, a linguagem e o rosto: um vínculo crucial quanto à elucidação da personalidade moderna (COURTINE; HAROCHE, 1988, p. 8).

Há marcadamente uma historicidade ligada ao rosto. Ao falar em sujeito, linguagem e rosto, podemos alçar esse tripé para o campo discursivo e deixar demarcado que essa junção compõe um quadro que constituirá um discurso engendrado no social a respeito de cada sujeito.

Pontuaremos, a partir de Courtine e Haroche (1988), três questões que circundam a noção do rosto: a) as percepções de si, b) a sensibilidade a outrem, c) os rituais da sociedade civil.

Para pensar as percepções de si, tomamos o que Foucault (2006a) postula a respeito do exame de si. Na primeira hora da aula de 3 de março de 1982, que faz parte do livro “Hermenêutica do Sujeito”, Foucault trata, a propósito, do tema geral da conversão de si, que segundo ele, procurou inicialmente analisar os efeitos do princípio “converter-se a si mesmo” na ordem do conhecimento, o que seria uma prática de si para os gregos. Na sequência, inicia uma discussão a respeito da ascese filosófica, e conseqüentemente, da ascese da prática de si, enquanto uma prática da verdade para o sujeito, que “o objetivo é colocar-se – e da maneira mais explícita, mais forte, mais contínua e obstinada possível – como fim de sua própria existência” (FOUCAULT, 2006a, p. 400). Ainda sobre essa questão, Foucault (2006a, p. 400) complementa ao

dizer que se trata de “dotar-se de algo que não se tem, de algo que não se possui por natureza. Trata-se de constituir para si mesmo um equipamento, equipamento de defesa contra os acontecimentos possíveis da vida”. Assim, temos até aqui algo para entendermos a percepção de si relacionada ao rosto, parte do corpo de um sujeito, ao tomarmos a percepção de si enquanto uma verdade de sua existência: “fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isto, creio, o próprio cerne desta ascese filosófica” (FOUCAULT, 2006a, p. 401).

A ascese enquanto prática de verdade, para Foucault, pode ser analisada por meio da escuta. Em uma cultura que foi fundamentalmente oral, escutar era um ponto fundamental para a subjetivação do discurso verdadeiro. “Plutarco assim explica: não se pode não ouvir o que se passa ao redor de si. No final das contas, pode-se recusar a olhar: fecham-se os olhos. Pode-se recusar a tocar em alguma coisa. Pode-se recusar a degustar alguma coisa. Não se pode não ouvir” (FOUCAULT, 2006a, p. 403). Essa última afirmação marca bem o lugar da importância que a sonoridade ocupa na produção audiovisual. Fecham-se os olhos para a imagem, mas não os ouvidos para os sons.

A música é um ponto fundamental para a construção da cena, e conseqüentemente, na construção de si. O que mais podemos dizer da música em relação à expressão do rosto que é visto na cena? O exame de si possibilita um “pensamento sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2006a, p. 502). A letra da música apresenta esse pensamento ao afirmar que é preciso dançar e cantar por hábito, e não ter cantos escuros. Nos fotogramas 1 e 2, nos quais a imagem está associada a essa parte da música, vemos um rosto desenhado no fundo preto, uma imagem em tons escuros, mas na letra aparece exatamente o desejo de transformar esse escuro, de não ter mais cantos escuros, o desejo de tornar hábito o dançar e cantar, que nos traços de memória coletiva, aparecem como algo iluminado, dançar e cantar é atrelado à felicidade. Esse desejo é focalizado nas imagens, através do rosto, como um pensamento sobre si mesmo. A personagem, através da letra da música, imprime no olhar aquilo que a canção está apresentando.

Devemos compreender a música por meio de uma dispersão, no instante em que entendemos a música como algo que é construído em determinado momento histórico, mas que pode ser retomado em outro momento e reafirmar



outros posicionamentos para os sujeitos que a toma como uma espécie de descrição dos sentimentos vividos naquele instante. Ao pensarmos na trilha sonora do curta-metragem produzido em 2012, com a música “Mudanças”, lançada em 1979, como composição principal da narrativa, temos aí uma retomada histórica de um objeto disperso no tempo. Sabe-se que “a música constitui um dos mais poderosos elementos dramáticos da produção audiovisual, ocupando uma posição privilegiada na trilha sonora cinematográfica” (ALVES, 2012, p. 93). A música é universal e de extrema importância no audiovisual. De forma amplificada, nos quatro fotogramas temos uma personagem filmada em *close* que olha para o espelho e vive aqueles poucos segundos de forma intensa, assim afirma o seu olhar. A música enquanto efeito sonoro, que invade o sujeito através da escuta, tem um poder transformador. Transforma as sensações vivenciadas psicologicamente que refletem no corpo, especificamente aqui, no rosto. Um ponto importante: é uma música com letra; não é apenas uma banda sonora instrumental. O que se diz através da linguagem escrita e musicada deve ser levado em consideração quando analisamos o efeito dessa música sob a personagem. Ao ser ouvido, a música letrada constitui um posicionamento para o sujeito. As palavras ali ditas constroem um posicionamento do corpo. Nos fotogramas, o rosto aparece com suas marcas e expressões faciais, atravessado pela escuta da música. Vale ressaltar que no vídeo do trailer do curta-metragem, a cena recortada nos fotogramas, aparece sendo filmada com a música tocando ao fundo, o que nos leva a inferir que a música foi utilizada para enfatizar esse momento dramático da cena. O drama é uma modalidade cênica que transpõe para os sujeitos históricos que somos. Toda essa construção do audiovisual parece rasgar as telas de exibição e trazer para o real a história dos sujeitos. A dramaticidade é inerente à vida dos sujeitos, e diante da música, ao ouvi-la, como bem disse Foucault (2006a), “enfeitiça a alma”.

Ainda, a escuta relacionada à música, com sua letra, em palavras, que são capazes de exaltar e elogiar marca esse lugar de lisonja ao que se ouve. No instante mostrado no fotograma 4, o momento da música é: “Parar de dizer:/ Não tenho tempo pra vida/ Que grita dentro de mim”. Instante também em que a personagem olha para o alto, como quem enaltece o que diz. O olhar, enquanto composição do rosto, marca uma percepção de si para o sujeito. Há uma lisonja às palavras ditas na canção; “não tenho tempo pra vida/ que grita dentro de mim”

é uma súplica à mudança, à transformação, questionamento percebido sobre si mesmo. Assim, a palavra escutada na canção produz significação no corpo do sujeito, enquadrado ali na cena através da câmera cinematográfica.

Outro ponto importante que devemos discutir, a partir dos fotogramas, são as imagens dos fotogramas 3 e 4. A personagem aparece diante do espelho do camarim da casa noturna de *shows*. O espelho, como sabemos, reflete em imagem o objeto diante dele. No caso em questão, temos um rosto refletido no espelho; o rosto que compõe a cabeça do ser humano. Foucault (2010, p. 3) afirma, “minha cabeça, por exemplo, é uma estranha caverna aberta ao mundo exterior através de duas janelas, de duas aberturas – estou seguro disso, posto que as vejo no espelho”. A imagem refletida assegura ao indivíduo que olha, a percepção dos seus próprios contornos corpóreos, mesmo assim, de maneira fragmentada. Segundo Foucault (2010), foram os gregos que fundaram a noção de corpo. Para o autor,

[...] os gregos de Homero não tinham uma palavra para designar a unidade do corpo. Por mais paradoxal que possa parecer, diante de Tróia, sob os muros defendidos por Hector e seus companheiros, não havia corpo, havia braços levantados, havia peitos valorosos, pernas ágeis, cascos brilhantes acima das cabeças: não havia um corpo. A palavra grega que significa corpo só aparece em Homero para designar o cadáver (FOUCAULT, 2010, p. 6).

Após ser cunhada a noção de corpo, para Foucault (2010), foi o espelho que deu ao homem a condição de perceber sua unidade corporal. O autor exemplifica ao falar sobre a percepção das crianças diante do espelho. “As crianças demoram muito tempo para descobrir que têm um corpo. Durante meses, durante mais de um ano, não têm mais que um corpo disperso, membros, cavidades, orifícios, e tudo isto não se organiza, tudo isto não se corporiza literalmente, senão na imagem do espelho” (FOUCAULT, 2010, p. 6). O autor acrescenta, para concluir, o seguinte: “é o cadáver e é o espelho que nos ensinam (enfim, que ensinaram os gregos e que ensinam agora as crianças) que temos um corpo, que esse corpo tem uma forma, [...] que nesse contorno há uma espessura, um peso, numa palavra, que o corpo ocupa um lugar”. No entanto, ao mesmo tempo que o corpo ocupa um lugar, ele também percorre um não-lugar.

O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho (FOUCAULT, 2006b, p. 415).

O espelho, enquanto utopia, reflete um corpo utópico, ou seja, um corpo sem lugar, mas que irradia todos os lugares possíveis. O espelho, também, pode ser considerado um lugar heterotópico. Para Foucault, as heterotopias são “espaços diferentes, desses outros lugares, uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos” (FOUCAULT, 2006b, p. 416). Para o autor, o espelho estaria nesse intermeio, entre uma utopia e uma heterotopia, uma espécie de experiência mista. Na medida em que o espelho existe realmente, o indivíduo se descobre ausente no lugar que está porque se vê lá longe. A partir desse olhar que se dirige para o indivíduo, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, há um retorno a si e o sujeito começa a constituir a si próprio ali onde está; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que o corpo ocupa, no momento em que se olha no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe (FOUCAULT, 2006b).

A imagem refletida é de um rosto que ao mesmo tempo faz um exame de si, em busca de sua verdade, mas também está ali em carne e osso. No fotograma 3, associando a imagem com a letra da música, temos a parte da letra que diz “pra guardar os meus segredos”, e a personagem com o olhar fixo no seu reflexo. Esse olhar, em rebatimento na imagem, constitui um retorno a si. O rosto em reflexo, na sequência dos versos musicados, revela não precisar mais guardar seus segredos. Se pensarmos com Foucault (2006b) que o espelho é um sem lugar, os tais segredos também perdem seu lugar, por estarem sendo ditos ali, diante de uma imagem refletida.

Em continuidade na análise, discutiremos o que Courtine e Haroche (1988) pontuam como uma “sensibilidade a outrem” com relação ao rosto. Partindo do ponto que o rosto possui algo de sensível ligado à outra pessoa, temos então uma posição do sujeito diante do outro, já que o rosto marca perfeitamente um posicionamento do corpo diante dos objetos e do outro.

Foucault (2014, p. 63) afirma que as “posições de sujeito se definem igualmente pela situação que lhe é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos...”. Podemos retomar a questão do espelho para pensar nesse sujeito que diante da sua imagem refletida, ocupa um lugar de si mesmo. Nos fotogramas, as imagens mostram um questionamento de si sobre si mesmo.



Fotograma (5)



Fotograma (6)



Fotograma (7)

Ao se falar em escuta, na sequência acima, evidenciamos a imagem atrelada ao som posto no curta-metragem. A personagem nesta cena ouve e canta a canção “Mudanças”. A música, enquanto som, tem entre suas diversas finalidades alterar e/ou acrescentar algo à percepção de si. “Ouvir é evidentemente mais capaz do que qualquer outro sentido de enfeitiçar a alma, recebendo e sendo sensível à lisonja das palavras, aos efeitos da retórica, ou certamente também sendo sensível a todos os efeitos – algumas vezes positivos, outras nocivos – da música” (FOUCAULT, 2006a, p. 403). Ao enfeitiçar a alma, o corpo é atingido. O rosto nos fotogramas, através da construção da cena, atrelado à luz, sons, maquiagem, até mesmo a posição da personagem no enquadramento da imagem, expressa um sentimento naquele instante. As imagens constituem um semblante entristecido, com o olhar mirando o chão.



Fotograma (8)

Fotograma (9)

Fotograma (10)

Fotograma (11)

O ouvir, segundo Foucault (2006a), também está ligado à sensibilidade dos efeitos da retórica. Ao entendermos retórica como uma arte do bem falar, onde o orador visa convencer/argumentar quem lhe ouve, e alçar essa noção para a música como uma produção que se preocupa em convencer o ouvinte a respeito da sua argumentação posta na letra, como uma verdadeira arte, temos então uma audição de uma arte bem falada. Retomando o rosto da personagem, nos quatro fotogramas (8 ao 11), vemos ali a expressão sensível da música produzindo efeitos sobre o corpo: o olhar, as sobrancelhas arqueadas e maneira de abrir a boca para entoar a música. A argumentação vinculada pela letra da música produz um efeito discursivo no corpo da personagem. Vale ressaltar que os efeitos estão ligados a pontos positivos e nocivos, como bem pontuou Foucault (2006a). O corpo da personagem, ao colocar-se diante do espelho, fazendo uma maquiagem, ouvindo uma música que fala sobre mudanças, produz um efeito positivo, no sentido da personagem estar buscando algo positivo para si.

Retomando a questão da percepção de si, Foucault (2006a, p. 421, *grifo nosso*), em uma espécie de manual da escuta, afirma o seguinte:

É preciso que a coisa, assim que a tivermos ouvido da boca daquele que a pronunciou, seja recolhida, compreendida, bem apreendida no espírito, de modo que não escape em seguida. Daí toda uma série de conselhos tradicionalmente dados nesta ética da escuta: quando se ouvir alguém dizer alguma coisa de importante, não se colocar imediata e interminavelmente a discuti-la; procurar recolher-se, guardar o silêncio para melhor gravar o que se ouviu, e fazer um rápido exame de si mesmo após a lição que se ouviu ou a conversa que se acabou de ter; lançar um rápido olhar sobre si mesmo para ver como se está, para examinar se o que se ouviu e aprendeu, constitui uma novidade em relação ao equipamento de que já se dispunha e ver,

consequentemente, em que medida e até que ponto foi possível aperfeiçoar-se.

Essa noção específica do exame de si diz algo a respeito da personagem no curta-metragem. Ao levarmos em consideração que o rosto está no centro das percepções de si, e no caso do rosto na sequência de fotogramas interpelado pela audição da música, a percepção de si se dá pelo exame de si. O rosto, ao ouvir a canção, examina se o que escuta, constitui uma novidade para si e aperfeiçoa-se externando tal percepção de si, como os traços de testa franzida, sobrancelhas arqueadas e um olhar de sofrimento.

A escuta atravessa o sujeito e é transmutada no corpo, atingindo uma outra dimensão. A imagem e o som se tornam um único elemento audiovisual. Essa unidade é constitutiva ao discurso engendrado no sujeito. Nos fotogramas, temos ali um funcionamento entre imagem e som, mais especificamente entre corpo e música que constrói uma verdade para o sujeito. “A escuta é também o que levará o indivíduo a persuadir-se da verdade que se lhe diz, da verdade que ele encontra” (FOUCAULT, 2006a, p. 402). Para Foucault (2006a), a escuta é o primeiro momento pelo qual a verdade ouvida, a verdade escutada e guardada como se deve, irá de algum modo entranhar-se no sujeito, incrustar-se nele e começar a tomar-se como sua. Nos fotogramas, a personagem mostra sua verdade naquele instante, o rosto marca no corpo o seu sofrimento amplificado pela música escutada ali, em um encontro de si sobre si mesmo.

Quando Courtine e Haroche (1988) afirmam que o rosto está no centro dos rituais da sociedade civil, questionamos: que rituais seriam estes? Para os autores, o rosto fala. E onde há fala, há discursividade. Para Foucault (1996, p. 4)

[...] ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro — no sentido forte e valorizado da palavra —, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, ao qual era necessário submeter-se, porque reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e segundo o ritual requerido; era o discurso que dizia a justiça e atribuía a cada um a sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não apenas anunciava o que haveria de passar-se, mas contribuía para a sua realização, obtinha a adesão dos homens e desse modo se entretencia com o destino.

Nas palavras foucaultianas, o discurso passava por um ritual de requerimento e era responsável por anunciar e realizar o futuro. Nesse processo, devemos levar em consideração o corpo e, especificamente, o rosto dos sujeitos

que, investidos em uma sociedade, são constituídos pelos discursos que os atravessam. Foucault (1996, p. 13) apresenta uma definição para o que chama de ritual:

O ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo do diálogo, na interrogação, na recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e todo o conjunto de sinais que devem acompanhar o discurso; o ritual fixa, por fim, a eficácia, suposta ou imposta, das palavras, o seu efeito sobre aqueles a quem elas se dirigem, os limites do seu valor constringedor.

Vejamos a sequência fílmica a seguir para pensarmos essa definição.



Fotograma (12)  
Letra da música: “E  
não cobrar desta  
vida”

Fotograma (13)  
Letra da música:  
“Nem rumos”

Fotograma (14)  
Letra da música: “E  
nem indecisões”

Fotograma (15)  
Letra da música:  
“Hoje eu preciso e  
vou mudar”

Nas imagens em fotogramas, a personagem está no palco cantando uma música e no seu rosto vemos expressões bem marcadas. Na sequência, o que chama atenção também, são as mãos altas, as quais a personagem utiliza para enfatizar o dizer da letra na canção. Levaremos em consideração o ato de cantar como um ritual social. Nesse caso, o ritual de cantar constitui um posicionamento para o sujeito transexual. Os gestos e o comportamento em cena, atravessados pela música, ritualiza o ato e, por conseguinte, constitui uma maneira de estar no mundo para o sujeito. O rosto, mais uma vez, marcado pela música, aparece ali.

Nessa constituição de séries imagéticas, observamos que as mãos servem de guia para o olhar de quem vê em relação ao dizer da música. Tomando a imagem fílmica, como uma materialidade que é atravessada pelo visual e pelo sonoro, observamos no fotograma 12 as duas mãos espalmadas

para frente, como se construísse uma moldura para o rosto, e diz: “E não cobrar desta vida”. Em seguida, no 13, o rosto vira para o lado, olhando para a mão esquerda levantada: “Nem rumos”. No fotograma 14, o rosto se volta para frente e a mão direita é levantada, formando mais uma vez uma moldura para o rosto: “E nem indecisões”. As mãos, nesse momento, com os dedos apontados para o alto, constrói um sentido de súplica. A negativa, por não mais cobrar da vida as indecisões, compõe uma discursividade de uma mulher forte e guerreira. No fotograma 15, com a mão esquerda na cintura e a direita para o alto, diz: “Hoje preciso e vou mudar”. O posicionamento do corpo, nesse momento, enfatiza ainda mais a força da mulher. A mão na cintura e o rosto levantado acessa uma memória de quem deseja falar o que quer e o que pensa. E a própria música corrobora o posicionamento do corpo: vou mudar! Ao olhar para os fotogramas (12 ao 15), nos quais a personagem aparece como quem reivindica algo, com as mãos levantadas e com o rosto vibrante, temos uma construção discursiva de um sujeito forte e que luta por seus ideais. Essa é uma questão que associamos diretamente com a música “Mudanças”, que traz na letra um verdadeiro tratado de reivindicações da mulher na década de 1970.

O percurso que percorremos até aqui, mostra uma dispersão do objeto que vai se mostrando nos detalhes do corpo atrelado à música. No entanto, ao mesmo tempo, essa dispersão se volta para o sujeito da transexualidade quando, no fio condutor da narrativa fílmica, fica evidente que a história de vida da personagem, juntamente com a história da letra da música, mostra a construção da verdade do sujeito que nos propomos a mostrar neste trabalho.

### **Por fim... Hoje eu vou mudar!**

O curta-metragem “Da alegria, do mar e de outras coisas” traz uma narrativa de violência contra a mulher trans/travesti. O atravessamento da música “Mudanças”, entoada pela cantora Vanusa, demarca bem o lugar do desejo de transformação de uma realidade indesejada. O corpo aparece com o rosto em evidência, um rosto que por hora surge machucado pela violência física e, por outro lado, surge maquiado e brilhante sob um palco com muita luz. É nessa dualidade que a resistência se apresenta como uma possibilidade de



existir para o sujeito. Colocar-se diante do espelho e maquiar-se é resistir aos dissabores vividos nas ruas como uma prostituta.

A letra da música “Mudanças” é uma reivindicação da mulher. Lançada na década de 1970, em um momento histórico de transformações sociais, a canção carrega a memória de luta das mulheres. Ao ser retomado em 2012, em uma produção cinematográfica, demonstra o quanto as mulheres, e também as mulheres trans/travestis, ainda clamam por mudanças, pois seus corpos ainda são vistos como algo fora da ordem, fora da lógica do que é ser normal.

## Referências

ALVES, Bernardo Marquez. Trilha sonora: o cinema e seus sons. **Novos olhares:** revista de estudos sobre práticas de recepção a produtos midiáticos. USP: vol. 1, n. 2, 2012.

CINEINBLOG, 2015. **Da Alegria, Do Mar e de Outras Coisas ganha 4 prêmios no Festival do Vale do Jacuípe.** Disponível em: <http://cineinblog.atarde.uol.com.br/?tag=da-alegria-do-mar-e-de-outras-coisas>. Acesso em: 27 dez 2015.

COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. **História do rosto:** exprimir e calar as suas emoções (do século XVI ao início do século XIX). Tradução de Ana Moura. Lisboa: Editora Teorema, 1988.

\_\_\_\_\_; CORBIN, Alain; VIGARELLO, Georges. **História do corpo:** as mutações do olhar. O século XX. Tradução e revisão: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2008.

COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o corpo:** pensar com Foucault. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2013.

DIAS, Tiago. **Vanusa fala de depressão após meme e diz que cantaria hino ‘puta da vida’.** 2015. Disponível em: <http://musica.uol.com.br/noticias/redacao/2015/11/17/contra-o-machismo-e-violencia-vanusa-cantaria-hino-hoje-puta-da-vida.htm>. Acesso em: 05 jan 2016.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso.** Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito.** Tradução: Márcio Alves da Fonseca. Salma Tannus Muchail. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

\_\_\_\_\_. Outros Espaços. In: \_\_\_\_\_. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. (Ditos e escritos III) Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Morta. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

\_\_\_\_\_. O corpo utópico. In: \_\_\_\_\_. **El cuerpo utópico**. Las heterotopías. Ed. Nueva Vision, 2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/38572-o-corpo-utopico-texto-inedito-de-michel-foucault>>. Acesso em: 10 dez 2015.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

MASCELLI, Joseph. **Os cinco Cs da cinematografia**: técnicas de filmagem. Tradução de Janaína Marcoantônio. São Paulo: Summus Editorial, 2010.

PARANHOS, Adalberto. **Mulher, políticas do corpo e sexualidade na música popular (Brasil (1970-1980))**. XXVIII Simpósio Nacional de História – Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios. Anais eletrônico: ISBN: 978-85-98711-14-0. 2015. Disponível em: <[http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434330373\\_ARQUIVO\\_Anpuh-Floripa-2015-texto.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434330373_ARQUIVO_Anpuh-Floripa-2015-texto.pdf)> Acesso em: 10 dez 2015.

REVEL, Judith. **Foucault**: conceitos essenciais. Trad. bras. Nilton Milanez e Carlos Piovezani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SCHILLER, João Henrique. **Vanusa**: ninguém é mulher impunemente. São Paulo: Editora Madras. 1999.



# CAPÍTULO II

---

# TRANSEXUALIDADE E DIAGNÓSTICO,

— “esse papo já tá qualquer coisa”

MILENA MARIA SARTI

## **O *pathos* trans e a sua mais (in)completa tradução**

Sede do instinto sexual do homem, o corpo anátomo-orgânico é produzido historicamente como via hegemônica de conhecimento e de controle/cuidado do discurso médico-científico. A sexualidade humana é então apreendida de forma geral como um instinto que deve correspondência a esse corpo, sendo classificada em suas manifestações como resposta normal à finalidade do organismo – a reprodução – ou como desvio, degeneração em relação a essa “ordem natural decodificada pela ciência” (ROUDINESCO, 2008, p. 82).

Segundo Roudinesco (2008), tal esforço de decodificação objetivava fundar uma separação radical entre uma sexualidade “normal”, situada no registro da saúde, procriação e restrição do prazer, e uma sexualidade considerada “perversa”, situada no registro da esterilidade, da morte, da inutilidade e do gozo. Consoante a autora, no século XIX, há o desenvolvimento de toda uma semiologia e taxonomia das práticas sexuais, das normais às patológicas, produzindo a perversão e o perverso como objetos de uma ciência da norma e, sobretudo, considerando “[...] que os perversos sofriam com suas perversões, devendo ser tratados e reeducados e não apenas penalizados” (ROUDINESCO, 2008, 85). Com efeito, as práticas sexuais consideradas perversas passam a ser vistas como doença, pela ciência psiquiátrica: pautada num enquadramento total dos instintos sexuais pelas normas sociais (VALAS, 1990), produz-se o doente sexual-mental que, em seu desvio, deveria ser reintegrado à norma ou restituído à normalidade pela medicina psiquiátrica.

Já com Freud, e sua teoria das pulsões, a sexualidade humana foi arrancada desse registro normatizador do corpo-sexo passando a ser inscrita no campo psíquico: o corpo, agora pulsional, e não mais instintual, seria irreduzível à ordem do binômio anátomo-orgânico e, com isso, a finalidade da sexualidade humana, enraizada nesse corpo pulsional, seria o prazer e o gozo, sendo estes perverso-polimorfos e primários em relação à finalidade da reprodução (FREUD, [1905] 1996).

Isso àquela época implicou em contradizer as fronteiras entre o normal e o patológico que submetiam a sexualidade à uma ciência da norma, uma vez que para o psicanalista, existe uma disposição perversa na sexualidade humana, enquanto desnormatizada, desde sempre alheia às normas sociais. Integrando, assim, a perversão a uma teoria antropológica da humanidade (ROUDINESCO, 2008), Freud chamou a atenção para a natureza *indomável, insubmissa do desejo humano*, face a qual esclarecerá as exigências de renúncia pulsional que a civilização/cultura impõe aos sujeitos e ao programa do princípio do prazer (FREUD, [1930] 2010). Assim, a perversão deixaria de ser circunscrita como um acidente, um erro, um desvio em relação à norma sexual natural, para precisar que seria antes a natureza perversa-polimorfa, desnormatizada da sexualidade que esclarece a existência da norma social-sexual (ROUDINESCO, 2008).

Com isso, vemos que em toda norma há algo que permanece excluído, enquanto impossível de se normatizar; ou melhor, que todo bom funcionamento da norma produz um *pathos*, enquanto aquilo que a norma é incapaz de normatizar (SAFATLE, 2015). Se a normatização médico-científica fideliza a sexuação e a sexualidade ao corpo anátomo-orgânico, nos chama a atenção a forma como a chamada transexualidade, enquanto desvio da norma – que já constava nas primeiras classificações médico-científicas das perversões (ROUDINESCO, 2008) –, só pode até hoje ser reconhecida socialmente através de sua patologização (AYOUCH, 2015) ou, ao menos, à sua circunscrição na ordem discursiva médica. O próprio termo transexualidade (assim como o termo homossexualidade) está vinculado

[...] à noção psiquiátrica de sexo, que agrega uma sexuação (identificação de gênero) e uma sexualidade (orientação do desejo). A medicina do século XIX designa atributos naturais biológicos irreduzíveis do masculino e do feminino, e disposições sexuais naturais

de atração dos contrários, num dimorfismo essencializado (AYOUCHE, 2014, p. 24).

Sendo assim, essas experiências de identificação marginais às categorias binárias de sexo/gênero/sexualidade, que respondem ao registro da norma sexual-social, são referidas pelo discurso médico ora a uma nomeação diagnóstica como doença mental (com semiologia e prognóstico próprios), ora a um corpo errado por anomalia da natureza (que será corrigido por procedimentos como “tratamento hormonal transexual regular ou cirurgia de redesignação de gênero”, segundo o DSM V). Mais recentemente, a uma “condição relativa à saúde sexual” (como “incongruência de gênero” no CID 11, 2018). Salvaguardadas as especificidades, tanto numa como noutras, a *transexualidade* só existe em relação a um saber/poder (ciência da norma) que a administra e a inscreve num determinado regime discursivo de/como verdade (FOUCAULT, [1970] 1996).

Porém, à essa decodificação ou logicização do discurso médico-científico (e jurídico) corresponde uma precedência, uma anterioridade lógica: a própria ex-istência (existência fora, em posição de ex-centricidade) da experiência da “transidentidade”, segundo termo de Boedeker, uma vez que não há vínculo ontológico entre o termo contingente e normativo *transexualidade* e a *experiência transidentitária, o ser trans*. Assim como, segundo Safatle (2005) e como vimos com Freud, não há vínculo ontológico entre princípio de identidade (lugar no simbólico) e sujeito (do desejo indomável), o que faz da norma social-sexual algo contingente, mas que produz cicatrizes/marcas nos sujeitos falantes através do sistema de nomeação/classificação que engendra.

Com isso, ao bom funcionamento dessa decodificação/norma está associada a produção da experiência transidentitária como um *pathos*, como “[...] um impossível de universalizar que é insuportável ao político uma vez que ele quer governar” (SOLER, 1998, p. 258). Se o *pathos* precede o *logos*, como afirmamos com Canguilhem (1978) na epígrafe desse capítulo, indagamos: quais os efeitos singulares e políticos da hegemonia discursiva do campo biomédico na apreensão/compreensão do *pathos* em nossa sociedade? Como as normas sexuais-sociais que fundamentam esse discurso ecoam ou modulam o (dis)curso da experiência transidentitária, feita transexualidade?

Tendo isso em vista, nos chamou a atenção a recente modificação do nome/classificação designado à experiência trans nos principais sistemas médicos de nomeação/classificação diagnóstica de que dispomos, e cujo alcance é global: o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais - DSM V*, em sua nova versão de 2013, e a *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relativos à Saúde - CID*, em sua nova versão de 2018.

1. O DSM passou da nomeação/classificação “Transtorno da identidade de gênero” (grupo: Perturbações sexuais e da identidade de gênero) de sua versão anterior, o DSM IV-TR, para o termo “Disforia de gênero” (grupo: Transtornos sexuais e da identidade de gênero) no DSM V.
2. O CID passou da nomeação/classificação “Transexualismo” (grupo: Transtornos da personalidade e do comportamento adulto) de sua versão anterior, CID 10, para o termo “Incongruência de gênero” (grupo: Condição relativa à saúde sexual) no CID 11.

Para além desses deslocamentos poderem materializar e/ou indiciar importantes avanços e conquistas no terreno dos movimentos afirmativos e identitários trans e na luta por reconhecimento social e de direitos que lhes é inerente - cujo horizonte de ação é o desenvolvimento ético e plural da sociedade -, propomos uma outra perspectiva para nossa presente discussão.

Segundo propomos discutir, tais deslocamentos indiciam a (re)produção da legitimidade do (dis)curso médico sobre o *pathos* na nossa sociedade, transformando-o em (psico)patologia, ou ao menos, (re)circunscrevendo-o no campo discursivo médico, o que é representado aqui pela história dos desejos trans nesses manuais. Soma-se a isso a conjuntura de tais deslocamentos estar articulada à amplas mobilizações e reivindicações dos próprios sujeitos da experiência trans, também, face a esses manuais. Desse modo, tal materialidade discursiva igualmente nos incita a pensar acerca da (re)petição da modulação da demanda subjetiva-social de que o discurso da medicalização progrida e ofereça, ou dele se extraia, finalmente, um significante/um nome que diga ao sujeito (trans) quem ele é, sem falhas. Como sintetizam Teixeira e Ianinni (2014, p. 6):

Pois sendo o protesto uma variante da demanda, na forma trivial da queixa, nada mais cômodo ao DSM do que apaziguar os que queixam de seus excessos por meio de uma revisão periódica de suas listas.

Como já notara Lacan, ao protestar contra uma situação entramos no discurso que a condiciona, apresentando meios de torna-la mais suportável.

Em relação à nova versão do CID 11 (2018), que retirou a experiência trans do grupo das doenças (mentais), foi publicizado: “Queremos que as pessoas que sofrem dessas condições possam obter assistência médica quando a necessitarem”, segundo Shekhar Saxena, diretor do departamento de Saúde Mental e Abuso de Substâncias da Organização Mundial de saúde, OMS (EL PAÍS, 2018). A permanência médica diagnóstica sobre a experiência e os sujeitos trans nesse manual foi assim justificada: como garantidora do acesso ao cuidado e à assistência em saúde por esses sujeitos. Isso também nos inquieta pois, se as coisas são feitas *assim* pelo bem, é preciso deveras se perguntar pelo bem de quem, como sintetiza Lacan ([1959-60] 1997).

Destarte, filiados à Psicanálise e à Análise do Discurso, propomos uma discussão acerca da lógica que sustenta os sistemas médicos de nomeação/classificação diagnóstica em relação à transidentidade. Objetivamos com isso discutir a forma como as nomeações/classificações diagnósticas nesses sistemas produzem efeitos no sujeito e no (dis)curso de uma experiência, no caso, no *ser trans* e na *experiência trans*. Com isso, apostamos que estes sujeitos e esta experiência, bem como o campo discursivo que os circunscreve, traduz, tem algo (a mais) a nos dizer sobre a história dos desejos em face da natureza danificada dos lugares sociais de linguagem (e de poder) prestados à sua identificação, circulação e expressão. Estes que parecem *desde sempre* e, talvez, à sua revelia, deixar algo a desejar.

### **Transexualidade e discurso médico, ou “pra que rimar amor e dor”**

Ao falar sobre a relação entre poder e corpo, Foucault ([1979] 2000) chama a atenção para o deslocamento do procedimento do poder de controlar-reprimir o corpo, para o de controlar-estimulá-lo, se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos. Segundo o autor, o investimento do corpo e da sexualidade pelo poder a fim de disciplinarizá-los e normalizá-los produziu o efeito da intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo. Ou seja, os regimes disciplinares rígidos sobre o corpo e a sexualidade exigiram uma nova



resposta do poder no século XX, produzindo efeitos positivos a nível dos desejos e do saber: “[...] o poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico” (FOUCAULT, [1979] 2000, p. 148/149).

Para Foucault ([1970] 1996), a relação entre desejo e saber-poder que daí se decalca conduz a um necessário controle da produção de discurso por meio de procedimentos que dominem seu acontecimento aleatório, dentre os quais destaca: a interdição, a separação e a rejeição. Sendo o discurso o objeto do desejo, “[...] aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, [1970]1996, p. 10), Foucault usa o discurso do louco como eixo paradigmático da ação dos procedimentos: o discurso do louco deve ser interdito, afinal não é direito a qualquer um produzir discurso; deve ser separado para que possa ser decifrado em suas palavras e investido de razão; deve ser rejeitado tão logo proferido, caindo na não inteligibilidade. Por fim, o autor ressalta o procedimento disciplinar, ao qual se coaduna a separação entre verdadeiro e falso. Neste procedimento, Foucault assenta o princípio da vontade de verdade, enquanto principal veículo da interdição ao discurso. Segundo o autor, a vontade de verdade mascara a existência de um regime discursivo do verdadeiro, uma ordem do discurso que incita a formulação, a construção de novos enunciados, desde que estes se condicionem aos limites precisos de estar “no verdadeiro”, disciplinarizando a verdade (FOUCAULT, [1970]1996).

Essas exigências de entrada dos enunciados no regime discursivo do verdadeiro, para que daí possam pertencer ao conjunto de uma disciplina e ser avaliados como verdadeiros ou falsos, tem como efeito que “É sempre possível *dizer a verdade no espaço de uma exterioridade selvagem*; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma “polícia” discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos” (FOUCAULT, [1970] 1996, p. 35 – grifos nossos).

Nos interessa relevar que a posse da disciplina médica sobre a produção de discursos referidos ao corpo e à sexualidade a constitui como *logos* de tudo o que se pode dizer de verdadeiro sobre uma *doença* e de tudo o que pode ser dito de errado sobre uma *doença*, parafraseando Foucault ([1970] 1996). Com efeito, como premissa do confisco hegemônico do discurso médico sobre o corpo

e a sexualidade deve haver a produção de uma verdade, a saber, a de que as experiências trans são doenças/patologias, de onde se decalca o acontecimento discursivo da transidentidade como transexualidade, patologia a ser tratada.

Isso porque, segundo Clavreul (1983), a ordem discursiva médica tem o poder de ser ordenadora de qualquer consideração que possa ser feita sobre a doença, mas seria impotente, não teria nada a dizer/conhecer/intervir sobre o *pathos*, a não ser adaptando-o às suas determinações. Se, como vimos, o *pathos* trans está em posição de excentricidade, em desacordo ao enquadramento da norma social-sexual que fundamenta esse discurso - sendo inclusive seu produto como aquilo que a norma é incapaz de normatizar (SAFATLE, 2015) -, um ato social de referência dessa experiência ao discurso médico-científico inaugura uma certa discursividade e um certo enlaçamento social ao *pathos* trans: *ser-doente*, morador ou hóspede do domínio de um Outro/discurso, o da medicalização, que o inscreve no verdadeiro e lhe designa uma identidade com forte força performativa, segundo Safatle (2013).

