

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**NATASHA MELLO HELSINGER**

OS RISCOS DO “SEGUNDO NASCIMENTO”: O QUE NASCE E O QUE  
MORRE?

Autoengendramento, desamparo e alteridade na transexualidade

RIO DE JANEIRO  
2019

**NATASHA MELLO HELSINGER**

**OS RISCOS DO “SEGUNDO NASCIMENTO”: O QUE NASCE E O QUE  
MORRE?**

Autoengendramento, desamparo e alteridade na transexualidade

Tese de Doutorado  
apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Teoria  
Psicanalítica, da Universidade  
Federal do Rio de Janeiro,  
como requisito parcial à  
obtenção do título de Doutora  
em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Prof. Joel Birman

RIO DE JANEIRO  
2019

H484 Helsinger, Natasha Mello  
Os riscos do “segundo nascimento”: o que nasce e o que  
morre?: autoengendramento, desamparo e alteridade na  
transexualidade / Natasha Mello Helsinger. Rio de Janeiro,  
2019.

747 f.: il.

Orientador: Joel Birman

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de  
Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação  
em Teoria Psicanalítica, 2019.

1. Psicanálise. 2. Gênero. 3. Transexualidade. I. Birman,  
Joel. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de  
Psicologia.

CDD: 150.195

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Elaborada por: Erica dos Santos Resende CRB-7/5105

**OS RISCOS DO ‘SEGUNDO NASCIMENTO’: o que nasce e o que morre?  
Autoengendramento, desamparo e alteridade na transexualidade**

**Natasha Mello Helsinger**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada em 29 de julho de 2019 por:

---

Prof. Dr. Joel Birman  
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

---

Prof. Dr. Simone Perelson  
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

---

Prof. Dr. Paulo Vaz  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFRJ)

---

Prof. Dr. Leila Ripoll  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dr. Silvia Alexim Nunes  
Faculdade de Medicina (UNESA)

## **Agradecimentos**

Meu primeiro agradecimento se dirige ao Joel Birman quem permitiu essa tese nascer. Que acompanhou, de forma encorajadora e instigante, sua fecundação, gestação e, agora, seu parto. Obrigado por sempre me lançar nos destinos inéditos do pensar, sem nunca soltar a minha mão.

Agradeço à Simone Perelson, Paulo Vaz, Silvia Alexim Nunes e Leila Ripoll que participaram da Banca de Defesa e que, com uma leitura generosa e questionadora, certamente oferecem a possibilidade dessa tese renascer de diferentes maneiras. Agradeço, também, à Paula Gaudenzi que participou do Exame de Qualificação, contribuindo com olhares que marcaram os destinos dessa pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), por apoiar essa e as demais pesquisas desenvolvidas em nosso país e à Universidade Federal do Rio de Janeiro onde pude realizar o mestrado e, neste momento, o doutorado. Nenhum país é gigante apenas pela própria natureza, para o futuro espelhar essa grandeza é preciso garantir o direito à educação, ao pensamento e ao sol da liberdade, sem cerceamento do pensar.

Agradeço, mais precisamente, ao Instituto de Psicologia e ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, onde esta pesquisa nasceu e se desenvolveu graças as alteridades que se ofereceram, tanto de professores, quanto de colegas, como também, de Alice e Zé Luiz. Aos fortes laços que fiz nesse percurso, como Mariana Pombo, Cristina Birck, Maicon Cunha, Luiz Paulo Martins, Lorena, Paula, Marcus Vinícius, Fernanda e Marcel. Ao grupo de pesquisa “Trauma e Catástrofe”, pelo belo trabalho que temos desenvolvido a partir de intensas e urgentes reflexões, a partir do qual pude me aproximar de pessoas muito queridas, como Paulo Vaz, Cunha Bocayuva, Regina Herzog, Isabel Fortes, Mariana Toledo e Fernanda Canavêz, Jô Gondar.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde se iniciou minha trajetória acadêmica e pude conhecer professores que se tornaram bons amigos: Álvaro Pinheiro, Auterives Maciel e Claudia Garcia. À Casa Verde – Núcleo de Assistência em Saúde Mental, onde pude ver, de maneira bastante evidente, como a alteridade torna

qualquer experiência antinormativa um ato de liberdade. Obrigado aos amigos que sustentam esse belo trabalho, dos quais destaco Carmen, Ana Paula e Sonia Araguez.

À Clínica Social de Psicanálise do Instituto de Estudos da Complexidade que permite sustentar, com extrema potência, a democratização da psicanálise. Além da experiência clínica inenarrável, pude tecer laços de amizade e seria impossível nomear todos. Agradeço, sobretudo, aquelas que sustentam, há muitos anos, esse belo projeto que vincula, de forma efetiva, a psicanálise ao social: Fátima Amin e Tereza Estarque. Obrigada pela força criativa e pelo acolhimento generoso que sempre nos presenteia com muito alento. Inclusive, foi neste espaço que a pesquisa começou a nascer, a partir do encontro com pessoas “trans” que buscavam análise, ou ainda, uma alteridade que pudesse acompanhar seu “renascer”. Destaco, também, Edgar Carvalho, pela força das narrativas e Marina Carvalho, que faz um belo trabalho com pessoas “trans”, na Defensoria Pública do Rio de Janeiro, e que foi uma alteridade presente nessa pesquisa.

Agradeço ao Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, por ser um oxigênio constante do pensamento sem amarras e hierarquias, por fazer da horizontalidade e pluralidade um exercício constante, por nunca desvincular a psicanálise do político, do social e da democracia. Tudo isso marca de maneira decisiva o desenvolvimento dessa pesquisa. Agradeço, também, às frutíferas trocas que pude fazer com os colegas desse espaço, dos quais destaco Nelma Cabral, Beth Mourão, Marielena Legey, Ana Beatriz Lima, Margarida Cavalcanti, Cristina Louro, Pedro Cattapan, Julio Bandeira, Rodrigo Ventura, Beth Donicci, Igor de Paula, Zélia Villar e Suzana Neves. Desses laços surgiram outros, muito potentes, como Eloá Bittencourt, Wania Cidade e Débora Abramant.

Agradeço, especialmente à Leila Ripoll, pela força contagiante que levanta os estandartes de cada lugar que pisa, comissão de frente que está sempre ao lado, e à Luciano Dias, pelas coligações diárias, pelo talento alegre de se oferecer sempre como um guindaste de vida. Ao coletivo Psicanalistas Unidos pela Democracia, pela bela força que nos une e não nos deixa estremecer. Pelos grandes encontros, dos quais destaco Luciano Elia, Mariana Molica, Antonio Quinet e Vera Vital Brasil. Com a certeza na frente e a história na mão, não recuaremos em nossa luta pelas liberdades.

Aos meus amigos Diego Sanzana e Daniel Kveller, pelas dançantes trocas *queer*; Breno Aouila, pelos renasceres filosóficos; Pedro Tambellini, pelo sentimento moletom cheio de ritmo; à Eduardo Medeiros, pelo inesquecível amparo, inclusive, nessa trajetória; Christian Bittencourt, pelos sonhos que mergulham fora do aquário; Fred, por tudo que crescemos juntos, por sempre se colocar ao lado e me lançar para frente. À Ney Klier, no meio dos trânsitos e transições, nunca desencontramos; à Rafael Cavalheiro, meu acessor pulsional, que se oferece como borda sem nunca deixar de ultrapassá-la; à Gabriel Raggio, pelas trilhas antinormativas e pela batalha de se fazer existir.

Às minhas amigas Isabel Nóbrega e Fernanda Andrade, pelos comuns que nos tocam e nos fazem agir; à Mariana Terra, pelo permanente renascer; à Gabriela Bezerra, pelo infinitamente presente; à Manuela de Lamare, meu riso infinito, cuidado que não falta; à Maria Luiza, por sempre saltar alto comigo de mãos dadas, mesmo nos hiatos; à Miranda Villa-Lobos, Rui e Aurora, por todas nossas travessias, lá e cá, que me enchem de saudade.

À Taiz Lima, Jojô e Antonio Pedro, pelo abraço sempre tão presente e familiar. À Priscila Spinola que faz da diferença um abraço; à Alejandra Vargas, por ser sua e não de quem quiser. À Patricia Andrade, grande aliança, vida que faz viver; Maitê, o que fazes por sonhar, é o mundo que virá; à Conrado Tapajós, amigo cajuína, que mostra ao que a existência se destina.

Aos meus padrinhos, Fernando Rocha e Eni Mendlowicz, por sempre me verem nascer. Ao meu analista Carlos Alberto Silva, por acompanhar minhas transições sem nunca me deixar sem borda. Aos meus avós Lígia e Helvécio, por saborear o valor da transitoriedade, por insistir no tempo e na força do viver, até o último minuto.

Ao meu pai Luis Alberto Helsinger, por me ensinar a voar sem tirar os pés do chão, por me encorajar a pensar sem rédeas, por me fazer atentar sempre para a história, sem nada negar ou ocultar. Por desarquivar as memórias. Por nunca sair da memória.

Ao meu amor, João Rocha, nenhuma palavra seria capaz de traduzir a beleza da sua presença no enredo dessa escrita. Obrigado por abraçar essa tese como um filho, ao mesmo tempo em que me encorajou a soltá-la para que ela pudesse voar. Por todos os blocos que botamos na rua, fazendo do amor resistência e da luta um cantar. Por me

lembrar que quem sabe faz a hora e por fazer, a toda hora, o tempo soprar. Em você, encontro fôlego.