Com efeito, partindo de Clavreul (1983), tanto o doente como a doença transexuais só existem desde o interior do discurso médico, que assim os fabricam comprometidos com seu poder, realizando um vínculo entre sujeito conhecedor e objeto conhecido (FOUCAULT, [1979] 2000). Essa operação que contém um furo e uma trapaça não pode ser ignorada: sendo esse o *acontecimento discursivo* que produz(iu) a *experiência* e o *ser* trans no campo do verdadeiro como transexualidade, ressoa até hoje a permanência simbólica e imaginária de que essa experiência só pode ser reconhecida socialmente pela via de sua patologização (AYOUCHE, 2014) ou ao menos, pela via de sua circunscrição/refenciação à ordem discursiva médica, representada aqui pelos manuais diagnósticos. Os sujeitos trans passam a portar as marcas dessa ordenação discursiva, desse Outro lugar, desse Outro social em que fazem ouvir/acontecer suas próprias mensagens/demandas/experiências. Como pontua Dufour,

O Outro é a instância pela qual se estabelece para o sujeito uma anterioridade fundadora a partir da qual uma ordem temporal se torna possível; é também um *lá*, uma exterioridade graças à qual pode se fundar um *aquí*, uma “interioridade”. Para que eu esteja *aquí*, é preciso em suma, que o Outro esteja *lá*. Sem esse desvio pelo Outro eu não me encontro [...] (DUFOUR, 2005, p. 38).

Portanto, essa circunscrição da experiência trans pela ordem discursiva médica, ao responder à vontade de verdade e ser investida como um Outro/discurso, opera controlando a produção de (dis)cursos sobre ela e produz o efeito totalizante de identificar o sujeito dessa experiência às instituições e saberes-poderes que recairão sobre ele. Consoante Safatle (2013), uma vida na qual todo desencaixe/desacordo subjetivo-social é sintoma a ser extirpado é uma vida compulsivamente dependente da voz/ouvido seguros do especialista. Seguindo o pensamento foucaultiano, tal conjuntura produz o efeito de fazer coincidir a identidade do sujeito como transexual, que lhe é *designada* como própria (subjetivação), com o saber-poder (as terapêuticas, os procedimentos, a ciência...) que é investido sobre ele, tornando-o objeto dócil e produtivo (objetivação). Isso à despeito da *exterioridade selvagem da verdade* que os sujeitos do *pathos* trans possam produzir de forma desalienada a esse discurso, e que se veem aí excluídas e/ou no mínimo desqualificadas, porém ex-sistentes.

Dessa maneira, fazemos notar a existência de uma estrutura social (e de poder) sobre a qual os sistemas médicos de nomeação/classificação diagnóstica se assentam: a tríplice aliança entre catálogos, pílulas/procedimentos e discurso que sustenta o negócio da saúde (Teixeira e Ianinni, 2014). Esta que procura adaptar o *pathos* à demanda do discurso/Outro da medicalização, a fim de governá-lo, orientá-lo e contê-lo em sua insubmissão. Vale aqui perguntar, com Ayouch (2014), a quem o “escudo terapêutico” protege verdadeiramente, as pessoas trans ou a ordem social? A partir da psicanálise implicada ao social, Dunker (2015) conceitua esse aspecto estrutural dos sistemas médicos de nomeação/classificação como racionalidade diagnóstica, articulando esta como condição de possibilidade do ato diagnóstico em si. Procura, assim, discutir o aspecto social do patológico contemporaneamente e faz do diagnóstico um campo, o qual aprofundaremos a seguir.

### **O campo diagnóstico, um “compositor de destinos”**

Seguindo as elaborações de Dunker (2015), como campo, o diagnóstico existe enquanto ato e racionalidade, e estes se complementam. Segundo possibilidades pré-definidas em manuais médicos como CID e DSM, o ato

diagnóstico se caracteriza por nomeações/classificações que organizam o *pathos* em unidades regulares e reconhecíveis de sintomas, sendo que estes devem ser retificados/reduzidos/tratados segundo a mesma gramática que assim o fabrica. Já a racionalidade diagnóstica é a que permite que esses nomes/classes tenham valor de reconstrução de forma de vida, valor de laço social a um sujeito ou a uma comunidade. Numa tentativa de adaptar o *pathos*, via *nome da coisa e suas determinações*, ambos incidem exatamente onde antes este era porta voz da contradição, da insubmissão a esse laço e/ou potencialmente produtor e inventor de novos, já que indeterminado, não reconhecido/excluído pela norma (DUNKER, 2015).

Com efeito, o ato diagnóstico *nomeia*, adapta o *pathos* à realidade, e a diagnóstica (no feminino) articula mal-estar, sofrimento e sintoma, inscrevendo o *nome dado aos bois* num “[...] determinado registro de discurso, em uma nova ordem de prescrições, interdições, hospitalizações e cuidados” (DUNKER, 2015, p. 24). Essa rede sutura o sujeito e o *pathos* a um certo tipo de discursividade, visibilidade e existência sociais, liga-os ou associa-os a uma certa *destinação* que, como vimos, não passa de adaptação à demanda de um Outro/discurso. A partir de Bezerra Jr. (2014), as teorias médico-psiquiátricas e os sistemas de nomeação/classificação diagnóstica não só reduzem o *pathos* à sintomatologia descritiva, como também têm força prescritiva, na medida em que moldam e criam roteiros de identificação e designação das experiências, forjando-as em sua língua sob uma determinada modulação narrativa, ou seja, como *sofrimento psiquiátrico* ou “*psiquiatrizado*”, segundo termo de Ayouch (2014).

Seguindo as ideias de Dunker (2015), pensamos que, em relação ao *pathos* trans, o nome/classificação que enreda o/a transexual(idade), e o enlaçamento social que fornece empuxo a ele como *sofrimento psiquiatrizado*, aspiram a neutralizar o lugar de contradição e crítica social do ser e da experiência trans, ou ainda, a emudecer seu lugar de ex-centricidade em relação ao laço social e à norma social-sexual, enquanto *pathos*. Na medida em que há sua circunscrição ao campo (patológico) médico, feito algo profundamente adaptativo e conforme (CANGUILHEM, 1978), são produzidas “[...] regras de reconhecimento da variedade, da anomalia, da diferença e da excepcionalidade” (DUNKER, 2015, p. 35) que o adaptam ou o modulam ao campo do verdadeiro.

Haja vista, por exemplo, o procedimento de identificação como transexual para acessar os protocolos oficiais de mudança de gênero no Brasil que, como em outros lugares do mundo, depende de um diagnóstico e de um parecer emitido por uma equipe oficial de psiquiatras, psicólogos e endocrinologistas (AYOUCH, 2015; PORCHAT, 2010). Esse “ritual do vencedor”, segundo termo de Foucault ([1979] 2000), produz os efeitos de desqualificação da experiência trans enquanto *pathos*, e/ou de des-potencialização da narrativa/discurso, da “*expertise*” do próprio sujeito da experiência trans, segundo termo de Ayouch (2014). Ao invés desta narrativa *poder* ser construída a partir das identificações e significantes próprios à história dos sujeitos, produzindo singularização do *saber* e potencialmente novas modalidades de laço social, o princípio de enunciação do sujeito da experiência trans se veria aí aproximado ou maculado a ser uma *performance* do enunciado primeiro: uma repetição subjetiva e uma prescrição social de sua medicalização incidiriam sobre ele, parafraseando Ayouch (2014).

Em face dessa polícia discursiva, conjura-se essa narrativa ao estatuto de *comentário* do texto primeiro, a saber, ao estatuto de retomada do (dis)curso medicalizante para que o sujeito possa ser reconhecido/referenciado no campo social de uma forma regulada, regrada e verdadeira, como um “oficial transexual” (PORCHAT e SILVA, 2010). Nossa análise é a de que nesse processo ocorre uma modulação do (dis)curso dessa experiência nos/pelos próprios sujeitos que vai além da ocasião protocolar, já que a partir de sua interpelação pelo discurso/Outro da medicalização, o mundo dessas palavras cria o mundo das coisas tal como serão vividas, parafraseando Lacan ([1953] 1998), isto é, compõem-se destinos.

Nos termos de um *sofrimento psiquiatrizado*, tanto o apelo, a experiência e o curso da vida dos sujeitos podem ser reconhecidos/desejáveis, como a própria demanda pode já ser resultado dessa interpelação. Por exemplo, dirigir-se ao médico solicitando “[...] ascender à feminilidade ou à masculinidade” respondendo com seu corpo anatômico/hormonal às exigências sociais normativas de gênero/sexo/sexualidade (PORCHAT e SILVA, 2010). Como pontua Clavreul (1983), o desejo de reconhecimento é pois, inicialmente, desejo de existência (onde antes havia ex-sistência), e para existir no/para o discurso médico, é preciso estar doente, ou seja, é só como doente que os sujeitos

poderão ser escutados pelo discurso médico. Então, é preciso primeiro *ser-do-ente*, morador ou hóspede do Outro/discurso da medicalização - e para esse destino não lhe faltam nomes/senhais de acesso.

Diante disso, a redução das modalidades de identificação, expressão e circulação da experiência trans a uma mesma gramática normativa/diagnóstica que a modula como *sofrimento psiquiatrizado*, no mesmo passo que faz cessar a indeterminação do *pathos* trans – respondendo a uma demanda subjetiva-social de pertença identitária face ao desamparo social e discursivo dos sujeitos dessa experiência e à incidência da norma sexual-social sobre eles -, impõe a coerção desta se determinar como resposta à demanda de um Outro/discurso, o da medicalização. E tudo isso se passa sob o preço de arriscar-se a não ser reconhecido/cuidado/assistido em saúde. Cria-se a relação de saber-poder ou o engodo de que “Para ser tratado pela medicina, é preciso sofrer de acordo com ela. Para ser incluído nos dispositivos de assistência social, securitária e de saúde, é preciso estar de acordo com seus protocolos diagnósticos” (DUNKER, 2015, p. 29).

A mutação do valor social do diagnóstico que aí se entrevê é notória, como afirma o autor,

Se antes o diagnóstico psicopatológico podia significar uma temível, às vezes irreversível, inclusão jurídico-hospitalar ou exclusão moral-educativa, agora ele parece ter se tornado *um poderoso e disseminado meio de determinação e reconhecimento*, quando não de destituição da responsabilidade de um sujeito. Instrumento útil para a articulação entre demanda e direitos, em certas circunstâncias, *ter um diagnóstico significa cruzar a linha tênue que pode nos separar do acesso à cidadania*. Isso decorre do fato de que ter um sintoma é participar de uma exceção, e *ser uma exceção nomeável responsabiliza e implica os dispositivos de subjetivação* como o hospital, o direito, o Estado e a escola (DUNKER, 2015, p. 34, grifos nossos).

Tais aspectos apontam o caráter transitivo do sofrimento, cujos efeitos no sujeito e no (dis)curso da experiência trans são carregados de força des-singularizadora e política, pois, tal como Dunker (2015, p. 37) elucida, no transitivismo do sofrimento “[...] indetermina-se quem sofre e quem está reconhecendo o sofrimento daquele que sofre”. Isso implicaria, segundo o autor, em constatar que a experiência trans não está separada de seus modos de expressão e reconhecimento social, ou seja, não está separada dos lugares de linguagem e de escuta que se dedicam a representá-la e legitimá-la no campo

social. Com isso, os sujeitos são conduzidos a um constrangimento não deliberado da escolha dos termos pelos quais, em sua própria mensagem/demanda, farão a passagem de seu *pathos* para um nome/classe de sofrimento reconhecível/desejável/tratável pelo Outro/discurso da medicalização. Controla-se aí todo o (dis)curso dessa experiência já que se “[...] modifica sensivelmente a maneira como o sujeito pensa a si próprio, a maneira como interpreta as próprias emoções, o modo de se conduzir na relação com os outros” (BEZERRA Jr., 2014. p. 12).

Por um lado, esse aspecto transitivo ou performativo do sofrimento chama a atenção para uma estratégia de organização e controle sociopolíticos dos corpos e dos afetos operacionalizada através do campo discursivo dos diagnósticos - fazendo incidir essas nomeações/classificações justamente sobre o que excede, esburaca e resiste ao próprio campo das determinações normatizantes que engendram a realidade (DUNKER, 2015; SAFATLE, 2013). Já por outro lado, chama a atenção para o uso dos diagnósticos como ancoragem/referenciação para estratégias de construção identitária dos próprios sujeitos que se veem interpelados a tratá-los como espelhos da realidade - e não como “[...] construções, arranjos, que configuram um domínio da realidade sistematizando sua multiplicidade de maneira inteligível” (BEZERRA Jr, 2014, p. 13) e redutora, já que tem pontos cegos, falhas, enigmas. Consequentemente, segundo pontua Dunker,

Ao contrário do adoecimento orgânico, que segue seu curso inexorável e indiferente às nomeações, o sofrimento se altera conforme é nomeado. Seu tratamento, sua nomeação, torna-se uma determinação política e não apenas ética. É preciso escolher, portanto, de qual sofrimento tratar, tendo em vista que nem todos são igualmente visíveis. Essa escolha determina políticas públicas, mas também *políticas privadas de formação de sintomas* nos sentidos psicanalítico e psiquiátrico do termo (DUNKER, 2015, p. 37 – grifos nossos).

Tendo isso em vista, do bojo do Outro/discurso da medicalização faz-se emergir o objeto da transexualidade como objeto prescrito de gozo aos sujeitos, e estariam nele indicados “[...] modos de pertencimento possíveis para cada sujeito, atribuindo a cada um valores, lugares e posições no laço social”. Ao naturalizar e universalizar essas posições, se evita “[...] dar visibilidade aos embates sociais e políticos em sua base [...]” e “[...] os conflitos gerados no e pelo laço social recaem sobre o sujeito, individualizando seus impasses,

patologizando ou criminalizando suas saídas. Ou ainda, inflando seu narcisismo de modo que lhe pareça natural [...]” (ROSA, 2016, p. 24) e *necessária* sua submissão aos modos de *gozar-no-sofrimento-psiquiatrizado* que esse Outro/discurso distribui e regula através do campo diagnóstico.

Isto torna invisível a violência da não separação entre “[...] o enredamento da alienação estrutural ao discurso como linguagem e as artimanhas do poder” (ROSA, 2016, p. 29). Nesse sentido, o nome/diagnóstico que se extrai do campo do Outro/discurso da medicalização, reportaria mais o sujeito à um circuito de prescrições e regulações de gozo, à uma forma de governo dos modos de gozar (instrumentalização social do gozo, segundo Safatle, 2005), e menos à indeterminação subjetiva, à incompletude e/ou ao que falta a esse Outro/discurso (em dizer ao sujeito quem ele é). Vazio este o qual os próprios manuais diagnósticos são monumentos, ao ficar refazendo suas listas de tempos em tempos, sempre insuficientes (e produtores/produzidos) frente ao *pathos* trans.

Contudo, ao passo que essa natureza danificada (faltosa) dos lugares de linguagem frente à história dos desejos trans fica obscurecida, se ilumina também a violência a que são expostos esses sujeitos pelos modos de gozar inerentes aos mecanismos de poder e de dominação que os capturam, via campo diagnóstico, *como se fossem* lugares que permitem a assunção da função simbólica (ROSA, 2016). Ou seja, *como se fossem* lugares que permitem a ele alienar-se, para depois separar-se, parir-se, engendrar-se se situando em seu próprio percurso desejante; salto este sempre ausente nos mecanismos de poder que, quanto ao desejo, só dizem: vocês podem ficar esperando sentados (LACAN, [1959-60] 1997).

Partindo da psicanálise (LACAN, [1964] 1979; DUFOUR, 2005), os processos de alienação e separação, estruturantes da constituição do sujeito como aquele que primeiro se subordina/se aliena à linguagem, a partir de um lugar referenciado no campo do Outro, e que depois resiste/transcende a este, a partir de uma objeção/separação a esse lugar - apontando na direção de seu desejo -, é deveras confundido com a arbitrariedade da captura do sujeito pelo poder para governá-lo (ROSA, 2016). Ou seja, relações de subordinação estruturantes são confundidas com relações arbitrárias de opressão. Essa confusão, aqui, é entendida pela via da alienação do *pathos trans* a uma



gramática normativa e diagnóstica que só faz convocar os sujeitos a um agrupamento, a uma classe (TEIXEIRA e IANINNI, 2014), e não a um tornar-se sujeito desejante, à revelia dos discursos alienantes, como direciona a psicanálise (AYOUCH, 2014; ROSA, 2016). Ainda segundo a autora,

A partir, particularmente, da escuta dos sujeitos situados precariamente no campo social, pudemos evidenciar a estratégia do discurso social e político, carregado de interesses, para capturar o sujeito em suas malhas [...] O enredamento do sujeito na maquinaria do poder processa-se ao provocar um equívoco em que o discurso social é oferecido como se fosse o discurso do Outro, como se fosse a dimensão simbólica que referencia a pertença do sujeito (ROSA, 2016, p. 29).

Para esclarecer essa questão, nos permitamos uma (não tão) breve ilustração para lembramos, com Mandil (s./d.), de uma cena da versão televisiva da peça *Angels in America*, de Tony Kushner, na qual é reconstruído o diálogo entre Roy Cohn (interpretado por Al Pacino) e seu médico, Henry, à época em que a AIDS era referida exclusivamente à comunidade homossexual.

Em dado momento do diálogo, Roy Cohn interpela seu médico que acaba de lhe comunicar seu diagnóstico: *“AIDS...sabe qual é o seu problema Henry, é que você fica ligado em palavras. Em rótulos. Você acredita que eles significam o que parecem significar. AIDS, Homossexual, Gay, Lésbica. Você pensa que são nomes que te dizem com quem uma pessoa dorme. Eles não dizem isso [...]”* *“Agora, para quem não entende isso, ‘homossexual’ é o que eu sou, porque faço sexo com homens. Mas isso está errado. Homossexuais não são homens que dormem com outros homens. Homossexuais são homens que, em 15 anos de tentativas, não conseguem fazer passar uma porcaria de uma lei anti-discriminatória na câmara municipal. Homossexuais são homens que não conhecem ninguém. E que ninguém conhece. Que tem influência zero. Isso parece comigo? ... Então, qual é o meu diagnóstico, Henry?”* Diante da insistência do médico em confirmar o diagnóstico de AIDS, Roy Cohn, conclui: *“Não, AIDS é o que homossexuais têm. Eu tenho câncer de fígado”* (MANDIL, s./d., p. 3, grifos do autor).

Essa passagem serve para ilustrar a forma como o sujeito, Cohn, *resiste* à associação histórica (e discursivamente situada e produzida) entre o diagnóstico/nome que lhe é atribuído, AIDS, e um circuito de gozo (classe) à qual ele se veria inscrito de forma transindividual: a homossexualidade. O movimento de Cohn, nesse sentido, procura marcar exatamente o que da singularidade do sujeito escapa à produção de um universo comum pela via da representação/da linguagem. Isto é, procura marcar que o sujeito não se reduz ao princípio de identidade que um discurso de mestre, como o médico, lhe atribui como próprio,

nem tampouco se reduz à série de prescrições ou roupagens imaginárias que esse discurso engendraria ao sujeito. Com isso, a figura de Cohn alegoriza os limites da representação/referenciação do sujeito pelo discurso investido socialmente como um Outro, dizendo quem ele é para além do que o discurso médico pode dizer dele. Ou melhor, como afirma Mandil (s./d.), dizendo onde ele goza/se identifica singularmente, incluindo-se como sujeito desde um lugar que não forma classe, que é inclassificável, já que sempre distinto de um outro, segundo termos de Teixeira e Ianinni (2014).

Esse ato de Cohn, que é psicanalítico em sua essência, ilustra um caminho de precarização da alienação do sujeito ao discurso/Outro da medicalização, já que o significante “homossexual”, tal como decalcado da associação com a *doença*, não se prestou a servir como suporte de identificação ao sujeito. Cohn se conduz, assim, à singularização de sua relação de pertença ao campo da linguagem (a um *outro* laço social) e à extração deste campo de outro-novo suporte identificatório que o *diferencia*. No caso, o que está ligado à sua posição na hierarquia de poder (MANDIL, s./d.), ou seja, relacionado à sua história individual e a seu percurso desejante. Esse ato singular rompe com as coordenadas simbólicas e imaginárias que inscrevem e prescrevem, naquele momento histórico, o “ser homossexual” e evidencia a multiplicidade possível de identificações provisórias ao sujeito (AYOUCH, 2014) que está na base da relação do sujeito com a linguagem, mas que esta obscurecida na/pela força e marca do Outro/discurso médico: para além (ou aquém) do constrangimento aos significantes normativos e seus desdobramentos imaginários, *outra-nova* coisa se parece mais com Cohn.

Com efeito, o agenciamento/referenciamento da experiência trans via campo diagnóstico (enquanto ato de nomeação e rede de prescrições e determinações) parece não responder à outra demanda senão a não da maquinaria do poder que suspende ou, sobretudo, *controla* o lugar/produção (dis)cursivos dessa experiência bancando-se sobre o desamparo social e discursivo, o desejo de reconhecimento e a interpelação dos sujeitos pelo Outro/discurso da medicalização.

### **A forma-sujeito transexual versus “onde queres descanso, sou desejo”**

Retomemos brevemente Foucault, e um dos procedimentos de regulação do discurso, para que possamos aprofundar o efeito de modulação do (dis)curso da experiência trans de que temos tratado, sob mais uma perspectiva de análise, agora dando maior acento à forma como isso pode ser discutido a partir da Análise do Discurso.

Desde o interior de um regime discursivo do verdadeiro, Foucault nomeia de comentário um dos procedimentos internos do discurso para seu controle e delimitação, na medida em que este controla seu acontecimento (novos usos) e delimita-o em seus acasos (potência produtiva). O comentário é o procedimento que faz o discurso escapar de sua “multiplicidade aberta” para garanti-lo em uma “circunstância da repetição” que faz renascer incessantemente o novo, não no que está sendo dito, “mas no acontecimento de sua volta”. Esse “estatuto de discurso sempre reatualizável” funda possibilidades de fala desde que este novo retome o que estava já dito silenciosamente no texto primeiro (FOUCAULT, [1970] 1996).

No caso da experiência trans e em face dos recentes deslocamentos de suas nomeações diagnósticas tanto no DSM V (2013) como no CID 11 (2018), tal procedimento se desvela com toda sua força e opera pela sacralização da verdade da experiência trans forjada desde o interior do discurso médico, sempre reatualizável e com lugar para o “novo”. Nesse sentido, a um só tempo conjura-se a contingência dos (dis)curso dessa experiência à sua medicalização *necessária* e produz-se o (dis)curso médico como um dispositivo, ou seja, enquanto algo que tem “[...] de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2009, p. 12).

Com efeito, a relação entre os seres viventes e o elemento histórico, (dis)curso médico, deve ser entendida a partir do conjunto de determinações concretas que o segundo termo auferir ao primeiro. Isso significaria afirmar, acompanhando as ideias de Agamben (2009), que a captura da experiência trans pelo elemento histórico ocidental e contemporâneo do discurso médico a dotou de *uma certa* positividade, ainda mais notável se temos em vista que as experiências transidentitárias não são um fenômeno novo na humanidade “[...]”

atravessam a mitologia greco-romana e várias culturas, dos *Bardaches* americanos aos *Muxés* mexicanos, passando pelos *Kathoys* tailandeses, os *Hijras* hindus, os *Mahus* da Polinésia ou os *Fa’afafine* de Samoa” (AYOUCH, 2014).

O ponto a reiterarmos é que à essa positividade da experiência trans, que produz o discurso médico como um dispositivo, se coaduna uma imposição, uma coerção sobre os seres vivos que os filiam à arbitrariedade e à contingência da positividade (linguagem/discurso) como se esta fosse a verdade (natureza/ser): o efeito de conquista concreta e afirmação identitária que as mudanças das nomeações diagnósticas, tanto no DSM V (2013) quanto no CID 11 (2018), criam sobre os sujeitos da experiência trans são tão importantes hoje quanto a manutenção/reedição da experiências trans sob o domínio discursivo da medicina, que aí somente se (re)atualiza para funcionar mais azeitado.

Com efeito, parafraseando Zizek (2008), faz-se algo, muda-se algo, propõe-se algo novo e a mais e, no mesmo passo, se escamoteia a ausência da escolha real quanto à estrutura fundamental de governo e de produção de subjetividade que estão no bojo da normatização sexual-social, uma vez que estão mantidos os (dis)discursos dessa experiência sob o crivo do (dis)curso médico, bem como os processos de subjetivação/objetivação que lhe são inerentes. Conforme reiteram Teixeira e Ianinni (2014 p. 7):

Do ponto de vista prático, o DSM deve se manter não à despeito, mas graças aos ataques que sofre desde sempre. Seus organizadores vão logo encontrar outros meios de melhorar sua roupagem pseudocientífica, acrescentando-lhe novos ornamentos e novas listas para agradar as instituições a que prestam serviço.

Como podemos ler em Agamben (2009, p. 38), em suas premissas foucaultianas, “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”. Com isso, a (enunci)ação performática a qual chamamos a atenção anteriormente - e a qual é conduzida a experiência trans, por exemplo, pelos protocolos médicos de diagnóstico -, não tem fundamento no *ser trans*, porém tem fundamento no *sujeito transexual*, este que é produto e instrumento de um determinado discurso/positividade, e é constrangido,

obrigado (ou constituído?) a se perfazer como seu comentarista em retomadas incessantes.

Pêcheux (1988) esclarece em relação a esse processo ao diferenciar, em seus estudos sobre o discurso, os conceitos de efeito-sujeito e de forma-sujeito. Ao se basear na definição foucaultiana de formação discursiva – enquanto regularidade de discurso (FOUCAULT, [1969] 2008) - e na natureza psicanalítica do sujeito – enquanto discurso (e desejo) do Outro, campo da linguagem (LACAN, 1998) -, este autor desvela a “fantasmagoria” que (con)funde efeito-sujeito e forma-sujeito do discurso. Esta que produz o efeito de evidência e de realidade à um discurso, no caso, ao da positividade trans no interior do discurso médico como transexualidade e seus derivados. Nesse sentido, partindo de Pêcheux, não é a *forma-sujeito transexual* que é natural, mas sim o *efeito-sujeito que nela se organiza*, segundo uma estrutura de desconhecimento da composição significativa e de governo – Outro/discurso da medicalização - que a determina, a partir de sua interpelação. Conforme afirmamos em outro trabalho,

Há um processo pelo qual o efeito-sujeito se constitui pelo esquecimento ou acobertamento daquilo que o determina, donde provém uma forma-sujeito, um ego imaginário ou um sujeito do discurso pleno de sentido, identificado com a formação discursiva que o domina: o eu, o sujeito-falante ou o sujeito do discurso desde sempre se constitui segundo um desconhecimento, ou segundo um não reconhecimento de sua subordinação, de seu assujeitamento ao Outro [...] Os efeitos desse assujeitamento (interdiscurso) são incorporados ou reinscritos no discurso do próprio sujeito (intradiscurso) sem que ele se dê conta dessa ancoragem de seu dizer (SARTI, 2011, p. 143).

Com efeito, e ainda seguindo a análise do discurso de Pêcheux (1988), o discurso médico da transexualidade se constitui como formação discursiva, ou seja, como espaço de reformulação e paráfrase produtor de um imaginário linguístico (um corpo verbal) que funda a unidade imaginária do sujeito-falante (corpo falante) e permite a impressão de realidade de pensamento deste. Com isso, tal imaginário linguístico só faz reduplicar o efeito-sujeito – enquanto àquele que esquece as determinações que o constituem como tal - no sem limites da estrutura discursiva da forma-sujeito – enquanto ego imaginário, sujeito do discurso (SARTI, 2011).

Isso significa afirmar que a formação discursiva dominante que produz a identificação imaginária à *forma-sujeito transexual* só faz organizar o efeito-

sujeito em uma certa positividade (e não outra), e por isso a psicanálise não desenraiza o sujeito de seu tempo, problematizando a articulação entre sujeito e enlaçamento social (ROSA, 2016). Ou ainda, incidindo sobre a resposta (por vezes, violenta) que o social e o político dão à estrutura desamparada dos sujeitos (CHEMAMA, 1997). Tal positividade será retomada e reinscrita incessantemente no próprio discurso do sujeito trans, dotando os sujeitos e os sentidos da transexualidade de efeito de evidência e de realidade, numa palavra, de naturalidade, criando a ilusão de uma “intersubjetividade falante”: “[...] segundo a qual cada um sabe de antemão o que o outro vai pensar e dizer..., e com razão, já que o discurso de cada um reproduz o discurso do outro [...] cada um é o espelho dos outros (PÊCHEUX, 1988, p. 172).

Porém, como já dito, o que é natural e sócio histórico é o “processo pelo qual se constitui e reproduz o efeito-sujeito como *interior sem exterior*”, ou ainda, o processo de assujeitamento pelo qual se constitui “[...] como essência do real aquilo que constitui seu efeito representado por um sujeito” (PÊCHEUX, 1988, p. 163). Com efeito, “Insista-se: um mundo em que tudo é *necessário* e nada é possível é um mundo sem sujeito, [...] sem possibilidade de criação” (AGAMBEN, 2007, p. 8, grifos nossos). Porém, o campo diagnóstico parece, mesmo que à sua revelia, sempre deixar algo a desejar.

Por fim, à essa discussão empreendida, também cabe correlacionar o que aponta Butler acerca da existência de um sistema de sexo/gênero que cria o binarismo anátomo-sexual como anterior ao espaço discursivo e cultural que o produz (AYOUCH, 2014). Nesse sentido, para a autora,

[...] não existe nenhuma natureza ontológica, não há nenhuma diferença anatômica entre os sexos que não seja sempre já incluída numa instituição cultural do gênero, construída socialmente e definida historicamente. O gênero precede, fabrica e define sexos de um modo performativo: ser mulher ou ser homem consiste em retomar gestos, atos, discursos, desejos, atitudes, e repeti-los, criando assim, pela reiteração, a ilusão de um modelo anterior à repetição. Essa performatividade do gênero não é, porém, uma escolha deliberada: é uma interpelação social, uma atribuição normativa, uma prescrição coletiva (AYOUCH, 2014, p. 27).

Com base nisso, Ayouch (2014) ainda ressalta que atualmente a “*pós-transexualidade*” não mais vincula a sexuação ao aparelho genital, o que também implica na desconstrução da experiência trans se dar universalmente referenciada pelo discurso da binariedade sexual, feminino e masculino, como

os dois únicos sexos possíveis; pressuposto este dos discursos médico-jurídico e condição para acesso aos protocolos diagnósticos e de tratamento da transexualidade. Com isso, ainda segundo a autora, a inteligibilidade do corpo transexual pelos próprios sujeitos dessa experiência não estaria mais identificada ao registro da equivalência entre mudar de gênero e mudar os órgãos genitais (repetindo-os como os únicos marcadores de ser homem ou mulher), nem tampouco pela relação de equivalência entre ter atração sexual por homens, logo, ter que possuir anatomicamente uma vagina (o que repetiria a lógica heterossexual como norma única da sexualidade).

Nesse sentido, a contestação da naturalidade e unicidade dos dois sexos, bem como a desconstrução da associação aparelho genital-desejo também evidencia a multiplicidade de identificações possíveis aos sujeitos no campo da linguagem (AYOUCH, 2014), para além do que o Outro/discurso da medicalização pode dizer em suas premissas, revitalizando ou mesmo produzindo novas modalidades de laço social, via singularização transidentitária, ou *pós-transexual*. Nesse mesmo passo, desvela-se a insuficiência dos sistemas de representação/codificação da sexualidade pelo discurso médico-científico. Reiteramos como aí se dá a ver que essa ordem discursiva não recobre o real sem falhas e deixa a desejar àquilo que mapeia, implicando inclusões, exclusões, privilégios em função dos interesses presentes no contexto de sua criação, logo, mostrando toda sua contingência e arbitrariedade (BEZERRA Jr., 2014). Um papo que já tá é qualquer coisa, como canta Caetano e como intitulamos esse capítulo. Como exemplo disso, citamos:

[...] essas estranhas “doenças mentais” chamadas *transtorno de identidade de gênero* ou *disforia de gênero*, diagnosticáveis só na ausência de qualquer *doença associada ou comorbidade* (autismo, Asperger, estado-limite, ansiedade ou depressão). A doença é assim identificada pela ausência de qualquer outro transtorno: *para ser reconhecido(a) como doente (transexual), um sujeito tem que ser não doente* (AYOUCH, 2014, p. 31).

Nessas imposturas, falhas cometidas pelo Outro/discurso da medicalização, se abre caminho a um enigma como empuxo às singularidades *pedir contas a ele* ao se verem excluídas (ou incluídas?) de protocolos oficiais de tratamento e cuidado em saúde por não serem (ou por serem?) *verdadeiramente* sujeitos transexuais. A abertura dos processos históricos ao

acontecimento é correlata da abertura, da contingência da relação dos sujeitos com o campo da linguagem, com o campo do Outro (SARTI, 2011).

Findamos aqui enfatizando que esse *pedir contas*, gerador de alargamento das possibilidades de reconhecimento social, denuncia as falhas, as imposturas da ordem discursiva médica em suas tentativas de encerrar ou comprimir a experiência e o ser trans a seus termos, que os transbordam *desde sempre*. Contudo, permanece em suspenso, ao sabor da soberania do acontecimento subjetivo-histórico se isso corresponderá ao fim da (re)petição do endereçamento dos sujeitos trans ao Outro/discurso da medicalização. Ou ainda, se corresponderá ao fim da hegemônica (re)captura destes sujeitos por suas malhas, via campo diagnóstico. Será este o meio de um caminhar (ou o fim do caminho?) da história desses desejos insatisfeitos? Estes insistirão como cartas-*pathos* não entregues, por destinação errada, roubo ou extravio? O campo diagnóstico tem deixado a desejar...

## Referências

AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo? In: AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó, SC: 2009. pp. 25-54.

AYOUCHE, T. Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. **Percursos**: Revista de Psicanálise, São Paulo, ano XXVIII, pp. 23-32, jun. 2015.

BEZERRA Jr., B. Introdução – A psiquiatria contemporânea e seus desafios. In: ZORZANELLI, R.; BEZERRA Jr.; COSTA, J. F. **A criação de diagnósticos na psiquiatria contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. pp. 9-34.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

CHEMAMA, R. Um sujeito para o objeto. In: GOLDBERG, R. (org.) **Goza!:** capitalismo, globalização e psicanálise. Salvador, BA: Ágalma, 1997. pp. 23-39.

CLAVREUL, J. **A ordem médica:** poder e impotência do discurso médico. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma:** uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.



EL PAÍS. OMS retira a transexualidade da lista de doenças mentais. Publicado em 19 de junho de 2018. Disponível em:  
<[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/18/internacional/1529346704\\_000097.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/18/internacional/1529346704_000097.html)>.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder** (1979). Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FREUD, S. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade** (1905). Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. VII, pp. 119-229).

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização** (1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Sigmund Freud, Obras completas, Vol. 18).

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 7: A ética na psicanálise** (1959/60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

MANDIL, R. A psicanálise e os modos contemporâneos de identificação. **Opção Lacaniana online**, nº 4, s./d.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1988.

PORCHAT, P.; SILVA, G. F. Intervenções no corpo como marcadores de gênero no fenômeno transexual. **A peste**, São Paulo, v.2, nº 2, pp. 413-421, jul./dez. 2010.

ROSA, M. D. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/FAPESP, 2016.

ROUDINESCO, E. **A parte obscura de nós mesmos**: uma história dos perversos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAFATLE, V. Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. **Interações**, v. 10, nº19, pp. 123-150, jan./jun. de 2005.

\_\_\_\_\_. O poder da psiquiatria. **Revista Cult**, Dossiê Mal-estar na civilização do DSM-5, nº 184, 2013.

\_\_\_\_\_. Prefácio: Depois dos muros de Alphaville, o mato. In: DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015. pp. 9-13.

SARTI, M. M. Sobre a análise do discurso de Pêcheux. In: \_\_\_\_\_. **Para além dos objetos: as (de)formas do inconsciente no discurso publicitário e a formação de uma língua objeto**. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.

SOLER, C. **A psicanálise na civilização**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

TEIXEIRA, A, IANINNI, G. Reflexões sobre o DSM 100. **Opção Lacaniana online**, ano 5, nº 14, jul. 2014.

VALAS, P. **Freud e a perversão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. (Campo Freudiano no Brasil).

ZIZEK, S. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

\* Tanto o título do capítulo quanto os títulos de suas seções são compostos por excertos de letras musicais do cantor e compositor Caetano Veloso, que aqui elencamos conforme a sequência em que aparecem no texto: *Qualquer coisa, Sampa, Mora na filosofia, Oração ao tempo, Quereres*.

# **CORPOS TRANS, DISCURSIVIDADE E MATRIZ HETERONORMATIVA:**

**—** a despatologização como estética  
da existência

KUEYLA DE ANDRADE BITENCOURT

LUCAS CAIRES SANTOS

## **Introdução**

As transexualidades referem-se às multiplicidades, trânsitos identitários, ressignificações do corpo, redefinições de papéis de gênero, estética, linguagem, promoção de alteridades, performance. Na experiência trans existe uma profusão de complexidades que desnatura a cis-heteronorma, questiona os conceitos de gênero e de sexualidade e não pretende, muitas vezes, submeter-se à inteligibilidade social. Levando-se em conta a fluidez das identidades no cenário contemporâneo, bem como o caráter performativo do gênero, não existiria um processo específico de construção de identidade de gênero, sendo, à vista disso, mais apropriado falar em homens e mulheres vivendo a transexualidade.

A despeito da tentativa do discurso biomédico de enquadrar a transexualidade em uma prescrição nosológica psiquiátrica, bem como da existência do imaginário social que insiste em vincular a travestilidade a uma experiência de prostituição e vulnerabilidade, nesse texto busca-se compreender as experiências de gênero no contexto brasileiro no que chamamos de corpos trans, para além de tais categorizações ou configurações identitárias.

Pretende-se, no traçar desta escrita, conceber as relações entre corpos trans em sua interface com a performatividade característica do gênero, ou mesmo com as preteridas noções de identidade. Trata-se, aqui, de perceber

como ocorrem as transformações desses corpos que rejeitam o gênero atribuído ao sexo, na defesa de que as atribuições do sexo sempre foram os gêneros essencializados nos corpos enquanto construções discursivas. Partindo disso, propõe-se debater o quanto desse processo de transformação não está imbricado em uma compulsoriedade de gêneros binários (masculino e feminino) segundo a matriz heteronormativa que pressupõe uma linearidade entre sexo em acordo com o gênero e com o desejo heterossexual. Por conseguinte, a suposta libertação que envolve o processo de transexualização poderia ser, em verdade, uma nova forma de normatização dos corpos, uma vez que não se poderia transpassar a estrutura binária na medida em que se mantivessem traços de ambiguidade quanto ao gênero que se deseja vivenciar.

Existem, nesse sentido, atravessamentos discursivos da lógica psiquiátrica normativa quanto ao exercício da autonomia no contexto do biopoder. Conduzida por essa ótica, ainda prevalece, no Brasil, uma interpretação patologizante dessas vivências. Interposta pelos saberes biomédico, jurídico e psis, a autonomia da pessoa trans passa a ser questionada e colocada em xeque. Por meio de saberes científicos que insistem em enquadrar essas vivências e estabelecer regimes de verdade sobre essa população, a fim de um manejo possível da transexualidade, é que se tem a patologização da identidade trans.

Nesse sentido, este trabalho objetiva analisar de que modo os discursos normativos sobre a transexualidade e a travestilidade atravessam e produzem um corpo trans, a despeito da pluralidade proporcionada pela experiência transexual, aqui compreendida como resistência ao biopoder. Em contraponto ao saber biomédico, percebe-se que as modificações corporais e as terapias hormonais não são elementos imprescindíveis para a vivência da transexualidade contemporaneamente, sendo que a dinâmica e a transformação dos modos de existir de cada experiência, são compreendidos a partir de seus contextos de vida, de sua relação com a saúde e não da obrigatoriedade de estilização normativa dos corpos ou da noção de uma essência interna que comporia o gênero.

Isto posto, considera-se a resistência à normalização dos gêneros como uma estética da existência, cuja potência de criação está na multiplicidade performativa que opera como uma alternativa ao biopoder, utilizando das

atribuições de anormalidade conferidas a estes corpos como uma afirmação política que causa fissuras na inquestionabilidade dos gêneros. Indaga-se o quanto existe de autonomia nos processos de modificações corporais, na medida em que a finalidade destes processos retorna, em algumas circunstâncias, à matriz heteronormativa, mesmo quando se busca sair dela e, aos que a questionam tendo como norte a experimentação dos corpos, são excluídos do acesso aos serviços de saúde, em virtude do acompanhamento oferecido obedecer apenas à lógica hegemônica do gênero binarizado.

### **Construções acerca da transexualidade e travestilidade: corpos trans no cenário brasileiro**

Diante de uma perspectiva relativamente simplista do que poderia significar a experiência trans, têm-se a noção de que ela se refere à identificação ao gênero oposto ao que lhe foi conferido socialmente ao nascer, ou seja, há uma identificação com uma masculinidade ou feminilidade diversa da expectativa social, de acordo com o sexo que lhe foi atribuído. Seguindo a perspectiva que objetiva circunscrever essa experiência, têm-se a definição do Conselho Federal de Medicina – CFM – que afirma ser a transexualidade um antagonismo entre sexo e gênero, sugerindo uma linearidade entre sexo, gênero, desejo e identidade sexual (VENTURA E SCHRAMM, 2009).

Por outro lado, existem tentativas de conceituações mais abrangentes acerca da complexidade da experiência trans, a exemplo do Coletivo Nacional de Transexuais que afirma que, na transexualidade, é importante a compreensão da diversidade de formas de subjetivação e construção de gênero. Bem como Judith Butler que afirma que as pessoas trans vão de encontro às normas estabelecidas socialmente, resistem por intermédio de seus corpos e “desnaturalizam a heteronormatividade idealizada e compulsória” (2001, p.14). A partir disso, Adriana Teixeira *et al* (2015) afirma tratar de vivências que questionam o conceito de gênero, o conceito de sexo, quiçá o conceito de humano. Sem romantizar, portanto, essa vivência, Tagliamento (2015) faz uma analogia à pessoa trans como sendo em muitos casos a *Bendita Geni*, em referência à música de Chico Buarque, pois são vistas como aquelas que

satisfazem as fantasias sexuais. Nos demais casos, por não se inserirem na inteligibilidade social, tornam-se, maioritariamente marginalizadas.

Não obstante as reiteradas tentativas do saber biomédico e dos saberes psíquicos de encarceramento desses corpos em categorias diagnósticas, tem-se que as transexualidades possuem o prognóstico de múltiplas formas de subjetivação e singularização que não comportam a nosologia psiquiátrica ou qualquer outro enquadramento, nem mesmo as preteridas identidades fixas. Existem inúmeras discussões acerca da noção de identidade que considera que não existe, necessariamente, um processo específico de construção de identidade de gênero e, sim, homens e mulheres vivendo a transexualidade.

A respeito das questões identitárias, Foucault (2010) nos atenta que somos, antes de tudo, seres singulares, por isso, a relação que devemos criar com nossos corpos são relações pautadas pela diferença. Isto não significa que as identidades devam ser descartadas ou abandonadas, em virtude de sua importância política, mas que é necessário ter um cuidado para que as identidades não se tornem um parâmetro nas relações que os sujeitos criam consigo e com o outro.

Ao escrever sobre a história da sexualidade, Foucault (1988), demonstra a confluência de discursos produzidos, a fim de instituir saberes, normatizar e produzir verdades sobre a sexualidade. As identidades sexuais e de gênero, portanto, podem ser compreendidas no decorrer da história e são passíveis de modificações e não apenas fixas em um estágio de desenvolvimento específico. Destarte, para Louro (1997), o gênero e a sexualidade não se apoiam em uma relação de causalidade, sendo que a interpretação errônea desses conceitos pode desembocar em discursos que justificam a lgbtfobia. Os discursos podem possibilitar tolerâncias por vezes obscuras, fazer negociações e abrir concessões para o estabelecimento de guetos, em que a sexualidade e o gênero não normativos possam viver suas experiências. Não que não possam habitar esses espaços, mas desde que não o façam apenas pela impossibilidade de estar em outros lugares em função da discriminação ou intolerância.

Existe a ideia de que a identidade trans refere-se ao desenvolvimento de uma ordem de gênero que possibilita a compreensão dos gêneros nos corpos, corroborando com Berenice Bento ao afirmar que “a transexualidade é uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero”

(2008, p. 15). Ao mesmo tempo, é possível conceber as pessoas transexuais como aquelas que ousaram romper com os limites socialmente estabelecidos para o gênero, o que causa desnorteamento social diante dos corpos que resolveram transpor as fronteiras. Para Butler (2003) a experiência trans possibilita reivindicar o caráter performativo do gênero ao suplantando o que é considerado masculino ou feminino e subverter as noções essencialistas de identidade.

No contexto brasileiro atual, existem discussões relacionadas ao fenômeno da transexualidade e da travestilidade. Antes, contudo, de demonstrar a diferença entre estes conceitos, é necessário apontar aquilo que eles têm em comum: uma experiência de gênero distinta daquela que foi atribuída ao nascer em função do sexo biológico. Em vista disso, na atualidade, as pessoas transgêneras são concebidas a partir dessas duas categorias um tanto complexas em sua conceituação.

Barbosa (2013) evidencia a heterogeneidade da experiência trans ao compreender alguns discursos que atravessam esse fenômeno. O autor exprime que a transexualidade está correlacionada, em alguns casos, a um diagnóstico psiquiátrico e, não raro, ao desejo pela cirurgia de transgenitalização. Segundo ele, é recorrente no discurso de mulheres transexuais termos como "diagnosticada" e "operada" como se este fosse o caminho para se tornar uma "mulher de verdade". Comumente, segundo consta em sua pesquisa, mulheres transexuais sentem aversão aos seus genitais e têm o sofrimento como justificativa para a transição, mas isto não seria uma regra.

O autor comenta que, por outro lado, a categoria de travesti extrapola a nosologia psiquiátrica. O termo, que surge na segunda metade do século XX, inicialmente servia para classificar homens homossexuais que carregassem características femininas. Posteriormente, ao se tornar uma identidade, passa a conotar uma experiência ligada à ainda prostituição e à vivência nas ruas, em virtude principalmente da quantidade de pessoas que se autodenominam travestis e compartilham deste contexto. É necessário ressaltar que a vivência das travestis não se reduz à relação com a prostituição e nem mesmo ao fato de um homem vestir-se de mulher, pelo contrário, envolve uma profusão de modificações corporais cuja finalidade se expressa na performatividade de gênero. É comum que travestis façam uso de silicone industrial para recriar o

seu espaço corporal, adicionando seios, modificando quadris, maçãs do rosto e assim por diante. (BARBOSA, 2013).

As noções aqui abordadas não pretendem conceituar a travestilidade e a transexualidade como identidades fixas e categorizáveis. Ao invés disso, tentamos nos aprofundar nos discursos que permeiam a constituição dos corpos das pessoas autodenominadas travestis ou transexuais. Ainda de acordo com Barbosa (2013), em cuja pesquisa ouviu uma quantidade de pessoas trans e buscou identificar o imaginário em torno dos termos que elas utilizavam para falar de si, foi perceptível que a categoria "transexual" estava correlacionada a um saber médico-psiquiátrico que instituiu o fenômeno da transexualidade enquanto transtorno que causa sofrimento psíquico e que é caracterizado pelo desejo de mudança de sexo; ao passo que a categoria "travesti" estaria relacionada ao pertencimento a uma classe social mais baixa, vivência na rua e, muitas vezes, a uma certa ambiguidade quanto ao gênero vivenciado.

Apesar disso, conceber que uma pessoa que mantenha o pênis e redefina seus papéis de gênero seja uma travesti também pode ser um erro, uma vez que algumas mulheres transexuais não necessariamente sentem desejo pela cirurgia de redesignação sexual por considerarem este procedimento invasivo, perigoso ou mesmo por não sentirem aversão alguma às suas genitais. Isto ocorre pelo fato de que na experiência trans ter uma vagina não é uma prerrogativa para o que se considera como ser mulher, ainda que este pensamento seja recorrente dentro do próprio público. Considerar o gênero em seu aspecto de produção cultural e de imposições de papéis de gênero envolve conceber que ele não está circunscrito à biologia, sendo homem = pênis e mulher = vagina, concepção binária que abarca somente estes gêneros e os colocam em relação de oposição. Ser mulher ou ser homem envolve muito mais do que perpetuar a genitália de nascimento como destino do corpo, sendo possível na experiência transexual romper com os papéis de gênero e ser atravessado por uma performatividade masculina ou feminina sem que seja preciso modificar as genitais.

Desse prisma, por entender a complexidade da experiência de transição de gênero, seja de pessoas autodenominadas transexuais ou travestis, optamos por utilizar o termo corpos trans, acreditando que este conceito abarque as



experiências de homens e mulheres transexuais, travestis e outras subjetividades não categorizáveis no que se refere ao gênero.

### **Gênero, corpos trans e políticas de identidade**

As transformações do corpo fazem parte do processo de construção da identidade trans, que é cotidiano e mistura aspectos simbólicos e físicos e “revelam o poder normativo do corpo, masculino e feminino, transformando-se num anseio e num ideal, envolvendo aparência e usos do corpo” (VIANA *et al*, 2015, p.124). Em algumas ocasiões a mudança corporal refere-se à expressão de subjetividade e afirmação da identidade e pode estar referindo-se ao desejo a normalidade e reforçando as representações simbólicas do que é considerado masculino e feminino.

Essas transformações corporais contribuem, ademais, para a confecção das performances de gênero e falar em performatividade, de acordo com Butler (2003), significa pensar que o sexo sempre foi o gênero e que não existe uma história anterior a própria prática cotidiana de reiterações, ou seja, da interpretação em ato das normas de gênero. Ainda segundo Butler (2003) a repetição torna possível a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades normativas, todavia, quando estão fora do contexto do sexo, essas repetições descontextualizadas podem oportunizar práticas que interrompem essa normatividade e produz contra-discursos à naturalização das identidades.

Ao exprimir o gênero como uma substância interna que só é localizável na superfície do corpo, justamente por sua característica performativa, Butler (2003) revela a metafísica da substância. O gênero binarizado enquanto conduta masculina ou feminina seria tido como uma estrutura interna, um núcleo, ainda que só fosse percebido externamente através da performatividade. Conseqüentemente, para Bento (2008) uma verdade localizada em estruturas corporais ou na idealização da natureza perfeita são uma produção discursiva que só fazem sentido quando as relacionamos à diferença sexual. O amor materno, a virilidade masculina e dezenas de outros papéis que atravessam a natureza do gênero precisam da polarização como premência dessa organização, por isso que a transexualidade ameaça as normas de gênero. Ela

destoa da linearidade atribuída entre sexo e gênero e reclama o gênero do desejo, não da estrutura corporal.

Para Bento (2006, p. 91) “são as repetições das verdades para os gêneros que criam a sedimentação das normas de gênero e uma aparente a-historicidade”, com efeito, as performances de gênero se referem a ficções sociais que prevalecem e criam um conjunto de estilos corporais que soam como organização natural. Acontece que o gênero não é uma essência interna que possa ser localizada dentro dos corpos como um núcleo, e sim um conjunto de atos que funcionam como premissa para a estilização dos corpos, de modo que não faria sentido falar em uma identidade de gênero como essência.

Bento (2008) defende que até o século XVII havia apenas um corpo, uma concepção isomorfista, que concebia pelo menos dois gêneros. Não obstante, os anatomistas realizaram um embate na tentativa de demonstrar diferenças biológicas entre o corpo masculino e feminino. Estes estudos resultam, nos séculos seguintes, que a diferença entre os corpos sexuados influencia a organização social e moral na medida em que o discurso científico passa a ratificar as diferenças entre os sexos. A autora evidencia que uma das principais características do gênero seja justamente o seu dimorfismo natural, por isso, no caso da transexualidade, existem as operações de assepsia de gênero realizadas no hospital para que não haja caracteres que sugiram ambiguidades sobre o que se é um homem ou uma mulher de verdade.

A ideia de corpo sexuado na qual a anatomia define o ser homem ou o ser mulher cria uma polarização entre ser um *ou* ser outro, o binarismo. Nesse sentido, o sexo que sugeria uma ambiguidade foi classificado e tratado como uma doença, o hermafroditismo, cujo tratamento mais usual era justamente a exclusão dos caracteres sexuais menos predominantes no corpo, função a ser executada por um especialista. Nesse contexto de polarização dos sexos e de organização da vida social através do discurso científico sobre a biologia do homem e da mulher, não é de se estranhar que haja um fenômeno como a transexualidade, no qual os sujeitos não se sintam à vontade com as atribuições sexuais que lhes foram impostas. E dada a força com que as concepções de masculino e feminino ganharam no decorrer da história, torna-se mais compreensível a dimensão do sofrimento dos sujeitos ao não se sentirem adequados aos gêneros que lhes foram designados.

A partir dessa constatação é importante explicitar o processo de patologização que acomete os corpos trans e como este processo tem sido alvo de contradições dentro do próprio movimento social, uma vez que somente a partir dele a maior parte desses sujeitos têm direito ao tratamento público de saúde para a realização do processo transexualizador e dado que somente hospitais públicos realizam esse tipo de tratamento no Brasil.

### **Trans como patológico: discursividades para um corpo adoecido**

Embora existam incontáveis críticas acadêmicas e iniciativas do movimento social mundial<sup>[1]</sup> quanto a despatologização das identidades trans, no Brasil ainda prevalece uma interpretação patologizada dessas vivências (TEIXEIRA *et al*, 2015). Acontece que, com o alargamento da noção de integralidade da saúde do sujeito, é fundamental articular diversos saberes dominantes, bem como os mais localizados, minoritários e aspectos subjetivos (ARÁN, 2008), a fim de problematizar a perspectiva de patologização atribuída a uma experiência, que não se encerra apenas em aspectos da sexualidade, como ocorre com os corpos trans.

O poder de um conhecimento tecnológico sobre o corpo ou um agenciamento tecnosemiológico é, por assim dizer, o que se dá através do discurso. Esse poder tecno-instrumental do corpo ocorre através de inúmeras instâncias, inclusive pelo poder biomédico; esta produção não parte necessariamente dos profissionais ou pelas instituições de saúde, mas está atrelado a todo um sistema que organiza os sujeitos, em suas atribuições, a um público dentro de um espaço arquitetado para o oferecimento de serviços com finalidades que não obrigatoriamente são as que os pacientes procuram (TEIXEIRA, 2001). Em virtude disso, vale ressaltar a hipótese repressiva, postulada por Michel Foucault, que se trataria do sexo moralizado segundo o regime heteronormativo, bem como a *incitação ao sexo* que produziu um

---

<sup>[1]</sup> Vale ressaltar que as discussões sobre identidade de gênero e orientação sexual no Brasil, da mesma forma como a implementação de políticas públicas para o segmento LGBT foram fortemente influenciados por Conferências e Tratados Internacionais, com forte pressão interna dos movimentos sociais.

discurso médico e jurídico sobre as sexualidades e gêneros dissidentes - homo, sado, trans (FOUCAULT, 1988).

Uma das formas mais efetivas de controle da população se dá pela leitura de um biopoder, conceito que remete ao controle dos corpos, da espécie. Um exemplo a ser dado são as perspectivas que incentivam, sejam a procriação e o casamento ou a produção de uma cultura heteronormativa e cristã. Existem também as tentativas de invisibilização de outras formas de masculinidades e feminilidades que escapam ao modelo cis-heterossexual dominante. O discurso, no que remete ao controle dos corpos, pode ser compreendido como, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder (LOURO, 1997).

Para Guy Hocquenghem, militante da liberação sexual, é o capitalismo que inscreve as rejeições nos corpos como um modo de manutenção do próprio sistema (1973). Arrisca-se questionar quais são os interesses da medicina e das ciências psis em estudar a transexualidade e operar sobre seus corpos. A partir disso, pode-se pensar, ainda, que seria um modo da ciência autorizar a existência desses corpos, trazendo-os para perto, a fim de saber sobre seu funcionamento para melhor controlá-los (FOUCAULT, 2004; 1988). Para Veiga-Neto os saberes psis trabalham com intuito de definir normas e critérios para se operar com elas, sendo que, “eles são criados socialmente, inventados por meio de intrincados processos discursivos que estabelecem os regimes de verdade sobre uma população” (2005, p. 72).

Segundo Cirino (2007), Foucault descreve minuciosamente as técnicas do poder disciplinar, todavia, não é possível compreender até que ponto tais técnicas são capazes de influenciar ou modificar a constituição do corpo. O autor aponta que a emergência da ciência do sujeito serve para expandir o domínio do dispositivo da sexualidade, pois desta forma é possível que o poder permeie os aspectos mais singulares dos sujeitos. À vista disso, o poder repressivo torna-se um mecanismo de sujeição no qual os indivíduos são categorizados em identidades fixas.

A partir dessa perspectiva é que se tem a patologização da identidade trans em nossa sociedade, através de saberes científicos que buscam o enquadramento nosológico, a fim de um manejo possível dos corpos trans. As cirurgias de transgenitalização foram aprovadas pelo Conselho Federal de Medicina (CFM, 1997) nos hospitais públicos ou universitários brasileiros,

provocadas pelo aumento dessa demanda nos setores públicos. Cabe o questionamento sobre os aspectos que impulsionaram o aumento dessa demanda, desde as questões concernentes às lutas sociais do segmento LGBT no Brasil, passando pela relação de saber/poder das áreas psis e biomédicas e o desejo de docilização das experiências subjetivas desses sujeitos.

O corpo trans está além do limiar das identificações possíveis e do regulamento que estabelece o que é normal. Para Bento (2008) a cirurgia de transgenitalização, nos moldes e exigências como ocorre no Brasil atualmente, trata-se de um dispositivo que reproduz as práticas heteronormativas ao sugerirem uma suposta adequação corporal para que os sujeitos se tornem “verdadeiros” transexuais, isto é, aproximando-se dos modelos masculinos e femininos e o que foge a esses modelos passa a ser considerado patológico. Como exemplo da lógica psiquiátrica normatizadora e heterossexual é que não se admite a possibilidade desses sujeitos se submeterem ao processo formal de transexualização caso sejam homo ou bissexuais, já que nessa perspectiva o anseio da pessoa trans é de vivenciar todas as características instituídas ao sexo oposto, inclusive na ordem do desejo. (VENTURA; SCHRAMM, 2009).

É de suma importância que se compreendam as demandas de saúde das pessoas trans, tanto quanto os seus modos de expressão, seus projetos sociais e políticos, a fim de contribuir para romper com o referencial de patologia conferido a esses sujeitos.

A conquista do processo de transexualização, contudo, não resulta na finalidade do mesmo, uma vez que ao aportar-se no conceito de saúde integral é necessário rever a concepção limitada de saúde circunscrita à cirurgia e favorecer a despatologização como estratégia de promoção de saúde, bem como é também necessário combater a discriminação dessas pessoas ao acessarem os dispositivos e serviços de saúde. Devem ser abordados os princípios básicos de universalidade, integralidade e equidade no acesso à saúde preconizada e a ser prestada pelo SUS, sendo necessário o estabelecimento das bases para indicações, organização da rede assistencial, regulação do acesso, controle, avaliação. Faz-se mister a organização e implantação de ações que permitam no âmbito do SUS uma assistência comprometida com seus princípios, além de definir os critérios mínimos para o funcionamento dos serviços (ARÁN; LIONÇO, 2008)

Quando se fala em pessoas trans a primeira referência que se têm geralmente é de pessoas com corpos que se submeteram, quase que obrigatoriamente, a cirurgias ou outros processos de remodelagem corporal, a fim de um alinhamento à concepção binária e uma inteligibilidade identitária, no afã de que isso possibilite transvivências masculinas ou femininas no âmbito social e subjetivo (TEIXEIRA, 2015). Acontece que as construções de gênero e de processos de identificação são mais complexos que as cirurgias de redesignação e demais intervenções corporais a que a população trans tem acesso, o que requer uma política de saúde cujo ponto de partida não esteja imbricado na cis-heteronorma.

Cabe ainda o questionamento sobre de que modo a saúde da população trans, atrelada a perspectiva da despatologização, poderia ser afirmada como fissura dentro do regime heteronormativo, ao transpor os interesses biopolíticos do Estado, de controle epidemiológico e de saúde, assim como transpor a tentativa de enquadramento identitário sugerido por determinados movimentos sociais e afirmar a vivência da subjetividade para além da cis-heteronorma.

### **Estética da existência, ruptura e relações de poder**

Quais seriam as estratégias de enfrentamento e resistências políticas do corpo, possíveis ou já existentes, no que tange aos gêneros e às sexualidades? A partir desse questionamento, requer-se transpor a utopia de se desviar da esfera do poder e criar a possibilidade de exercer um contra-poder dentro dos regimes de verdade existentes, conseqüentemente, poderia se pensar em uma crítica cultural que demonstre os não-ditos na construção das relações de poder no que tange ao gênero e à sexualidade.

Desse modo, ao invés de pensar uma perspectiva liberacionista como possibilidade da vivência da sexualidade e do gênero, seria prudente propor uma política focada nas relações de poder e nas brechas dos regimes de verdade que poderiam se transformar em resistências, contrapor-se a perspectiva hegemônica e dar ênfase a experiência social da abjeção. Nesse anseio, a política queer “trata-se de uma tentativa clara de aplicação contemporânea da proposta foucaultiana de uma estética da existência, mas a partir de uma ética

não normativa que se baseia em experiências subjetivas marcadas pela abjeção” (MISKOLCI, 2011, p. 54). Essa política, que se opõe aos modelos de normalização, configura-se como uma proposta que possibilita espaços de liberdade dentro das modulações subjetivas, espaços de resistências opostos a perspectiva do biopoder que aparecem nos dispositivos de sexualidade.

Para Foucault (2004), o cristianismo provocou uma mudança em relação às condutas da experiência moral. Se antes do cristianismo, a moral servia como a busca de uma ética pessoal, ainda que estivesse ligada a regulação de certas condutas, com a chegada dele passou a se tornar muito mais um sistema de regras a ser obedecido em função da suposta vontade de Deus. Na visão do autor, a sociedade estaria passando por um processo de desaparecimento dessa moral obediente, logo, a "ausência de moral, responde, deve responder uma busca de uma estética da existência" (2004, p. 289). A estética da existência surge então como uma linha de fuga ou como uma forma de enfrentamento, afinal, um corpo vivido como obra de arte sugere uma singularização, uma afirmação da diferença. Foucault assinala que a resistência seja uma palavra-chave quando se trata da dinâmica das relações de poder. Ela surge quando os indivíduos são impedidos de fazer algo que desejam, portanto, as relações de poder são sobretudo estratégias frente a uma situação. (FOUCAULT, 2004)

Sabendo, portanto, dos discursos que atravessam e constituem o corpo trans numa dinâmica de saber, poder e prazer heteronormativos, é que propomos práticas emancipatórias de si. As leituras sobre o regime heteronormativo compulsório nos mostram que as tentativas de produção do corpo trans, dentro da institucionalidade, apontam para uma subjetividade despotencializada, classificada e sem qualquer autonomia. A estética trans, enquanto exercício da liberdade, torna o corpo uma arte transgressiva aos moldes conformistas da norma vigente, pois tem a potência de desestruturar as certezas do binarismo fundante da sociedade heteronormativa (CHAVES, 2015).

William Peres (2014) nos chama atenção para as categorias de subjetivação imbuídas de estigma, fascismos e totalizações, tais como o machismo, a misoginia e as homofobias, que pressupõem a existência de um contra-poder, por assim dizer, uma resistência que escapa à captura regulatória e ascética dos corpos e sustenta as potências de vida dentro do contexto da diferença. Por conseguinte, os processos desejantes, ainda que dentro do

regime do biopoder, podem escapar às totalizações da subjetividade e traçar linhas de fuga às normas hegemônicas. O corpo como lócus de opressão, mas também de resistência, em busca de sua ressignificação, insubordina-se às práticas de produção da identidade sexual, não obstante, à necessidade de regulação e controle que estabelece a normalidade e a anormalidade.

A articulação política das chamadas minorias sociais, excedem as possibilidades de intervenção biopolítica, atuando como uma potência criativa frente à heterossexualidade e à economia do poder. Portanto, a intervenção nos dispositivos de poder, com vistas à produção de subjetividades sexuais distintas, parte em primeira instância dos corpos anormais e abjetos em cujas posturas de enfrentamento pode-se encontrar a potência política de transformação social.

### **Considerações finais**

A transexualidade anuncia modificações físicas, sociais, políticas e sexuais dos corpos, possibilita a ressignificação do gênero e coloca em xeque as representações hegemônicas das categorias masculino e feminino. Desse modo, o corpo é fluido e para a construção da performance de gênero heteronormativa ocorre a domesticação do devir-corpo, em busca de uma memória identitária que segue a matriz discursiva hegemônica que atua compulsoriamente na inteligibilidade dos corpos.

Até os dias de hoje o diagnóstico da transexualidade e seu tratamento são encontrados no Manual de Diagnóstico e Estatísticas de Distúrbios Mentais (DSM). Dessa maneira, os dispositivos de sexualidade produzem normas sobre as identidades transexuais que as submetem a categorias de doença ou abjeção. É possível encontrar o poder de um conhecimento técnico sobre o corpo, que se dá através de um discurso que reforça o poder. Enfim, o corpo-trans que se submete ao tratamento oferecido pela rede pública de saúde, é etiquetado com o diagnóstico de transtorno/disforia.

É notório que a partir disso, mais do que criar formas de acesso aos avanços biotecnológicos, produz-se em verdade um corpo transexual. Esta noção leva a pensar algumas hipóteses, como: o corpo trans produzido pela medicina não necessariamente será o corpo que o sujeito trans deseja; para que



se acesse os serviços de saúde as pessoas trans deverão se submeter ao poder biomédico, reduzindo ao máximo aquilo que poderia sugerir ambiguidade em relação ao gênero; ou, ainda, afastar-se dos serviços de saúde fazendo com que os cuidados que se têm em relação ao uso de hormônios e outras tecnologias de modificações corporais ocorram de forma obscura utilizando principalmente as ruas como laboratórios de transformação dos corpos.

No que concerne a tais serviços, pode-se pensar em formas de acessar as tecnologias da saúde, sem recorrer à lógica psiquiátrica. A despatologização desses corpos se faz necessária, pois aponta para uma multiplicidade ética e estética e o surgimento de novas expressões existenciais. Nesse caminho, é preciso tensionar politicamente as estruturas que barram as dissidências sexuais e, sobretudo, afirmar posturas de enfrentamento no intuito de causar fissuras na inquestionabilidade dos gêneros binários.

Os corpos queer são grandes exemplos de como utilizar as noções de anormalidade e abjeção enquanto ferramentas de afirmação política. Com vistas nisso, o questionamento que elaboramos no decorrer deste texto sobre como as modificações corporais preteridas pelo biopoder que se desdobram nos tratamentos oferecidos pelos serviços de saúde e no desejo de adequação do próprio público trans - justamente pela produção discursiva da transexualidade enquanto transtorno - apontam para uma estabilização do vigor inventivo que envolvem as metamorfoses dos corpos. As ideias aqui abordadas pretenderam auxiliar na reflexão sobre os riscos de se adequar às políticas sexuais hegemônicas.

Se o estranhamento que os corpos trans causam nos dispositivos regulatórios é tido como uma premissa para que eles sejam normalizados, é justamente por essa via, não obstante, de forma afirmativa, que se pode oportunizar a constituição de novas políticas sexuais e o agenciamento de novas culturas dissidentes da cultura normativa heterossexual.

## Referências

ARÁN, M.; LIONÇO, et al. **Transexualidade e saúde pública**: acúmulos consensuais de propostas para Atenção integral, Seminário Transexualidade, Travestilidade e Direito à Saúde, 2008.

ARÁN, Márcia. **Transexualidade e políticas de saúde pública no Brasil**, Anais do Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder, Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008.

BARBOSA, Bruno Cesar. "Doidas e putas": usos das categorias travesti e transexual. **Revista Latinoamericana: Sexualidad, Salud y Sociedad**. Dossier n.2, n.14, p.352-379, 2013.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

\_\_\_\_\_. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BUTLER, Judith. **Corpos que Importam**. Tradução de Magda Guadalupe dos Santos e Sérgio Murilo Rodrigues. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.6,n.11, p.12-16, 2001.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHAVES, Silvane Lopes. **Sobre corpos insolentes: corpo trans, um ensaio estético da diferença sexual em educação**. 2015. 109 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Belém, 2015. Programa de Pós-Graduação em Educação.

CIRINO, Oscar. O desejo, os corpos e os prazeres em Michel Foucault. **Mental**, v. 5, n. 8, p. 77-89, 2007.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **Resolução nº 1.482 de 10 de setembro de 1997**. Autoriza, a título experimental, a realização de cirurgia de transgenitalização do tipo neocolpovulvoplastia, neofaloplastia e ou procedimentos complementares sobre gônadas e caracteres sexuais secundários como tratamento dos casos de transexualismo.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Ética, Sexualidade e Política**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. **verve**. revista semestral autogestionária do Nu-Sol., n. 5, 2010.

HOCQUENGHEM, Guy. **Os cúis energúmenos**. 1973. Tradução de Daniel Lourenço. Disponível em: <http://lusoqueer.blogspot.com.br/2013/11/os-cus-energumenos.html>  
Acesso em: 27 jul. 2018.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

MISKOLCI, Richard. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer. In.: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (orgs.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, pp. 47-68.

PERES, William Siqueira. Corporalidades, desejos e políticas de subversão. **Teoria e Prática da Educação**, v. 17, n. 2, p. 141-149, 2014. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/127089>>.

TAGLIAMENTO, Grazielle. Direitos humanos e a saúde: a efetivação de políticas públicas voltadas à saúde integral da população trans. In: BRASIL. **Transexualidade e Travestilidade na Saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, 2015.

TEIXEIRA, Adriana Melo; MORAIS, Francisco José da Silva Nóbrega; TEIXEIRA, Marileide Pereira Martins. Transexualidade e travestilidade na Saúde. In: BRASIL. **Transexualidade e Travestilidade na Saúde**. Brasília : Ministério da Saúde, 2015.

TEIXEIRA, Ricardo Rodrigues. **Agenciamentos tecnosemiológicos e produção de subjetividade**: contribuição para o debate sobre a trans-formação do sujeito na saúde. *Ciência e saúde coletiva*, vol.6, no.1, Rio de Janeiro, 2001.

VEIGA-NETO, Alfredo. Quando a Inclusão pode ser uma forma de exclusão. In: MACHADO, A. M. et al. (Org). **Psicologia e Direitos Humanos**: Educação Inclusiva, direitos humanos na escola. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

VENTURA, Miriam; SCHRAMM, Fermin Roland. **Limites e possibilidades do exercício da autonomia nas práticas terapêuticas de modificação corporal e alteração da identidade sexual**. *Physis*, 2009, vol.19, n.1, pp.65-93. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-73312009000100005&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-73312009000100005&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 19 dez. 2016.

VIANA, A. J. B; SOUSA, E.S.S.; VALE, J. M. do. Os homens trans e a corporeidade: o complexo fenômeno da busca do sujeito social masculino. In: BRASIL. **Transexualidade e Travestilidade na Saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, 2015.

# O CORPO COMO FICÇÃO, DIFERENÇA SEXUAL E MATERNIDADE

PAULA CHIARETTI

JULIANA DE CASTRO SANTANA

O presente trabalho tem como objetivo inscrever a discussão sobre o corpo no âmbito das Ciências da Linguagem e da Psicanálise, em especial no espaço de junção e disjunção ou das não-coincidências entre o corpo orgânico (real e, por isso, inapreensível em sua totalidade) e as formas pelas quais ele é imaginariamente significado, a partir de diferentes condições de produção que incluem, além das circunstâncias da enunciação, elementos sócio-histórico, ideológicos na produção dos efeitos de sentidos.

Falar em *corpo orgânico* já coloca uma série de questões: o corpo verificável e observável é discursivizado e significado de formas diferentes ao longo da história, o que já sinaliza para o fato de que não há uma relação direta entre o corpo orgânico, biológico, e sua significação. Apesar da sua existência real, uma série de normas e sentidos sócio-historicamente compartilhados e naturalizados sobre o corpo se impõem e incidem na sua constituição e nas suas formas de se (re)configurar e significar. Normas essas que, ao mesmo tempo em que impõem um modo de ser do corpo, produzem e prescrevem desvios que podem ou não ser ajustados. Em uma relação com essa série de normas e desvios, o corpo encarna diferentes formas, é enredado por diferentes narrativas e se apresenta sempre como um efeito de sentido: unidade imaginária passível de ser reformulada no embate entre os processos de reprodução das normas ou do sentido já naturalizado e os processos de transformação dos sentidos do corpo. Em suma, no embate entre o mesmo e o diferente. Apesar de um “substrato” real, as formas com que o orgânico é significado são determinadas pelas condições históricas de produção. Lugar de opacidade, o corpo é colonizado por significantes que o recortam, o discretizam,

o segmentam, o qualificam etc. Foucault ([1974] 2006) propõe uma estreita relação entre o corpo, a sexualidade e o político, salientando que é essa luta pela administração e normatização dos corpos que faz com que a sexualidade seja um problema político. A gestão política da vida exige a construção de um saber-poder sobre os corpos dos indivíduos, de modo a governa-los. No entanto, nos lembra o referido autor, o corpo, por ser objeto de um saber que o determina e classifica, também representa um foco ou possibilidade de resistência ao poder que incide sobre ele, o que pode mexer na rede de filiação dos sentidos já naturalizados e normatizados sobre os corpos masculino e feminino.

### **Corpos femininos e corpos masculinos**

Mais especificamente, buscaremos mostrar como marcas simbólicas impõem aos corpos inscrições específicas que, em linhas gerais, poderiam ser divididas entre femininas e masculinas.

Freud ([1933] 1996, p. 144), na conferência *Feminilidade* escreve que “Quando encontram um ser humano, a primeira distinção que fazem é ‘homem ou mulher?’ e os senhores estão acostumados a fazer esta distinção com certeza total”. Observa-se que, naquele momento, essa distinção é entendida como uma atribuição de valor feminino ou masculino aos corpos sem que essa atribuição pudesse gerar hesitações.