À minha mãe Eliana Mello, que sempre se disse ele e ana, que pela irreverência das normas me ensinou que a liberdade é o maior destino. Do ventre nasce um novo coração que abraça forte cada renascer sem titubear. Origem sem a qual nenhum destino seria possível.

À minha irmã Luana Helsinger, das mesmas origens, destinos singulares que nunca deixam de se encontrar. Por, desde pequena, me dar a mão e a gente agora já não tinha medo. Por nascer comigo a cada dia que nasce. Por mostrar que quem tem um sonho não dança! Por ter atravessado oceanos para estar comigo no dia da defesa, por nunca me deixar à deriva em nenhuma onda: minha âncora, para toda e qualquer reinvenção.



*A liberdade de aparecer é central para  
qualquer luta democrática*

**Judith Butler<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> BUTLER, 2015/2018, p. 62.

## RESUMO

HELSINGER, Natasha Mello. **Os riscos do “segundo nascimento”**: o que nasce e o que morre? Autoengendramento, desamparo e alteridade na transexualidade. Rio de Janeiro, 2019. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Considerando que a mudança da condição de gênero é vivida, muitas vezes, como um “segundo nascimento”, delimitamos como *tema de pesquisa* o desamparo na experiência da transexualidade, destacando a importância da alteridade no processo de “mudança de sexo”, sendo este realizado através das transformações corporais ou pela “transição social”. Para abordá-lo, partimos da seguinte *premissa teórica*: toda vivência LGBT é, em maior ou menor medida, uma experiência antinormativa, e, na transexualidade, isso se coloca de maneira mais radical, pois o sujeito rejeita os termos da atribuição inicial de gênero, contrariando os planos biológico, familiar e jurídico-simbólico. Tendo isso em vista, delimitamos como *problema de pesquisa* a dimensão antinormativa que caracteriza a transexualidade, considerando que esta reside no fato de que, ao se colocar como autor de sua própria origem, o sujeito se contrapõe à experiência normativa de assujeitamento através da qual se constituiu.

A *hipótese de trabalho* consiste em pensar que é por esse viés antinormativo que caracteriza o *autoengendramento* que o risco do suicídio se inscreve, na medida em que o sujeito se depara com a iminência da perda do outro. A partir disso, sustentamos a tese de que a processualidade do risco é cadenciada pela rede de alianças com a qual o sujeito pode contar, na medida em que esta lhe permite se recompor em um novo quadro identificatório. Neste sentido, entendemos que o registro da alteridade é decisivo para que a vida que “renasce” seja uma vida “vivível”.

A partir desse eixo de leitura, problematizamos a patologização, a discriminação e a violência que são dirigidas às pessoas “trans”, sinalizando como essas levam à abjeção social e comprometem o direito democrático de aparecer em público.

Questionamos, também, em que medida a psicanálise se oferece como uma alteridade para as pessoas “trans”, o que implica em discutir algumas leituras normativas a respeito da transexualidade, sobretudo aquelas que a vinculam à psicose. A partir disso, defendemos a importância de repensarmos os conceitos psicanalíticos, tendo em vista que esses foram forjados a partir do solo histórico da modernidade, não sendo, portanto, universais. Acreditamos que revisar o lugar do Édipo é um vetor central para escutarmos a experiência transidentitária no contexto pós-patriarcal, nos desvinculando de um paradigma falocêntrico.

A defesa das diversidades e da liberdade independente de gênero, orientação sexual, cor, classe social, pertencimento religioso ou cultural é premissa básica da democracia. Assim, acreditamos que o debate sobre o gênero se situa dentro de uma problemática mais complexa, a saber, a sustentação do projeto democrático, o que é um norteador central para a pesquisa.

**Palavras-chave:** transexualidade; norma; gênero; psicanálise; democracia.

## RÉSUMÉ

HELSINGER, Natasha Mello. **Les risques de la "seconde naissance"**: qu'est-ce qui naît et qu'est-ce qui meurt? Auto-engendrement, impuissance et altérité dans la transexualité. Rio de Janeiro, 2019. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Considérant que le changement de la condition de genre est souvent vécu comme une "seconde naissance", nous délimitons comme thème de recherche le sentiment d'impuissance dans l'expérience de la transexualité, soulignant l'importance de l'altérité dans le processus de "changement de sexe" par des transformations corporelles ou par la "transition sociale". Pour ce faire, nous partons du principe théorique selon lequel toute expérience LGBT est, dans une mesure plus ou moins importante, une expérience anti-normative, ce qui, dans la transexualité, se présente de façon plus radicale puisque le sujet rejette les termes de l'attribution de genre initiale, contrariant ainsi le plan biologique, familial et juridique-symbolique. En tenant compte de ça, nous délimitons comme problème de recherche la dimension anti-normative qui caractérise la transexualité, considérant qu'elle réside dans le fait que le sujet, en se plaçant comme auteur de sa propre origine, contraste avec l'expérience normative de l'assujettissement par lequel il s'est constitué.

*L'hypothèse de travail* consiste à penser que c'est par ce biais anti-normatif - qui caractérise l'*auto-engendrement* que le risque de suicide s'inscrit, dans la mesure où le sujet se doit de faire face à l'imminence de la perte de l'autre. À partir de ça, nous soutenons la thèse selon laquelle le processus de risque est marqué par le réseau d'alliances sur lequel le sujet peut compter, dans la mesure où ce réseau lui permet de se recomposer dans un nouveau cadre d'identification. En ce sens, nous comprenons que le registre de l'altérité est décisif pour que la vie qui "renaît" soit une vie qui puisse être vécue.

À partir de cet axe de lecture, nous problématisons la pathologisation, la discrimination et la violence dirigées contre les personnes "trans", en indiquant comment celles-ci conduisent à l'abjection sociale et compromettent le droit démocratique d'apparaître en public. Nous posons également la question de savoir dans quelle mesure la psychanalyse peut se présenter comme altérité pour les personnes «trans», ce qui implique de discuter certaines façons normatives de lire la transexualité, en particulier celles qui la relient à la psychose. De là, nous défendons l'importance de repenser les concepts psychanalytiques, considérant que ceux-ci ont été forgés à partir du sol historique de la modernité et ne sont donc pas universels. Nous pensons que la révision de la place de l'Œdipe est un vecteur central pour écouter l'expérience trans-identitaire dans le contexte post-patriarcal, nous séparant ainsi du paradigme phallogocentrique.

La défense de la diversité et de la liberté sans distinction de sexe, d'orientation sexuelle, de couleur, de classe sociale, d'appartenance religieuse ou culturelle est la prémisses basales de la démocratie. Ainsi, nous pensons que le débat sur le genre se situe dans une problématique plus complexe, à savoir le soutien du projet démocratique, moteur essentiel de la recherche.

**Mots-clés:** transexualité; norme; genre; psychanalyse; démocratie.

## ÍNDICE

|   |            |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO .....  | 16         |
| <b>1 O GÊNERO NO CALDEIRÃO DE CULTURA: DAS INSURGÊNCIAS AO “CAÇA ÀS BRUXAS” .....</b>       | <b>26</b>  |
| <b>1.1 O renascer da transexualidade: tecnociência, corpo e autonomia .....</b>             | <b>35</b>  |
| <b>1.2 A revolução sexual em três tempos.....</b>   | <b>51</b>  |
| 1.2.1 Primeiro tempo: ondulações feministas .....   | 52         |
| 1.2.2 Segundo tempo: o movimento gay e lésbico .....  | 63         |
| 1.2.3 Terceiro tempo: o movimento transexual .....  | 74         |
| 1.2.4 Estudos de gênero: uma nova cartografia? .....  | 81         |
| <b>1.3 Famílias em devir: com quem será? .....</b>  | <b>92</b>  |
| 1.3.1 A família na governabilidade moderna.....   | 94         |
| 1.3.2 Esqueceram de mim: um desejo que não se reproduz? .....                               | 99         |
| <b>1.4 Parentesco e norma heterossexual: alguma coisa está fora da ordem? .....</b>         | <b>110</b> |
| 1.4.1 Deslegitimação seletiva e as zonas inóspitas do “não-sujeito” .....                   | 115        |
| 1.4.2 Hierarquias sociais: entre o desejo do Estado e o desejo de Estado.....               | 122        |
| 1.4.3 A criança e a cultura: um investimento ansioso? .....                                 | 128        |
| <b>1.5 A bruxa da “ideologia de gênero”: a democracia e seus fins? .....</b>                | <b>141</b> |
| <b>1.6 Psicanálise, expertise e ordem social: do conservadorismo à despolitização .....</b> | <b>160</b> |
| <b>2 O “SEGUNDO NASCIMENTO”: UMA EXPERIÊNCIA ANTINORMATIVA? .....</b>                       | <b>171</b> |
| <b>2.1 Sobre viver em palavras: quando a vida trans não é vivível? .....</b>                | <b>176</b> |
| 2.1.1 Apenas a matéria vida era tão fina? E o gênero? Um destino .....                      | 181        |
| <b>2.2 Norma e sofrimento: para não cair na seara intrapsíquica.....</b>                    | <b>200</b> |
| <b>2.3 Nasce-te a ti mesmo: batizados na pia da vida .....</b>                              | <b>209</b> |
| <b>2.4 Nascermos: a que será que se destina o outro em nós? .....</b>                       | <b>215</b> |
| 2.4.1 O enredo do desamparo: o sujeito na experiência alteritária.....                      | 217        |
| 2.4.2 A produção do sujeito: uma experiência de assujeitamento? .....                       | 226        |
| <b>2.5 Atribuição de gênero: a que normas se destina? .....</b>                             | <b>236</b> |
| 2.5.1 Menino veste azul e menina veste rosa? .....  | 240        |
| 2.5.2 A atribuição de gênero e a produção da heterossexualidade .....                       | 250        |
| 2.5.3 Sexo, mentira e videotape: a materialidade do sexo como efeito de poder .....         | 253        |
| <b>2.6 O antinormativo no perímetro das normas.....</b>                                     | <b>263</b> |
| <b>2.7 Se fazer origem: um destino de risco? .....</b>                                      | <b>276</b> |
| <b>3 SEXO, GÊNERO E VERDADE: UM PAVOR ÀS AMBIGUIDADES? .....</b>                            | <b>285</b> |
| <b>3.1 Segunda mesa de operações: uma busca pela coerência de gênero? .....</b>             | <b>288</b> |
| <b>3.2 O caso de Brenda/David Reimer: gênero e verdade.....</b>                             | <b>300</b> |
| <b>3.3 Festa no convento: dos limbos às verdades .....</b>                                  | <b>306</b> |
| 3.3.1 Uma sexualidade antes da lei?.....  | 313        |
| 3.3.2 Verdade do gênero: a versão atual do verdadeiro sexo? .....                           | 319        |
| <b>3.4 A transexualidade precisa de manual? .....</b>                                       | <b>322</b> |