Por mais evidente que se imponha o sentido de existência de dois sexos distintos e complementares, é preciso considerar o modo como o sentido desse binarismo se constitui e se desloca ao longo da história. Podemos retomar o clássico mito do andrógino descrito por Aristófanes em “O Banquete” de Platão (2003), escrito por volta de 380 a.C. Nele, segundo Aristófanes,

Outrora a nossa natureza era diferente da que é hoje. Havia três sexos humanos e não apenas, como hoje, dois: o masculino e o feminino – mas acrescentava-se mais um, que era composto ao mesmo tempo dos dois primeiros, e que mais tarde veio a desaparecer, deixando apenas o nome: *andrógino* (PLATÃO, 2003, p. 120).

Interessante, no recorte acima, notar a presença de dêiticos como “hoje”, “mais tarde” e mesmo o funcionamento do termo “dois” seguido de dois pontos, indiciando um funcionamento da catáfora. Podemos considerar que há, nessa

formulação, a produção de um efeito de pré-construído que “retoma” (ao mesmo tempo em que produz, como sabemos), os momentos em que essa diferença sexual existe ou não, tendo como efeito, ainda, a própria produção desse referente. O enunciado, “outrora a nossa natureza era diferente da que é hoje”, nos permite entrever que não há nada de ‘natural’ e imutável na natureza, pois esta é passível de transformação e (re)significação, já que não há nada que signifique ou que exista fora da linguagem e das práticas discursivas.

Trata-se, assim, de pensar a linguagem não como aquilo que pode vir a representar o mundo e seus elementos, relatar os acontecimentos ou fenômenos, mas, justamente, como lugar e meio de produção dos elementos e dos fenômenos que descrevemos e interpretamos e que não são dados *a priori*. Ao articularmos linguagem a corpo, podemos considerar que estamos diante de um corpo simbólico que se constitui na e pela linguagem, sendo afetado pelas forças e disputas que se dão no campo da história, incidindo e deslocando o modo de significar esse corpo. O orgânico, mais do que suporte desse movimento da história e da língua ou da língua afetada pela história e suas condições de produção, somente pode ser pensado a partir dos processos que lhe proporcionam visibilidade, pertencimento e filiação. Por isso, o reconhecimento de um corpo como feminino ou masculino, mais do que uma mera apreensão perceptível de uma superfície orgânica, está relacionado ou diretamente atrelado a práticas discursivas de divisão de sentidos e da disputa do sentido a ser reconhecido e autorizado como feminino ou masculino.

Assim, o objetivo deste trabalho é observar os processos de significação acerca do corpo, por meio de recortes que permitam pensar a constituição dos sentidos de corpo, mais especificamente, a partir da produção da diferença sexual, bem como as consequências dessa divisão para a compreensão da diferença de gênero. Isso porque, para Laqueur (2001, p. 27), “o corpo privado, incluso, estável, que parece existir na base das noções modernas de diferença sexual, é também, produto de momentos específicos, históricos e culturais. Ele também, como o sexo oposto, entra e sai de foco”. Tendo em vista, portanto, que a diferença sexual e as funções socialmente exercidas como resultado dessa diferenciação (ser mãe, por exemplo), são interpretadas e discursivamente construídas, a partir de certas condições materiais de existência, nos lançaremos

a compreensão de como os sentidos sobre o corpo e a diferença sexual são produzidos na contemporaneidade

### **A anatomia e a fisiologia da diferença sexual**

Ainda no discurso de Aristófanes (PLATÃO, 2003), a diferença anatômica entre homem e mulher é tardia em relação à própria existência destes. Num primeiro momento, os homens (incluídos aí os três sexos) eram criaturas esféricas<sup>[1]</sup> muito fortes e, por isso, dispostas a escalar o céu e atacar os deuses. Por conta disso, Zeus, para domesticá-los, decide torna-los mais fracos por meio da secção desses seres esféricos em duas partes, subtraindo assim a sua força. Como consequência desse corte, cada uma das duas metades passou a procurar a outra e, quando se encontravam, se abraçavam num desejo de retornar à forma anterior. Essa tentativa ininterrupta de reunirem-se fazia com que várias dessas criaturas morressem por inanição, o que levou Zeus à criação de um

[...] outro expediente: colocou os órgãos de geração na frente. Até aí esses órgãos haviam sido colocados na parte posterior, motivo por que os homens não geravam e procriavam entre si, mas faziam-no à maneira das cigarras, na terra. Ora, colocando os órgãos genitais na frente, Zeus estabeleceu a procriação do homem na mulher: e quando, no amplexo, o homem encontrava uma mulher, havia concepção, e o gênero humano aumentava; quando, porém, no abraço, um homem encontrava outro homem, sobrevinha a saciedade e logo ela os enviava de novo ao trabalho e aos cuidados da vida (ARISTÓFANES *apud* PLATÃO, 2003, p. 122).

A anatomia, como a “conhecemos”, dividida entre dois sexos distintos, nesse mito, seria resultado de uma hegemonia particular. Laqueur ([1992] 2001) aborda um momento anterior a essa divisão: momento no qual aos dois gêneros correspondia apenas um único sexo. Nesse momento, as fronteiras entre o que seria masculino e feminino não se referiam a uma tipologia, mas a graus, construção de sentidos na qual os órgãos eram apenas um dos sinais dessa diferença de gênero. Esse modelo de corpo, dotado de um único sexo, teria sido o dominante desde a antiguidade clássica até o final do século XVII. Galeno

---

[1] Com duas cabeças, quatro pernas e quatro braços – a forma esférica os assemelhava a seus progenitores, os astros, vistos como esferas ocas às quais os homens deveriam imitar.

descreve essa anatomia única: “Se virarmos [os órgãos genitais] da mulher para fora e, por assim dizer, virarmos para dentro e dobrarmos em dois os do homem, teremos a mesma coisa em ambos sob todos os aspectos” ou ainda “Pense primeiro, por favor, na [genitália externa] do homem virada para dentro, entre o reto e a bexiga. Se isso acontecesse, o escroto necessariamente tomaria o lugar do útero e os testículos ficariam para fora, dos dois lados dele” (*apud* LAQUEUR, 2001, p. 41). Observa-se, nesse caso, que, por meio da descrição dos corpos, relações de equivalência se produzem, significando uma igualdade entre os sexos, em um dado momento. Trata-se de um mesmo órgão, mas em “lugares exatamente errados” (LAQUEUR, 2001, p. 42), no caso das mulheres.

Laqueur (2001) retomando Aristóteles, afirma que a diferença sexual poderia servir do ponto de vista filosófico, mas não se sustenta do ponto de vista orgânico – levando-o a afirmar que a característica que distingue o homem seria “imaterial”. O orgânico, portanto, não seria fator determinante e exclusivo para atestar e assegurar a diferença sexual. Para o filósofo, a carne era passível de classificação, ordenação e diferenciação de acordo com circunstâncias especiais. Indiciando a oposição entre os sexos, teríamos um homem que gera um outro e uma mulher que gera nela própria. Sabemos que ao longo da história, a capacidade de gerar e gestar um outro corpo é um dos critérios produzidos para dividir e ordenar os corpos. De modo especial, no caso da mulher, a quem, historicamente, se fazia coincidir com a figura da mãe, daquela que gera um filho, essa identidade se sedimenta como mais permanente; no entanto, como o sentido pode sempre vir a ser outro, tendo em vista que não há uma relação direta ou natural entre o corpo orgânico e sua significação, essa identificação entre “mãe” e “mulher”, uma tentativa de fazer coincidir ou de promover uma identificação entre mulher e mãe, tem pontos possíveis de ruptura, como veremos mais à frente. Trata-se, portanto, de uma associação (mãe = mulher) que produz um efeito de sinonímia construído discursivamente, ao longo da história.

Para a antropóloga Emily Martin (1991), as teorias mais definitivas a respeito da diferença sexual poderiam estar localizadas na fisiologia reprodutiva. No entanto, mesmo esta diferença fisiológica não garantiria que as significações sobre a diferença sexual fossem conclusivas. Do ponto de vista da Análise de Discurso, poderíamos acrescentar a essa afirmação a de que o referente não diz



respeito de forma unívoca àquilo que é simbolizado pela língua. Os sentidos que se produzem em uma ciência, por mais dura ou exata que se pretenda esta, podem ser entendidos a partir da perspectiva discursiva, para a qual, os sentidos são resultados do processo histórico e linguístico da sua constituição, formulação e circulação. Assim, tendo em vista que não há uma relação biunívoca entre significante e significado, nem uma relação direta entre homem e mundo que não passe pela linguagem, podemos afirmar que mais do que uma ciência que busca descrever e representar a “realidade”, a fisiologia significa essa realidade de certas maneiras e não de outras, ao produzir determinados gestos de leitura e de interpretação do corpo orgânico. Como resultado desse processo de significação próprio a qualquer prática discursiva, poderíamos, no caso das ciências biológicas, citar os deslocamentos de teorias que dizem respeito ao funcionamento fisiológico: se, em um dado momento histórico, o modelo de corpo é humoral (que atribui importância aos fluidos corporais – bÍlis amarela, bÍlis escura, sangue e fleuma), somente na Renascença o corpo passa a ser entendido a partir de uma ideia de anatomia e de fisiologia. Vale ressaltar que os avanços das ciências médicas é o que permite que, aos poucos, o corpo passe a ser tratado como uma máquina, passível de ajustes, correções etc.

Martin (1991), em seu ensaio “O óvulo e o esperma”<sup>2</sup>, analisa o modo como a cultura molda o conhecimento biológico, ao tentar descrever o mundo “natural”, por meio da compreensão das figuras às quais o conhecimento científico recorre e que acabam por produzir estereótipos de gênero. A título de exemplo, podemos citar a descrição da menstruação como a “ruína’ do forro uterino”, após a produção de “produtos inúteis, fora da especificação, invendáveis, desperdiçados, sucata” (MARTIN, 1991, p. 186). Já no caso da fisiologia reprodutiva masculina, as avaliações mudam, como no exemplo que Martin (1991, p. 486) cita: “Talvez a mais *fantástica* característica da espermatogênese é sua enorme *magnitude*: o homem normal pode produzir várias centenas de milhões de espermatozoides por dia” (VANDER; SHERMAN; LUCIANO, 1980, p. 483-4, grifos nossos). A autora (MARTIN, 1991, p. 486) cita ainda a comparação entre macho e fêmea produzida pelo pesquisador

---

<sup>[2]</sup> Para fins de citação, farei uso da tradução de Fernando Manso, disponível em: <http://www.necso.ufrj.br/Trads/O%20ovo%20e%20o%20esperma.htm>. Acesso em: 25 ago 2018.

Mountcastle (1980, p. 1624): “Enquanto a fêmea verte apenas um único gameta a cada mês, os túbulos seminíferos produzem centenas de milhões de espermatozoides a cada dia”. Nos trechos destacados, constrói-se a ideia de que a mulher limpa sua própria sujeira uterina no período menstrual, ao passo que o homem se mantém sempre produtivo. Os sentidos que esses dizeres produzem não estão colados, exclusivamente, às diferenças fisiológicas do homem e da mulher, mas advêm, sobretudo, da espessura histórica e ideológica da linguagem posta em funcionamento para descrever e marcar essas diferenças fisiológicas.

Ainda segundo Martin (1991), na comparação entre os processos (aparentemente análogos) de espermatogênese e ovulação, este último é o que merece menos entusiasmo por parte dos pesquisadores: enquanto o espermatozoide é produzido em grande escala ao longo de toda a vida, os folículos são produzidos “somente” antes do nascimento, sendo que “alguns poucos” atingem a maturidade e os restantes se degeneram ao longo do tempo. Essa comparação é ainda qualificada pelos pesquisadores como um “contraste acentuado” (SOLOMON, 1983, p. 678), que aqui nos interessa tanto à medida que qualifica os processos de cada um dos dois sexos, quanto à medida que ficcionam esses dois sexos.

### **A “personalização” do corpo: a anatomia é o destino?**

As inovações médico-cirúrgicas (procedimentos e tratamentos) acompanham a crescente importância atribuída às experiências sexuais e corporais distintas daquelas previstas pelo modelo normativo binário e heterossexual, por um longo tempo hegemônico em nossa sociedade ocidental. Como entender esse movimento a partir da Psicanálise que, fundamentalmente, sempre se interessou pela sexualidade? Frente à pulverização de identidades sexuais e de diversas nomeações (trans, cis, queer, gay), estariam caducas as categorias de homem e mulher em Lacan e na sociedade? Estariam essas diversas e infinitas nomeações, que inscrevem o sujeito ao mesmo tempo em que produzem um resto, atreladas à impossibilidade de se escrever a relação sexual?

Cem anos de Psicanálise já puderam nos advertir sobre a excessiva importância atribuída a questões físicas e fisiológicas para o psiquismo. Afinal, o próprio nascimento da Psicanálise está ligado à consideração da emergência de algo que escapa ao corpo biológico, que não é localizável no corpo biológico na formação do quadro batizado como histeria. Também as considerações freudianas sobre a hipocondria abordam, de maneira deslocada, aquilo que se tornou, com o passar dos tempos, mais e mais contornável: a anatomia.

Isso tudo nos leva à consideração de uma realidade psíquica, que se sobrepõe, sem se confundir, à realidade material. Se a anatomia não é o destino, então, o que ela é? Que referências funcionam na constituição do sujeito e sua sexuação? De certa maneira, a aparente desconexão entre a anatomia e o destino (substituído pela formulação de uma identidade sexual particular) permitiria o exercício de uma “escolha livre”, bem como uma espécie de resistência ao poder-saber que incide sobre os corpos, em termos foucaultianos, na tentativa de categorizá-los e administrá-los.

É preciso considerar, aqui, não somente questões ligadas ao aparato teórico e clínico da Psicanálise, mas às próprias condições de formulação desse aparato. Como sabemos, a Psicanálise somente se torna possível a partir da consolidação do sujeito moderno (*cogito* cartesiano), momento em que a construção das identidades passa a ser possível. Desde a fundação da Psicanálise, a Medicina e os dispositivos jurídicos passaram por profundas modificações, promovendo, cada vez mais, uma suposta liberdade para que os sujeitos pudessem se constituir a partir de uma “identidade” (que melhor lhes convier), aparentemente aparatada do mundo, do outro e das identificações, e não mais a partir dos “modelos impostos pela sociedade”. Podemos nos perguntar, apoiadas na Psicanálise, de que natureza seria essa “identidade” que não corresponde a modelos predeterminados e normativos. Para compreender essa “liberdade” presente na produção de identidades seria necessário retomar as condições atuais de produção da subjetividade, mais especificamente, o neoliberalismo, com sua lógica capitalista-empresarial que produz cada vez mais sentidos relacionados aos de liberdade de escolha e de infinitas possibilidades de ser e estar no mundo. Na contramão dessa lógica, Poli (2007, p. 9) afirma que “a psicanálise [...] demonstra que tal liberdade é ilusória e Freud chama de inconsciente o que os antigos denominavam como destino”. De certa maneira,

compreender a natureza do inconsciente nos permitiria compreender de que modo o destino, hoje, se apresenta como personalizável ou customizável e qual a relação dessa identidade que se apresenta como radicalmente particular com os processos de identificação.

Cabe ressaltar que embora o orgânico e a anatomia não garantam nada fora da linguagem, fora da cultura e fora do processo de constituição do sujeito e dos sentidos, não há como prescindir do corpo orgânico e de sua anatomia. A princípio, parece-nos que o orgânico e sua interpretação, a partir das diferenças observadas nos corpos masculino e feminino, eram o ponto de partida para se pensar e propor a diferença sexual. Atualmente, há um imaginário de que a diferença anatômica é o que menos interessa, no sentido de não ser mais determinante. Numa sociedade regida pela racionalidade neoliberal, produz-se, como efeito de verdade, a ideia de que cada um pode ser o que quiser ser, de acordo com suas identificações, independentemente de sua anatomia. Acredita-se, portanto, na personalização do destino ou na customização de uma identidade sexual particular, como se a realidade psíquica e a determinação inconsciente pudessem ser contornadas ou apagadas.

A paráfrase “a anatomia E o destino” desloca os sentidos da declaração freudiana de que “a anatomia É o destino”. Ao mesmo tempo, o que observamos é a crescente possibilidade de modificação da anatomia, que busca fazer coincidir a anatomia e o destino, o corpo orgânico e o corpo simbólico, isto é, significado na/pela linguagem em sua relação com a história, em condições específicas de produção dos discursos acerca da sexualidade. De certa forma, é como se a anatomia deixasse de ser qualquer coisa para a Psicanálise. Que efeitos isso produz nos modos de significar, de identificar, de produzir e customizar os corpos na atualidade? Nos recortes a seguir, buscaremos ancorar nossas discussões acerca da chamada ‘identidade de gênero’ e da diferença sexual.

### **Maternidade e identidade de gênero**

Pai e mãe não são lugares fixos atrelados ao corpo biológico, mas funções, como prevê a psicanálise lacaniana. E de fato não precisam ser. Trata-

se, aqui, de considerar o papel social e jurídico que esses “atores sociais” assumem na sociedade. Em termos discursivos, trata-se de apreender os sentidos de pai e mãe, homem, mulher “na relação com a exterioridade, nas condições em que são produzidos” (ORLANDI, 1999, p. 30). Falamos em “atores sociais” porque é de fato desse campo, da sociologia, que se trata nesse contexto em que são abordadas as identidades. Não é a legitimidade do uso de um ou outro termo que esses diferentes campos (estudos de gênero, sociologia, Análise de Discurso e Psicanálise) deveriam disputar, a nosso ver. Compreender os conceitos sem se deixar levar pela presença das mesmas palavras ainda que em campos distintos pode permitir que tais confusões sejam evitadas, tendo em vista que os sentidos não estão atados às palavras.

Historicamente, construiu-se um imaginário de que para ser mãe é preciso ser mulher, e essa associação se pautava nos estereótipos sobre os gêneros, suas funções sociais e diferenças anatômicas. Mas como pensar e endereçar essas questões em um mundo em que, aparentemente, a anatomia e o destino são ‘personalizáveis’ e os estereótipos de gêneros começam a falhar? É preciso ser significada e identificada como mulher para se tornar mãe hoje? Entendendo o corpo como materialidade específica do sujeito, como se dão, discursivamente, na materialidade posta, as rupturas e/ou associações entre ser mãe e ser mulher? Buscaremos ancorar nossas discussões nos recortes a seguir, retirados de uma reportagem que descreve e anuncia o nascimento do primeiro filho biológico de um casal transgênero.



Site do casal mostrou a evolução da gravidez — Foto: Reprodução G1/ Facebook Biff and I

Fonte: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/transgenero-e-parceiro-anunciam-nascimento-do-1-filho-biologico.ghtml>

Home > Destaque > Mudanças de gênero fazem com que “pai” dê à luz ao filho

**Destaque** Notícias

## Mudanças de gênero fazem com que “pai” dê à luz ao filho

Por Editor Web - 14 de julho de 2015

Fonte: <https://visaocrista.com/mudancas-de-genero-na-sociedade-fazem-com-que-pai-de-a-luz-ao-filho/>

O transgênero Trystan Reese e seu parceiro, Biff Chaplow, anunciaram no sábado (15) o nascimento do primeiro filho biológico deles. (...) “Pai grávido, nove meses, um bebê e uma família muito feliz”, diz o post publicado no Facebook com o vídeo em que o casal, juntos há sete anos, apresentaram a criança.

“Trystan, que nasceu mulher, suspendeu a ingestão de testosterona para engravidar. O casal contou que a equipe médica passou por treinamento para acompanhá-los”.

### Transição

Trystan contou que decidiu iniciar a transição ainda no ensino médio. “Eu dizia que eu era um homossexual em um corpo de mulher. Eu comecei a tomar testosterona e meu corpo começou a mudar. Emocionalmente foi muito difícil, mas em seis meses eu era um homem”, afirmou.

### Maternidade

Trystan afirma ainda que a aceitação da sua condição o permitiu encarar com naturalidade a gravidez. “Eu sou feminista. Eu penso que mulheres são impressionantes. Eu não acho ruim ser uma mulher. Só não aconteceu de ser [por fora] como eu era por dentro. Por isso, é ok entrar nesse sagrado mundo da maternidade. E isso não me faz sentir menos homem. Eu só sou um homem capaz de ter um bebê e eu decidi fazer isso”, declarou.

Fonte: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/transgenero-e-parceiro-anunciam-nascimento-do-1-filho-biologico.ghtml>

O enunciado publicado no *Facebook* sobre o nascimento do filho biológico do casal (“Pai grávido, nove meses, um bebê e uma família muito feliz”) já anuncia a disjunção entre ser mulher e estar grávida, sobretudo ao descrever experiências corporais distintas daquelas previstas pelo modelo normativo binário e heterossexual.

Aqui a “transexualidade” – palavra composta pelo prefixo *trans* que significa *além de, através de* – surge como uma das formas pelas quais o corpo é significado como sendo passível de uma dupla representação: feminino e masculino. No caso descrito pela reportagem, Trystan se identifica com o corpo masculino, mas necessitou da anatomia do corpo feminino para dar à luz.

Observa-se que a aproximação das representações de gênero não deixa de ter uma relação com o orgânico, ainda que seja para negá-lo ou (re)significá-lo.

O enunciado “Trystan, que nasceu mulher, suspendeu a ingestão de testosterona para engravidar”, ao mesmo tempo em que aponta para a necessidade do corpo biológico e de determinadas condições fisiológicas para se gerar um filho, também sugere que ter nascido mulher ou ter um corpo biológico de mulher não é suficiente para se identificar à posição feminina. O pai grávido salienta, no trecho reproduzido a seguir, que desde a adolescência não se identificava ao corpo de mulher: “Eu dizia que eu era um homossexual em um corpo de mulher. Eu comecei a tomar testosterona e meu corpo começou a mudar. Emocionalmente foi muito difícil, mas em seis meses eu era um homem”. Apesar de se identificar como homem e pai, foi necessário parar de ingerir hormônio masculino para que Trystan voltasse a ter a possibilidade de engravidar. É nesse prisma que afirmamos que o sentido da diferença sexual é atravessado pelo modo como o orgânico é interpretado e discursivizado, mas sem prescindir dele e de sua realidade material. A ‘transição’ anunciada na reportagem, qual seja: a passagem de um corpo identificado como feminino para um corpo masculino não pôde ser definitiva e irreduzível, já que ter a condição orgânica propiciada pelo corpo de mulher foi necessário para gerar o filho biológico do casal.

A indistinção entre ser homem e ser mulher aparece bem marcada no recorte proferido por Trystan: “Eu não acho ruim ser uma mulher. Só não aconteceu de ser [por fora] como eu era por dentro. Por isso, é ok entrar nesse sagrado mundo da maternidade. E isso não me faz sentir menos homem”. Desataca-se, nesses dizeres, a não coincidência entre o corpo orgânico e o modo como esse corpo é significado e identificado. O que é, afinal, se sentir homem e se sentir mulher? Isso sempre nos escapa e resta inapreensível, por mais que busquemos ancorar os sentidos de feminino e de masculino nos estereótipos de gênero.

Ao formular, “por isso, é ok entrar nesse sagrado mundo da maternidade”, Trystan parece buscar uma justificativa para autorizar sua entrada no mundo da maternidade que aparece associada a algo sagrado, fazendo ressoar uma memória do dizer sobre a maternidade; memória essa que “fala antes, em outro lugar, independentemente”.

A aparente possibilidade de ‘personalização’ da anatomia e do destino se materializa no trecho: “Eu só sou um homem capaz de ter um bebê e eu decidi fazer isso”, declarou”. As inovações médico-cirúrgicas, aliadas a uma suposta possibilidade de escolha e de liberdade do consumidor, tornariam um homem capaz de dar à luz a um bebê, quase que a despeito de suas condições orgânicas e de suas identificações.

Embora os processos de identificação e de significação da diferença sexual não prescindam do corpo, de sua anatomia e da realidade material, parece-nos que a formulação de uma identidade sexual particular e da sexuação se ancora em vários outros fatores que se sobrepõem à diferença anatômica, mostrando quão frágil e falha pode ser as tentativas de classificação e de categorização dos corpos em feminino ou masculino.

## Referências

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e política. In: **Ditos e Escritos: vol. V – Ética, Sexualidade e Política**. 2ª edição. Organização Manoel Barros da Motta, Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 26 a 36

FREUD, Sigmund. (1933). A feminilidade. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira, v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2001.

MARTIN, E. The Egg and The Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. **Journal of Women in Culture and Society**, vol. 16, n. 3, 1991, Disponível em: [http://www.math.jussieu.fr/~daubin/cours/Textes/Martin\\_EggSperm.pdf](http://www.math.jussieu.fr/~daubin/cours/Textes/Martin_EggSperm.pdf). Acesso em: 25 ago. 2018. p. 485-501.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

VANDER, Arthur J.; SHERMAN, James H. and LUCIANO, Dorothy S. **Human Physiology**: The Mechanisms of Body Function, 3d ed. New York: McGraw Hill, 1980. p. 483-84.

MOUNTCASTLE, Vernon B. **Medical Physiology**, 14th ed. London: Mosby, 1980. 2:1624.



POLI, M. C. **Feminino/Masculino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

PLATÃO. **O Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

SOLOMON, Eldra Pearl. **Human Anatomy and Physiology**. New York: CBS College Publishing, 1983.



# CAPÍTULO III

---

# MULHERES TRANSEXUAIS POLÍTICAS E SEUS MODOS DE ENUNCIAR A SI:

utopias seladas e corpo

NILTON MILANEZ

ISMARINA MENDONÇA DE MOURA

## **Mulheres transexuais na política: youtube e (in)visibilidades**

Este trabalho problematiza o lugar das mulheres transexuais políticas, mostrando seus modos de enunciar a si por meio de materialidades corporais, as quais denominaremos de “utopias seladas”, noção trazida por Foucault (2013, p.13), que nos ajuda a pensar como o corpo desses sujeitos fala por si e de que modo estas mulheres se posicionam social e historicamente por meio dessas utopias que, para Foucault, desabrocham em forma de estratégias do corporais do discurso.

Em busca do funcionamento desse sujeito discursivo, estudaremos as ações corporais dessas mulheres transexuais considerando vídeos do youtube; primeiro, mostrando as utopias seladas por meio do corpo e, segundo, apresentando certas modalidades enunciativas do dizer a si, face ao que está em jogo na materialidade, que as constituem enquanto sujeitos políticos.

As mulheres transexuais políticas tomadas como estudo deste trabalho seguem uma mesma regularidade, já que são de países falantes do idioma espanhol: Carla Antonelli, atriz espanhola e primeira deputada transexual da Espanha; Tamara Adrián, advogada venezuelana, a primeira deputada da Venezuela; e Michele Suarez, também advogada, sendo a primeira transexual a obter um diploma universitário no Uruguai, tornando-se, depois, a primeira senadora transexual da América Latina.

A forma eleita como apresentação deste *corpus* privilegia a rede social youtube, um espaço digital dado muitas vezes como sendo sem “interdição ou exclusão” (FOUCAULT, 1996) para estes sujeitos transexuais ou para quaisquer outros. Acreditamos que “o youtube passa a ser compreendido como um espaço para todos, todas as minorias, ao falarmos de comunidades, incluindo todo e qualquer sujeito que tenha algo para mostrar” (MILANEZ; PRATA, 2016, p. 49). Visto desse modo, o youtube revela um papel fundamental, pois torna-se um espaço de visibilidade que proporciona ao sujeito condições de possibilidades que permitem a circulação disto ou daquilo. Abaixo segue justamente uma tabela trazendo informações relevantes dos vídeos que serão analisados.

**Tabela 1 – Corpus da pesquisa**

Título do Vídeo	Data de Publicação	Data de Visualização	Nº de Visualizações	Nº de Likes	Nº de Deslikes	Postado por
Carla Antonelli en Ratones	23/03/2011	10/11/17	7.927	37	7	Carla Antonelli
Diputada Tamara Adrian	12/05/2016	10/11/17	3.847	43	2	<a href="#">Unión Afirmativa</a>
Así asumíó Michele Suaréz	10/10/2017	10/11/17	2.847	17	5	<a href="#">Televisión Nacional Uruguay</a>

**Fonte:** Elaborada originalmente por (MILANEZ; PRATA, 2016, p. 51).

Analizamos, portanto, três vídeos, de mulheres transexuais políticas, falantes do idioma castelhano. A genealogia cronológica é entre o período de 2011 e 2017. O primeiro vídeo de uma mulher transexual ocupando um cargo político se dá em 2011, coma deputada espanhola Carla Antonelli. Daí, somente em 2016é que sugiram outros vídeos de mulheres trans políticas, sendo o caso da deputada venezuelana Tamara Adrián e da senadora uruguaia Michele Suaréz.

Compreendemos este tipo de funcionamento segundo a noção “superfícies de emergência”, descrita por Foucault (2008, p.46), responsáveis por formarem certas condições de emergência que propiciaram o aparecimento

destas mulheres políticas em comum, numa mesma década, proporcionando, no período atual, vídeos destas mulheres transexuais sob cargos políticos em países de língua espanhola.

Outro dado interessante é quem foi o sujeito ou instituição que disponibilizou o vídeo na rede. Dos três vídeos analisados, um vídeo foi postado pelo próprio sujeito, o vídeo da Carla Antonelli, porém os outros dois foram postados por outras instituições, por canal de notícias e canal de televisão, que possuem canal próprio na rede social. Estes dados dizem sobre a falta de sujeitos que enunciem esses vídeos na rede. É preciso que o próprio sujeito tenha seu canal, como por exemplo Carla Antonelli, para fazer a postagem, ou canais especializados de televisão e de notícias no âmbito político para a divulgação desses vídeos.

A respeito do número de visualizações, os vídeos em questão apresentam baixas visibilidades se compararmos com vídeos de mulheres políticas como Dilma Rousseff (ex-presidente do Brasil) e Angela Merkel (atual chanceler da Alemanha), dados descritos na tabela abaixo:

**Tabela 2 – Descrição dos vídeos de Dilma Rousseff e Angela Merkel**

Título do Vídeo	Data de Publicação	Data de Visualização	Nº de Visualizações	Nº de Likes	Nº de Deslikes	Postado por
Pronunciamento da presidenta	02/12/2015	05/06/18	330.245	2.500	1.000	EBC na Rede
Merkel imBürgerdialog	17/06/2015	05/06/18	70.977	446	111	WELT

Ao comparamos estes dados com os vídeos da Tabela 1, o vídeo de Dilma Rousseff e o vídeo de Angela Merkel têm uma visibilidade muito superiores aos dados de visualizações dos vídeos das mulheres transexuais políticas. Talvez porque Dilma e Merkel levem vantagem por serem mulheres que ocuparam ou estão ocupando cargos superiores, ou porque estivessem à frente de países com maior evidência mundial. Tal fato demonstra que os vídeos das mulheres transexuais políticas são modos de enunciar ainda poucos explorados

na rede social e que o youtube, espaço de visibilidade por excelência, revela também o fenômeno da invisibilidade das mulheres trans na política.

### **Da construção de séries audiovisuais à utopia selada no corpo**

Considerando a seleção do *corpus* a partir de vídeos do youtube, voltamo-nos à demarcação de um objeto discursivo, alicerçada sobre duas noções foucaultianas, as “instâncias de delimitação” e “as grades de especificação” (FOUCAULT, 2008, p. 47). Estas noções metodológicas nos auxiliarão para a construção de séries audiovisuais, ajudando-nos na compreensão do funcionamento discursivo das mulheres transexuais no campo político.

Primeiro, com base nas “instâncias de delimitação” (FOUCAULT, 2008, p.47), a política é também tomada, aqui, como uma instância, já que nossa seleção traz apenas mulheres transexuais na política, delimitando, assim, as regras para a formação do objeto a ser discutido. Em seguida, descreveremos as utopias seladas por meio do corpo de mulheres transexuais políticas, sendo elas, Carla Antonelli (deputada espanhola), Tâmara Adrián (deputada venezuelana) e Michelle Suarez (senadora uruguaia). Segundo, “as grades de especificação”: trata-se dos sistemas segundo os quais separamos, opomos, associamos, reagrupamos, classificamos” (FOUCAULT, 2008, p.47). Sob esta perspectiva, apontaremos, analisaremos, descreveremos e produziremos séries a partir de utopias seladas e de modalidades enunciativas do dizer sobre si, a partir de recortes e sua conseqüente recomposição em uma série audiovisual, considerando os vídeos selecionados, sobre os corpos das mulheres trans destacadas.

Ao falarmos sobre os modos de enunciar das mulheres transexuais políticas por meio de materialidades corporais, estamos diretamente falando de como o corpo está no centro das relações de poder, de como o corpo é objeto do discurso.

O corpo está centro das relações que envolvem o sujeito, o discurso e as instituições, fazendo a história do cotidiano por meio das posições que ocupa, dos desejos que suscita, do imaginário que dá os contornos

do homem de hoje em dia, seja na rua, seja na escola, seja em casa, seja na mídia (MILANEZ, 2006, p.13).

Ou seja, quando o corpo das mulheres transexuais enuncia modos de dizer a si mesmas, a sua materialidade corporal evidencia os discursos proliferados pelo sujeito, não no sentido linguístico, mas demarcando espaços, ocupando posições, por meio de posicionamentos e comportamentos. Contatamos que o que marca a posição das mulheres transexuais é sua postura feminina, enquanto que, no caso de Dilma Rousseff e de Angela Merkel são suas posturas viris que se evidenciam (MOURA, 2018). Estas posturas distintas acabam demonstrando certos tipos específicos de se enunciar sobre o corpo da mulher, como veremos.

Sabendo da importância do corpo para a nossa existência, Foucault assevera que:

O corpo é também um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, da maquiagem e da tatuagem. Mascarar-se, maquiarse, tatuar-se não é, exatamente, como se poderia imaginar, adquirir outro corpo, simplesmente um pouco mais belo, melhor decorado, mais facilmente reconhecível: tatuar-se, maquiarse, mascarar-se é sem dúvida algo muito diferente, é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis (FOUCAULT, 2013, p. 12).

O corpo já tem um papel essencial nos apresentando para a sociedade, já que por seu intermédio tentamos exercer um controle sobre o que falamos, imaginamos, sonhamos. Além disso, Foucault acrescenta que o corpo é também um grande ator utópico, pois os artifícios que utilizamos para deixarmos o corpo o mais belo possível nos dizem se o corpo é utópico ou não, ou seja “tudo o que concerne ao corpo - desenho, cor, coroa, tiara, vestimenta, uniforme tudo isso faz desabrochar, de forma sensível e matizada, as utopias seladas no corpo” (FOUCAULT, 2013, p. 13). Essas seriam as estratégias que levariam o corpo a se tornar utópico e compor a realidade política dos corpos das mulheres políticas que abordamos.

Ao se tratar das mulheres transexuais, usualmente toma-se a iniciativa de usar artifícios de beleza como maquiagens, vestimentas e adereços em benefício de si a buscar traços de uma feminilidade. Estas seriam operações de conduta social que levariam o corpo comum a ser arrancado do seu espaço e

projetado em outro lugar, alavancando o corpo a um espaço que seria completado no domínio do político.

Segundo Foucault, “as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele”. As utopias seladas, nesse caso, tomariam a forma de uma idealização social do corpo feminino sobre o imaginário sócio-histórico de comportamento e condutas das mulheres trans, alicerçados em aspectos e traços cristalizados que se entendem e se leem socialmente como atribuídos às mulheres, formatando, assim, um quadro identitário de gênero na política.

O que nos parece é que as utopias seladas servem de ações do próprio corpo retornando contra este corpo com vistas, primeiramente, a apagá-lo, para depois, reinventá-lo. Na medida em que as mulheres trans políticas acessam um conjunto de marcas corporais para a feminização do corpo, modificam traços masculinos de seu corpo. Isso se dá sob uma estética da recriação do próprio corpo pelo sujeito. As mulheres trans na política, dessa feita, retornam contra seu próprio corpo, a fim de fixar os limites de sua identidade de mulher, reagindo a um padrão masculino no quadro de formas de governo majoritariamente ocupadas por homens. Por outro lado, Dilma Rousseff e Angela Merkel, também modificam e se rendem às utopias seladas em seus corpos. Diferentemente das mulheres trans, Rousseff e Merkel se lançam a um padrão corporal de vestimenta e gestos domesticados para se enquadrarem no modelo viril e padronizadamente masculino no universo da política internacional. É isso que demonstraremos nas séries audiovisuais que vamos apresentar a seguir.

### **Utopias seladas e formas de se conduzir politicamente: problematizando três séries**

O corpo humano, sendo o ator principal de todas as utopias, é utópico porque tem algo invisível que é anunciado por ações corporais, comportamentos, discursos ditos ou não, que acabam se tornando visíveis, em algum momento, por pequenos detalhes, como aqueles mostrados por ações do próprio corpo do sujeito, no cabelo, nas vestimentas, nos adereços, movimentos, enfim, na sua morfologia corporal. As utopias seladas serão evidenciadas a partir de séries de



sequências vidiáticas nas quais o objeto principal da análise é o corpo, ou melhor, as ações produzidas por esse sujeito realizadas em sua materialidade corporal. Sendo assim, analisaremos partes do corpo destacadas em três séries de vídeos de mulheres transexuais políticas, seguindo sempre a ordem da esquerda à direita com Carla Antonelli, Michele Suarez e Tâmara Adrián, visando a observação de suas utopias seladas e a análise da produção identitária como modo de transformação e reinvenção de si. A seguir, respectivamente, apresentamos as séries ‘Vestimentas’, ‘Adereços’ e ‘Cabelos’. Para visualizar o vídeo de cada uma das séries, basta clicar sobre a imagem.

#### Série I: Vestimentas



A vestimenta coloca os seios em evidência.

Nesta primeira série intitulada ‘Vestimentas’, podemos observar o decote usado como triunfo para a formalização de um corpo feminino. Carla Antonelli (à esq.) usa um vestido de decote V, deixando em evidência o peitoral superior dos seios. Michele Suaréz segue as mesmas estratégias corporais da Carla, com vestido decotado iluminando os seios no *design* entre e corpo e a roupa. Já Tamara Adrián (à direita), estabelece outras técnicas corporais de si, usando um movimento específico de sua mão, puxando o *blazer* para o lado de dentro do corpo, na altura dos seios. Os seios aparecem na sequência vidiática como marca de feminilidade, isso porque de sempre foram assim associados historicamente, tornando-se símbolo de vaidade e sedução.

Para retomar alguns elementos da historicidade dos seios como marca de feminilidade indicamos uma tríade sócio-histórica que contribui para a formatação dessa ordem social para o corpo da mulher.

1. *O atravessamento do sujeito mãe na amamentação do seu filho.* Questão muito antiga provinda da tradição cristã, que traz a mulher num papel

de mãe em repetição com a memória das imagens da Virgem Maria amamentando o menino Jesus, reforçando a ideia da maternidade como ordem constitutiva do sujeito mãe.

2. *O apagamento da marca de feminilidade pelo tempo e pela doença.* Problemática instaurada, de um lado, por uma ordem estética atual de jovialidade e rejuvenescimento, regida pelo controle de uma pele tesa que luta contra a flacidez, e, por outro, alçada no nível do discurso médico, sob a ameaça da retirada das mamas, a exemplo do câncer.

3. *O seio como símbolo de beleza.* Segundo a Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica (SBCP) no Brasil, os números de cirurgias plásticas aumentaram tanto as operações estéticas quanto as reconstruções, sendo o elemento anterior um dos principais motivos para a elevação das cirurgias. Dados como esses reforçam o discurso de que as mulheres estão constantemente tomando os seios como objeto principal para a reafirmação de si.

Vislumbramos a partir desta série, que as vestimentas servem ao corpo como construtos identitários, selando a morfologia corporal do sujeito a uma determinada maneira de se compreender o corpo social. Desse modo, a forma como o sujeito trans gerencia e controla as possibilidades sociais dos modos de se usar roupas favorece a firmação de sua subjetividade enquanto mulher e se torna espaço de resistência em um campo político povoado por homens. Isso vai ao encontro do fato de as utopias seladas, enquanto modalidades de se configurar e definir o corpo, consagram ao corpo um lugar na realidade sócio-política atual e delimitam seu domínio de atuação na esfera pública com intervenção efetiva na administração e condução das vidas da população.

#### Série II: Adereços



Os adereços como modos de governo de si e governo do outro

Nesta segunda série, intitulada 'Adereços', observamos os signos que aparecem em detalhes e acabam por formatar a composição das subjetividades trans. Carla Antonelli está usando dois adereços, um brinco pequeno e um colar; colar esse que pôde ser visto também na série I (ver Vídeo 1). Michele Suaréz também se utiliza de dois adereços: brincos de pérolas e um broche na região do seio, mais uma vez levando a atenção a esta corporalidade. Tamara Adrián se utiliza de três tipos de adereços: o colar cumprido chamando a atenção sobre o rosto; um colar e variados anéis, levando a atenção também para a cor das unhas, que estão pintadas em cor azul.

Esta sequência vidiática nos alerta para a produção identitária a partir de sinais morfológico corporais que são iluminados por pequenos objetos que mais uma vez colam peças ao mosaico de matrizes que funcionam como condutas para a mulher. Em um primeiro momento, quando o sujeito aceita esses ornamentos corporais, cristalizados socialmente como índices do feminino, trata-se, então, de se submeter a uma ordem corporal pré-estabelecida, colocando o sujeito sob uma condição coercitiva de práticas ornamentais para a mulher. Esta nos parece ser uma das funções para as utopias que selam a realidade ao corpo do sujeito.

O modo como essas mulheres trans se apoderam desses adereços, entretanto, reflete uma forma de governo em duas instâncias: a primeira diz respeito ao fato de elas se atribuírem signos coletivos de feminilidade, transformando-os, porém, em índices de singularidade, uma vez que seus corpos são governados por elas mesmas, por meio de um governo de si, demonstrando como a prática da liberdade do uso de adereços comumente fabricados em séries se transmutam na formação de um corpo de mulher único, ímpar e sem igual; a segunda, concerne diretamente a atividade política que elas desempenham e que as coloca do lado dos mecanismos para um governo do outro. Tais elementos corroboram como fato de que a esfera política pública demanda destes sujeitos um cálculo e um esquadrinhamento de si para o cuidado com a população.

**Série III: Cabelos**



A moralidade capilar autoriza as governantes

Na terceira série intitulada 'Cabelos', a configuração capilar é considerada um importante item da beleza humana, sendo relevante para a constituição identitária dos sujeitos, isso porque emoldura o rosto, denota vitalidade e possibilita a movimentação da cabeça, a fim de atrair a atenção do outro. Carla Antonelli exibe um cabelo longo de cor castanha, volumoso, cacheado e aparentemente com bastante sedosidade. Michele Suárez já se apresenta com o cabelo amarrado, com um coque arrumado sem nenhum *frizz*. E Tamara Adrián expõe um cabelo curto, ondulado de cor vermelha. Enfim, todos os cabelos apresentam índices que marcam espaços para a identidade das mulheres no modo de conduzir os cabelos, penteá-los e colori-los.

Cabelos e feminilidades sempre estiveram associados e trazem consigo a materialização de tipos de discursos sobre força, controle e poder. Colocamos em encadeamento a história de Medusa e Sansão. A história de Medusa, na mitologia grega, é um exemplo da perda de feminilidade. Medusa é aquela em que teve os cabelos transformados em serpentes pela deusa Atena, isso porque havia conquistado o deus Poseidon. O mito é uma representação da fúria de Atena sobre Medusa, que a amaldiçoou com o poder de transformar todos os que a olhassem em estátua de pedra. Outro exemplo é a história bíblica de Sansão, líder de Israel, que ficou conhecido por sua grande força física e seus longos cabelos. Sansão perdeu a força quando teve os cabelos cortados, ou seja, o corte do cabelo foi a causa da perda de força e o sinônimo da fraqueza de Sansão.

Tais imagens permeiam nossa memória coletiva e cristalizam um imaginário que parece responder ao cuidado e tratamento dos cabelos visando

formas de governo sobre o outro. Mais especificamente, acreditamos que a forma de conduzir os cabelos são também estratégias e táticas que concernem uma demonstração de habilidade de cuidar de si que se estende aos domínios da política, entendida enquanto um cuidado do outro em termos populacionais. Acreditamos que o modo de Antonelli apresentar a sedosidade de seus longos cabelos cacheados funciona discursivamente com a produção de um saber que, em sua exterioridade histórica, refletiria a forma de tratar o povo em seu entorno. O cabelo em coque de Suárez retoma o lugar da contenção e do controle das emoções, um tipo de mesura e controle dos excessos, exercício da ordem e da retidão políticas, visto que nem o *frizz* tem ali seu lugar. A coloração vermelha do cabelo de Adrián, nem castanho ou preto, nem loiro ou claro, são o ponto que, na história das colorações capilares, tem se colocado do lado das transgressões, compreendidas como espaços de resistência. Portanto, mais uma vez, a noção de governo aparece atrelada à moralidade dos comportamentos capilares (MILANEZ, 2015) que, se bem-sucedidos, de acordo com normas e condutas sociais coercitivas e de vigilância de um bom gerenciamento de si, é que garantiriam a possibilidade de o sujeito, em nosso caso, as mulheres trans, exercerem seus cargos políticos.

Os artifícios mostrados nessas três séries configuram estratégias e táticas discursivas que atribuem ao feminino das mulheres trans competência e práticas políticas no gerenciamento de si e no governo dos outros. Acima de tudo, a materialidade corporal dada a ver nas utopias seladas, que descrevemos dessas mulheres trans, reafirma o lugar do “corpo como elemento da força criativa transformadora do sujeito” (MILANEZ, 2015, p. 97), atuando não somente em uma geografia corporal, mas, sobretudo, na esfera política e pública.

### **Considerações finais**

Foucault nos mostra que as utopias tratam de apresentar “a sociedade numa forma aperfeiçoada”, sendo ao mesmo tempo “espaços fundamentalmente irreais” (FOUCAULT, 2001, p. 412). Esse tipo de pensamento carrega em si, à primeira vista, uma contradição inconciliável, mas é exatamente o fato de a

utopia propiciar aquilo que pode ser virado às avessas que dá a possibilidade de o sujeito ser outro, transformar-se em outros espaços, saindo da esfera do íntimo do corpo para o espaço do domínio público do corpo social.

O corpo dessas mulheres transexuais é marcado pelas utopias, pela força e pelo desejo de se governar e ser governado diferentemente do modo que temos sido conduzidos. Por isso, “o corpo na qualidade de discurso é atravessado pelas utopias e heterotopias” (ARAÚJO, 2014, p. 9), o que permite que os traços de morfologias corporais sejam redesignados e reorientados de forma a produzir novas atitudes políticas encabeçadas por sujeitos trans. Os traços, índices, marcas e sinais que denominamos como utopias seladas, a partir de Foucault, é uma forma de enunciação das mulheres transexuais políticas, pois por intermédio desse corpo utópico visual dado a ver pela construção de séries tomando vídeos do youtube, materializam seus modos de se enunciar a si enquanto sujeitos políticos.

As ações produzidas por esses sujeitos utópicos enunciam os modos de dizer a verdade e de se enunciar a si na esfera pública. Este modo de dizer-se a si denuncia os discursos pelos quais esse sujeito é atravessado, através de posicionamentos e comportamentos materializados pelo corpo. Acreditamos que “O que vai falar, por certo, é a própria pele. A pele será para nós, de agora em diante, tomada como a linguagem e a palavra mais voraz sobre a qual o discurso se mantém” (MILANEZ, 2015, p.106). No caso específico desta investigação, o que vai falar, por certo, é o próprio corpo. O corpo vai ser para nós uma forma de linguagem, o corpo sendo a palavra mais voraz que manterá a voz do discurso das mulheres transexuais na política e na vida diária.

## Referências

ARAÚJO, A. P. Utopias e heterotopias no interior e nas fronteiras do discurso-corpo no cinema francês de horror contemporâneo. In: MILANEZ, N.; GAMA-KHALIL, M.; PESSOA-BRAZ, A. (org). **Outros corpos, espaços outros**. Vitória da Conquista, Labeledisco, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso** - Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **O corpo utópico, as heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013.

\_\_\_\_\_. Outros espaços. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. **Ditos e escritos**. v.3, p. 411-422, 2001.

GAMA-KHALIL, Marisa Martins. Lar amargo lar: moradias insólitas nas narrativas de Clarice Lispector e de Murilo Rubião. **Brumar. Revista de investigación sobre lo Fantástico**, v.1, n.1, p. 57-78, 2013.

MILANEZ, Nilton. **As aventuras do corpo: dos modos de subjetivação às memórias de si em revista impressa**. 2006. 209 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2006. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103600>>.

\_\_\_\_\_. Modos de enunciar a pele do corpo; quais os lugares de onde vêm a pele que habito de Almodóvar. **Imagem e(m) Discurso** - A formação das modalidades enunciativas. Campinas-SP: Pontes Editores, p. 97-117, 2015.

MILANEZ, Nilton; PRATA, Vilmar. Sujeito digital. Espaço, corpo e vídeos de suicídio em uma cidadezinha qualquer no youtube. **MOARA–Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras**. ISSN: 0104-0944, v. 1, n. 43, p. 45-60, 2016.

MOURA, Ismarina Mendonça de. Mulheres transexuais de língua espanhola na política: materialidades corporais, gestuais e seus posicionamentos em vídeos no youtube. In: MILANEZ, N.; NASCIMENTO, R.B.; BARBARA, U.C.R.S.(Org). **Temas de pesquisa: o corpo e suas extensões no discurso**. 1ed. Feira de Santana: Edições Labedisco, 2018, v.1, p. 40-50.

YOUTUBE. **Así asumió Michelle Suárez, laprimera legisladora transdel Uruguay**. Disponível em: < <https://youtu.be/th6gejwxP-s> >. Acesso em: 16 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Carla Antonelli em Ratonos Coloraos de Jesus Quintero**. Disponível em: <<https://youtu.be/qRS86TFoHVc>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Diputada Tamara Adrian en la Asamblea Nacional Mayo 2016**. Disponível em: <<https://youtu.be/za34bUBiXwQ>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Merkel im Bürgerdialog - Das ungeschnittene Gespräch mit dem Flüchtlingsmädchen Reem**. Disponível em: <<https://youtu.be/iWPZuZU5t44>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Pronunciamento da presidenta Dilma Rousseff sobre autorização de abertura do processo de impeachment.** Disponível em: <<https://youtu.be/pWgyY5oeV3Q>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Mulheres transexuais políticas e seus modos de enunciar a si:** Utopias Seladas e Corpo (série 1). Disponível em: <<https://youtu.be/uzoynYZrnaU>>. Acesso em: 01 fev. 2019.

\_\_\_\_\_. **Mulheres transexuais políticas e seus modos de enunciar a si:** Utopias Seladas e Corpo (série 2). Disponível em: <<https://youtu.be/m-PJaCZT2cA>>. Acesso em 01 de fevereiro de 2019.

\_\_\_\_\_. **Mulheres transexuais políticas e seus modos de enunciar a si:** Utopias Seladas e Corpo (série 3). Disponível em: <[https://youtu.be/Qsm4\\_iWb7el](https://youtu.be/Qsm4_iWb7el)>. Acesso em: 01 fev. 2019.



# O ACONTECIMENTO DISCURSIVO DA TRANSEXUALIDADE CRUCIFICADA

---

DENISE GABRIEL WITZEL

ANDRÉIA APARECIDA T. S. SILVEIRA

“A cada 20 horas um LGBT morre de forma violenta vítima da LGBTfobia, o que faz do Brasil o campeão mundial de crimes contra as minorias sexuais”. Esses dados foram divulgados pelo GGB (Grupo Gay da Bahia)<sup>[1]</sup> e, ao irromper no interior de exercícios de poder como estratégia de resistência face a tantas mortes oriundas da intolerância e do preconceito, encontra-se interdiscursivamente com a imagem da modelo transexual Viviany Beleboni que desfilou na parada LGBT em São Paulo, em junho de 2015. A modelo desfilou “crucificada”, encenando um corpo que, a exemplo de Jesus Cristo, foi castigado, punido, agredido, para, logo na sequência, ser morto. No caso da encenação da modelo, ela faz referência direta aos milhares de corpos mortos que alimentam aquelas estatísticas de crimes que vitimizam Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

A imagem/fotografia da modelo crucificada viralizou na internet instantaneamente, acompanhada de múltiplos comentários, curtidas e compartilhamentos seguidos de discursos atravessados e constituídos, majoritariamente, pela intolerância e pelo ódio, ambos cultivados e aprimorados nas práticas discursivas que fomentam a aversão ao sujeito LGBT, sobretudo

---

[1] Disponível em <https://grupogaydabahia.com.br>. Acesso em 10 fev. 2019.

aquele que ousou se inscrever no espaço simbólico e sacralizado da crucificação. Quais são as condições sócio-históricas de emergência desses discursos? Quais são as anterioridades discursivas que formatam um campo de memória de tais dizeres?

Interessa-nos, aqui, responder a esses questionamentos mobilizando fundamentalmente as formulações arquegenealógicas de Michel Foucault, concentrando-nos em dois pontos primordiais:

a) o *acontecimento discursivo da imagem* - o que implica considerar a novidade enquanto ruptura histórica associada à regularidade e à descontinuidade das práticas, ou seja, a irrupção da imagem e dos dizeres a ela associados irrompem como uma singularidade aguda em dado momento histórico, mas sua atualidade não corresponde ao tempo presente, já que é produzida a partir de certo tipo de temporalização;

b) o *dispositivo da (trans)sexualidade* – tendo em conta que sexualidade é “o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação de conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo estratégias de saber e poder” (FOUCAULT, 1999, p. 100).

Assim, partindo do princípio de que o acontecimento discursivo da imagem da modelo transexual provoca, a um só tempo, ruptura (contribui para a quebra tanto do silêncio quanto do apagamento do sujeito trans) e regularidade histórica (inscreve-se numa história do presente forjada nos e pelos rastros da memória), daremos visibilidade ao fato de que a formação dos discursos de intolerância/ódio em torno da modelo crucificada colocam em questão os modos de subjetivação dos sujeitos trans; estes que, há muito, têm seus corpos enredados/presos nas tramas do saber/poder e, extensivamente, nas tramas do biopoder (poder sobre a vida), impondo-lhes restrições, interditos, coerções, castigos e, como já destacamos, um grande número de mortes. Dito de outro modo, o acontecimento, sua historicidade e os discursos daí decorrentes determinam a materialidade própria do enunciado e é sua singularidade única e aguda que nos permite interrogar como ele pode se formar e em quais realidades – sociais, culturais etc. – se articula.

Além disso, segundo Foucault, o campo dos acontecimentos discursivos “é o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas” (2014, p. 33). Importa, portanto, considerar o que foi efetivamente dito e, principalmente, responder a esta pergunta basilar da arqueologia: por que esse “enunciado, e não outro em seu lugar?”. A resposta impõe decifrar um corpo transexual quase nu, simbolicamente crucificado em meio a uma manifestação, tendo em conta as produções de verdades sobre um corpo marcado - arruinado, diria Foucault (2008) – historicamente pela moralidade cristã, notadamente pelos preceitos validados e aprimorados pelos discursos médicos e jurídicos que consideravam a transexualidade uma anomalia derivada de um crime “contra a natureza” e, extensivamente, uma patologia.

### **O enunciado-acontecimento da crucificação simbólica como protesto**

Antes de tratarmos especificamente do acontecimento da crucificação da modelo trans, é preciso retomar o conceito de enunciado na perspectiva arqueológica. Ele se afasta da definição de frase, proposição ou atos de fala, pois o que está em jogo não são as intenções do falante, se foi eficaz ou não, tampouco a estrutura gramatical sujeito-predicado, mas “o que se produziu pelo próprio fato de ter sido enunciado – e precisamente neste enunciado (e nenhum outro) em circunstâncias bem determinadas” (FOUCAULT, 2014, p. 100).

Em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material), o enunciado é passível de descrição segundo três bases fundamentais: a) a função enunciativa que corresponde à existência particular dos signos que foram submetidos a uma circunstância de enunciação, relacionando-se com determinadas condições de existência; b) a existência de um sujeito sócio-histórico; c) a relação dos enunciados produzidos com o campo adjacente, tanto os que o precedem quanto aqueles que o seguem, produzindo um campo de memória. Além disso, o enunciado é marcado, ainda, pela sua materialidade, ou seja, ele precisa de um suporte, de uma circunstância determinada e de um sujeito que enuncie; necessita de um local e uma data para existir. Sublinhamos, ainda, que o sujeito do discurso não é a fonte nem a origem

do dizer, mas é uma posição-sujeito que pode ser ocupada por diferentes indivíduos.

Atentos às regularidades enunciativas no interior de um espaço de coexistência dos enunciados e ao fato de que todo enunciado é único como acontecimento, mas aberto à repetição, à transformação ou à reativação, interessa-nos considerar a imagem destacada como um enunciado que abre “para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória” (FOUCAULT, 2014, p. 35), atualizando sentidos múltiplos sobretudo em função da crucificação simbolizada. Interessa-nos, ainda, compreender os discursos que retornam face à singular existência do enunciado-imagem (Figura 2), esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte.

Em um rápido retorno ao arquivo<sup>[2]</sup> da memória da crucificação, deparamo-nos com as práticas públicas do suplício recorrentes na época do Império Romano e aprimoradas ao longo dos séculos sob o jugo do poder soberano e/ou pastoral. Segundo Foucault (1995), eventos públicos do suplício se estendem até os séculos XVII e XVIII quando, então, as prisões, fruto de um poder disciplinar, passaram a ser a pena por excelência, substituindo aquele castigo simbólico e exemplar.

O suplício, explica Foucault (1995):

É uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei. Uma pena, para ser um suplício, deve obedecer a três critérios principais: [...] produzir uma certa quantidade de sofrimento que se possa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar e hierarquizar; a morte é um suplício na medida em que ela não é simplesmente privação do direito de viver, mas a ocasião e o termo final de uma graduação calculada de sofrimentos [...]; a morte-suplício é a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em “**mil mortes**” e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonies*. (FOUCAULT, 1995, p.31, grifo nosso)

Tal técnica incidia sobre os corpos dos sujeitos malfeitores, considerados uma afronta direta àquele que possuía direito de vida e morte

---

<sup>[2]</sup> O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. [...] é o que na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua renunciabilidade. [...] é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o sistema de seu funcionamento. [...] é o que diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria. [...] é sistema geral da formação e da transformação dos enunciados. (FOUCAULT, 2014, p. 158-159).

sobre os indivíduos (reis, imperadores, bispos, etc). Jesus Cristo, conforme narrativas da tradição cristã e conforme regiam as leis romanas de sua época, fora considerado um “criminoso” e condenado a morrer “mil vezes na cruz pelo então governador da província romana da Judeia, Pôncio Pilatos. Na Bíblia lemos: este “recebe as acusações, interroga, se senta no tribunal para ditar a sentença (Mt 27.11-19-26), e a condenação à morte na cruz por um delito formal: foi justiciado como “rei dos judeus” segundo fez-se constar no *titulus crucis*.

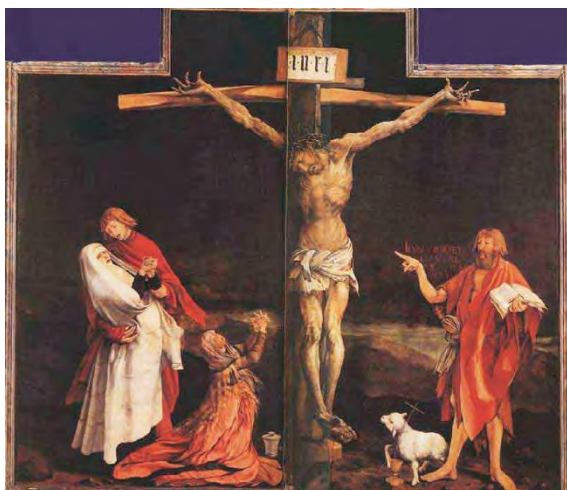
O castigo seguido de morte de fixar corpos humanos em uma cruz garantia o êxito de uma punição de acordo com os preceitos do suplício, notadamente em relação à arte quantitativa do sofrimento. O suplício de Cristo seguiu certo “protocolo” destinado, em regra, aos escravos e bandidos: (i) foi flagelado, conforme o procedimento preliminar legal de toda execução romana na época. Os açoites se deram com tamanha intensidade que seu corpo deixou à mostra inúmeras tiras sangrentas na carne rasgada; (ii) depois da flagelação, costumava-se zombar, ridicularizar a vítima. Sobre a cabeça de Cristo foi colocada uma coroa de espinhos, ironizando a própria justificativa de sua condenação - “Rei dos Judeus”-, sarcasmo reiterado na inscrição I.N.R.I afixada na parte superior da cruz, referindo-se ao enunciado *Ienus Nazareus Rex Iudaeorum* (Jesus Nazareno Rei dos Judeus); (iii) ainda mantendo os encaminhamentos legais, Cristo fora obrigado a carregar a cruz, partindo do poste da flagelação – portanto, já bastante debilitado – até o lugar da crucificação, sendo, ao longo do percurso, constantemente chicoteado e humilhado; (iv) finalmente, foi pregado na cruz com os braços abertos, permanecendo em suplício por mais ou menos seis horas (segundo o evangelho de S. Marcos) até não mais conseguir respirar. Na última etapa desse ritual, um soldado certifica-se de que Cristo está mesmo morto perfurando seu tórax com uma lança.

Desnecessário relatar o que de fato causa a morte de um corpo supliciado, politraumatizado e policontundido, pendurado numa cruz, basta considerar que essa arte de punir e de produzir “mil mortes” fazia com que o peso das pernas comprometesse a musculatura da região do abdômen e este corpo, porque exausto, não conseguia mais manter a respiração, padecendo por asfixia. O bispo Jacques Bénigne Boussuet (1627-1704) considerava o ritual da crucificação como um dos castigos mais cruéis e desumanos:

como descrever os padecimentos morais que nosso Senhor Jesus Cristo suportou durante sua horrorosa agonia, quando uma multidão saciava seus olhos com o espetáculo daquela agonia, acompanhando-o com todo tipo de ultrajes que lhe encheram até o último momento? Além disso, sofria ao ver o olhar abnegado de sua mãe e de seus amigos, a quem suas dores tinham prostrado em profunda tristeza. Todo Ele era, digamos assim, um tormento em seus membros, em seu espírito, em seu coração e em sua alma. (CAMARGO, 2018, p. 1).

Os dramas desse suplício são discursivizados há séculos, em um sem número de textos e imagens, notadamente nas artes plásticas. A cruel execução inspirou, por exemplo, o pintor alemão, precursor do expressionismo, Matthias Grünewald (1470-1528); inspirou-se, igualmente, o ato simbólico de protesto na parada LGBT. Seguem as imagens:

**Figura 1:** Retábulo Isenheim, de Matthias Grünewald



Fonte: Musée d'Unterlinden, Colmar on line39

**Figura 2:** Modelo transexual crucificada na parada LGBT



Fonte: Página pessoal do Facebook

Na Figura 1, vemos a demonstração dramática do sofrimento humano: um Cristo com as feridas à mostra, o sangue escorrendo, o aspecto esverdeado da pele, além dos dedos das mãos retorcidos e a cabeça caída, ou seja, além de ser um corpo sacrificado, é um corpo morto. Esse mesmo drama, narrado no Retábulo Isenheim, muito se aproxima e, paradoxalmente, distancia-se da imagem da modelo trans (Figura 2).

Em ambas as produções discursivas, há nos detalhes e no conjunto elementos que dialogam entre si e com outros enunciados inscritos na história, falando de castigo, punição, dor, tortura e morte. Isso porque, conforme observa Gregolin:

[...] o poder da imagem é o de possibilitar o retorno de temas e figuras do passado, colocá-lo insistentemente na atualidade, provocar sua emergência na memória presente. A imagem traz discursos que estão em outros lugares [...] Por estarem sujeitas aos diálogos interdiscursivos, elas não são transparentemente legíveis, são atravessadas por falas que vêm do seu exterior – a sua colocação em discurso vem clivada de pegadas de outros discursos. (GREGOLIN, 2000, p. 22).

As pegadas dos outros discursos nas Figuras em questão referem-se a elementos acionados pela memória das imagens – intericonicidade (COURTINE, 2013; MILANEZ, 2013) - compartilhadas na coletividade por todos os que já viram – ou imaginaram - a cena que está na matriz dos sentidos (re)produzidos tanto na Figura 2, quanto na Figura 1.

Contudo, a imagem repetida da modelo transexual está, obviamente, articulada em um novo lugar, tempo e suporte, mas guarda muito explicitamente os traços e os vestígios da memória visual sedimentada na cultura e nas convicções da “fé cristã”. Ao reatualizar as imagens da crucificação de Cristo, até então dispersas no arquivo da memória (social, histórica e discursiva), reatualizam-se os sentidos assentados na tradição e instaura outros sentidos. Temos, desse modo, o novo mediante uma repetição. A modelo, ao entrar no campo da fé cristã pelo movimento da intericonicidade, (re)produz um ideário de sofrimento, redenção, resgatando sentidos seculares que, uma vez sacralizados, definem quem pode e quem não pode se espelhar no martírio de Jesus.

Esta repetição implica uma singularidade que, por sua vez, pressupõe um resgate da história do sujeito transexual, ou seja, calcado em um lugar enunciativo onde habitualmente se repete a sigla I.N.R.I, deparamo-nos com o enunciado “Basta de Homofobia” LGLT. Este enunciado está investido de sentidos implícitos associados à súplica pela vida e às práticas criminosas que aniquilam tantos LGBTs. Pelo reencontro da memória, tem-se a recorrência e a repetição revitalizadas, o que provoca, segundo Davallon (2007, p. 51), uma negociação entre o choque do acontecimento histórico da imagem da modelo trans e o dispositivo complexo de uma memória que está na base dos discursos religiosos. Coloca-se em jogo “uma passagem do visível ao nomeado, na qual a imagem [é] um operador de memória social, comportando no interior dela mesma um programa de leitura, um percurso escrito discursivamente em outro lugar” (DAVALLON, 1999, p. 51). Na imagem da modelo trans, é a reconstrução do acontecimento passado, compartilhado e o reconhecimento por parte do leitor

da estabilização dos sentidos do enunciado/imagem crucificação que permite percorrer os caminhos escritos na narrativa bíblica para reafirmar, na atualidade, as cotidianas “mil mortes” dos sujeitos LGBTs.

Compreender e descrever o funcionamento discursivo da singularidade desse enunciado - que atualiza outros enunciados, para impor (o verbo está no imperativo) o fim da rejeição, aversão, repugnância, ódio, preconceito que certos grupos e/ou pessoas desenvolvem contra homossexuais, lésbicas, bissexuais e transexuais – leva-nos a atentar para as produções de verdades históricas que, a exemplo das práticas que condenaram Jesus Cristo a morrer “mil vezes” até padecer na cruz, atingem e matam um grande número de sujeitos LGBT no Brasil. Para isso, consideremos o dispositivo da (trans)sexualidade.

### **O dispositivo da (trans)sexualidade**

Foucault entende o “dispositivo”, basicamente, “como um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais filantrópicas. [...] o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos” Além disso, prossegue o filósofo, o dispositivo é “um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência” (FOUCAULT, 2008, p. 244).

Ao tratar dos dispositivos de controle, Foucault os vincula aos exercícios de poder e às práticas que incidem sobre o sujeito e seu corpo. Daí ser possível pensar na transexualidade como um dispositivo constituído por um conjunto heterogêneo de saberes que, por meio das tecnologias do poder, definiram normas e interditos a propósito dos corpos, do sexo e da sexualidade. Capturados pelas engrenagens heterogêneas do dispositivo, os corpos dos sujeitos trans foram submetidos às normas constituídas tanto por enunciados e discursos quanto por ações e instituições, configurando-se como um fenômeno por excelência do âmbito médico, sobretudo psiquiátrico. No funcionamento do dispositivo da transexualidade, ganham relevo os processos de medicalização do corpo e da sexualidade, notadamente do corpo desviante, enredado nas



tramas históricas das perversões. Esse corpo, ao ser apropriado pelo poder médico/psiquiátrico ao longo dos séculos XVIII e XIX, transformou-se em um objeto singularmente tratado como um corpo patológico. Era, naquela época, urgente medicalizar o corpo perverso, desviante.

O termo “transexual”, assim como o entendemos hoje, foi utilizado pela primeira vez pelo médico D. O. Cauldwel para designar um indivíduo que deseja a mudança de sexo, entendida por ele como *Psychopathia transsexualis* (psicopatía transexual), um distúrbio psicológico. Entretanto, segundo Bruns e Pinto (2003), foi o médico vienense, Harry Benjamin - conhecido como “pai da transexualidade” - que se destacou nas cirurgias e na divulgação do trabalho. Dentre as várias teorias que surgiram na tentativa de explicar a transexualidade, muitas trataram esses sujeitos de forma agressiva e repressiva, assim como outrora trataram os doentes mentais. Vale destacarmos as teorias psicopatológicas e somáticas, aceitas em tempos passados, que tratavam a transexualidade como uma doença psicológica, muitas vezes utilizando-se como forma de tratamentos os eletrochoques.

Após um longo processo gradativo, a transexualidade se libertou cientificamente do campo das perversões e das patologias, ganhando legitimidade no *Diagnostic and Statistic Manual os Mental Disorders* – DSM-IV, no qual ela “passou a ser considerada um Transtorno de Identidade de Gênero (F64.x) com características diagnósticas definidas, principalmente uma identificação com o gênero oposto e um desconforto com o próprio corpo” (SANTOS, 2011, p. 117).

A despeito desses avanços no campo da medicina, não poucas pessoas ainda consideram o sujeito transexual como um doente que precisa de ajuda médica, seja de forma positiva para adequar seu sexo biológico ao psíquico, seja de forma negativa, na tentativa de curar um transtorno, o que contribui fortemente com as práticas discursivas acionadas por alguns dispositivos religiosos e políticos que constantemente atribuem aos homossexuais e transexuais palavras com forte sentido pejorativo, relacionando-os/as a uma anormalidade. É sobre esses discursos que passaremos a discorrer.

## Discursos intolerantes na web

Na Figura 2, o sujeito transexual expõe seu corpo sob o peso de uma encenação religiosa, como ocorria outrora com as pessoas criminosas, medíocres ou, no entendimento de Foucault (2003, p. 214), sujeitos infames que “ em um estranho teatro no qual tomam posturas, clamores de vozes, grandiloquências, em que revestem molambos de roupagens que lhes são necessários se quiserem que se lhes preste atenção na cena do poder”. Isso para que a voz dos que são (in)visíveis histórica e socialmente seja ouvida pelas instâncias do poder, agora não mais o poder de um monarca, mas o poder microfisicamente espreado pelos diversos dispositivos presentes na sociedade que, na maioria das vezes, cruelmente julga e condena milhares de pessoas transexuais à violência e à morte.

Dia virá em que todo esse disparate estará apagado. O poder que se exercerá no nível da vida cotidiana não mais será o de um monarca, próximo ou distante, todo-poderoso e caprichoso, fonte de toda justiça e objeto de não importa qual sedução, a um só tempo princípio político e potência mágica; ele será constituído de uma rede fina, diferenciada, contínua, na qual se alternam instituições diversas da justiça, da polícia, da medicina, da psiquiatria. (FOUCAULT, 2003, p. 214).

Face ao corpo exposto da Figura 2, dado como um acontecimento suplicando um “Basta de homofobia”, destacamos duas regularidades a partir de sequências enunciativas (SD) publicadas no site G1, em referência à matéria intitulada “Representei a dor que sentimos’, diz transexual ‘crucificada’ na Parada Gay”<sup>[3]</sup>. As regularidades destacadas estão organizadas a partir de temas identificados nos comentários, com destaque para *família* e *corpo demoníaco*.

### a) *Família*

*SD1: VALORES DE FAMÍLIA NINGUÉM VAI ME TIRAR, CONTINUAREMOS LUTANDO PELA "FAMÍLIA" PAI E MÃE.*

*SD2: Homem e mulher é natural... é a perfeição da vida entre o ser humano, é o absolutismo da expressão da sexualidade humana.*

---

<sup>[3]</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/representei-dor-que-sentimos-diz-transexual-crucificada-na-parada-gay.html>. Acesso em: 09 jun. 2015.

Enquanto instituição, a família é propagadora de verdades que, muitas vezes, segregam e punem os sujeitos “diferentes”, os que não seguem determinadas normas historicamente construídas. Socialmente, convencionou-se que família era o grupo de pessoas formado por pai, mãe e filhos, a exemplo da família de Cristo, pai (José), mãe (Maria) e filho (Jesus), todas as outras formações que fogem a essa normatização histórica não podem, para muitos, ser identificadas como família. Atualmente, concebeu-se uma nova definição de família, na qual não se tem mais a organização pai, mãe, filhos, mas um grupo de pessoas unidas por laços afetivos.

Entretanto, impera nos enunciados destacados a resistência a esse poder jurídico, que determina o conceito de família, assegurando, sobretudo: “o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos”. Ou seja, na ordem do discurso jurídico, os sujeitos devem promover o bem social de todas as pessoas, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (Constituição da República Federativa do Brasil, art. 3º, IV).

Se, como vimos, todo acontecimento discursivo é a irrupção de uma singularidade, configurando-se como “nó de uma rede” (FOUCAULT, 2014, p. 26), ligado a outros acontecimentos emaranhados numa dispersão temporal e apreendidos numa pontualidade, destacamos, daqueles movimentos de resistência, as manifestações realizadas em âmbito nacional em prol da família tradicional, quando da discussão do Plano Nacional da Educação (PNE) sobre o trabalho com a diversidade de gênero nas escolas, em 2014 e, posteriormente da votação do PNE pelos deputados. São interdiscursos que sustentam os discursos intolerantes dirigidos à modelo trans crucificada.