|   |            |
|---|------------|
| 3.4.1 A disforia é de quem? .....   | 324        |
| 3.4.2 A quem serve o transexual verdadeiro? .....   | 333        |
| <b>4 O FANTASMA DA LIBERDADE: QUE CORPOS PODEM APARECER? .....</b>                                  | <b>344</b> |
| 4.1 “Quem não existe, não vive e não morre”: o gênero em pânico? .....                              | 350        |
| 4.1.1 “ <i>Gay panic</i> ”: a imputação da culpa na vítima .....                                    | 356        |
| 4.1.2 O horror ao <i>feminino</i> na gangorra falocêntrica .....                                    | 361        |
| 4.1.3 A lógica da não-diferença como problema político .....  | 369        |
| 4.1.4 Violência contra mulheres, gays e trans .....   | 373        |
| 4.1.5 Por que os corpos <i>trans</i> despertam tanto horror? .....                                  | 376        |
| 4.2 Desarquivando: a violência de Estado contra a população LGBT<br>na ditadura.....                | 384        |
| 4.3 Mundos de morte: necropolítica, precariedade e direito de aparecer .....                        | 394        |
| 4.3.1 O que faz uma vida? .....   | 402        |
| 4.4 Não se faz democracia com vítimas, mas com direitos! .....                                      | 413        |
| 4.4.1 A moralização do sofrimento e a figura da vítima.....   | 416        |
| 4.4.2 A nova economia moral: uma implosão da dimensão política? .....                               | 423        |
| <b>5 POR ME DEIXAR RESPIRAR, POR ME DEIXAR EXISTIR: O OUTRO<br/>NO PROCESSO DE “RENASCER” .....</b> | <b>428</b> |
| 5.1 Autoengendramento e alteridade .....  | 433        |
| 5.2 O outro como corpo: a produção da vida cotidiana .....  | 439        |
| 5.3 Transbordadas .....   | 448        |
| 5.4 “Meu falecido eu”: entre lutos e memórias .....   | 454        |
| 5.5 Autorização da existência: sobre se sentir gente.....   | 463        |
| 5.6 Militância: política identitária ou fuga <i>queer</i> ? .....                                   | 474        |
| 5.7 A política das alianças: por uma ética da alteridade .....                                      | 482        |
| <b>6 A PSICANÁLISE SE OFERECE COMO ALTERIDADE PARA AS<br/>MINORIAS SEXUAIS E DE GÊNERO? .....</b>   | <b>499</b> |
| 6.1 A homofobia é um capítulo na história psicanálise?.....   | 504        |
| 6.2 Transexualidade: um <i>estranho-familiar</i> para a psicanálise? .....                          | 515        |
| 6.2.1 Stoller e o núcleo da identidade de gênero .....  | 517        |
| 6.2.2 Transexualidade e psicose: patologizações psicanalíticas.....                                 | 542        |
| 6.3 Qual é o <i>real</i> medo que a experiência “trans” provoca nos psicanalistas? .....            | 564        |
| 6.4 Em nome do pai e do filho .....   | 576        |
| <b>7 A PSICANÁLISE DIANTE DAS “POLIMORFIAS” DE GÊNERO:<br/>UMA ESCUTA POSSÍVEL? .....</b>           | <b>593</b> |
| 7.1 Psicanálise e suas alteridades .....  | 596        |
| 7.2 O xadrez do Édipo: é possível abaixar esse rei? .....   | 603        |
| 7.2.1 O Édipo na psicanálise: entre a soberania e o familiarismo? .....                             | 606        |
| 7.2.2 A lei generativa do incesto e o desejo heterossexual recalcado .....                          | 612        |
| 7.3 O tabu da homossexualidade e a cultura da melancolia de gênero .....                            | 620        |
| 7.3.1. Entre perdas, lutos e melancolias: identificando o gênero em Freud.....                      | 625        |
| 7.3.2 “Identificação repudiada”: entre a rigidez e a angústia de gênero .....                       | 632        |

|   |            |
|---|------------|
| 7.3.3 Das projeções de superfície às projeções de prazer .....                                | 644        |
| <b>7.4 Discurso freudiano e biopolítica: o berço de Édipo.....</b>                            | <b>654</b> |
| 7.4.1 As polimorfias do sexual face ao paradigma da reprodução .....                          | 655        |
| 7.4.2 A genealogia da moral e a edipianização da sexualidade .....                            | 661        |
| 7.4.3 O pai falível e outros destinos para a feminilidade .....                               | 670        |
| <b>7.5 “Polimorfias” de gênero: por uma psicanálise antinormativa e<br/>alteritária .....</b> | <b>683</b> |
| 7.5.1 Uma <i>psicanálise da pós-transexualidade?</i> .....                                    | 688        |
| 7.5.2. Identificações de gênero: entre pluralidades e coexistências .....                     | 691        |
| 7.5.3 O gênero e seus destinos: entre dispersões, limbos e feminilidades .....                | 699        |
| 7.5.4 Movendo as peças: trocas entre desejo e prazer .....                                    | 705        |
| <b>7.6 A clínica e suas transições: podemos falar de uma escuta antinormativa? .</b>          | <b>709</b> |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>  | <b>729</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>  | <b>732</b> |

## INTRODUÇÃO

Como esta pesquisa nasce? Nasce do outro, daquele que inaugura sua nova vida, que está dando os primeiros passos e as primeiras palavras depois de nascer de novo. Que está buscando um lugar para se fazer existir de um novo modo, sem saber ainda como será recebido. Nasce daquela que não sabe se vai continuar sendo olhada, mas que, ao mesmo tempo, comemora poder se olhar no espelho, pela primeira vez, sem repúdios. Nasce daquele que chega contente mostrando os primeiros pelinhos que estão nascendo, enquanto lamenta ser chamado de um nome que não é mais o seu.

Nasce daquele que precisou se deixar partir para se fazer nascer e que se sente vivo pela primeira vez, ao mesmo tempo que sente não ser mais uma vida para alguns a sua volta. Nasce daquele que, com coragem, reverte as nomeações que lhe foram conferidas e que, ao mesmo tempo, se depara com o medo de não ter mais ninguém. Nasce daquele que chega à sessão, mostrando, alegremente, como o tom de voz mudou, mas que, ao mesmo tempo, sente que perdeu sua voz no mundo. Nasce daquela que se sente livre para mudar seu corpo, porém não para andar na rua. Nasce daquele que busca um analista para acompanhar seu renascer. Nasce do encontro com o outro. Nasce da clínica.

Posso dizer que foram a partir desses encontros, onde pude acompanhar algumas pessoas “trans” em análise, na Clínica Social de Psicanálise do Instituto de Estudos da Complexidade, a partir de 2014, que se inaugurou em mim o desejo de pesquisar de forma mais aprofundada a transexualidade. Chamou-me a atenção, desde o início, que as noções de “nascer” e “morrer” apareciam em muitas narrativas, de variadas maneiras, é claro. Percebi que a transição de gênero era descrita, com certa constância, como um novo nascimento, um renascimento ou ainda, um “segundo nascimento”. Isto vinha acompanhado, por vezes, de um dizer sobre o “morrer”; por exemplo: “precisava matar quem eu era, para nascer quem eu gostaria de ser”, ou ainda, “‘ele’ precisava partir, para eu ‘nascer’”.

O prefixo “trans” designa uma transição ou travessia, o que remete, também, para a ideia de atravessar, ir além de algum limite: “‘Trans’ carrega também o sentido de ‘para além de’, como em ‘transbordar’: ir para além da borda” (PERELSON, 2017, p.

764). Neste sentido, coloquei-me a pensar em que medida essa travessia não colocaria em cena, também, os limites da vida e da morte do “nascer” e do “morrer”, da origem e do destino.

Ao me debruçar em livros, filmes, peças, relatos autobiográficos, encontrei-me novamente com esses dizeres sobre o “nascer” e o “morrer”, de modo que o interesse inicial de pesquisa girou justamente em torno disso. Em um segundo momento, deparei-me com uma série de relatos de pessoas “trans” que haviam se suicidado e deixado cartas onde evidenciavam situações de vulnerabilidade, discriminação, violência, exclusão e abandono, inclusive de seus familiares e amigos.