Diante da proposta da PNE, muitos grupos se reuniram e foram às ruas e às câmaras de vereadores como forma de repúdio à “destruição da sagrada família”; enviaram protestos e abaixo-assinados para os deputados, demonstrando a sua indignação com tal “aberração”, pois, segundo esses grupos, seria um ataque à moral e aos princípios cristãos. Campanhas publicitárias como as destacadas abaixo surgiram, nesse momento, no âmbito

municipal, para fortalecer o movimento e influenciar mais pessoas a lutar contra a implantação das discussões sobre gênero nas escolas.

**Figura 3:** Pais, digam não



Fonte: Campanha Nacional contra o debate de diversidade de gênero nas escolas. Disponível em <http://gazetaweb.globo.com/porta/ noticia-old.php?c=396651&e=6>. Acesso em 13 nov. 2016.

A campanha publicitária dá-nos a ver um discurso patriarcal centrado na figura masculina do pai. Há a referência direta entre a diversidade de gênero e a sexualidade identificada como anormalidade, materializada nas palavras: incesto, zoofilia, necrofilia e pedofilia. Os discursos em torno da família constituem o cerne da resistência – repúdio - ao movimento LGBT; a condição de anormalidade que incide sobre essas pessoas está diretamente ligada à procriação e aos valores éticos e morais implantados na Idade Média sobre o casamento e que se mantêm até nossos dias.

Para além das questões religiosas em relevo, não podemos nos esquecer da importante influência que a família tradicional exerce sobre o capitalismo e a mão de obra, na medida em que se não há procriação, quem irá desempenhar a função do trabalho na sociedade?

A família, que pode ruir frente aos movimentos LGBTs e aos acontecimentos como o da modelo trans crucificada, é discursivizada nesta Figura 4, em que notamos a referência ao pai, à mãe, ao filho e à filha.

**Figura 4:** Família fragmentada

Fonte: Campanha Municipal de Guarulhos contra a ideologia de gênero. Disponível em: <http://defesa-hetero.blogspot.com/2015/07/urgente-povo-de-guarulhos-diga-nao.html>. Acesso em: 14 nov. 2016

Temos, nesse caso, a canônica representação familiar, instituída pela igreja e pelos padrões morais. Entretanto, a imagem da família apresenta rachaduras, além de estar na cor vermelha o que incita atenção. Nessa imagem, perpassam poderes advindos não apenas do dispositivo religioso, mas também do político. Isso porque, na atualidade, o Brasil possui no congresso nacional uma bancada de deputados, em grande parte evangélica. Segundo os dados do IBGE, o aumento no número dos deputados evangélicos cresceu juntamente com o número de fiéis. Esse aumento foi estimado em 61% na última década, de 2000 a 2010<sup>[4]</sup>, de forma que esses deputados deliberaram a favor dos preceitos religiosos e do conservadorismo, em diversos momentos. Desse modo, a discussão sobre a diversidade de gênero representaria a ruína da família tradicional e dos valores apregoados por ela, a exemplo da imagem com as rachaduras.

Perpassando esses discursos sobre a família, está a questão da impossibilidade da procriação entre pessoas do mesmo sexo, sendo este fato uma preocupação antiga, uma reatualização do discurso bíblico do “crescei e multiplicai-vos” (Gn. 9:1). Outra reatualização são os discursos que concebem a homossexualidade ou a transexualidade como um ato anormal, pois o “normal” (ou o aceito) seria somente a relação entre homem e mulher.

Para Foucault (2010b), o ser anormal, o monstro é definido como o transgressor das leis naturais, por isso cometeria uma violação às normas da

---

<sup>[4]</sup> Disponível em <http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/os-pastores-do-congresso/>. Acesso em: 14 nov. 2016.

natureza. Tal definição inscreve-se na ordem das verdades jurídicas sobre o que pode ou não ser feito, dito.

No emaranhado de discursos sobre a família, ressaltamos o surgimento do *Faceglória*<sup>5</sup>, página do *Facebook*, direcionada apenas aos valores morais, éticos e religiosos que preconizam a família. Essa página surgiu decorrente da postagem da foto da modelo crucificada e dos inúmeros comentários a partir dela. Notamos que as sociedades do discurso, de que trata Foucault (2010a), continuam a existir mesmo em tempos distantes dos quais ele as pensou. As sociedades de discurso tornam os sujeitos rarefeitos, pois guardam segredos que somente seus membros podem compartilhar.

Assim, colocar um corpo considerado infame, historicamente marginalizado no lugar simbólico de um herói religioso, constitui um confronto, uma resistência ao poder que segrega e que exclui. Nesse sentido, o acontecimento discursivo da imagem da modelo transexual, repetimos, gera uma resistência às verdades e práticas que impuseram, notadamente a partir do crescimento do cristianismo na Idade Média, a binaridade entre o feminino e o masculino; o casamento de acordo com preceitos que são incompatíveis com a liberdade de escolha, ou a condição dos sujeitos.

### **b) O corpo demoníaco**

A estrutura linguística que aproxima o corpo transexual da figura do diabo, do sinal de um mal iminente, é frequente, em alguns enunciados, conforme a série enunciativa abaixo. Diante desta série, notamos que o corpo do sujeito transexual é objetivado pelos discursos como portador do mal, o próprio diabo encarnado, uma aberração. Assim, a memória do monstro é reatualizada por meio dos seguintes enunciados.

*SD 3: No livro do Apocalipse se vê que há duas bestas. E elas governarão. E demônios serão soltos para controlar a humanidade. E o objetivo maior será ofender símbolos religiosos, praticar atos abomináveis. E esse ato descrito na notícia é simplesmente o cumprimento das profecias. Os demônios estão soltos e atormentam os bons.*

---

<sup>[5]</sup> Disponível em [https://www.facebook.com/Facegloriacom-206314829713045/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/Facegloriacom-206314829713045/?ref=br_rs). Acesso em: 19 ago. 2016.

*SD 4: [...]QUEREM O QUE AGORA? ABRIR NOSSA CABEÇA PRA ACEITAR ESSA ABERRAÇÃO? ah vão trabalhar cambadas!*

*SD 5: Assim como existe Deus, existe o Diabo e a função do Diabo é essa: usar pessoas em um momento de fraqueza para afrontar a Deus, zombar de sua imagem, pois o homem foi feito a imagem e semelhança de Deus. Pobres daqueles que se submetem aos caprichos do Diabo.*

*SD6: Coisas piores vão acontecer pessoal isso ai que aconteceu foi só o começo temos que ficar ciente e que por trás de tudo isso tem o diabo usando as ferramentas dela para escarnecer de cristo Deus e maior e sempre será.*

Para Courtine (2008, 2013), os humanos ou temiam os monstros ou os veneravam. O corpo era o objeto do medo ou da reverência. Os segredos que esses corpos diferentes carregavam consigo os tornavam poderosos, pois prenunciavam a presença do mal ou da ira divina. “A deformidade corporal tornou-se um dos sinais mais evidentes do pecado e o monstro um temível cúmplice do diabo ou enviado miraculoso de Deus, funesto presságio de sua cólera” (COURTINE, 2008, p.489). O monstro é, para Foucault (2010b, p.48), uma transgressão da lei no seu ponto máximo, pois, ao mesmo tempo que “viola a lei, ele a deixa sem voz”, o monstro interroga o dispositivo médico e o jurídico, é a “forma natural da contranatureza”.

O corpo, nesse sentido, é o objeto através do qual é possível essa transgressão, pois o corpo transexual é visto como a materialização da transgressão das leis da natureza que instituiu macho e fêmea. Então, tudo que foge a essa binaridade estaria fadado ao preconceito, à violência, à punição e, no limite, à morte.

*É igualmente monstro o ser que tem dois sexos e, por conseguinte, que não sabe se deve ser tratado como menino ou como menina; se se deve ou não autorizá-lo a se casar e com quem; se pode ser titular de benefícios eclesiásticos; se pode receber ordens religiosas etc. (FOUCAULT, 2010b, p.56).*

O que transforma esse corpo em demoníaco e monstruoso são os discursos que surgiram a seu respeito no campo religioso, médico e jurídico; são discursos que produziram saberes ao mesmo tempo em que disseminaram relações de poder. Assim, o corpo transexual é também “a figura essencial, a figura em torno da qual as instâncias de poder e os campos de saber se inquietam e se reorganizam” (FOUCAULT, 2010b, p. 53).

Dessa forma, vemos nos enunciados destacados uma rede de significados em torno das palavras diabo, demônio, aberração que nos levam a

perceber esse temor que alguns sujeitos têm do corpo diferente, nesse caso, do corpo transexual que por ser temido deve ser atacado e combatido, retomando as passagens bíblicas – mais precisamente no Apocalipse (Ap. 12: 9-10) - que se referem a Satanás como serpente, diabo. Ao ser expulso do céu, Satanás carregou consigo os seus demônios e atormenta os cristãos na Terra: “foi expulso o grande Dragão, a antiga Serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada - foi expulso para a terra, e seus Anjos foram expulsos com ele”.

Na SD3 temos a referência bíblica e a constatação pelo sujeito que enunciou que “esse ato descrito na notícia é simplesmente o cumprimento das profecias”. Desse modo, o sujeito transexual é visto e entendido, nesse enunciado, como a materialização de um corpo demoníaco, “a besta” que veio para profanar os símbolos sagrados e escarnecer da figura de Cristo. Portanto, o corpo transexual é temido ao mesmo tempo em que é ameaçado, conforme notamos nas SD5 “pobres daqueles que se submetem aos caprichos do Diabo” e SD6 “Coisas piores vão acontecer pessoal isso ai que aconteceu foi só o começo temos que ficar ciente”.

Na SD4 o sujeito transexual é subjetivado como aberração. “*ABRIR NOSSA CABEÇA PRA ACEITAR **ESSA ABERRAÇÃO?***”. Nesse enunciado, há a reatualização de uma memória do corpo transexual como anormal evidenciando sentidos atribuídos outrora ao corpo do hermafrodita, que em outros tempos foi punido pelo simples fato de não optar por um sexo específico. “Os hermafroditas eram, como hermafroditas, considerados monstros e executados, queimados, suas cinzas jogadas ao vento” (FOUCAULT, 2010b, p.57). As práticas de violência que incidiram sobre os hermafroditas foram atualizadas com relação aos homossexuais na idade média. Hoje, conforme apontam as SDs, podemos dizer que os transexuais são a reatualização desses discursos da monstruosidade, pois esse corpo dúbio foge as regras e, portanto, deve ser punido, a exemplo dos hermafroditas, e não raro supliciado e morto.



## Considerações finais

Com efeito de conclusão deste trabalho, vale acrescentarmos que o acontecimento da modelo trans, ao tempo que desencadeou séries enunciativas atravessadas e constituídas pelos discursos da intolerância e do ódio, fomentando ainda mais as perversas práticas homofóbicas, desencadeou alguns enunciados repudiando as ofensas e se manifestando em defesa ao movimento LGBT e da modelo crucificada. Vejamos:

*SD7: Deveriam começar a orar pelas pessoas que vcs dizem que estão na escuridão, e não destilar ódio sobre as msm”;*

*SD8 Esse ódio foi implantado na sua cabeça e vc nem percebeu.*

Tomadas em seu conjunto, as sequências discursivas destacadas ao longo deste trabalho reverberam uma multiplicidade de sentidos que constituem a sociedade atual e os sujeitos que dela fazem parte, em especial o sujeito transexual. A subjetivação desses sujeitos como vilipendiadores de padrões morais e cristãos em ataque à família os torna, igualmente, seres anormais comparados a seres do mal, capazes da destruição de um estado de normalidade atestado pela constituição do estereótipo de família constituído por pai, mãe e filhos. Esses sujeitos também despertam sentimentos maniqueístas quando a eles é atribuído a imagem do mal em oposição ao bem que é representado pela família.

Vimos que a morte de Cristo está, na discursividade analisada, ligada à morte de sujeitos transexuais, mediante a repetição de um acontecimento - a crucificação - que retoma a resistência contra um poder que silencia e segrega as *Vidas Infames*, vidas que são invisíveis, mas que se tornam visíveis quando em choque com o poder. Tanto Cristo quanto os transexuais, cada qual a seu modo e em sua época, são sujeitos que se tornaram visíveis porque se chocaram com poder. Nesse sentido, percebemos que todos os dias vidas ínfimas de pessoas LGBTs são “crucificadas”, mas não são vistas, pois não estão atreladas a nenhum acontecimento ligado ao poder seja ele religioso ou de qualquer outra ordem.

Sabemos que “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2010a, p. 26). Assim, temos a reatualização do discurso da crucificação para salvação de um povo, mas no contexto de existência da foto

da modelo transexual, tendo em vista, principalmente, o meio em que foi veiculada - o espaço digital das redes sociais, a produção de sentidos agora é tomada pela agressividade, pois os enunciados produzidos a partir desse acontecimento adquirem sentidos opostos e se digladiam como em uma arena. Isso porque o discurso não é pouca coisa, mas “as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2010a, p. 10).

Nesse sentido, colocar o corpo da modelo transexual no lugar do corpo do Cristo Crucificado, incorre em uma forma de resistência ao poder religioso que instaurou um corpo masculino como único merecedor de ocupar o lugar da crucificação. A luta, o sofrimento, a dor, a compaixão sentimentos que outrora foram atrelados a Cristo agora também são evocados com relação ao corpo transexual, contudo, na atualidade, esses sentimentos são perpassados pela ira e pela intolerância de muitos sujeitos que ainda veem esse corpo como anormal e/ou aberração.

## Referências

BRUNS, M. A; T. PINTO, M. J. C. **Vivência transexual**: o corpo desvela seu drama. Coleção sexualidade & vida. Campinas-SP: Editora Átomo, 2003.

CAMARGO, R. D. **Fisiopatologia da morte de Jesus Cristo**. Disponível em <https://www.acidigital.com/fiestas/semanasantafisiopatologia.htm>. Acesso em: 10 de nov. 2018.

COURTINE, J. J. O corpo inumano. *In*: CORBIN, A; COURTINE, J; VIGARELLO, G. (dir.) **História do corpo**, v 1. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 487-502.

\_\_\_\_\_. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: vozes, 2013.

DAVALLON, J. A imagem, uma arte de memória?. *In*: ACHARD, P. et al. **Papel da Memória**. Campinas, SP: Pontes 1999.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I**: a vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber.** Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.203-222.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2008.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 20ªedição, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Os anormais.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GREGOLIN, M. R **Filigranas do discurso:** as vozes da história. Recitação de mitos: a história nas lentes da mídia. In: \_\_\_\_\_. (Org.). São Paulo: Cultura Acadêmica. 2000  
MILANEZ, N. Intericonicidade: funcionamento discursivo da memória das imagens. Acta Scientiarum. Language and Culture. Maringá, v. 35, n. 4, p. 345-355, Oct.-Dec., 2013.

SANTOS, M. F. L. A invenção do dispositivo da transexualidade: produção de verdades e experiências trans. **EM PAUTA**, Rio de Janeiro (RJ), v.9, n.28, p.117-130, Dez. 2011.



# CAPÍTULO IV

---

# O RAP DAS MINAS TRANS NO YOUTUBE (2017)

---

intericonicidade e corpo

JESSICA MINA DE SOUSA

## Considerações iniciais

O ano de 2018 foi marcado por grandes conquistas para o movimento LGBTQI+. A começar pela decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que dá direito às pessoas transgêneras de mudarem seus nomes nos documentos civis sem que haja necessidade de cirurgias ou expedições judiciais, como informa o site Consultor Jurídico<sup>[1]</sup> (2018): “o interessado na troca poderá se dirigir diretamente a um cartório para solicitar a mudança e não precisará comprovar sua identidade psicossocial, que deverá ser atestada por autodeclaração”. Isso mostra que, nesta atualidade, temos outras condições sócio históricas que possibilitam a circulação dessa discussão em relação aos direitos humanos para garantir respeito e dignidade à vida das pessoas trans. Tomamos Michel Foucault (2014) para apontar como as relações de poder entre os sujeitos e a força de resistências das vozes silenciadas é necessária para fixar lugares sociais de saber desses sujeitos, o que garante que suas pautas discursivas circulem e sejam distribuídas nos mais diversos espaços.

---

<sup>[1]</sup> Consultor Jurídico: <<https://www.conjur.com.br/>>. Acesso em: 25 jul. 2018.

Outra decisão importante é a retirada da transexualidade da lista de doenças mentais da Organização Mundial da Saúde (OMS). Divulgada em junho de 2018, a 11ª Classificação Internacional de Doenças (CID) sofreu alterações, resultando no redirecionamento do corpo social e da mudança de paradigma sobre a anormalidade e normalidade. A 11ª CID apresenta uma nova configuração sobre “a ‘medicalização’ dos olhares e dos discursos sobre o corpo” (COURTINE, 2013, p. 118), o que possibilitará outro olhar da sociedade para a população trans. Tudo isso significa que, mesmo lentamente, estamos caminhando para um futuro com possibilidades mais igualitárias para as minorias representativas e cada passo dado a frente, como esse, legitima ainda mais os esforços empreendidos em prol da causa LGBTQI+. Tal resolução confirma a tese defendida por Courtine (2013, p. 118) sobre “uma história das mutações das sensibilidades no campo do olhar pousado sobre o corpo”. Retirar a transexualidade da lista de doenças mentais da OMS faz emergir novas condições de possibilidades para a ascensão do discurso em defesa da existência e da normalidade dos corpos trans.

Com a conquista de direitos, os sujeitos trans reafirmam sua (re)existência e o avanço das políticas de igualdade para a circulação dos corpos trans. Esse movimento é totalmente necessário para que as pessoas trans tenham, juridicamente, legalizados e reconhecidos seus direitos enquanto seres subjetivos, pensantes e corpos criativos artisticamente para afirmação de um lugar social.

É neste cenário que estão as minas trans do *rap* fazendo política e exercendo o governo de si através de seus corpos, já que para Foucault (1999, p. 29) “[...] o corpo está diretamente mergulhado num campo político [...]” e os discursos nele instaurados materializam o franco falar desses sujeitos que, atravessados pelos discursos das instituições, deslocam-se do lugar do silenciamento e da invisibilidade para exercer a prática de si, uma prática de resistência e pertencimento, uma vez que discutem problemas em comum e passam a pertencer a uma outra ordem discursiva elaborada por elas próprias. Revel (2005, p. 21) afirma que “[...] colocar a questão do pertencimento a um nós que corresponde a essa atualidade, isto é, formular o problema da comunidade da qual fazemos parte”, é agir sobre ele, pois não se pode falar com propriedade

sobre um determinado problema quando não se é parte dele, tampouco, resolvê-lo sem ações diretas que atinjam exatamente o ponto em questão.

Logo, a posição do sujeito mulher encontra-se, assim como elas, à margem da sociedade, nos lugares que são invisibilizados pela mídia ou lembrados apenas quando o assunto é criminalidade e violência. No entanto, são esses sujeitos que estão escrevendo a história, segundo aponta Foucault em *A vida dos homens infames*, aqueles que, mesmo marginalizados, concretizam as transformações sociais a partir do lugar em que se encontram, pelas beiradas.

Dessa forma, não há como fugir das nomenclaturas criadas para atender às demandas dessa categoria, como *transfobia*, usada para caracterizar os atos de violência física e simbólica sofridos pelas sujeitas trans. Nesse sentido, vemos a necessidade de empreender e organizar movimentos realmente efetivos para combater a transfobia, já que o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo.

Em contrapartida, temos as minas trans que alcançaram visibilidade e se aproveitam disso para encorajar outras mulheres, como é o caso de Rosa Luz. A *rapper* tem um canal no *YouTube* – Barraco da Rosa –, no qual fala sobre sua vida artística e pessoal além de expor sua luta em prol das pautas LGBTQI+ e denunciar as violências sofridas desde a instituição familiar às instituições escolares, jurídicas e artísticas.

Dadas essas questões, objetivamos descrever e analisar as materialidades discursivas do corpo, em dois vídeos de mulheres trans que cantam *rap* no *YouTube*, no ano de 2017, a partir de regularidades discursivas selecionadas e associadas em séries, para então responder: quem são as minas do *rap* neste momento da história? E de onde elas falam? Para quem elas falam? O que levou as mulheres trans a proferirem tais discursos nesta atualidade?

Ao encontrarmos as condições de possibilidade de emergência desses discursos, constatamos que não existem muitos vídeos de mulheres trans cantando *rap* até então, e que os primeiros vídeos foram postados por volta do ano de 2016. Uma das possíveis justificativas históricas para tal foi a viralização na internet de um vídeo de Triz, sujeito não-binário que não se limita às designações dos gêneros masculino e feminino. Por conta disso, Triz não compõe o nosso *corpus*, já que não pertence à formação de **mulheres trans** –

“mulher transexual é toda pessoa que reivindica o reconhecimento legal e social como mulher” (JESUS, 2012, p. 16). Em seguida, temos uma *rapper* transexual, Rosa Luz, que postou em seu canal um vídeo apresentando uma lista de mulheres trans e travestis cantoras de *rap*. Inclusive, a partir desse vídeo podemos ter acesso às poucas MCs trans, como a Natt Maat, que têm vídeos postados no *YouTube* e que dificilmente apareceriam nas sugestões da plataforma devido ao pouco acesso dos vídeos. A quantidade de acessos é um fator denunciante da exclusão e separação social que as mulheres trans sofrem não só no ambiente do *rap*, mas também da música e da arte. Tanto Rosa Luz (DF) quanto Natt Maat (SP) investiram na carreira de *rappers*, inicialmente, sozinhas compondo rimas que compreendiam suas vivências sociais de violações, negações de direitos e exclusão de uma vida social saudável. Um exercício de poder para o governo de si a partir dos lugares infames, mesmo São Paulo tendo sido o palco principal do *rap* no Brasil. Para as mulheres trans, nascer no berço do *rap* e se interessar por ele não era suficiente para ocupar esse lugar, por isso a transgressão das normas, da ordem da cidade.

Com base nos estudos discursivos foucaultianos, tomando os trabalhos de Courtine (2015; 2013) e Milanez (2015b; 2013; 2012), apresentamos o conceito de intericonicidade. Segundo Milanez (2013, p. 3): “[...] o que podemos notar é o terreno sobre o qual a questão de intericonicidade está colocada: discurso, memória e imagem”, ou seja, o discurso materializado no corpo das minas trans, a memória presente na morfologia corporal e a construção da imagem das sujeitas mulheres trans, resultantes dos atravessamentos históricos e das relações de poder que envolvem as MCs Natt Maat e Rosa Luz, para além das questões de um governo de si e de sua sexualidade. É a maneira como o discurso está inscrito no corpo e o modo como imagem traz à tona essa memória, que se produz uma repetibilidade que a intericonicidade nos permite acessar.

Antes de passarmos para a próxima seção é interessante destacar que transexual é “a pessoa que não se identifica com o gênero que lhe foi atribuído quando de seu nascimento” (JESUS, 2012, p. 27), o que numa visão foucaultiana nos remete ao sujeito fora da norma discursiva imposta e o coloca numa posição de anormal perante a sociedade. No caso deste trabalho, lidamos com vídeos de mulheres transexuais, por isso é necessário afirmar a importância das formas de tratamento adequadas a esse público, sempre no feminino.



### **Corpo e memória: corpo tem memória?**

O foco deste trabalho é colocar em evidência o discurso do corpo das mulheres transexuais que cantam *rap* no Brasil. Pensar o corpo através dos vídeos no *YouTube* é colocar “[...] a imagem como objeto de escavação arqueológica, buscando seus extratos históricos a partir do próprio sujeito” (MILANEZ, 2015a, p. 205) que são as minas trans do *rap*, para a partir daí discutirmos como o corpo das minas trans está atravessado de discursos os quais podemos acessar por meio da intericonicidade sem sair dele, entretanto explorando as condições de possibilidade que o envolvem nesta atualidade.

Para Courtine (2013, p. 3) “[...] a questão da imagem deve ser colocada para nós em relação ao discurso de duas maneiras, porque a imagem é como o discurso, de um lado, e que a imagem está com o discurso, de outro”. Essa dobradura espelha o que as manas do *rap* fazem com as rimas que são a materialidade linguística do *rap*, uma vez que o movimento *hip hop* está para além da língua. Emerge, assim, a relação entre corpo, discurso e imagem, fazendo com que a geografia da cidade seja preenchida também pela intericonicidade materializada no *rap* das minas enquanto imagem e discurso. Elas proferem discursos até quando não estão cantando, pois seus corpos são repletos de dizeres, além do mais, quando as vozes entram em cena, vemos que há uma harmonia geral provocada pela junção da imagem com o discurso, confirmando que “isso quer dizer que a imagem é como o discurso”, segundo Courtine (2013, p. 3).

A questão central da intericonicidade está em trazer à luz outros discursos rememorados tanto nas imagens como nas materialidades linguísticas, visto que “como no discurso você vai sempre já ter um discurso, na imagem você vai ter sempre já outra imagem” como aponta Courtine (2013, p. 3). Observamos “que há sempre imagem sobre imagens”, porém, não significa que seja uma cópia ou tentativa de imitação, mas sim a confirmação de que estamos sempre atrelados aos já ditos, mesmo que, muitas vezes, de forma inconsciente, concordamos que “[...] um enunciado tem sempre margens

povoadas de outros enunciados” (FOUCAULT, 2008, p. 110), outros discursos que o circundam e compõem outras tantas séries discursivas.

Por isso Courtine (2013, p. 3) afirma que “há sempre sob as imagens uma rede estratificada de imagens interiores, que passam a ser retomadas, transformadas”, e as mulheres trans fazem esse exercício ao retomar as imagens utilizadas anteriormente no *rap* como reflexo do lugar de fala ao qual pertencem para reivindicar direitos e acentuar suas pautas. Sobre isso Courtine (2013) afirma:

O corpo, sem dúvida, não sustentou as promessas de revolução das quais se podia então esperá-lo portador. Mas sem dúvida alguma ele conservou as lutas sociais e as aspirações individuais deste momento histórico de impressão profunda de funções sexuadas, de rastros de origens sociais ou étnicas que doravante não saberiam mais ser apagadas (COURTINE, 2013, p. 15-16).

Ao pensar por esse caminho, fazemos menção ao que Courtine (2013) denomina de intericonicidade e que está materializada no *rap* das mulheres trans do Brasil. Elas ressignificam o lugar de marginal na sociedade ao (re)existir num terreno de exclusão e rejeição, que é também onde estão os criminosos. Elas estão separadas pela ordem do discurso que, implicitamente, diz que elas não fazem parte do que é socialmente aceito pela norma, pelas instituições, pela medicina. Seus corpos não são aceitos como se apresentam, por isso surgem as medicalizações, as injeções de hormônio, o crescimento dos cabelos, as unhas pintadas, as maquiagens, as saias curtas e as blusas decotadas. No entanto, elas são a transgressão. Nas palavras de Milanez (2015a, p. 200), “nesse percurso, vemos que há um deslizamento do estudo da materialidade da língua para a materialidade da imagem” que vai casar perfeitamente com a discussão proposta ao longo das análises dos vídeos, pois as minas não se limitam apenas à língua. Elas são o discurso e sua morfologia corporal materializa a memória da imagem do *rap* na história.

### **O corpo das minas trans e a ordem do discurso**

Foucault (2014) explicita que todos estamos imersos a uma ordem do discurso e que não podemos falar tudo em qualquer lugar ou em qualquer momento da história. Dessa forma, observamos que foi necessário que um “[...]”

feixe de luz, ao menos por um instante, viesse iluminá-las” (FOUCAULT, 2003, p. 4), que irrompessem as condições de possibilidade, nesta atualidade, para que elas pudessem/possam falar por si próprias fora da invisibilidade a qual eram trancafiadas, fazendo referência também ao fato das questões de sexualidade e identidade de gênero serem vistas pelas instituições como algo anormal, fora da normalidade pregada por esses segmentos.

Instituições essas que separam o corpo físico da identidade pessoal (de gênero), mas o alocam automaticamente à genitália, tornando o corpo, então, um objeto delimitado, demarcado e padronizado entre o que é ser masculino e feminino, não podendo um estar em coexistência com o outro num mesmo corpo. Milanez (2018) defende no trabalho *Dessubjetivação e corpo* que “das experiências de rejeição e separação do corpo, Foucault abre para a questão da dispersão do sujeito. Um sujeito que é forçado [...] a se dissolver nas experiências e nas ciências da vida”, fator que gera, obviamente, um número limitado de possibilidades para o ser. Tal questão inviabilizaria que o sujeito trans, o qual não se vê pertencente ao seu corpo biológico, existisse para além do que diz a ordem que para ser mulher é necessário ter vagina, assim como para ser homem é imprescindível ter um pênis, como se apenas esses órgãos fossem capazes de definir e caracterizar socialmente o sujeito.

Logo, para que sejam socialmente reconhecidas e tenham sua identidade de gênero respeitada, os sujeitos trans necessitam buscar por cirurgias, tratamentos hormonais, dentre outros métodos para ter um corpo o mais próximo possível do que é considerado como corpo de homem e corpo de mulher, segundo o discurso médico cristalizado na sociedade. No entanto, algumas pessoas trans fogem à ordem desse discurso com seus corpos, quando, envolvidas por uma prática de si, nem todas fazem cirurgia de readequação genital, e, mesmo assim, não deixam de ser mais mulheres ou mais homens.

Para realizarmos este estudo, valemo-nos da descrição dos enunciados apresentada por Foucault (2008), tomando de empréstimo a noção de séries por Milanez (2012), mobilizado para pensarmos o audiovisual e, assim, proceder à análise e descrição dos vídeos. A princípio, elencamos as regularidades discursivas materializadas em cada vídeo; associamos tais regularidades em séries; montamos um conjunto de séries com tais regularidades e, em seguida,

fizemos um recorte das séries para, então, analisá-las descritivamente, segundo os pressupostos dos estudos discursivos foucaultianos. Nesse processo, trouxemos a noção de intericonicidade, isto é, a memória das imagens que compõe o discurso materializado no corpo das minas trans Rosa Luz e Natt Maat.

### Intericonicidade e o discurso do corpo das minas trans

O *corpus* de nosso trabalho é composto por dois vídeos de *rap* postados no *YouTube* em 2017, cantados apenas por mulheres transexuais, sendo elas Rosa Luz e Natt Maat. Ambas surgiram no *YouTube* há um tempo relativamente curto e investem em seus corpos para materializar os discursos dos quais se apoderam, colocando um como auxílio do outro, já que segundo Courtine (2013, p. 3) “a imagem é ininterpretável fora do discurso que a acompanha”, logo fica evidente a importância do diálogo entre as duas materialidades: linguística e visual. Abaixo trazemos um quadro com os dados dos vídeos.

**Quadro 1.** Minas trans do *rap*.

Título	Adicionado	Duração	Acessos	Comentários	Postado por	Curtidas	Não curtidas
Rosa Luz   Parte 1: Rosa Maria Codinome Rosa Luz [Prod. Dubobeats]	18/08/2017	4:58	30.801	238	Barraco da Rosa TV	3,1 mil	61
Natt Maat - Movimento [Videoclipe]	08/04/2017	3:07	1.826	14	Natt Maat	110	4

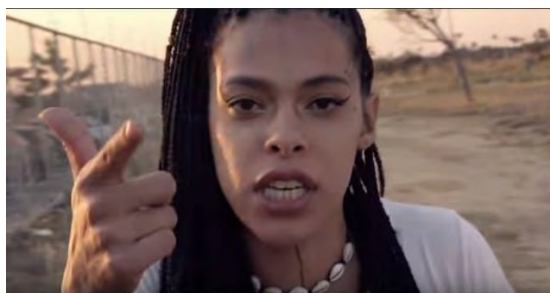
**Fonte:** Quadro elaborado originalmente por Milanez e Prata (2015b) e adaptado por Sousa (2018).

Destacamos que o vídeo com o maior número de visualizações é o de Rosa Luz, provavelmente, por ser a mais conhecida devido ao seu canal no *YouTube* e pelo tempo de investimento na carreira. Tratamos aqui do modo como o corpo das minas trans aparece nos vídeos, como e onde o clipe é gravado, tal como os movimentos que elas fazem em consonância com as letras e os objetos que utilizam ou fazem referência. Todo esse cenário cria imagens

nos vídeos, materializando a discursividade que retoma um discurso outrora proferido, todavia de maneiras distintas. Tomando o conceito da “[...] intericonicidade, ao mesmo tempo em que os traços de repetição das imagens, seus domínios de antecipação/atualidade, para a repetição e atualização dos discursos” (MILANEZ, 2015a, p. 206), verificamos um leque de sentidos construídos.

Ao analisarmos os vídeos, detectamos séries de regularidades apresentadas pela morfologia corporal das mulheres trans, neste caso, da *rapper* Rosa Luz. A começar pelas mãos, as quais, em posição de destaque, exercem uma ideia de virilidade e autoridade ou fazem referência às armas, que no contexto da periferia em que elas vivem, refletem a violência e a criminalidade, porém marca também um lugar de poder, no qual o sujeito que empunha a arma é quem tem o controle da situação naquele momento.

No caso das minas trans, a referência às armas feita pelas mãos estabelece o lugar da resistência, não só diante do mundo do crime, como em ato de defesa da própria vida. Com as mãos elas percorrem o mundo e o reconstroem a partir de um jogo de poder e prática de si. Confira na série a seguir:



**Série 1. As Mãos**

Aqui, observamos como a intericonicidade se materializa o *rap* da Rosa Luz. Estar no lugar do marginal é estar no lugar do indesejado, do desagradável, daquele que deve ser silenciado e apagado segundo a ordem da cidade. Todavia, este lugar possui uma história que é construída a partir da invisibilidade, da negação de direitos, de assistência e possibilidade mínima de estar em outro lugar neste momento da história.

Assim, as minas do *rap*, ao trazerem nas mãos a referência das armas, trazem consigo a resistência e do enfrentamento a partir da marginalidade, como

fazem os manos do *rap* e também os ‘fora da lei’ na favela com as armas reais em confronto com a polícia. Aqui, as mãos das minas materializam um discurso muito mais denso que o da criminalidade. Elas reconstituem o lugar de marginal e reconfiguram o cenário do *rap* brasileiro, neste lugar. Neste momento.

Deduzimos ao decorrer da série também como a língua materializa o discurso do corpo, neste caso, das mãos, a exemplo do extrato da música “pode ser que a minha rima seja um tiro no teu pé” (LUZ, 2017), apontando o exercício de poder feito por ela no campo da marginalidade, não com a arma de fogo, como os criminosos, mas com a arte como instrumento, que nos remete ao incômodo que elas trazem consigo; ao objetivo das rimas que é justamente o de não passarem despercebidas e que apesar de toda a política de controle da ordem cisheteronormativa, para elas “a morte não chegou, é mais um dia de sorte” (LUZ, 2017), isto é, elas vivem e seu discurso circula nas ruas. Elas constroem, com o corpo, o discurso da cidade e retomam por meio de si a memória das imagens dos corpos cis e trans de outros momentos da história, mas que não tiveram as condições de possibilidade para emergir como elas obtiveram agora, nesta atualidade.

Nesse excerto em específico, ela se refere à morte física; sabemos, entretanto, que a morte simbólica, consequente do ato *parresiástico* (FOUCAULT, 2010) do franco falar, não é menos comum, pelo contrário, ocorre na mesma frequência ou até mais. Tanto pela não legitimação do que é dito pelas pessoas trans – e é por isso que até ano passado, no Brasil, ainda era necessário que um médico ou psicólogo declarasse por meio de um laudo que o sujeito trans era realmente transexual e gozava de boa saúde mental, para então ter o direito de alterar o nome nos documentos oficiais –, quanto pela visão religiosa que demoniza e condena os sujeitos que não se identificam com o gênero designado ao nascimento.

Ainda no campo da intericonicidade, constatamos que a transfobia é uma pauta de grande relevância para as *rappers*. Os corpos trans violentados e explorados no decorrer da história não nos permitem esquecer que neles são instaurados o discurso religioso de morte aos pecadores, “monstros e anormais” (COURTINE, 2013, p. 117), aos que não são castos nem comedidos. Esses corpos são mortos por se permitirem ter prazer da forma que são, por buscarem uma prática de si que seja prazerosa e que foge ao código de ética da

sexualidade padrão-religiosa. Ousamos dizer que a violação dos corpos trans, neste caso, das mulheres trans, é maior ou proporcional à violação da ordem pública causada pelas armas nas mãos dos criminosos. O fenômeno histórico-cultural que atravessa o corpo das mulheres trans não permite que esqueçamos disso.

A próxima série é também com a regularidade das mãos, mas em outra perspectiva. Nesta, as mãos focalizam a feminilidade como marca principal. Há uma intensa investida na produção de um saber que reafirma o traço identitário da feminilidade como necessidade de marcação desse lugar de mulher, pois constatamos a partir do comportamento social que para a mulher trans ocupar o lugar de uma verdadeira mulher, ela precisa ser o mais feminina possível. Não há economia de gestos, e sim um excesso de si e de afirmação enquanto mulher (bem menininha, bem garota) num lugar que sempre foi negado às mulheres ao longo da história: a rua, o ambiente fora do seio familiar. Vejamos a série 2 das mãos:



**Série 2.** As mãos

O clipe é gravado em praças públicas e à beira mar, ou seja, o corpo da mulher trans está nesses locais que outrora eram interditados para as mulheres e que hoje (infelizmente) é a 'casa' das mulheres trans. Elas ocupam as ruas por serem expulsas das residências familiares logo assim que se identificam como transexuais, bem como pela prostituição, uma vez que os empregos formais também lhes são indeferidos, fazendo com que elas permaneçam num movimento contínuo pelas ruas, no outro lugar, no "contraespaço" como considera Foucault (2013, p. 20). Lugares destinados ao apagamento dessas sujeitas, mas também onde elas se firmam enquanto corpo produtivo pela sobrevivência, pela validação de ser o que se é, pelo desejo e encontro de si.