Neste momento, o “nascer” e o “morrer” tomaram outra direção. Bastante afetada com os escritos, coloquei-me a pensar sobre a questão do suicídio, inclusive me perguntando: porque eu não ouvia falar dessas mortes? Seriam vidas invisíveis? Mortes não dignas de luto? Seria por isso que eles escreviam cartas? Para que suas mortes não fossem reduzidas a números estatísticos? Além disso, deparava-me com diversas notícias sobre atos violentos contra pessoas “trans”: espancamentos, assassinatos cruéis e, por vezes, ritualísticos. Enfim, definitivamente, o “nascer” e o “morrer” tomaram um outro lugar em minhas afetações e reflexões.

Como nos mostra Berenice Bento (2011), o aparato normativo do *heteroterrorismo* provoca uma série de abjeções, o que se dá de diversas maneiras: desde da patologização diagnóstica até atos de violência física e assassinatos cruéis, como ocorre com muitos transexuais. Isto é, as expressões da sexualidade e do gênero que escapam às normas são colocadas à margem, o que é operado, inclusive, pelas instituições sociais.

Tendo isto em vista, coloquei-me a problematizar essas dimensões no contexto sociocultural e político que vivemos. Afinal, é preciso reconhecer, por um lado, como, nas últimas décadas, os movimentos “trans” e “queer” ganharam bastante força no Brasil e no mundo, o que vem sendo acompanhado por uma série de conquistas sociais. Devemos lembrar que, a partir da década de 1970, se solidificou uma luta pela despatologização do “transexualismo” (CASTEL, 2001), o que foi acompanhado pela discussão teórica acerca do gênero, em diferentes campos de saber. Parecia que estávamos caminhando para uma sociedade mais democrática, onde as liberdades e as



diversidades pareciam ganhar terreno, como, por exemplo, a liberdade sexual e de gênero.

Como esta pesquisa renasce? Renasce em 2018, quando o Brasil foi atropelado por uma onda conservadora e reacionária que ergueu a bandeira da moral da família e dos costumes. Renasce quando neoliberalismo, fundamentalismo, militarização e moral se juntaram e começaram a proclamar a dita ordem social, a qualquer preço. Renasce quando o ódio às minorias é declarado em alto e bom som. Renasce quando se travou um combate contra a dita “ideologia de gênero” em nome de uma nova era, onde meninas usam rosa e meninos usam azul. Renasce quando o imperativo da “naturalidade” do sexo se aproximou da razão divina e da moral familiarista. Quando o deputado federal que mais defendia as causas LGBTQ se viu compelido a deixar o país por ameaças de morte. Renasce quando uma vereadora, mulher, negra, defensora dos direitos humanos, é cruelmente assassinada. Renasce quando a democracia brasileira foi nocauteada.

Neste momento, a pesquisa renasceu no sentido de que se tornou ainda mais evidente que é impossível pensar a experiência “trans” hoje como, também, o movimento LGBTQ+ na exterioridade do campo de tensão que existe em torno da democracia. Neste sentido, não devemos ver, como apontou a própria Butler (2017), a suposta “interpretação equivocada” do tema de sua conferência em São Paulo, em 2017, como um desvio. Afinal, pensar o gênero hoje e, por conseguinte, os movimentos disruptivos em relação à normatividade de gênero sem pensar os “fins da democracia”.

Evidentemente, esta questão não se restringe às minorias sexuais e de gênero; pelo contrário, engloba as mais diversas minorias, por exemplo, mulheres, negros, indígenas, refugiados etc. Por isso mesmo, autores como Butler, Žižek e Laclau (2000/2004) atribuíram ao *universal contingente* uma lugar de centralidade na construção da estratégia democrática, considerando que é preciso criar equivalências entre as demandas das minorias, até mesmo para nos desvincular de uma perspectiva identitária. Mas, por conta do escopo da pesquisa e por questões metodológicas, nos deteremos mais nas experiências de gênero, mas isto não significa que não estamos considerando como estas se articulam a outras minorias, conforme discutiremos no decorrer do trabalho.

De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que a tensão que há em torno da democracia é inseparável do debate sobre o gênero hoje. Consideramos fundamental sublinhar esta questão no momento introdutório da tese, até mesmo para situar, desde já, que a nossa premissa metodológica implica em pensar a experiência “trans” em articulação com o campo sociopolítico e cultural. Isto significa, bem entendido, que a pesquisa se contrapõe, de forma enfática, às concepções teóricas que interpretam a transexualidade a partir de um modelo intrapsíquico, o que caracteriza muitas leituras psicanalíticas sobre a temática. Este é um ponto nodal que precisa ser sublinhado, pois, enquanto fio condutor da pesquisa, traz implicações importantes a respeito do nosso objeto de estudo.

Dito isso, apresentaremos de maneira sistemática os rumos da pesquisa. A hipótese de trabalho consiste em pensar que, na transexualidade, o sujeito se refunda a partir de uma fantasia de autoengendramento colocando-se na origem de sua própria constituição o que é uma experiência antinormativa, na medida em que o sujeito contraria a atribuição inicial de gênero que é operada pelo sistema médico, jurídico e familiar. Isto é, considerando que a emergência do sujeito se dá a partir de uma experiência normativa de assujeitamento (em que o outro o nomeia, o que é acompanhado por uma série de prescrições e expectativas), acreditamos que, quando o sujeito recusa os termos dessas nomeações, ele se vê confrontado com o medo de perder esses vínculos e é nesse ponto que localizamos uma dimensão de risco de suicídio. Desse modo, em nossa perspectiva, o que vai modular os riscos é justamente a quantidade de alianças com as quais o sujeito pode contar nesse processo de transição; isto é, acreditamos que o registro da alteridade é crucial para que a vida que nasce seja uma vida vivível.

No que concerne a isso, é preciso fazer algumas considerações a respeito de nossa hipótese. Em *primeiro lugar*, entendemos que o termo *transexualidade* é carregado de heranças psicopatológicas, além de não abranger a diversidade de experiências “trans”<sup>2</sup>. Por outro lado, por questões metodológicas, entendemos que seria inevitável utilizá-lo, pois acreditamos que há algumas particularidades dessa

---

<sup>2</sup> Inclusive é, nesse sentido, que alguns autores têm preferido usar o termo “transidentidades”, como Thamy Ayouch (2015b).

experiência que a distingue de outras, por exemplo, dos “gêneros não-binários” em que os sujeitos não necessariamente mudam sua condição de gênero nem o nome civil/social.

Como estamos interessados em explorar a dimensão do *autoengendramento*, parece-nos importante marcar essa especificidade, entendendo que, na transexualidade, o sujeito rejeita a atribuição inicial de gênero e muda sua condição de gênero, inaugurando um “novo nascimento”. Mas, nos momentos em que não estivermos nos referindo exatamente a essa experiência, usaremos, também, outros termos para nos referir às pessoas que não se identificam com o gênero de atribuição, como “trans”, “transidentitários” (AYOUCHE, 2015b), “minorias sexuais e de gênero” (BUTLER, 2015/2018).

Em *segundo lugar*, como veremos no decorrer da pesquisa, a experiência da transexualidade é absolutamente múltipla e variável e, na tentativa de sistematizar o desenvolvimento de nossa hipótese, diferenciaremos o momento em que o sujeito muda sua condição de gênero, do momento em que ele se reconhece como “trans”, mas ainda não iniciou a transição. Em *terceiro lugar*, é preciso sinalizar que estamos bastante atentos à pluralidade que caracteriza as “transexualidades”, de modo que não temos nenhuma ambição de apreendê-la em um sentido unívoco; pelo contrário, nos opomos frontalmente a qualquer pretensão de universalidade e contemplamos as singularidades das experiências. Por isso mesmo, procuramos nos pautar pelos relatos e narrativas de pessoas “trans”, até mesmo para não nos colocar como detentores de um saber sobre o outro.

Em *quarto lugar*, é preciso sinalizar que, quando nos referimos à fantasia de *autoengendramento*, estamos entendendo que esta fantasia supõe uma materialização. Isto é, a fantasia de que é possível constituir-se a si próprio contornando o plano genético e simbólico não fica restrita ao domínio psíquico; pelo contrário, ganha uma materialidade no momento em que o sujeito se lança no processo de transição. Não estamos nos referindo aqui, bem entendido, apenas às cirurgias, mas, também, aos tratamentos hormonais e até mesmo a transição social. Pois, como veremos, existem hoje uma série de dispositivos que tornam possível essa materialização.

Em *quinto lugar*, ao fazermos referência à dimensão antinormativa, não estamos supondo que há uma transvaloração absoluta das normas; pelo contrário, entendemos que o antinormativo se dá no perímetro das normas. Até porque a ruptura radical com o campo das normas é impensável, afinal as expressões singulares, por exemplo, de gênero ou da sexualidade, se dão no interior do dispositivo da sexualidade, isto é, não se trata de um novo dispositivo. Um *sexto ponto* importante é que, ao trabalharmos a dimensão de *risco* e o problema do suicídio, não estamos pressupondo, de modo algum, que esses elementos são componentes intrínsecos da transexualidade; muito pelo contrário, nos opomos radicalmente a uma imagem suicidógena dessa experiência.

Por isso mesmo, a todo momento, nos referimos ao sofrimento sendo ele pensado a partir do encontro do sujeito com o campo social que, por sua vez, é atravessado pelas normas, jamais em uma esfera intrapsíquica. Inclusive, no decorrer da pesquisa, problematizaremos uma série de formulações psicanalíticas que parecem olhar para a transexualidade a partir de uma perspectiva “intrapsíquica” como, também, buscar uma etiologia para ela o que, ao nosso ver, acarreta a patologização dessa experiência.