Essa série é apoiada pelo percurso suave das mãos nos cabelos, que desliza pelo corpo até pausar na cintura, revisitando as passarelas e os desfiles de moda, além do gestual delicado, que segue as regras de etiquetas, a maneira de como segurar uma xícara, por exemplo, e em seguida, novamente arrumar os cabelos, que devem estar sempre impecáveis, sem frizz, com baixo volume, sem pontas duplas. Observamos também a forma sutil de como ela se abaixa e passa levemente as mãos nos joelhos, num movimento *sexy sem ser vulgar* (jargão comumente usado pelo público LGBTQI+).

Dessa forma, evidenciamos como há, inegavelmente, uma “repetição disfarçada” e uma reprodução dos estereótipos femininos durante toda a série 2. Esse ícone da cultura, capturado pelas imagens que se repetem em movimento, nos leva a confirmar a ideia courtineana de que há sempre uma imagem dentro de outra imagem e que, segundo Foucault (2014) não é possível desvincular-se totalmente da ordem do discurso estabelecida pelas instituições.

### **Considerações finais**

A série 1 é marcada pela ressignificação de um lugar da virilidade e da marginalidade que era, até muito recentemente, ocupado apenas pelos homens. Aqui, as mulheres concebem a si enquanto corpo criativo que se desloca das margens da existência até o centro de si. A série 2 é selecionada a partir do excesso de si e da materialização de uma feminilidade construída para a mulher ‘bela, recatada e do lar’ enquanto sinônimo de sensibilidade e fragilidade. Ambas as séries materializam a itericonicidade.

As imagens que se repetem ao longo dos vídeos trazem à tona também a memória do corpo dessas sujeitas e do que é proferido por elas à luz do governo de si e apoderadas pelo discurso de resistência e relação de força da mulher no interior do *rap*. As minas trans ocupam muito mais do que um lugar de marginalidade, elas são a própria história, a própria luta, o próprio governo. Na série 1 temos na imagem das mãos da Rosa Luz a subversão do lugar das minas em relação aos *rappers*, que retoma as mãos dos manos, estas retomam as mãos dos criminosos com as armas na favela, materializando o pertencimento a um grupo, que neste caso, são as mulheres consideradas infames, no entanto, são elas que se deslocam e ressignificam o olhar do outro para o olhar de si.



Na série 2, temos a imagem das mãos da Naat Matt que exercem e usufruem ao máximo do que é dado como feminilidade pela ordem do discurso patriarcal: a delicadeza ao abaixar os braços; a sutileza ao tocar os cabelos, tal qual as damas que penteavam seus fios frente ao espelho e este reproduzia-lhes uma imagem exata do que era ser mulher; e por fim, a leveza das mãos apresentada pelas *misses* nos concursos de beleza como símbolo de requinte e sofisticação. Há um excesso de si nessa série, uma vez que ao seguir uma ordem discursiva sobre o que é ser mulher, as minas trans apropriam-se de comportamentos organizados, selecionados e que estão distribuídos entre os sujeitos, deslocando-se entre a ordem da virilidade e da feminilidade.

Assim, comprovamos que as mulheres trans do *rap* no Brasil entoam seus cantos para “se afirmar não somente enquanto identidades, mas enquanto força criativa” (FOUCAULT, 2004, p. 262). E assim elas modificam a história, cantar o orgulho de serem trans em busca do direito ao respeito, à moradia digna, ao mercado formal de trabalho, à cultura, à arte, à universidade, tendo a rua apenas como palco, não mais como casa. A luta através da arte abre vias para que outras artistas trans também se manifestem, não só dentro do movimento *hip hop*, mas em todos os lugares que são negados a elas segundo a ordem do discurso cisheteronormativo estabelecido pela cultura ocidental cristã.

## Referências

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 24. ed. 2014.

\_\_\_\_\_. **O corpo utópico**, as heterotopias. Tradução de Salma Tenuis Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013.

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e Escritos IV**. Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203-222.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**. Nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis-RJ: Vozes, 20. ed. 1999.

MILANEZ, Nilton. Dessubjetivação e corpo. (Vídeo didático-pedagógico; edição e montagem Matheus Vieira). LABEDISCO: Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, 2018.

\_\_\_\_\_. Intericonicidade: da repetição de imagens à repetição dos discursos de imagens. *Acta Scientiarum. Language and Culture* (Impresso), v. 37, p. 197-206, 2015a.

\_\_\_\_\_. Materialidades da ansiedade corpo e retorno a si em filmes de fadas (2010-2015). In: FLORES, Giovanna G. Benedetto; NECKEL, Nádia Régia Maffi; GALLO, Solange Maria Leda. (Org.). **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015b. v. 1, p. 233-257.

\_\_\_\_\_. Intericonicidade sem papel na memória. Entrevista de Jean-Jacques Courtine por Nilton Milanez. *O corpo é discurso*, v. 1, p. 2-3, 2013. MILANEZ, Nilton. Intericonicidade: funcionamento discursivo da memória das imagens. **Acta Scientiarum. Language and Culture** (Impresso), v. 1, p. 345-355, 2013.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Brasília: EDA/FBN, 2012. E-book, 2012. Web. Acesso: 25 jul. 2018.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2 ed. Tradução de Angela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2017.

SOUSA, Jessica Mina de; MILANEZ, Nilton. Meninas no rap: corpo, discurso e sexualidade. In: MILANEZ, Nilton; NASCIMENTO, Rebeca; BÁRBARA, Urânia Santa. (Org.). **Temas de pesquisa**: o corpo no discurso e suas extensões. Feira de Santana-BA: Edições Labedisco, 2018. p. 61-73.

STF autoriza pessoa trans a mudar nome mesmo sem cirurgia ou decisão judicial. **Tecnoglob**, 2018. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2018-mar-01/stf-autoriza-trans-mudar-nome-cirurgia-ou-decisao-judicial>>. Acesso: 25 jul. 2018.

OMS retira a transexualidade da lista de doenças mentais. **G1**. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/noticia/oms-retira-a-transexualidade-da-lista-de-doencas-mentais.ghtml>>. Acesso: 25 jul. 2018.

## Youtubologia

NATT MAAT – MOVIMENTO. Disponível: <<https://www.youtube.com/watch?v=jhP6sffolJo>>. Acesso: 04 jul. 2018.

ROSA LUZ | PARTE 1: ROSA MARIA CODINOME ROSA LUZ. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AkJaNXbvrsY>>. Acesso: 04 jul. 2018.

# SEIOS À VISTA:

— o corpo *travesti* nos discursos da imprensa brasileira

ANDERSON DE CARVALHO PEREIRA

## Introdução

Existem diversas formas de a imprensa veicular os dilemas impostos ao discurso jurídico. Aparentemente cúmplices, aliadas, essas duas regiões discursivas enlaçam formas de dizer sobre o intraduzível do real do corpo (no sentido lacaniano) em que a complexidade de uma rede de sentidos constituída por singularidades é reduzida a formas dicotômicas.

Estas formas de veiculação se sustentam em um lugar do imaginário voltado às metamorfoses dos padrões de normalidade e anormalidade, de moral ou imoral, certo ou errado, punível ou tolerável, decente ou indecente, atentado ao pudor ou respeito à exposição da intimidade.

Uma dessas evidências postas em circulação pela mídia é a exposição da travesti Indianara Siqueira<sup>[1]</sup> presa várias vezes por mostrar os seios no espaço público sob acusação de atentado ao pudor ao mesmo tempo em que impedida de ter sua sentença condenatória concluída por conta do registro civil “masculino”. A imprensa noticia como um caso isolado em que o aparecimento dos seios no espaço público seria um gesto inaugural, inédito, isolado em relação à rede de sentidos em torno desta questão. Fato é que a militância de Indianara Siqueira realça um dilema pautado em uma contradição que constitui o discurso jurídico.

Neste capítulo, vamos analisar de que forma esta contradição se aprofunda ao tocar o elo paradoxal da delimitação da constituição do sujeito

---

<sup>[1]</sup> <http://iconoclastia.org/2013/06/10/indianara-siqueira-a-trans-que-pode-mudar-a-lei-brasileira/>. Acesso em: 26 abr. 2018.

“livre” e sua forma-indivíduo (cf. HAROCHE, 1992; HENRY, 1992). Faz parte desta rede de sentidos a proibição no Brasil às mulheres de mostrar os seios no espaço público e a autorização dada aos homens. O dilema do ponto de vista da lógica jurídica não permite uma exceção, em uma categoria mais específica. Isto porque o pressuposto da proibição é fundado em premissas maiores tais como: “Todo homem pode mostrar o peito”; “Toda mulher não pode mostrar o peito” (os seios, considerando-se a coincidência da nomeação, como vamos aqui analisar).

A não coincidência entre “peito” e “seios” é o que está à mostra, que escapa à tentativa de contorno deste dilema. Foi a partir da veiculação da militância de Indianara Siqueira que chegamos a outros dois casos de veiculação pela imprensa da exposição dos seios em via pública.

A partir da análise desta veiculação da imprensa, pretendemos neste capítulo mostrar de que modo esses discursos delimitam um corpo, um sujeito exposto; na expressão foucaultiana, a uma punição pelo “modelo de infâmia”. E que emerge por uma unidade de sentido filiada a uma FD “jurídica-midiática” alinhada a uma FI “médica-monstruosa”.

### **Seios à vista: corpo e discurso**

A ordenação de nossa análise gira em torno do enunciado-acontecimento “seio”. Do ponto de vista da moral dominante de tradição judaico-cristã e ibérica, o seio à mostra evoca a sacralidade da mulher, posto que virginal e materno, e profano posto que sedutor e sensual. Em meio aos nossos antepassados indígenas temos outro valor simbólico. A mulher indígena caminha com o seio à mostra, na lida diária, na labuta do cotidiano.

Tomamos como eixo para esta discussão reportagens que noticiam a aparição em público dos seios de travestis. Interpretamos estas reportagens como unidades que configuram enunciados. Esta engrenagem enunciativa gira em torno do “perigo” avistado pela aparição do seio nas ruas. O modo de noticiar indica espanto, revela uma dramaticidade escandalosa e espetacular; em parte possível de ser enquadrada no que Debord (2003) denominou sociedade do espetáculo, mas com peculiaridades.

Temos nesta rede complexa mais um elemento, o espaço público e o que ele produz discursivamente no cotidiano brasileiro. Um desses dilemas amplamente noticiados é pautado em manchetes como: “Travesti é condenada por mostrar seios em rodoviária de Brasília”<sup>[2]</sup> e “Travesti com seios de fora em manhã de seis graus dá trabalho aos socorristas; moradores reclamam”<sup>[3]</sup>. Estas manchetes são parte de nosso *corpus* de análise formado também pela manchete “Indianara Siqueira a trans que pode mudar a lei brasileira” (ver nota de rodapé 1).

Vamos analisar os mecanismos discursivos em torno do relato da aparição dos seios no espaço público. Nosso dispositivo teórico analítico é formado pela análise das formações discursivas e da memória discursiva em questão. Problematizamos dessa forma questões que circulam no cotidiano, a saber: por que o seio designado no imaginário comum como equivalente ao feminino provoca tanto incômodo? Por que a imprensa noticia como um escândalo e uma afronta a aparição do seio no espaço público?

Priore (1999) explica que a crença de que o corpo feminino poderia estar ungido do mal e provocar perturbação social se fortalece entre o século XIII e XV, mas perdura até o XVIII, quando, por exemplo, em São Paulo casos de processo crime envolvendo a ameaça do uso do sangue menstrual para feitiçaria, magia e morte são notados. O predomínio da crença em um corpo degenerado repercute na crença na ameaça social, incluindo infelicidade e uma depravação que correspondia à degeneração corporal. Estas observações da autora nos dão alguma pista do porquê a menção ao feminino no corpo sugere ameaça social.

Araújo e Meneses (2011) em uma perspectiva foucaultiana explicam que não se pode interpretar o corpo apenas a partir de uma concepção biológica, mas dos múltiplos sentidos que advêm da aliança entre medicina, capitalismo e o poder médico. É o caso dos usos do espartilho, da ginástica, da magreza e mais recentemente dos corpos produzidos por tecnologias individualizantes em

---

[2] <https://www.metropoles.com/distrito-federal/justica-distrito-federal/travesti-e-condenada-por-mostrar-seios-em-rodoviaria-de-brasilia>. Acesso em: 26 abr. 2018.

[3] <http://www.bandab.com.br/seguranca/travesti-com-seios-de-fora-em-manha-de-6c-da-trabalho-boqueirao-moradores-reclamam/>. Acesso em: 21 maio 2018.

que os seios arredondados e, em maioria, siliconados passam a ser mais valorizados.

Talvez seja esta aliança que explique que as modificações corporais produzidas por travestis e transexuais façam parte de um mosaico de processos complexos de identificação com o corpo feminino que muitas vezes contam com a aplicação de silicone industrial de forma clandestina, o que tem se mostrado em desuso na contemporaneidade talvez pela valorização dos corpos padronizados por um modelo de adequação das academias de musculação (PAIVA; FÉLIX-SILVA, 2014).

Notamos uma contradição entre a valorização do seio siliconado apontado pelo estudo de Araújo e Meneses (2011) e o modelo corporal musculoso conforme a análise etnográfica e cartográfica realizada por Paiva e Félix-Silva (2014), o que indica a complexidade dos processos de identificação envolvidos à produção discursiva de um padrão de seio como equivalente ao feminino. Toca a arbitrariedade do valor simbólico, por isso nunca atingiria uma adequação plena.

O estudo de Andrade (2011) ratifica esta complexidade ao apontar que na imprensa há marcas de um acontecimento discursivo em torno da produção de reformulações para a relação entre seio e corpo feminino na borda entre o real e o imaginário (no sentido lacaniano), de modo que a imprensa legitima um modo de falar sobre o seio que se fundamenta em grande medida na fetichização.

A partir das análises desses autores acerca da produção política dos corpos, fazemos notar neste texto que focamos o modo do corpo discursivizado pela imprensa produzir sentidos que não somente mexem com a estrutura binária entre masculino e feminino, mas chamam a atenção para dramas sociais entrelaçados, a saber: a violência contra a mulher e contra o que é designado como feminino; o moralismo em torno da proibição da exibição do seio em espaço público; a violência contra travestis e transexuais no Brasil.

O poder da medicina em específico perfila a objetividade requerida e assegurada para se tratar de forma “certeira” de um corpo, noticiado como monstruoso e perigoso. Do ponto de vista foucaultiano a conjuntura destes enunciados dispersos e heterogêneos nunca totalmente definidos, posto que também heterogêneos, marcam posições em que notamos a descontinuidade

dos saberes. Há uma unidade aparente tal como estampada pela mídia, mas que camufla regras distintas de formação para ordenar estes enunciados sob a égide de formações discursivas. (FOUCAULT, 2012).

A medicina fortaleceu a crença na exibição de parte do corpo no espaço público como ameaça à “normalidade” da ordem social. Foucault (1973/2015) explica que no decorrer da revolução francesa de 1789 o modo como o criminoso começa a ser indiciado é o daquele que feriu o corpo social; o controle passa a ser exercido como “coerção” e não mais pela “caçada” medieval para assegurar as forças produtivas capitalistas. Ao analisar um texto de Le Trosne, aponta como naquela conjuntura o vagabundo, o senhor medieval e o desonesto são os inimigos sociais. Ocorre que este indivíduo pode ser honesto por um lado e desonesto de outro, assim como o delinquente e o não delinquente. Mais expressivo dessas transformações é a presença do vagabundo como o que recusa trabalho. Do fim do século XVIII chega-se a uma nova concepção de liberdade e de pena mais centrada no encarceramento, sendo que o criminoso é considerado um inimigo social. Consolida-se então uma concepção do criminoso como aquele que tem má índole e possui um mal radical que está fora do círculo social.

Algo tão monstruoso no sentido do monstro como uma instância jurídica e que vai se diferenciar pela medicina do indivíduo a ser corrigido e passar a se sobrepor cada vez mais por perfis apagados e sutis no cotidiano lançado em um “não saber” que, por sua vez, obriga com muito custo diferenciar enfermidade e monstruosidade até a chegar à concepção de uma “criminalidade monstruosa ou da monstruosidade que tem seu ponto de efeito não na natureza e na desordem das espécies, mas no próprio comportamento” (FOUCAULT, 1975/2010, p. 63).

Esta diferenciação é resultado da obrigação de avanço imposto a uma ciência jurídica da punição que desenvolveria mecanismos que dessem alguma garantia de controle sobre as pessoas. É desta forma que apontamos no caso de Indianara o enlace jurídico da interrogação e da sua presença exigida no aparato policial. Várias foram as idas à delegacia (cf. ALTMAYER; PORTINARI, 2017). O que se nota é que a presença e a marcação do sujeito na esfera dos discursos que lhe dão aparição indicam essas formas de controle que vem sendo aprimoradas pelo discurso jurídico. Não mais apenas pelo encarceramento, mas pelo modo de ter que falar de si.

Foucault (1973/2015) explica que desse controle extraem-se crenças como na relação inversamente proporcional entre a fraqueza da sociedade e a barbaridade dos crimes e a aliança entre reeducação e punição. Em meio a estes princípios, derivam modelos tais como a sociedade ter a prerrogativa de punir em bloco caso seja para sua proteção com o direito de julgar por reação sem necessidade de acionar alguma instância formal (modelo da infâmia). É o que vemos em “Travesti é condenada por mostrar seios em rodoviária de Brasília” e “Travesti com seios de fora em manhã de seis graus dá trabalho aos socorristas; moradores reclamam”.

O discurso da imprensa ratifica esta rede de enunciabilidade traçada pelo discurso jurídico na conjuntura descrita por Foucault (1973/2015). O modelo de punição da infâmia em detrimento de outros dois modelos (o do talião, em que a sociedade teria prerrogativa de devolver um ataque sofrido; e da escravidão, em que há trabalho forçado e exposto) é o que mais se aproxima dos casos aqui analisados.

Na reportagem “Travesti é condenada por mostrar seios em rodoviária de Brasília”, em que aparece “duas testemunhas confirmaram o fato em juízo” a narrativa da imprensa denota que “a denúncia feita pelo Ministério Público do DF e Territórios, (MPDFT)” é decorrente do testemunho de pessoas do local. Vemos funcionar o modelo da infâmia pública. O início da reportagem aponta que “O Tribunal de Justiça do DF e Territórios (TJDFT) negou recurso e condenou uma travesti por ato obsceno depois que ela exibiu publicamente os seios siliconados na Rodoviária Interestadual de Brasília”.

Em síntese, temos a denúncia que parte do anonimato das ruas e chega ao Ministério Público do DF e Territórios (MPDFT), na linha da reação por modelo de infâmia descrito por Foucault (1973/2015).

Por sua vez, em “Travesti com seios de fora em manhã de seis graus dá trabalho aos socorristas; moradores reclamam” vemos estampado logo no início da reportagem que “O **frio de 6°C** não impediu que **uma travesti** praticasse atentando violento ao pudor na manhã desta quarta-feira”. Em seguida “[...] ela xingou moradores e até **socorristas do Samu**, que foram chamados para tentar acalmar a ‘fera’” (negritos e aspas no original).

Vejamos que a denúncia de “atentado violento ao pudor” se filia ao modelo de infâmia acima discutido e que a denominação “fera” põe em



funcionamento a discursividade sobre monstrosidade discutida em Foucault (1975/2010). Na denominação “fera”, vemos a fronteira do enunciado sobre uma monstrosidade assim creditada porque a princípio esta se manifestaria em torno de toda “desordem natural” no limite da monstrosidade moral. As aspas vistas em “fera” indicam uma possível marca de denegação, pois joga com a ambivalência entre o feminino supostamente menos forte.

Retornamos à questão que atravessa toda nossa análise: por que seios à mostra provocam a sociedade? Qual estranhamento autoriza o indivíduo interpelado em sujeito pelo discurso jurídico à denúncia?

Pereira e Silva (2015) contribuem com esta resposta ao apontar que no Brasil o sujeito travesti é individuado pelo Estado a partir de um acolhimento vigilante. As autoras analisaram campanhas de combate à AIDS e o uso do vocativo “travesti”, em que uma convocação específica a realizar testes de doenças sexualmente transmissíveis está atravessada pelo discurso da moral. O valor simbólico do Estado no cruzamento de redes de sentido as permite concluir que há uma imagem antecipada resultante de um discurso médico-sanitário.

Do ponto de vista de outros elementos da análise, em uma perspectiva pecheutiana, resta-nos lembrar que existem saberes que podem ser em parte lidos e recuperados por conta da maneira pela qual em uma análise discursiva o efeito de sentido retroage à busca de uma margem de historicidade e de memória produzindo acontecimento não por um enunciado pleno, mas pela disputa do direito à fala que traz como repercussão a constante produção de margens (PÊCHEUX, 1981).

Nestas margens, como afirma Pêcheux (1981), aparece o inalcançável do corpo e do “tudo dizer”; a análise é possível porque segue o pressuposto de uma “problemática-reserva” (cf. PÊCHEUX, 1999) a ser considerada às margens dos enunciados, no irrecuperável definido e coisificado das alianças discursivas estabelecidas, mas permitindo trazer um sujeito à cena, falante mesmo sem falar empiricamente, falado pela mídia, mas refeito e rediscutido pela análise aqui à mostra.

A recuperação desses elementos da análise, à margem, é feita por Pereira e Silva (2015) ao também analisar possíveis formações imaginárias formuladas por lugares de sujeitos que não se reconhecem como travestis. Por

exemplo, aquele que se identifica como heterossexual e ao esperar por uma consulta no SUS vê o cartaz da campanha.

Em nossa análise, além das formações imaginárias também vamos analisar a atualização de uma memória discursiva do corpo feminino descrita acima a fim de manter-se enunciativo, enunciador, falante e não apenas falado, nestas margens povoadas de provocações. Vamos definindo, portanto, em nossa análise o alinhamento de uma FI médica-monstruosidade e uma FD jurídica-midiática.

### **Corpo e discurso na imprensa**

A trajetória de Indianara em *blogs* é noticiada na fronteira da questão sobre a exposição do corpo feminino. Na fronteira entre a enunciação sobre “desordem natural” e “monstruosidade moral” que definem monstruosidade e anormalidade (FOUCAULT, 1975/2010) sob os rituais de exercício do controle pautado pela denúncia anônima, distante, pública.

Altmayer e Portinari (2017) analisam a reivindicação por Indianara do poder advindo do próprio corpo, sobretudo, por meio de performances artísticas. Mais adiante, a análise que estas autoras fazem do relato da própria Indianara, ao explicarem toda a trajetória de militância dela, indica que o corpo feminino é um corpo criminalizado mesmo quando se trata de comparar com um corpo *trans* masculino. Indo mais adiante, as autoras mostram que a lógica binária utilizada pelos discursos dominantes também pode ser utilizada como resistência porque indica onde estão as lacunas indicativas de contradições nesses discursos dominantes.

Temos uma rede sócio-histórica de sentidos que remete a dizeres anteriores sobre a sacralidade e a moral dominante em torno do corpo feminino; incluindo-se a censura ao *topless* nas praias brasileiras. Enfim, uma posição-sujeito “proibição dos seios à mostra” submetida ao alinhamento acima mencionado, de uma FD a uma FI.

Como já mencionamos, foi a partir do caso Indianara que chegamos às outras duas reportagens que circularam na mídia recente para analisar de que forma o corpo travesti é discursivizado, é colocado em meio a dispositivos de

poder e saber que enquadram uma contenção (cf. HAROCHE, 1998) não apenas restrita ao Estado, mas pelos especialistas e pelos discursos do cotidiano, dentre os quais se insere a imprensa.

Especificamente analisamos os textos “Travesti é condenada por mostrar os seios em Brasília” e “Travesti com seios de fora em manhã de seis graus dá trabalho aos socorristas; moradores reclamam”. Os discursos produzidos em torno do “objeto” seio proclamam vozes dissonantes e franqueiam dizeres já circulantes na forma de enunciados diversos. No sentido dado por Foucault, os enunciados na perspectiva de que “[...] um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente”. (FOUCAULT, 1969/2012, p.34).

Ao abordar “as regularidades discursivas”, Foucault (2012) aborda primeiro a impossibilidade de marcar a origem dos enunciados, esses vários signos com função enunciativa, que se estabelecem por unidades marcadas por posições e pela descontinuidade dos saberes. Há unidade com conjunto para falar de “objeto” de que decorrem regras de formação para ordenar estes enunciados (formações discursivas) (FOUCAULT, 2012). Desta forma, cabe perguntar: qual acontecimento e unidade discursiva aparecem em torno da FD jurídica-midiática que delimita a “proibição dos seios à mostra”?

O foco que damos no alinhamento da FD jurídica-midiática com a FI médica-monstruosidade nos recortes aqui analisados se fundamenta na noção de arqueologia da anomalia passando pelo monstro físico e moral (cf. COURTINE, 2011) que se instalou como dispositivo entre a Medicina e o Direito enraizada no século XIX e aprofundada e metamorfoseada na profusão de imagens ocorrida principalmente a partir de meados do século XX.

Assim, o voyerurismo e a teratologia, por exemplo, auxiliam esse enraizamento porque não bastam mais campos delimitados do conhecimento médico e jurídico, mas analisar modos de ações no cotidiano, “porque os dispositivos não são simplesmente modos de classificação dos objetos do saber ou aparatos do exercício de um poder, mas eles são, além disso, instrumentos de produção do sujeito” (COURTINE, 2011, p. 131).

A afirmação de Courtine (2011) ilustra nosso percurso investigativo, pois nos ajuda a entender o tom policialesco dos fatos noticiados no cotidiano brasileiro. Citando: “À referência à função policial realmente corre o risco de

parecer anedótica e deslocada do universo de seriedade científica e de rigor formal que afixam hoje as humanidades” (COURTINE, 2011, p.40).

Em torno desta questão temos a relação entre público e privado na construção da noção de intimidade, de subjetividade, em suma, da relação entre subjetivação do corpo e o corpo jurídico social.

É esse o modo de decifrar o corpo pela mídia, permitindo-nos utilizar metáforas. É como um abaporu *high tech*, que não aquele da tela quadrada da televisão, mas da fragmentação dos ícones da tela virtual que rola para todas as direções (lembramos do formato dos *gadgets* e das *smart TVs* que permitem acessar várias telas) na esteira não mais do “tudo sabe”, mas que “tudo pode saber”.

A iconografia da tela de um portal como o *youtube*, as telas sobrepostas dos *gadgets* da indústria tecnológica tocam a ilusão do “tudo saber” antes alienada em sua condição de tela única e inteira e partem para a estratégia da junção, do pedido e clamor da unidade para sobrepor decalques do corpo de uma escrita majoritária. É desta maneira que a veiculação da questão aqui analisada ganha páginas sobrepostas em um ritmo desafiador de ser recortado. Decifrar este corpo é exercício inserido em uma cena mais ampla comumente propagada pela mídia brasileira de garantir o tom policialesco a qualquer banalidade cotidiana. Talvez por herança de um modelo de escravização jogada com o toque e o esfregaço das relações atravessadas por um tipo de improviso, diante da tela brasileira também se é capturado, cativo. Sob regras do olhar e da enunciação de quem bate em quem é batido, maltratado por intrigas, fofocas, boatos e toda sorte de sortilégios muitas vezes a ter que ser explicados na própria mídia; em cenas espetaculares, em programações de “família” a “policiais”. O discurso da imprensa expõe e bate em quem já está capturado por discursos eficazes de controle social.

Este jogo de captura faz lembrar Pelúcio (2004) que afirma que em sua pesquisa etnográfica algumas travestis apontam que as transformações do corpo pelas quais passam são formas de “lutar contra humanidade” o que as leva segundo a autora a questionar a natureza humana, sua suposta essência. Elas questionam em grande medida a captura de uma imagem, midiática, exposta. O corpo politiza.

A autora sinaliza que em geral predomina a denominação “travesti” nas camadas populares e a denominação “transexuais” conforme uma nomenclatura médica e psicológica nas camadas média e alta. No trabalho com a prostituição a plasticidade da designação de gênero se conforma às estratégias de sobrevivência acompanhadas de reflexão pelo que se nota nos relatos analisados. Um ponto da discussão que nos parece crucial é quando Pelúcio (2004) indica a hierarquização e os efeitos metafóricos de atributos corporais como designativos de gêneros, como bigode e seios e afirma:

Nesse jogo discursivo, as travestis deixam de ser “não-homens”, porque mesmo sendo passivas na relação sexual e nas amorosas, têm coragem, “peito”, para dar visibilidade aos seus desejos. São alçadas assim para um patamar acima dos gays na sua hierarquia de gênero (PELÚCIO, 2004, p. 132).

Esta observação colhida em suas observações participantes indica o valor metafórico da expressão proverbial “ter peito para” que indica “ter coragem de...”. Para a análise de nosso *corpus*, os seios à mostra no espaço público espelham um lugar diante do Outro e designam um lugar de militância e resistência aos discursos dominantes que atribuem ao seio uma sacralidade moralizante concomitante a um valor de monstruosidade desviante.

Em meio a isso, seio difere de peito. O feminino não pode mostrar o seio ao mesmo tempo em que pode ter peito. É o que Noccioli e Paes (2012) analisam criticamente ao apontarem uma não coincidência tal como veiculada na revista de divulgação científica “Super interessante”; concluem que as analogias feitas entre o corpo masculino e feminino relegam o sexo feminino a um lugar marginal ratificando alguns tabus presentes em nossa sociedade, distanciando-se da complexidade de várias questões deste campo de debate, ao imbricar-se com formas do senso comum.

Em meio a isso, os padrões dos universos masculino e feminino na esfera do público e do privado são dispostos em gradações lineares como se houvesse também aspectos em oposição alinhados a uma simetria de gênero transformada do senso comum pela camada média. Nesta, o peito corresponderia ao pênis. Porém, ao compactuarem com essas representações, as travestis não deixam de se aproximar do discurso individualista sobre sexualidade e corporalidade (PELÚCIO, 2014).

Esta retomada do estudo de Pelúcio (2014) serve para argumentar que a atitude tomada por Indianara pode significar “ser mais macho que muito macho” e/ou concomitantemente “ser mais mulher que muita mulher”. Uma vez que há no imaginário uma correspondência entre pênis e peito, os seios à mostra são uma forma de expor a feminilidade às avessas da macheza reivindicada pelo gênero masculino desde muito cedo autorizado à exibição pública do pênis.

No meio urbanizado escolarizado da classe média brasileira, é sabido o incentivo dado a muitos garotos em exhibir o pênis desde muito cedo. Uma vez que os registros do sujeito não são delimitáveis por idade, sexo, categoria social definida previamente cabe perguntar: por que mostrar o pênis está autorizado em detrimento de mostrar o seio? Poder-se-ia argumentar: ora esta autorização é mais comum entre meninos pequenos. Ocorre que o que está em jogo é um lugar social. É um modo de reconhecimento que se inscreve no e pelo Outro.

A filiação destes enunciados e muitas de suas variações mostradas por Pelúcio (2014) permitem analisar parte do imaginário envolvido na atitude de Indianara no espaço público. Parte da tomada de posição em questão também se nota no fato de que uma parte do corpo designada pelo gênero feminino, e por isso em tese correspondente ao recôndito da intimidade do espaço privado (cf. MALUF; MOTT, 1998) aparece na esfera pública. Mais adiante afirma a autora:

Para ser travesti e, sobretudo, travesti que se prostitui é “preciso ter peito”. O duplo sentido dessa afirmação, mais uma vez nos coloca no mundo das representações de gênero desse grupo. A mulher ousada, que “tem peito” e o macho que tem “coragem de por saia”, são as mesmas pessoas (PELÚCIO, 2014, p.148).

Em suma, mostrar o peito se filia ao valor político da coragem tal como materializado no enunciado “é preciso ter peito”. Nossa análise se centra mais no que esta autora coletou acerca da percepção das travestis sobre uma sociedade que afirmam ser hipócrita, que impõe um padrão binário mesmo transitando entre várias manifestações e aparições de gênero e sexualidade.

Deste modo, fazemos notar que a aparição de Indianara e os casos noticiados em Brasília e em Curitiba indicam modos dessa denúncia, militância, resistência ser discursivizada pela imprensa. Essa discursivização, no sentido de um modo da imprensa relatar e mais que isso, enunciar, construir regularidades para um acontecimento no sentido de um fato não neutro, sinaliza

que há um misto de tentativa de calar e também de patologizar atitudes que são próprias da complexidade e do valor político desses processos de identificação grupal.

A voz das travestis, o corpo “travesti” calado pode ser interpretado pela imagem que a imprensa impõe em um jogo imaginário. Devemos considerar no plano das formações imaginárias, como o sujeito travesti é interpretado e como ele se veria a partir de como este outro o vê cifrado pelo código da imprensa. Ao filiar seus enunciados a uma FD “jurídico-midiática” alinhada a uma FI “médica-monstruosa” o discurso da imprensa ratifica a leitura discriminadora também notada por Pereira e Silva (2015) nas análises dos cartazes veiculados pelo SUS. Um lugar desta interpretação é designar o valor discursivo dos seios à mostra, é indicar o incômodo social que reside nesta parte que designa um corpo. Mas de onde vem tal incômodo? Parte da rede de sentidos que circula se sustenta nas paráfrases acima apontadas. E outra em uma rede de formação ideológica (FI) e formação discursiva (FD).

Outro aspecto relevante deste campo das formações imaginárias, do ponto de vista da leitura que o Outro faz do sujeito “travesti” notada por Pelúcio (2014) é a designação pelas travestis de um lugar da “maldade”, pois “topam tudo” (expressões da autora). O sujeito travesti se auto-percebe pela “maldade” que o outro lhe designa como o que “é”, como uma suposta essência, como uma verdade.

Esta ambivalência que transita entre o bem e o mal ressignifica o valor do seio à mostra como sagrado e também profano, como já dissemos, e também “[...]trazem irmanadas a puta e a santa. Esta última representada pela mulher passiva, que muitas julgam ser o modelo ideal do feminino, o qual buscam reproduzir nas suas vidas domésticas” (PELÚCIO, 2014, p.150). Vejamos:

Recorte 1 - “a travesti tirou a blusa e exibiu os seios em lugar público, enquanto ofendia os usuários do terminal rodoviário [...] A defesa, por sua vez, pediu a absolvição da travesti, afirmando que essa conduta não era comum. Interrogada, ela alegou ser dependente químico e que estava sob efeito do álcool no dia do incidente”.  
(<https://www.metropoles.com/distrito-federal/justica-distrito-federal/travesti-e-condenada-por-mostrar-seios-em-rodoviaria-de-brasilia/>. Acesso em: 21 maio 2018).

Recorte 2 - O **frio de 6°C** não impediu que **uma travesti** praticasse atentando violento ao pudor na manhã desta quarta-feira (2), na Rua Desembargador Antônio de Paula, no bairro Boqueirão, em Curitiba.

Com a parte de cima do corpo exposta e sob o **efeito de drogas**, ela xingou moradores e até **socorristas do Samu**, que foram chamados para tentar acalmar a ‘fera’ (<http://www.bandab.com.br/seguranca/travesti-com-seios-de-fora-em-manha-de-6c-da-trabalho-boqueirao-moradores-reclamam/>. Acesso em: 21 maio 2018, negritos e aspas no original).

Defendemos aqui que esses recortes elencados filiam os dizeres a uma FD “jurídico-midiática” afiliada a uma FI “médico-monstruosa”. No entanto, no espaço fragmentado e permeável desta FD vemos posições-sujeito distintas.

Poderíamos afirmar que posição-sujeito 1 aqui denominada “militante: seios à mostra” que: recorre à exposição para militância; denuncia a arbitrariedade do discurso jurídico; e em que os seios são vistos como coragem; e posição-sujeito 2 aqui denominada “proibição dos seios à mostra” que: recorre ao discurso médico para justificar-se, pois havia usado droga; sustenta a evidência de violência, perigo social; e em que os seios são vistos como ofensa (recorte 1) e monstruosidade por conta da denominação “fera” (recorte 2).

Na posição-sujeito 1 vemos claramente a própria declaração de Indianara exposta pelo site que veicula sua declaração acerca de sua militância. Apenas para mostrar a heterogeneidade destas posições-sujeito submetidas à mesma rede de FI e FD, no recorte 1 temos uma formação imaginária que impõe ao sujeito-travesti uma espécie de perdão a ser dado à sociedade pela infâmia (cf. FOUCAULT, 1973/2015), apesar da justificativa do uso do álcool. O sujeito é evocado a se justificar para não ser difamado.

Vemos que há uma patologização, que parece servir de atalho, de recobrimento de um discurso dominante a uma atitude de resistência. Em nossa sociedade brasileira, ser travesti já é resistir em algum lugar à opressão misógina contra o que aparente ser feminino. Trata-se de um tendão de Aquiles no aspecto civilizatório da sociedade brasileira. Vemos também que há um jogo imaginário em que a leitura realizada pelo corpo social (conforme a lógica do modelo de infâmia) é veiculada pela imprensa a partir da voz dada à defesa.

Embora tratemos desta aliança entre uma formação ideológica “médica-monstruosa” e a formação discursiva “jurídica-midiática” nos detivemos mais ao modo como esta última recorre àquela e delimita algumas posições-sujeito em ambas as reportagens. Isto porque:

finalmente, o campo enunciativo compreende o que se poderia chamar um domínio de memória (trata-se dos enunciados que não são mais



nem admitidos nem discutidos, que não definem mais, conseqüentemente, nem um corpo de verdades nem um domínio de validade, mas em relação aos quais se estabelecem laços de filiação, gênese, transformação, continuidade e descontinuidade histórica). (FOUCAULT, 2012, p. 69).

Para Foucault (2012) as regras conceituais que estabelecem uma regularidade discursiva podem ser buscadas na história mesmo porque:

[...] Uma formação discursiva não ocupa, assim, todo o volume possível que lhe abrem por direito os sistemas de formação de seus objetos, de suas enunciações, de seus conceitos; ela é essencialmente lacunar, em virtude do sistema de formação de suas escolhas estratégicas. Daí o fato de que, uma vez retomada, situada e interpretada em uma nova constelação, uma dada formação discursiva pode fazer aparecerem possibilidades novas [...] (FOUCAULT, 2012, p.79).

Tem a ver com o sucumbir da série de legibilidade como estratégia cotidiana. Ou seja, as redes de FD e FI não permanecem estanques, elas se fragmentam em posições como vimos acima. Em Courtine (1989, p. 37):

si le discours est un lieu de mémoire, c'est parce qu'il porte la trace – inscrite dans ses formes – des fluctuations et des aléas d'une stratégie ; l'empreinte sédimentée d'une histoire, de ses continuités et des ruptures. Faire de l'analyse du discours, c'est apprendre à délinéariser le texte pour restituer sous la surface lisse des mots la profondeur enchevêtrée des indices d'un passé » [...] Les pré-construits, ce sont ces matériaux discursifs qui fournissent la base lexicale et syntaxique de constitution des énoncés dans les séries de formulations (1989, p.39).

Por conta desta complexidade das direções a que remetem os vários indícios analisados, vemos os deslocamentos das redes discursivas do seio como virginal e sagrado e ao mesmo tempo sensual a ser regulada pela punição conforme um modelo de infâmia social regulado por uma rede de formação ideológica “médica monstruosa” e de formação discursiva “jurídico-midiática” que não é linear, nem recobre conceitos, mas admite novas constelações (cf. FOUCAULT, 1969/2012) enquanto também decalca traços e indícios da memória que permitem flutuar estratégias (cf. COURTINE, 1989) de sujeitos renitentes e resistentes. E que resistem.

Os recortes aqui analisados indicam luta e resistência; ora caladas, ora submergidas no espaço complexo da interpretação sobre o corpo e a sexualidade.

## Considerações finais

Em meio à complexidade das discursividades, analisadas aqui sob o prisma foucaultiano das enunciabilidades, e pecheutiano das redes de sentido (em uma perspectiva também de filiação de uma FD a uma FI), podemos afirmar que as formações imaginárias em torno da aparição dos seios no espaço público remexem o que parece óbvio acerca da designação do “feminino”.

O incômodo lido como uma verdade fundada numa suposta essência do testemunho da cena noticiada e pelo espectador (leitor) ao provocar incômodo e construir um enquadre de escândalo e espetáculo assim de sustenta porque há um alinhamento entre a FI “médica-monstruosa” e a FD “jurídica-midiática”.

O discurso da imprensa admite um atalho a partir do qual anteciparia, daria conta de saturar o lugar do testemunho da cena relatada, bem como de assegurar uma leitura mais “adequada” e legítima para o leitor. Este lugar de “segurança” se filia na obviedade da rede de sentido construída por uma conjuntura jurídico-discursiva e nega suas falhas, nega a polissemia do imaginário comum, por exemplo, sobre a expressão “ter peito para”. Há um risco em meio ao uso desta interpretação “mais segura” e, por isso, “mais verdadeira”.

Se no discurso dominante a exposição do corpo é interpretada conforme o modelo da infâmia, temos neste anteparo uma leitura de que esta exposição seria violenta (consenso que nunca seria total). Se é violenta, por outro lado, justificaria, lamentavelmente, a violência contra a população de travestis e transexuais. Tratar-se-ia de uma correspondência direta do jogo imaginário; apesar de que nunca uma imagem refletida tem plena correspondência. O lugar de enunciação recubra as lacunas que permitem dizer de outro lugar. Este recobrimento é feito pelo corpo travesti que emerge nos discursos da imprensa brasileira.

Mesmo assim, o reconhecimento dos discursos como modos de calar e aceitar a designação de “anormalidade” da conjuntura histórica que os delimita como discursos majoritariamente filiados aos discursos médico e jurídico não se esgota.

O que é indício do calar-se e da transmissão de vozes “mais legítimas” para “justificar” um ato “desviante” provoca a construção de atalhos em meio aos quais emerge um sujeito arдил, renitente à imposição do corpo social atrelado à

punição exemplar (“modelo da infâmia”); mostrando *en core* (para lembrar o mote lacaniano), ainda, que há um corpo porvir, diante de Outros lugares do sentido.

## Referências

ALTMAYER, C.G.M.; PORTINARI, D.B. As ações estético-políticas de enfrentamento direto de Indianara Siqueira, pessoa normal de peito e pau. **Periódicus**, Salvador, n. 7, v. 1, maio-out. 2017 – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades, 300-312.

ANDRADE, F.A. A discursividade sobre a estética feminina: os seios em questão. In: RODRIGES, Marlon Leal.. (Org.). **Linguagem, identidade, Gênero, História**. Rio de Janeiro: Litteris Ed. - Quartica Premium, 2011, v. , p. 175-201.

ARAÚJO, E.M.N.; MENESES, J.R. Histórias do corpo e do feminino no Brasil do tempo presente. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo**, julho 2011. 1-12.

COURTINE, Jean Jacques (1989). « Déconstruction d’une langue de bois ». in: **Corpus et discours** : éléments d’histoire des pratiques langagières et expressives. Présentation de dossier de Thèse d’État sur travaux. Nanterre : Universidade de Paris X-Nanterre. pp.30-59.

\_\_\_\_\_. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.  
Debord, G. a sociedade do espetáculo. Editoração ebookBrasil.com. Disponível em: [www.geocities.com/projetoperiferia/](http://www.geocities.com/projetoperiferia/).

FOUCAULT, M. Aulas de 17 e 24 de janeiro de 1973. In.: M. FOUCAULT. **A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)**. São Paulo/SP: editora WMF/Martins Fontes. 2015 (coleção Obras de Michel Foucault). 41-75.

\_\_\_\_\_. Aula de 22 de janeiro de 1975. In. \_\_\_\_\_. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo/SP: editora WMF/Martins Fontes. 2010 (coleção Obras de Michel Foucault).

\_\_\_\_\_. **Arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª.ed. Rio de Janeiro/RJ: Forense Universitária. 2012. (coleção campo teórico). Original publicado em 1969.

HAROCHE, C. **Da palavra ao gesto**. Campinas/SP: Papius. 1998.

HENRY, P. **A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso**. Campinas/SP: Ed da UNICAMP. 1992.

MALUF, M.; MOTT, M.L. Recônditos do mundo feminino. In.: SEVCENKO, N. **História da vida privada no Brasil – República: da belle époque à era do rádio(vol. 3)**. São Paulo/SP: Cia das Letras, 1998, p. 367-423.

NOCCIOLI, Carlos Alexandre Molina; PAES, Cristiane Cataldi dos Santos. Por que os homens têm peitos?: a recontextualização do discurso sobre ciência na Superinteressante. **Ling. (dis)curso**, Tubarão , v. 12, n. 2, p. 467-494, Aug. 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-76322012000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-76322012000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 22 maio 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1518-76322012000200005>.

PAIVA, A.L.S.; FÉLIX-SILVA, A.V. Produção protética dos corpos: experiências TRANS e políticas de saúde. **Revista Ártemis**, Vol. XVIII nº 1; jul-dez, 2014. pp. 251-26.

PÊCHEUX, M. Overture Du colloque. In. : B. CONEIN et all (orgs.). **Matérialités discursives**. Lille: Presses universitaires de Lille. 1981. 15-18.

\_\_\_\_\_. O papel da memória. In.: *Papel da memória*. Campinas/SP: Pontes, 1999.

PELÚCIO, L.M. Travestis, a (re)construção do feminino: gênero, corpo e sexualidade em um espaço ambíguo. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 8, volume 15(1): 123-154 (2004).

PEREIRA, L.N.; SILVA, T.D. Sentidos (tra)vestidos: a individuação e a constituição do sujeito travesti pelo Estado. In.: **RUA** [online], no.21, volume 2, 321-339. ISSN 1413-2109. Jun/2015.

PRIORE, M.L.M. Viagem pelo imaginário do interior do corpo feminino. **Revista Brasileira de História**, ANPUH - São Paulo, v. 19, n.37, p. 179-194, 1999.

# FAZER VIVER, FAZER MORRER:

políticas do corpo

DANICHI HAUSEN MIZOGUCHI

BEATRIZ ADURA MARTINS

## Uma noite

Jantaram. Todos ajudaram na arrumação das coisas e se acomodaram no sofá. A menina sempre fica entusiasmada quando assistem televisão juntos. Gosta muito de conversar sobre o dia, de acompanhar as histórias das novelas, mesmo que sua mãe mande que feche os olhos nas cenas proibidas. Adora imaginá-las: às vezes são de brigas – dessas ela gosta menos, mas das de romance ela sempre gosta.

Naquela noite seus pais resolveram ver o debate dos presidenciais. Várias pessoas sérias e bem vestidas em torno de um palco, as quais falavam com nervosismo sobre questões que pareciam muito importantes para muita gente: um deles seria o próximo presidente do Brasil. A menina se distraía de vez em quando, achava aquilo um pouco sem graça, mas os pais mantinham-se atentos e faziam comentários a cada fala de uma daquelas pessoas sérias e bem vestidas. Eles achavam engraçado quando os candidatos falavam dos pobres, da gente humilde, dos beneficiados pelo Bolsa Família, de toda essa gente preguiçosa que ganhava casas e dinheiro fácil por ‘mamar nas tetas do Estado’.

A jornada de trabalho de ambos tinha sido dura. A mãe da menina era costureira. Trabalhava em um galpão no bairro de São Cristóvão: lugar úmido e escuro, onde cosiam mais de trinta mulheres que nem sabiam o paradeiro de suas costuras. Ao fim do turno, muitas recolhiam os retalhos que restavam pelo chão para fazer roupa para a ninhada. O pai da menina vendia rodos e vassouras

pelas ruas do Rio de Janeiro e ficava entusiasmado quando conseguia um bico que lhe garantia um dinheiro extra. Ambos sonhavam em ter carteira assinada – e imaginavam que a menina, em um Brasil melhor, teria esse futuro. Por isso, era importante assistirem o debate presidencial para ajudarem a construir, com o voto, um país melhor.

Uma das candidatas fala sobre respeito aos homossexuais, travestis, transgêneros, lésbicas e suas famílias. A menina adorava a sua família e escutava atenta a pergunta da candidata – com mais atenção do que escutara outras questões. Queria mesmo era saber do dia a dia, das brincadeiras com a irmã e de como era gostoso vê-la se pintar com aquele estojo colorido. Muitos falavam, em voz baixa, que sua irmã era travesti. A menina ria: travesti. Esse xingamento não fazia sentido: adorava o colo da irmã e as histórias que ela contava. As duas riam muito juntas.

Respondendo à questão feita pela moça interessada nos direitos dos homossexuais, travestis, transgêneros, lésbicas e suas famílias, um candidato diz que prefere falar de economia, mas, como foi provocado, vai falar da família: da família que pode e deve ser amada, da família que pode e deve existir. Muito sério, ele diz que é avô, e que pelo aparelho excretor não se faz vida e que os homossexuais precisam de psicólogo. A candidata que havia falado antes dele volta a falar em respeito. A família se junta. A porta abre. Com uma bolsa azul de couro a tiracolo, comprada no brechó da igreja, a irmã entra e a menina corre para seus braços.

Todos se abraçam. A mãe e o pai respiram aliviados pela presença viva da filha mais velha. Ela olha nos olhos assustados da menina, repara na televisão, nos sorrisos e no bigode. Naquela noite não fizeram o sinal da cruz, não desligaram a televisão e nem fecharam os olhos da menina. Abraçados, ficaram em silêncio. Algo os fazia crer que as facas estavam sendo amoladas para que novos assassinatos motivados pela sexualidade e pelo gênero fossem autorizados a acontecer no Brasil.

**Fazer viver, fazer morrer**

Em 7 de janeiro de 1970, Michel Foucault deu início ao seu curso anual no Collège de France. Intitulado *Em defesa da sociedade*<sup>[1]</sup>, as aulas começam de um modo bastante curioso: abrem com o anúncio de uma tentativa de encerramento. É assim que, logo nos primeiros movimentos dirigidos à audiência, Foucault anuncia: “É que eu estou um pouco cheio; quer dizer, eu gostaria de tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a série de pesquisas (...) que vimos fazendo há quatro ou cinco anos, praticamente desde que estou aqui, e que me dou conta que acumularam inconvenientes tanto para vocês quanto para mim” (FOUCAULT, 2010, p. 5). E segue: “Eram pesquisas muito próximas umas das outras, sem chegar a formar um conjunto coerente nem uma continuidade; eram pesquisas fragmentárias, nenhuma das quais chegou finalmente a seu termo, e que nem sequer tinham sequência; pesquisas dispersas e, ao mesmo tempo, muito repetitivas, que caíam no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos” (FOUCAULT, 2010, p. 5). Mas, afinal, que pesquisas eram essas? Quais eram os problemas que haviam inquietado o professor e pesquisador e que, agora, tanto o incomodavam? A que, afinal, ele gostaria de dar termo no curso de 1976?

\* \* \*

No ano anterior a esse curso, Michel Foucault encerrara um intervalo de seis anos sem publicações entregando ao público *Vigiar e Punir* (1987). Sem delongas introdutórias, o livro começa com a descrição do suplício de Damiens, um suposto parricida, que em 2 de março de 1757 foi condenado “a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Grève, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito

---

[1] No original, *Il faut défendre la société* – cuja tradução mais precisa talvez fosse: é preciso defender a sociedade.

parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento” (FOUCAULT, 1987, p. 9).

Começo violento e chocante o qual, todavia, não ganha lastro no livro: são apenas duas páginas dedicadas ao jogo espetacular, público e teatral do suplício – emblema daquilo que Foucault (1979) chamará de sociedade de soberania. Rapidamente, o texto passa à apresentação do regulamento da Casa dos jovens detentos de Paris – redigido tão somente trinta anos após o corpo de Damiens virar cinza na praça defronte à prefeitura e aos olhos dos cidadãos franceses.

Nesse regulamento, aparece todo um outro modo de lidar com aquilo que macula e constrange a lei. No lugar da força absoluta e destrutiva do soberano, surge toda uma ordenação espaço-temporal que se efetiva com a determinação e controle de praticamente todos os atos diários dos internos da Casa dos jovens detentos, cada qual com a especificação da hora e do local em que deveria se realizar: despertar, ensino, trabalho, oração, refeições, deitar – atos planejados e realizados de acordo com aquilo que a regulamentação indicava. Por exemplo: “Ao primeiro rufar de tambores, os detentos deverão levantar-se e vestir-se em silêncio, enquanto o vigia abre as portas das celas. Ao segundo rufar, devem estar de pé e fazer a cama. Ao terceiro, põem-se em fila por ordem para irem à capela fazer a oração da manhã. Há cinco minutos de intervalo entre cada rufar” (FOUCAULT, 1987, p. 10) – e assim por diante, até a hora de deitar e pegar no sono para, no dia seguinte, repetir as operações. Assim, podemos entender que esta é a época – a segunda metade do século XVIII – em que “foi redistribuída, na Europa e nos Estados Unidos, toda a economia do castigo” (FOUCAULT, 1987, p. 11). Na passagem entre o final do século XVIII e o começo do século XIX, “a melancólica festa de punição vai se extinguindo” (FOUCAULT, 1987, p. 12) e entra, em seu lugar, a produção disciplinar de corpos dóceis: da execução da morte à regulação da vida.

Trata-se, portanto, de uma alteração no regime de punição: doravante, o essencial da pena – muito mais do que supliciar pública e exemplarmente, e, portanto, levar o corpo punido a óbito – torna-se “procurar corrigir, reeducar,



‘curar’” (FOUCAULT, 1987, p. 13) um corpo que desviava das normas. Passagem contumaz, meticulosamente imposta: das cinzas à boa educação. Mas, muito além de uma modificação no regime de punição, talvez se trate de uma alteração ampla, histórica e singular no regime diagramático de poder: a passagem da soberania à disciplina.

No primeiro diagrama, o modo de governar é marcado pela exterioridade – e, logo, pela transcendência do príncipe em relação ao seu principado. O príncipe é aquele que recebe um território por herança, por aquisição ou por conquista. A relação entre ele e o território, portanto, é frágil e estará constantemente ameaçada pelos inimigos. O objetivo do exercício do poder é, conseqüentemente, o de “reforçar e proteger este principado, entendido não como o conjunto constituído pelos súditos e o território, (...) mas como [a] relação do príncipe com o que ele possui” (FOUCAULT, 1979, p. 279). Ação descendente e de exterioridade, transcendente e descontínua, o poder se exerce em sentido único, como habilidade em conservar o principado, custe o que custar.

É assim, portanto, que se anuncia o estranho poder do soberano: um poder de espada. No primeiro volume de *História da Sexualidade*, publicado no final de 1976 –portanto, no final do ano em que Foucault ditou o curso *Em defesa da sociedade* e um ano após a publicação de *Vigiar e punir* – ele diz que quando um dos súditos se levanta contra o soberano e infringe suas leis, este “pode exercer um poder direto sobre sua vida: matá-la a título de castigo” (FOUCAULT, 1988, p. 147). Dominação territorial frágil, poder de espada: o soberano exercia o poder ao matar aquele que ameaça sua propriedade territorial. A entonação diagramática do poder era aquela que Foucault pôde neste livro enunciar sob uma fórmula simples e direta: deixar viver e fazer morrer. Assim, neste jogo de poder o soberano só exerce seu direito sobre a vida “exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1988, p. 148). Haveria, neste diagrama de poder, uma política que se efetivava justamente pela morte: o gesto da morte era o gesto de poder.

\* \* \*

Mas é justamente outra coisa que começa a aparecer com o jogo diagramático abordado na sequência por Michel Foucault. Se no diagrama anterior o soberano exercia o poder ao matar, agora trata-se de um outro modo de efetivação. Aquém e além de assassinar, tratar-se-ia, doravante, de um poder que “opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável” (FOUCAULT, 2013, p. 243).

Assim, na última aula do curso de 1976, Foucault dirá que “um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 201). Tratar-se-ia, portanto, da assunção da vida pelo poder – de um poder que se interessa pela vida, por incrementá-la, por torna-la mais forte e mais produtiva. Nos termos de Foucault, esse movimento, datado do século XIX, indica que o poder, incumbindo-se da vida, “conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 2010, p. 213). Eis, portanto, a alteração da fórmula: de deixar viver e fazer morrer a fazer viver e deixar morrer.

\* \* \*

Mas isso significa que doravante todo gesto de poder será um gesto de vida? Que todo jogo de poder operaria um incremento vital – um estímulo de vida, uma produção de vida, uma regulação da vida? Que não haveria, nesta atualização biopolítica do diagrama de poder, uma sanha assassina no jogo de poder? Se o poder é agora aquilo que vive e faz viver – que torna mais forte, mais potente, mais tenaz –, estaria ele distante das tramas da morte que tanto o ocuparam no regime de soberania, quando o poder era de espada?

Tais interrogações, absolutamente necessárias, são muito próximas dos caminhos a que Foucault é levado ao final do curso de 1976 – ao final do curso

ao qual ele dá início anunciando um certo final de percurso. Sem embargo, é assim que ele apresenta o problema na última das lições daquele ano:

nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida (e que me parece um dos traços fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador? (FOUCAULT, 2010, p. 214).

Se “essencialmente se trata de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então, de compensar suas deficiências” (FOUCAULT, 2010, p. 214), como um poder como este pode matar?

Ao fim e ao cabo, eis a questão que intrigava Michel Foucault: nestas condições de alteração diagramática em que o poder toma como objeto o incremento vital, como é possível para o poder “matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos?” (FOUCAULT, 2010, p. 214). Afinal, como um poder sobre a vida pode matar?

A direção dada a Foucault em suas pesquisas – e que ele apresenta na última aula do curso – indica que o componente fundamental para a compreensão da aparente contradição entre o incremento da vida e a execução mortífera em um mesmo diagrama de poder é o racismo. Para ele, o que “inseriu o racismo nos mecanismos de Estado foi mesmo a emergência deste biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 214), e que “faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 214). E, nesta direção diagramática de poder, o que seria o racismo? É o meio de introduzir, no domínio da vida, “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 214) – ou seja, uma espécie de fragmentação do campo biológico, uma maneira de defasar alguns grupos em relação a outros, de estabelecer uma cesura biológica no campo social, de subdividir a espécie em subgrupos.

Sob este efeito de partição, um estranho jogo entre a vida e a morte poderá acontecer: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Isso porque em nome da

vida – sempre em nome da vida – trata-se de eliminar os “perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Em outros termos, o imperativo da morte, no jogo de um poder atento à vida e a seu incremento, só é possível caso se entenda que se trata não exatamente de uma necessidade de vitória sobre adversários políticos, mas do suposto fortalecimento daqueles que merecem e devem viver. É essa, afinal, a possibilidade da condição assassina sob o biopoder – é essa “a condição da aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2010, p. 215), jogo levado aos limites do paroxismo pelo nazismo. Eis como Foucault faz coincidir os jogos de vida e de morte nos paradoxos do biopoder: em defesa da sociedade.

\* \* \*

Ainda na primeira aula do curso, Foucault (2010) diz, a respeito das pesquisas que esboçara nos últimos quatro anos e que naquele momento entendia que seria interessante encerrar: “Compete a vocês continua-las ou mudar a direção delas; a mim, eventualmente, prossegui-las ou dar-lhes uma outra configuração. Enfim, veremos bem, vocês e eu, o que se pode fazer com esses fragmentos” (FOUCAULT, 2010, p. 5).

Pois é, em certa medida, o que faz o filósofo camaronês Achille Mbembe, quando, em 2003, publica *Necropolítica* (2018): dar consistência a um dos tantos fios puxados por Michel Foucault nesta série de pesquisas realizadas nos anos 1970 – e, notadamente, do curso de 1976. De saída, Mbembe indica as intenções de seu ensaio – absolutamente postas sob a esteira foucaultiana nos entrelaces operados no Collège de France: “Esse ensaio pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p. 5). Para Mbembe – operando a junção entre as políticas da vida e as políticas da morte –, ser “soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder” (MBEMBE, 2018, p. 5). Assim, fazendo eco ao que enunciou Foucault, na estranha junção entre a soberania e a biopolítica aparece uma estranha e paradoxal modulação do poder imbuído tanto da vida quanto da morte.

É que a chave de compreensão do modo ocidental, em Mbembe, não parte do imperialismo da razão. Para ele, ao invés de ser considerar a razão como “a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte” (MBEMBE, 2018, p. 11). Para ele, portanto, os jogos de morte seriam mais radicalmente emblemáticos do modo de vida imposto pelo Ocidente do que, por exemplo, os cânones do racionalismo: o jogo moderno seria, pois, um jogo assassino.

Mas, ainda assim, a questão entoada por Foucault no final dos anos 1970 ecoa na escrita de Mbembe no começo do século XXI: “sob quais condições práticas se exerce o poder de matar, deixar viver ou expor à morte?” (MBEMBE, 2018, p. 6). Se na “formulação de Foucault o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer” (MBEMBE, 2018, p. 17), é preciso saber como isso se presentifica hoje. Se “Foucault afirma claramente que o direito soberano de matar (*droit de glaive*) e os mecanismos de biopoder estão inscritos na forma em que funcionam todos os Estados modernos” (MBEMBE, 2018, p. 19), como esse estranho jogo moderno – aquém e além do Estado – é executado e se relaciona com questões raciais, de gênero, de orientação sexual e, de modo amplo, com toda uma política de corpo aquém e além da norma?

Eis o diagnóstico montado por Foucault e por Mbembe, e que tristemente no Brasil de 2018 atualiza-se de modo mordaz e sub-reptício: são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo para os outros. Já não há mais contradição: o poder faz viver e faz morrer. Mas que perigos são esses? Que cortes são esses que – sempre em nome da vida e em defesa da sociedade – insinua toda uma política assassina? Que divisões internas sociais autorizam que – para que a população seja mais saudável e mais forte – tantas pessoas sejam mortas? Que corpos são esses que restam executados por facas amoladas em discursos de candidatos presidenciais e por milhões de discursos menores para que uma estranha cidadania de bem possa luzir? Que corpos são esses que restam executados por um poder molecular e rizomático – por um poder alastrado, cortante, violento e que se faz acontecer pelo cidadão de bem e em defesa da sociedade?

## De manhã

Na manhã seguinte ao debate presidencial, os transeuntes estranharam um saco no canal fedido de uma rua da zona norte da cidade. Parecia que o saco vinha de longe, pois estava bem desgastado e já se via início de musgos em volta. O contraste entre a luz do dia e a água poluída do Rio Trapicheiro fazia o saco brilhar. Assustados, os moradores chamaram a polícia. Junto com os guardiões da ordem, chegaram os jornalistas e o Instituto Médico Legal. A suspeita é que dentro do saco haveria um corpo – mas que corpo era esse que jazia aos olhos vivos de tantos outros corpos?

Todos olham para o Rio Trapicheiro, cheio de lama e lixo: o rio naquela manhã parece ter ganhado *status* de cenário televisivo. Câmeras, repórteres e entrevistas. O saco é aberto na mesma rua. Um corpo estranho chama atenção de todos os que olhavam. A perícia garante: mais uma travesti é assassinada na cidade do Rio de Janeiro. A pele enrugada pela água dificulta ainda mais sua identificação. Ela estava completamente nua, sem documento de identificação. No lixo e na lama, a travesti se alojou. No Trapiche, mais um corpo fadado pelo uso e consumo quase foi encerrado. Pode o assassinato de uma travesti, ainda sem causa definidas pelos legistas, nos dar pistas de como estamos construindo as passadas soberanas e biopolíticas pela urbe que se agiganta?

No leito do Rio Trapicheiro, na manhã chuvosa, a luz cinza do dia não conseguiu esconder um saco preto e brilhante que parava em uma de suas margens. Já era notícia. A família que na noite anterior assistia o debate eleitoral recebe em casa a notícia do acontecimento tão perto de casa. Lá estava a placa que nomeava o local: Rio Trapicheiro. A matéria no jornal deixava claro que ninguém sabia a causa da morte, mas não havia dúvida que dentro do saco preto que parava no leito do rio estava mais um corpo travestido.

No jornal não apareceram rostos nem corpos, só o saco preto e o fim sem explicação. O corpo fica sem forma, o nome não é revelado, o gênero é ignorado pelo repórter que, desavisado, a chama de homem: “ninguém sabe a causa da morte do travesti”. O peso morto é tão pesado, que acaba por não seguir a correnteza e aporta, ficando visto pelos olhares mais desatentos da cidade.

Mercadoria parada. Trapiches invisíveis. Porto que não cessa de se transformar com a ascensão do poder de compra da classe média brasileira. O corpo assassinado já não é mais mercadoria e rapidamente é retirado pelos agentes da ordem, fardados. A rua, que até agora estava bloqueada, é aberta para que a circulação na cidade se normalize. O corpo da travesti, sem nome, sem documento, sem causa da morte, já foi retirado do cenário. O Rio Trapicheiro nunca mais foi o mesmo. Olhava os musgos que grudavam na parede do canal. Os musgos só crescem em ambientes com vida.

## Referências

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. A governamentalidade. In: MACHADO, Roberto. (org.). **Microfísica do poder**. São Paulo: Ed. Graal, 1979.

# SOBRE OS AUTORES

## ORGANIZADORES



### **Nilton Milanez**

Professor Pleno na Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, vinculado ao Departamento de Letras e Artes. Atua como coordenador do LABEDISCO – Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo/CNPq, sediado na UEFS. É também Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos na UEFS. Atualmente, desenvolve o Projeto de Extensão Audiovisualidades: elaborar com Foucault e o Projeto de Pesquisa Foucault e o Cinema na UEFS. Fez estágio pós-doutoral, 2015-2016, em Corpo, Cinema e Psicanálise no Département de Psychanalyse, Université Saint Denis, Paris VIII e Departamento de Psicologia, USP- Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Seu Pós-doutorado, 2010-2011, em Discurso, Corpo, Cinema foi realizado no Diltec – Didactique des langues, des textes et des cultures e Département Cinéma et Audiovisuel, Sorbonne Nouvelle, Paris III, sob a supervisão de Jean-Jacques Courtine e Phillippe Dubois. É Doutor em Linguística e Língua Portuguesa com área de concentração em Análise do Discurso pela UNESP – Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, Campus de Araraquara. Fez doutorado-sanduiche na Sorbonne Nouvelle, Paris III. Muitos de seus trabalhos como livros, periódicos, artigos e vídeos podem ser acessados em [nilton-milanez.blogspot.com](http://nilton-milanez.blogspot.com)





### **Ricardo Andrade Amaral**

Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Desenvolveu sua pesquisa no LABEDISCO – Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo/CNPq. Especialista em Saúde Mental Coletiva e graduado em Psicologia pela Faculdade Ruy Barbosa. Professor Substituto vinculado ao curso de Psicologia do Instituto Multidisciplinar em Saúde (IMS-CAT) da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Atua principalmente nos seguintes temas: Produção de Subjetividades; Psicologia Social; Saúde Mental.



### **Ismarina Mendonça de Moura**

Graduanda no curso de Letras com Espanhol na Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Participou como Bolsista no Programa Institucional de Iniciação à Docência (PIBID) durante o período de 2015/2016. Atua como Voluntária de Iniciação Científica no projeto Foucault e o Cinema e como Bolsista de Extensão PIBEX no projeto Audiovisualidades: Elaborar com Foucault. É Revisora do periódico REDISCO (Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo) e é colaboradora do Labedisco/CNPq - Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo, sediado na UEFS.

## **AUTORES**



### **Anderson de Carvalho Pereira**

Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo, com estágio na Universidade de Paris XIII. Atualmente, Professor Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Departamento de Ciências Humanas, Educação e Linguagem; campus de Itapetinga) e orientador no Programa de Pós-Graduação em Educação (nível: Mestrado; campus de Vitória da Conquista). Líder do Grupo de investigação sobre narrativas, práticas letradas e discurso (Grinpraed/CNPq/UESB). Foi professor visitante na Universidade Nacional de Córdoba (Argentina), em 2015. Sua principal publicação é o

livro “Letramento e reificação da escrita” (Mercado de Letras, 2011).

### **Andréia Aparecida T. S. Silveira**



Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Centro-Oeste- UNICENTRO. Graduada em Letras e suas Literaturas pela mesma universidade, pós-graduação em Educação do Campo pela Universidade Cândido Mendes. Possui especialização em Educação Especial e Inclusiva com Ênfase em Tecnologia Assistiva e Comunicação Alternativa pelo Instituto Superior de Educação Ibituruna-ISEIB. Autora de artigos e capítulos de livros na área dos Estudos Discursivos Foucautianos e docente na área de Letras, Língua Portuguesa.

### **Beatriz Adura Martins**



Psicóloga formada pela PUC de São Paulo. Mestre e Doutora pela Universidade Federal Fluminense. Autora do livro “Por uma escrita dos restos: o encontro entre a psicologia e os assassinatos de travestis”. Atualmente atua na docência e coordena o Grupo de Gênero, Sexualidade, Corpo e Psicologia (Gsex) que tem como principal objetivo mapear os atos de ódio contra a população LGBT em Niterói e São Gonçalo (cidades do Estado do Rio de Janeiro) bem como prestar atendimento as vítimas das violências. É militante Antimanicomial.

### **Danichi Hausen Mizoguchi**



Doutor em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do departamento e do programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Autor de “Segmentariedades: passagens do leme ao pontal” e de “Amizades contemporâneas: inconclusas modulações de nós”.



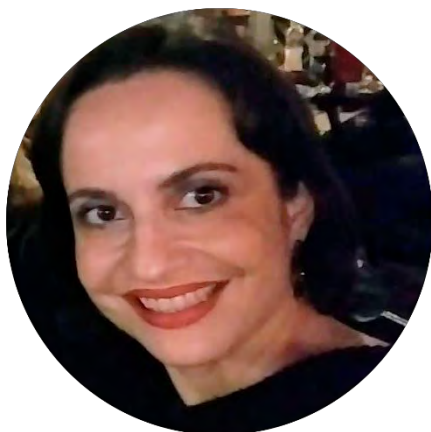
### **Denise Gabriel Witzel**

Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista - FCL/UNESP-Araraquara-SP, com estágio doutoral sanduíche na Universidade Louis Lumière de Lyon II, França. Mestre em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Maringá (UEM-PR). Professora na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO-Guarapuava/Pr), atuando na graduação e no Programa de Pós-graduação em Letras – mestrado. Autora de capítulos de livros e artigos nas áreas dos Estudos Discursivos Foucaultianos, com ênfase em Mídia, Corpo e Ensino da Língua Portuguesa.



### **Jessica Mina de Sousa**

Professora da rede estadual da Bahia, no Colégio Estadual Professora Zenaide Alves Barreto, em Utinga. É mestranda em Estudos Linguísticos no Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), onde também fez a licenciatura em Letras com Inglês, tendo concluído em 2017. Atua como integrante do Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo (Labedisco) e desenvolve uma pesquisa sobre corpo, discurso e sexualidade no rap das minas sob a orientação do professor Dr. Nilton Milanez, que também é coordenador do grupo de pesquisa.



### **Juliana de Castro Santana**

Docente no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Vale do Sapucaí (UNIVÁS). Possui mestrado e doutorado em Linguística Aplicada pela Unicamp e pós-doutorado em Tradução, realizado na mesma universidade. Participa de projetos de pesquisa interinstitucionais em âmbito nacional e internacional, desde 2008, como participante e líder.



### **Kueyla de Andrade Bitencourt**

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professora Assistente de Psicologia Social e Comunitária da Universidade Federal da Bahia, Campus Anísio Teixeira. Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia e mestrado em Educação pela mesma instituição. Coordena a Pesquisa – Psicologia e População LGBT : uma proposta de educação em saúde para a garantia de direitos. Pesquisa nas áreas de Produção de Subjetividade, Sexualidade e Gênero. Atua na área de Psicologia e Políticas Públicas.



### **Lucas Caires Santos**

Psicólogo formado pela Universidade Federal da Bahia (Ufba). Fez parte do projeto de iniciação à pesquisa “Corpo e Imaginário: interdições, performances e produção de audiovisual” por meio do plano de trabalho “Estudos sobre a performance de gênero”, bem como do projeto “Psicologia e população LGBT: políticas públicas e educação em saúde para a garantia de direitos”. Foi monitor no grupo de estudos “Produção de subjetividade, sexualidade e gênero”. Pós-graduando em “Gênero e sexualidade na educação”, também pela Universidade Federal da Bahia.



### **Milena Maria Sarti**

Professora Adjunta do Instituto Multidisciplinar em Saúde (IMS-CAT) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e atual vice-coordenadora do Curso de Psicologia dessa instituição. Graduada, Mestre e Doutora em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). A partir da Análise do Discurso e da Psicanálise laciana/freudiana, sua área de atuação em ensino, pesquisa e extensão está relacionada a uma abordagem crítica da dimensão subjetiva-social dos dispositivos discursivos (clínicos, institucionais, midiáticos e políticos) que engendram a realidade contemporânea.



### **Muriel Marinho**

Estudante de Psicologia na Universidade Federal da Bahia - UFBA. Estagiária do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas - CREPOP 03. Mulher trans/travesti.



### **Paula Chiaretti**

Possui Graduação em Psicologia, Mestrado e Doutorado em Ciências, pelo Programa de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo. Durante o doutorado, fez estágios: na Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, em Paris (França) sob supervisão de Jacqueline Authier-Revuz e Sonia Branca-Rosoff; e, no Centro de Estudios Avanzados da Universidad Nacional de Córdoba, em Córdoba (Argentina), sob supervisão de Adriana Boria. Atualmente é coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, da Universidade do Vale do Sapucaí (PPGCL Univás), em Pouso Alegre-MG. Pós-doutoranda do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sob supervisão do Prof. Dr. Lauro Baldini.