No que concerne à modalidade de investigação, a pesquisa se pauta na *genealogia* que, como descreve Foucault (1979), analisa as relações de poder que compõem as condições de possibilidade para a emergência de certas verdades. Isto é, na genealogia, o problema do poder é utilizado como ferramenta de análise para compreender a produção dos saberes, discursos e verdades. É a partir disso que o autor pôde defender que as *experiências* não são universais nem ahistóricas, mas, ao contrário, são fruto da correlação entre saberes, formas de subjetividade e modelos de normatividade; e é por esse fio condutor que orientaremos nossa pesquisa.

Dito de outro modo, estamos considerando, em uma perspectiva histórico-genealógica, que as *experiências* assumem formas históricas singulares, o que supõe uma série de saberes e práticas a partir dos quais os sujeitos se vêem como sujeitos dessa experiência. Neste sentido, em relação ao *método* de pesquisa, nos valeremos do método antinaturalista de conceber a leitura psicanalítica do sujeito, tal como enunciado por Birman (2000b). Isto implica em não equivaler o *indivíduo* ao *sujeito*, considerando

que o primeiro é concebido de maneira monádica e solipsista, enquanto o segundo é entendido como fruto do encontro entre o dentro e o fora:

O que estou propondo aqui é um método antinaturalista de considerar a leitura psicanalítica do sujeito. Nesta perspectiva, não existe a possibilidade de delinear o sujeito como sendo um indivíduo, isto é, como uma mônada isolada face ao que lhe é exterior e estrangeiro, mas como algo constituído pela articulação entre o dentro e o fora, o interior e o exterior. (BIRMAN, 2000b, p. 100).

Em outras palavras, estamos nos referindo ao sujeito como *forma de subjetivação*. Ou seja, não estamos concebendo a categoria de sujeito como algo estrutural nem universal o que se aproximaria da filosofia cartesiana. Pelo contrário, consideramos a produção aleatória e relativística daquilo que denominamos de *subjetividade*. Neste sentido, também estamos apoiados no trabalho de Michel Foucault, que analisou os *jogos de verdade* através dos quais o *ser* se forja como experiência.

Dito isso, exporemos o caminho metodológico que pretendemos seguir. No primeiro capítulo, discutiremos as condições de possibilidade que levaram a experiência “trans” bem como o debate sobre o gênero a ocupar um novo terreno na contemporaneidade, o que implica em discutir a lógica neoliberal, os avanços da tecnociência e o lugar do corpo, como também as implicações da revolução sexual no campo da família, do parentesco, da reprodução e da parentalidade.

Em seguida, discutiremos o outro lado dessa história, a saber, a resposta reacionária que se dirige em relação a essas transformações sociais, sobretudo no campo do gênero e da sexualidade, o que implicará em problematizar a “ideologia de gênero”. A partir disso, poderemos evidenciar de que maneira a preocupação com a reprodução sexual e simbólica sobretudo, da identidade cultural está em jogo no discurso alarmista que se condensa, sobretudo, na figura da criança.

No segundo capítulo, discutiremos a primeira parte de nossa hipótese, a saber, o caráter antinormativo do autoengendramento, bem como a dimensão de risco que isso implica. Para isso, investigaremos como a experiência de assujeitamento, da qual o sujeito se constitui, é normativa, nos pautando, sobretudo, nas contribuições de Freud e Butler, o que nos permitirá perceber como a emergência do sujeito se dá através da alteridade. Daremos ênfase às nomeações e expectativas pressupostas na atribuição

inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018), para, em seguida, discutir os efeitos das rupturas da mudança da condição de gênero, como, por exemplo, a colocação em questão da família como *origem*.

No terceiro capítulo, apresentaremos outra faceta dessa discussão, onde daremos ênfase à relação entre transexualidade e norma. Apresentaremos alguns enunciados que afirmam que os transexuais, ao mudarem sua condição de gênero, adentram na lógica binária e buscam uma coerência de gênero e que, portanto, estão alinhados ao modelo binário heteronormativo. Para problematizar essa questão, discutiremos a categoria de *verdadeiro sexo*, emergida no século XIX, questionando se ela não se desdobrou, na atualidade, na ideia de *verdadeiro gênero*. A partir disso, interrogaremos se o suposto “binarismo” não é promovido pelo próprio discurso médico-científico, que tem pavor das ambiguidades sexuais, o que pressuporá investigar a problemática nosográfica da transexualidade. A partir disso, observaremos como, a partir da patologização dessa experiência, se forjou uma espécie de “identidade transexual” que alimenta a ideia de que há “transexuais verdadeiros”.

Além disso, problematizaremos se a busca pela “coerência de gênero” não é, também, uma tentativa de se proteger da discriminação e da violência que são dirigidas às pessoas “trans”, o que será desenvolvido, de maneira mais pormenorizada, no quarto capítulo. Neste momento da pesquisa, analisaremos a violência contra pessoas “trans”, interrogando de que maneira o caráter antinormativo da transexualidade se situa nessa problemática. Analisaremos, também, a violência contra mulheres e gays, interrogando em que medida esta é uma reação ao enfraquecimento do poder patriarcal falocêntrico.

Em seguida, discutiremos a violência de Estado, dando ênfase à perseguição à população LGBT, no Brasil, no contexto da ditadura militar. A partir disso, problematizaremos como a lógica da não-diferença, que limita o direito de aparecer e viver do sujeito, é um ataque à própria experiência democrática. Para aprofundar essa questão, discutiremos de que maneira a precarização e o direito de aparecer em público são distribuídos de maneira desigual, de forma que algumas vidas são vistas como mais valiosas do que outras.

Em contrapartida, sublinharemos, no final do capítulo, que denunciar essa desigualdade bem como o grau extremo de violência a que certas populações estão

vulneráveis não significa insistir no paradigma da “vitimização”. Ao contrário, defenderemos que a categoria de “vítima” e a moralização do sofrimento são estratégias que visam calar a conotação política de certas demandas sociais legítimas, silenciamento este que também segue a direção oposta do projeto democrático.

No quinto capítulo, examinaremos, de maneira mais minuciosa, a segunda parte de nossa hipótese, a saber, a importância da alteridade no processo da transexualidade. Em um primeiro momento, nos pautaremos na teoria freudiana, a respeito da importância do outro para a sobrevivência psíquica e corporal. Em seguida, evidenciaremos algumas coordenadas centrais para pensar a alteridade, sobretudo no âmbito social. Em um terceiro momento, problematizaremos os paradoxos do reconhecimento, o que implicará em analisar, de maneira crítica, a perspectiva identitária, apresentando, em contrapartida, formas alternativas de aliança e de alteridade que não passem pela dimensão da identidade. Para tanto, nos pautaremos na proposta de Butler (2015/2018) sobre as alianças e as ligações, pelas quais as minorias se articulam, tendo como vetor comum a própria precariedade.

No sexto capítulo, indagaremos em que medida a psicanálise se oferece como uma alteridade para as *minorias sexuais e de gênero*. Em um primeiro momento, daremos ênfase à forma pela qual alguns segmentos da psicanálise receberam, de maneira normativa e preconceituosa, a homossexualidade, não só do ponto de vista clínico e teórico, mas também institucional, considerando a discriminação que se colocou, igualmente, em relação aos psicanalistas homossexuais. Para situar esta questão no contexto brasileiro, lembraremos que uma das recepções da psicanálise no Brasil se deu por psiquiatras que estavam envolvidos com a Liga Brasileira de Higiene Mental que, por sua vez, funcionava em nome de um projeto eugenista da população, o que marcou uma leitura normalizadora da tradição psicanalítica brasileira.

Em um segundo momento, atentaremos, mais propriamente, para as construções teóricas em torno da transexualidade, no interior do campo psicanalítico, evidenciando o caráter normativo e discriminatório que, muitas vezes, as caracterizam. Primeiramente, examinaremos as formulações de Robert Stoller (1975/1982), evidenciando, em seguida, de que maneira ela serviu de matéria-prima para que psicanalistas, como Jacques Lacan e seus seguidores, aproximassem a transexualidade da psicose. Por fim,

discutiremos se a noção lacaniana de “Nome-do-pai”, enquanto significante de exceção, não é uma herança do modelo patriarcal e de que maneira este não vem sendo solapado como outras noções psicanalíticas, como o complexo de Édipo pelos movimentos que compõe a revolução sexual, a saber, os movimentos feminista, gay e transexual.

No sétimo capítulo, por sua vez, depreenderemos alguns caminhos possíveis para que a psicanálise se ofereça como uma alteridade para as “polimorfias de gênero”. Em um primeiro momento, sublinharemos a importância que a psicanálise se atente para suas relações primordiais com o dispositivo da sexualidade, e que reconheça como outros campos de saber se oferecem como uma alteridade. Isto é, sublinharemos a importância da psicanálise não só ouvir as críticas que lhe são dirigidas, mas, também, de se lançar no diálogo com outros discursos, por exemplo, com a teoria *queer*. Em segundo lugar, salientaremos a importância da psicanálise repensar certas bases teóricas psicanalíticas, sobretudo o lugar do Édipo.

Para isso, apresentaremos a discussão crítica que se delineou em torno do lugar do Édipo na teoria psicanalítica a partir da década de 1970, na França por exemplo, com Vernant, Foucault, Deleuze e Guatarri, e que chegou, posteriormente, aos Estados Unidos, tendo Judith Butler como um dos seus representantes (BIRMAN, 2017). Focaremos, sobretudo, nas críticas nas quais a autora evidencia como o imperativo da heterossexualidade está em jogo na concepção psicanalítica de complexo de Édipo.

Em seguida, insistiremos na importância de contextualizar, historicamente, os conceitos enunciados por Freud, lembrando que eles foram pensados no solo histórico da modernidade, o que pressupõe certas coordenadas políticas e sociais por exemplo, o imperativo do casamento e da reprodução, bem como, certo modelo de família e parentesco. Para aprofundar essa discussão, examinaremos como a biopolítica está implicada no texto freudiano (BIRMAN, 2003; 2007), evidenciando como foi, a partir disso, que certas noções puderam ser elaboradas, o que é uma maneira de circunscrever o lugar que o Édipo assumiu na teoria psicanalítica.

Neste sentido, atentaremos para o fato de que, se essas coordenadas sociopolíticas e culturais foram radicalmente transformadas, não é possível contar com o mesmos conceitos para pensar as formas de subjetivação nem as expressões sexuais e de gênero que se apresentam hoje. Isto implicará, por exemplo, em se repensar a



categoria de *desejo*, considerando que esta, como nos mostra Foucault (1988/2015), tem sua origem marcada na tradição cristã que a vinculou ao campo da interioridade do sujeito, do pecado e da proibição, bem como é produto de uma série de injunções normativas, além de ter sido bastante medicalizada e psicologizada.

Por outro lado, evidenciaremos como o texto freudiano assumiu uma posição revolucionária em relação a certos imperativos normativos ligados à biopolítica como, por exemplo, a colocação da sexualidade à serviço da reprodução. Evidenciaremos como isto lhe permitiu retirar a homossexualidade do campo da degeneração e, também, postular a *sexualidade perverso-polimorfa*. Destacaremos este e outros conceitos como a *pulsão*, a *identificação* e a *feminilidade* como noções que nos parecerem potentes para escutar as pessoas “trans” sem adotarmos uma perspectiva normativa.

O final do capítulo será todo dedicado à discussão sobre a clínica psicanalítica, onde sublinharemos a importância dos psicanalistas atentarem para a contratransferência em relação às pessoas “trans” e outras minorias de gênero, o que implicará em evidenciar uma série de pontos que entendemos como importantes para desvincular a escuta psicanalítica de certos imperativos normativos. Por fim, problematizaremos o quão é possível sustentar uma escuta psicanalítica “antinormativa”. Para desenvolver nossa discussão, tomaremos como ponto de partida a discussão que se delineou em torno da constituição dos *psy safes* (“psis” seguros), o que nos permitirá discutir a prática psicanalítica em um mundo marcado pelo multiculturalismo, bem como a importância da psicanálise em sustentar a ética da singularidade e da diferença, sobretudo, se ela quer firmar seu compromisso com o projeto democrático.

## 1 O GÊNERO NO *CALDEIRÃO* DE CULTURA: DAS INSURGÊNCIAS AO “CAÇA ÀS BRUXAS”

*O fantasma dessas mulheres como o demônio ou seus representantes encontra, hoje, eco na “diabólica” ideologia de gênero.*  
**Judith Butler**<sup>3</sup>

A experiência de pertencer a outro “sexo” existe há séculos. O que nos parece inédito, na cena contemporânea, é o fato de existir a possibilidade real de se mudar de sexo<sup>4</sup> e, com isso, ter-se delineado um dispositivo autorizador em torno dessa experiência, o que não envolve apenas os campos médico, jurídico e psiquiátrico, mas também outras instituições sociais que têm acolhido<sup>5</sup> a experiência “trans”. Por exemplo, no Brasil, a legitimação do uso do “nome social” ou do “gênero de destino” tem sido verificada em algumas escolas, universidades e na rede pública de saúde.

Desde 2014, tornou-se possível que pessoas transexuais se inscrevessem no Enem (Exame Nacional do Ensino Médio) usando o nome social (ARÁUJO, 2014). Em janeiro de 2018, o Ministério da Educação autorizou o uso do nome social de travestis e transexuais nas inscrições escolares da educação básica (MEC, 2018)<sup>6</sup>. É possível observar isso, também, nas redes sociais. Por exemplo, desde 2015, o Facebook liberou os usuários a criarem, no seu perfil, a identidade de gênero que se reconhecem. Um ano antes, a plataforma já tinha ampliado as “opções” do perfil para outros gêneros que não o feminino e o masculino, como “transgerêneros”, andróginos etc., como informa o comunicado da empresa:

---

<sup>3</sup> BUTLER, 2107, s/p.

<sup>4</sup> Como discutiremos no decorrer da pesquisa, alguns psicanalistas, sobretudo de orientação psicanalítica lacaniana, se contrapõem a essa ideia, defendendo que não é possível mudar o *real* do sexo (ANSERMET, 2018; JORGE; TRAVASSOS, 2017).

<sup>5</sup> Esse acolhimento nem sempre se dá de maneira efetiva, pois, como discutiremos no decorrer do trabalho, esses espaços, não raramente, são permeados pela transfobia, como discutiremos mais adiante.

<sup>6</sup> O Ministro da Educação à época, Mendonça Filho, afirmou: “Essa era uma antiga reivindicação do movimento LGBTI e que, na verdade, representa um princípio elementar do respeito às diferenças, do respeito à pessoa humana e ao mesmo tempo de um combate permanente do Ministério da Educação contra o preconceito, o *bullying*, que muitas vezes ocorrem nas escolas de todo o país. É um passo relevante para o princípio do respeito às diferenças e o combate aos preconceitos” (MEC, 2018, s/p).

“Nós colaboramos com a nossa Rede de Apoio, um grupo de líderes de organizações de defesa LGBT, para oferecer uma extensa lista de identidades de gênero que muitas pessoas usaram para se descrever”, disse a empresa em comunicado. [...] E após um ano oferecendo esse recurso, nós agora estamos o expandindo para incluir um campo livre. (G1, 2015, s/p).

Mas será que o novo estatuto da transexualidade foi propiciado apenas pelos avanços da tecnociência e de sua oferta no campo médico, na medida em que essas permitiram a modificação da morfologia corporal? É claro que precisamos reconhecer que a tecnologia tecnocientífica possibilitou com que diferentes modificações corporais pudessem ser realizadas por meio de procedimentos cirúrgicos, o que, inclusive, antecede as cirurgias de “mudança de sexo”, haja visto o lugar hipervalorizado das cirurgias estéticas na sociedade contemporânea. Por outro lado, o avanço da tecnociência não parece ser a única razão que possibilitou que a transexualidade ganhasse um novo lugar na sociedade. Afinal, em nossa perspectiva, uma série de transformações sociopolíticas, culturais e econômicas contribuiu para isso.

Nesse sentido, podemos indagar, em uma perspectiva genealógica, sobre as *condições de possibilidade* que fizeram com que a transexualidade ganhasse um novo estatuto no mundo contemporâneo: será que a lógica neoliberal ao produzir a figura do *empresário de si mesmo* (FOUCAULT, 1978-1979/2008) não contribuiu para que a autonomia face à própria condição de gênero também pudesse ser reivindicada? Além disso, será que o novo estatuto do corpo (representante *princeps* da propriedade privada) não colaborou para que a condição corporal pudesse ser transformada, o que se intensificou desde o advento eloquente das cirurgias estéticas?

É importante sublinhar, desde já, que, quando levantamos essas perguntas, não estamos, de modo algum, afirmando que o mercado e a ciência produzem a “demanda” da transexualidade; pelo contrário, estamos buscando mapear alguns norteadores centrais que contribuíram para que essa experiência ganhasse outro lugar na contemporaneidade. Estamos considerando, inclusive, que as experiências de não se reconhecer no “sexo” que foi designado no nascimento, ou ainda, de pertencer a outro “sexo” não são, propriamente, “novas”; pelo contrário, existem há muito tempo, mas não haviam sido admitidas pela norma (PORCHAT, 2014). Neste sentido, podemos dizer que, na atualidade, há uma série de dispositivos que possibilitam a mudança de

gênero, ou seja, que permitem que o sujeito rejeite a *atribuição inicial do gênero* (BUTLER, 2015/2018).

Dito de outro modo, estamos seguindo uma metodologia genealógica (FOUCAULT, 1976/1977), nos perguntando sobre as *condições de possibilidade* que permitiram a emergência da transexualidade como uma experiência legítima no cenário contemporâneo. Este tipo de leitura se difere bastante ou, ainda, se contrapõe a uma abordagem etiológica e causalista, que supõe que as ofertas do mercado e da ciência incitam a demanda da transexualidade, como sustentam alguns autores, como Melman (1996) e Frignet (2000). Inclusive, acreditamos que este tipo de entendimento é bastante problemático, pois deslegitima a experiência “trans”, colocando-a como um produto do mercado. Ou, ainda, insinua que as pessoas “trans” são ingênuas ao ponto de “comprarem” uma ideia do mercado na tentativa de escaparem do enigma insolucionável do *real* do sexo, como discutiremos no capítulo 6.

Dito isso, gostaríamos de acrescentar que o movimento feminista, bem como, o movimento gay suscitaram uma série de transformações sociais como, por exemplo, a relativização do imperativo da reprodução sexual e do casamento, o que levou a novas configurações de família, de parentesco e da parentalidade. E devemos nos perguntar, também, o quanto essas transformações não serviram de condição para esse novo lugar da transexualidade. Ainda nesse sentido, deveríamos destacar, também, os próprios estudos de gênero e *queer*, na medida em que eles problematizaram a relação fictícia de causalidade entre “sexo” e “gênero”.

Enfim, nos parece que uma série de mudanças nas coordenadas sociais, políticas, culturais e éticas contribuíram para que a transexualidade não só ganhasse uma notoriedade social, bem como fosse legitimada como experiência, o que está ligado, bem entendido, ao lugar que a discussão em torno das questões de *gênero* ganhou no mundo contemporâneo. Neste sentido, apesar de estarmos dando ênfase à transexualidade, é preciso dizer que ela é acompanhada por uma série de outras experiências de gênero que não se enquadram no modelo binário heteronormativo.

Muitos termos são usados hoje para se referir a essa pluralidade de expressões de gênero e seria impossível nomear todas: “Podemos ver claramente o surgimento de transgênero, *genderqueer*, *butch*, *femme* e modos hiperbólicos ou dissidentes de

masculinidade e feminilidade, e mesmo zonas de vida generificada que se opõem a todas as distinções categóricas como essas” (BUTLER, 2015/2018, p. 39)<sup>7</sup>. Além disso, toma a cena, também, a experiência que se convencionou chamar de *gênero fluido*: “De maneira surpreendente em contraponto com as certezas próprias do transexualismo ou as dúvidas dos intersexos aparece hoje outro campo, uma problemática nova, a do ‘gênero fluido’” (ANSERMET, 2018, p. 4).

Não é por acaso que alguns psicanalistas, como Thamy Ayouch (2015b) e Patrícia Porchat (2017), têm preferido falar em *transidentidades*, na medida em que a categoria de transexualidade já não abarca a multiplicidade das configurações de gênero que se apresentam hoje. Estamos de acordo com os autores, no sentido de que a dita transexualidade assume facetas bastante plurais que não se encaixam na concepção que até então havia sido atribuída a ela, como, por exemplo, muitos transexuais não almejam mudar a morfologia corporal, como veremos no decorrer da pesquisa.

Por outro lado, por questões metodológicas, manteremos, em nossa discussão, o termo “transexualidade”<sup>8</sup>, pois entendemos que esta experiência implica em algumas particularidades que não estão presentes em outras (como na experiência travesti e nos “gêneros não-binários”), como, por exemplo, a mudança do nome e da condição de gênero incluindo nos documentos de identificação ainda que isso se dê de maneira bastante variável e singular, como será discutido no decorrer da pesquisa.

É preciso sublinhar que a psicanálise não está, de modo algum, fora desse debate, até mesmo porque o movimento transidentitário e o debate sobre o gênero têm suscitado uma série de questões que convocam a psicanálise a repensar muitos de seus conceitos e teorias (PORCHAT, 2015). Segundo Ayouch (2015b), a experiência transidentitária produziu um certo *estranho-familiar* (FREUD, 1919/1976) nos psicanalistas, produzindo uma gama variada de sensações que vão desde medo até fascinação. É neste sentido que o autor sublinha a importância de se investigar as contratransferências que se delineiam em relação a esses sujeitos; afinal de contas, estas podem ser bastante nocivas:

---

<sup>7</sup> No contexto norte-americano, observamos as seguintes expressões: *gender non-conforming* e *non-binary people*.

<sup>8</sup> Não aprofundaremos esse ponto neste momento, pois ele já foi explicitado na introdução e será ilustrado, de maneira minuciosa, no próximo capítulo.

O receio desses teóricos remete à *Unheimlichkeit* provocada por uma mistura de inquietude, medo, fascinação e familiaridade suscitada em cada um(a) de nós por um motivo transidentitário. Pois somos todas e todos afetadas(os) por essa questão, e deixar não analisada a contratransferência produz os vínculos terapêuticos os mais mortíferos. (AYOUCH, 2015b, p. 26).

De todo modo, o que almejamos sublinhar desde já é que, não obstante a conquista de direitos e de visibilidade decorrente, também, da luta pela despatologização há uma reação bastante reacionária e discriminatória (por vezes, bastante violenta) em relação à transexualidade, bem como a outras expressões de gênero que não se alinham ao modelo binário heterossexual (BUTLER, 1990/2015).

Nesse sentido, quando falamos de legitimação social, não estamos, de modo algum, negligenciando o outro lado da história. Muito pelo contrário, a presente pesquisa visa problematizar, em última instância, justamente a relação entre norma, gênero e sexualidade, pois estamos absolutamente atentos ao grau de violência, patologização e de abjeção social que as pessoas que rompem com a normatividade de gênero enfrentam (BUTLER, 2015/2018). Inclusive, foi por esse motivo que nos colocamos a pensar a problemática do suicídio que, não raramente, afeta as pessoas “trans” ligada, é claro, à precariedade e à violência da qual elas são alvo.

Em nossa perspectiva, justamente porque a experiência “trans” passou a ocupar um outro território em nossa sociedade um território um pouco menos abjeto, por assim dizer que se configurou uma reação absolutamente normativa e ostensiva em relação a ela. É neste sentido que estamos analisando a transexualidade à luz das questões de *gênero*, pois nos parece que é aí que se condensa o ponto de tensão entre aquilo que poderíamos entender como um movimento progressista e a reação conservadora que se impõe a ele.

Dito de outro modo, é inegável que o debate sobre o *gênero* bem como a respeito da diversidade e da liberdade sexual tenha avançado bastante nas últimas décadas, o que parece ter balançado as certezas morais e normativas de muitos. Como afirma Thamy Ayouch (2015b), as *transidentidades* produziram uma ruptura epistemológica, na medida em que revelaram, de forma eloquente, uma multiplicidade de formas de identificação de gênero, provando que o modelo pautado na anatomia

biológica não pode ser considerado o único possível, o que parece ter provocado um generalizado “pânico de gênero” (BUTLER, 1997/2017).

Não é por acaso que se estabeleceu um discurso alarmista, moral e violento sobre a dita “ideologia de gênero” o que podemos observar no cenário brasileiro sem qualquer dificuldade , o que vem acompanhado de um discurso religioso fundamentalista, bem como de uma moral familiarista que se coloca em defesa da “ordem” e dos valores. É neste sentido que tentaremos analisar, no presente capítulo, o movimento pendular entre as conquistas progressistas e as reações conservadoras, no sentido de evidenciar a batalha que se travou em torno das questões de *gênero*. Não é por acaso que alguns autores, como Butler (2019) e Berenice Bento (2019), têm insistido que o gênero está em *disputa*.

É preciso salientar, desde já, que isso não se restringe apenas ao campo do gênero, mas, sim, de outras minorias como mulheres, negros e pobres , o que nos leva a defender que essa problemática não está, de modo algum, na exterioridade da tensão que há em torno do projeto democrático, o que se revela de maneira patente em nosso atual contexto brasileiro. Podemos dizer que essa é, em última instância, uma das preocupações centrais da presente pesquisa. Desse modo, todos os capítulos, em maior ou menor medida, estarão marcados por essa questão, pois acreditamos que a discussão sobre o *gênero* é inseparável da problemática da democracia; afinal, a liberdade e a diversidade são condições básicas da democracia.

No presente capítulo, tangenciaremos a tensão que se estabelece em torno do projeto democrático a partir do reacionarismo que se impôs diante das novas formas de família, parentesco e, sobretudo, da parentalidade, evidenciando como a problemática do gênero e da heterossexualidade compulsória se inscrevem nesse campo de discussão (BUTLER, 2002/2003). Para analisar esta questão, tomaremos como ponto de partida o debate que se instalou, no contexto francês, a respeito do chamado “casamento gay”, a partir de 1999. É preciso sublinhar que isso foi marcado por um resgate da *razão* estruturalista em torno da “cultura” por parte de pensadores e pesquisadores sobretudo da comunidade psicanalítica , que se colocaram em defesa do simbólico, o que teve na figura da *criança* um dos seus vetores centrais.

Na hipótese de Butler, a proscrição dos direitos de adoção e de recurso às tecnologias reprodutivas por parte de uniões não-heterossexuais está relacionada ao estatuto que a criança ocupa na reprodução da cultura: “A criança figura no debate como um lugar denso para a transferência e a reprodução da cultura, onde ‘cultura’ traz consigo normas implícitas de pureza racial e dominação” ((BUTLER, 2002/2003, p. 233). Neste sentido, a lei simbólica é evocada para se preservar a cultura de supostas ameaças, seja por conta da tecnologia, como também da imigração, da miscigenação etc.: “A invocação da lei simbólica protege da ameaça à pureza da cultura francesa que aconteceu, e está acontecendo, graças a novos padrões de imigração, ao incremento da miscigenação e ao desvanecimento de fronteiras nacionais” (BUTLER, 2002/2003, p. 249).

Para sustentar seu argumento, a autora articula o tabu do incesto ao tabu da miscigenação, lembrando que o imperativo da exogamia tal como enunciado na antropologia de Lévi-Strauss (1949) era balizado pela dimensão racial:

O casamento deve acontecer fora do clã. Deve haver exogamia. Mas também deve haver um limite à exogamia; isto é, o casamento deve ser fora do clã, mas não fora de auto-conhecimento racial ou comunidade racial. Assim, o tabu do incesto compele à exogamia, mas o tabu contra a miscigenação limita a exogamia a que o tabu do incesto obriga. (BUTLER, 2002/2003, p. 249).

Para aprofundar nossa discussão, tomaremos como base as críticas que Judith Butler (2002/2003) dirige à forma pela qual se encaminhou o debate sobre o “casamento gay” na França, sobretudo pelo fato deste ter se limitado a um dualismo entre as posições “a favor” ou “contra”. A partir disso, observaremos que um dos problemas centrais é que a legitimação do “casamento gay” não só intensifica o controle sobre as relações que não se enquadram nesse modelo, como as exclui. Isto é, a validação deste tipo de relação supõe uma abjeção de outras possibilidades sexuais e relacionais: “Essas possibilidades se tornam cada vez mais negligenciadas dentro da esfera da política como consequência da prioridade que o debate sobre o casamento assumiu” (BUTLER, 2002/2003, p. 227).



A discussão sobre as alianças não-heterossexuais se complexifica ainda mais, na medida em que se articula à questão da *parentalidade*<sup>9</sup>, termo que se generalizou a partir de 1970 e designa a função parental através da qual se define o “pai” ou a “mãe” (PERELSON, 2006). Por exemplo, o debate francês sobre o “casamento gay” evidenciou que o reconhecimento de formas não-heterossexuais de aliança é visto como algo mais aceitável do que a discussão sobre a filiação: “A proposta de instituir uniões civis [...] enfrentou um limite com o ressurgimento das questões de reprodução e adoção” (BUTLER, 2002/2003, p. 235). Defendeu-se, inclusive, que a condição de aprovação da proposta dos PSCs (“Pactos de Solidariedade Civil”)<sup>10</sup> implicaria que o direito à adoção fosse negado a esse tipo de casal.

Estabeleceu-se, no contexto francês, toda uma apreensão a respeito da “americanização” das alianças sexuais e de gênero, o que fica nítido nas formulações da filósofa francesa Sylviane Agacinski. Este tipo de preocupação que se exprime, muitas vezes, por uma defesa da “ordem simbólica” está atrelada a uma outra, a saber, à garantia da transmissão da cultura: “Agacinski escreve que o parentesco gay é tanto não-natural como um risco à cultura, no sentido em que a diferença sexual, para ela, irrefutavelmente biológica, ganha sua significação na esfera cultural, como alicerce da vida na procriação” (BUTLER, 2002/2003, p. 244).

O que importa sublinhar, desde já, é que a problemática da *cultura* é fundamental nesse debate, sobretudo pelo fato de que, em nome da sua suposta preservação, muitas resistências às transformações no campo da família, do parentesco, da parentalidade, da filiação e da reprodução se colocam: “Os debates sobre o casamento e o parentesco gay, duas questões frequentemente confundidas, se transformaram em lugares de intensos deslocamentos de outros medos políticos, medos

---

<sup>9</sup> Sobre o termo *parentalidade* e os neologismos que foram definidos a partir dele, Perelson (2006) recomenda: GOODY, Esther N. *Parenthood and social reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

<sup>10</sup> Trata-se de uma forma alternativa de união constituída por pessoas que não têm vínculos consanguíneos e que não está subsumida à orientação sexual: “O PaCS (pacto civil de solidariedade) é um contrato pelo qual é reconhecida uma união civil entre duas pessoas de sexos diferentes ou do mesmo sexo. Sua lei foi votada em 1999 e, embora tenha sido amplamente propagada entre os casais heterossexuais, sua proposta visava sobretudo permitir um reconhecimento civil das uniões homossexuais” (PERELSON, 2018, p. 291).

em relação à tecnologia, à nova demografia, e em relação à própria unidade e à reprodução da nação” (BUTLER, 2002/2003, p. 232).

Em síntese, há uma recepção conservadora e alarmista a respeito das práticas de adoção por casais gays, como também a respeito do uso das novas tecnologias reprodutivas. Por exemplo, em relação a estas, Agacinski alerta que “lésbicas e os gays começarão a fabricar seres humanos, exagerando na biotecnologia da reprodução” (BUTLER, 2002/2003, p. 253). Isto é uma insinuação de que as modalidades de reprodução “‘não-naturais’ resultarão numa engenharia social por atacado dos humanos, ligando, mais uma vez, a homossexualidade com o ressurgimento potencial do fascismo” (*ibidem*, p. 254).

Como discutiremos no final do capítulo, isso perpassa por um discurso do risco em relação à subjetivação das crianças, o que se assenta na defesa da reprodução normativa da heterossexualidade compulsória. Por exemplo, veremos que há uma defesa da ideia de que ter pais do mesmo gênero afeta a construção de gênero das crianças. Não é à toa que isso repercute em um olhar crítico (e, por vezes, violento) em relação aos pensadores que defendem formas não normativas de gênero, como também de aliança sexual, afetiva e de parentalidade. Uma ilustração disso é o editorial escrito por Agacinski no jornal francês *Le Monde*, onde enunciava os riscos que os estudos de gênero e a teoria *queer* representavam para o futuro do país. Nas palavras de Butler: “Uma certa interpelação ocorreu na primeira página do *Le Monde* no qual meu nome figurava como um sinal da monstruosidade que se prenunciava” (BUTLER, 2002/2003, p. 237).

Enfim, considerando que a ordem social é centrada no modelo do binarismo de gênero e na heterossexualidade compulsória, é possível perceber, desde já, porque a experiência transidentitária desencadeia tanto pavor, o que, muitas vezes, é transposto através da discriminação, da patologização e da violência. Portanto, do ponto de vista metodológico, é importante situar as problemáticas ligadas ao campo da família, da reprodução sexual e da moral, pois é através de um discurso que se diz defensor desses valores que se tenta justificar a abjeção e a violência em relação à população LGBT; e parece que é nisso que o suposto combate à “ideologia de gênero” se assenta (BUTLER, 2019).

Dito de outro modo, a transexualidade (e outras experiências transidentitárias) parecem colocar em xeque as bases pelas quais se supõe que a ordem social deva ser mantida. Este é um ponto crucial para a presente pesquisa, na medida em que é em torno da discussão da cultura e da ordem simbólica que a experiência do Édipo ganhou corpo na teoria estruturalista lacaniana a partir do significante de exceção do Nome-do-Pai e nos parece que é esse modelo que vem sendo colocado em xeque pelo movimento feminista, gay e transexual (BIRMAN, 2007).

Além disso, devemos lembrar que o modelo do Édipo, tal como destacado pelo discurso freudiano para pensar as experiências psíquicas, foi pautado no modelo da família nuclear burguesa, tendo, como seus coordenadores centrais, a biopolítica moderna (BIRMAN, 2007). Desse modo, se estamos diante de uma outra conjuntura sociohistórica, sendo ela marcada por uma série de transformações no campo da família, do parentesco e da parentalidade bem como da sexualidade e do gênero não é difícil perceber que esse modelo deverá ser repensado pela psicanálise, sobretudo se ela quiser escutar a experiência transidentitária.

Até mesmo por terem conquistado maior visibilidade social, as homossexualidades, bem como as transidentidades, passaram a questionar a psicanálise (PORCHAT, 2015). Desse modo, caso queira se oferecer como uma alteridade para as *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018), a psicanálise não poderá se aferrar a uma perspectiva reacionária e normativa, principalmente se ela almeja manter seu compromisso com a democracia. Consideramos que a relação entre democracia e psicanálise se coloca justamente por conta da experiência da *diferença*. Isto é, se a psicanálise tem em seu cerne o sujeito da diferença e da singularidade, podemos dizer que sua existência não existe fora do campo da democracia.

### **1.1 O renascer da transexualidade: tecnociência, corpo e autonomia**

As experiências transidentitárias atravessam a mitologia greco-romana e muitas outras culturas (como os ameríndios e os hindus), mas, como afirma Ayouch (2015b), a transexualidade antes chamada de *transexualismo*, em sua versão ocidental, é uma categoria nova que se originou do encontro entre os discursos médico e jurídico. Vale

lembrar que o termo *transexualismo* foi utilizado pela primeira vez em 1910, por Magnus Hirschfeld, e, em 1949, o médico Cauldwell cunhou o termo *psychopatia transexualis* (CASTEL, 2001)<sup>11</sup>.

Mas foi apenas em 1952 que a transexualidade propriamente dita alcançou uma notoriedade mundial, quando a primeira capa do jornal *The New York Daily News* destacou a notícia de um ex-militar norte-americano (George Jorgensen), de 28 anos, que se tornou uma mulher. Depois de realizada a cirurgia de transgenitalização, pelo médico Christian Hamburger, na Dinamarca, nasceu “Christine Jorgensen”: “É o caso Jorgensen (...) que constitui, de fato, no plano internacional, as novas cartas da transexualidade (LEITE JR., 2014, p. 26) e contribui para a sua elevação ‘ao patamar de um fenômeno de sociedade’ (*idem*).” (ALBY, 1996, p. 26 *apud* PERELSON, 2011, p. 2).

Este acontecimento foi considerado inaugurador de um “debate midiático, científico e, principalmente, espetacularizado” (LEITE JR., 2014, p. 47) da transexualidade, não sendo por acaso que, dois anos depois, em 1954, Christine tenha sido eleita a “mulher do ano” (CASTEL, 2001, p. 96 *apud* PERELSON, 2011, p. 2). É neste sentido que Frignet afirma que a transformação do ex-militar norte-americano George Jorgensen foi “o ‘ato de nascimento’ do transexualismo enquanto ‘fenômeno social moderno’” (FRIGNET, 2000 *apud* PERELSON, 2011, p. 15), pois representou o triunfo da liberdade individual e dos direitos do homem.

Foi neste contexto que Harry Benjamin entrou em cena. Em 1953, ele batizou o termo “transexualismo”, individualizando o fenômeno transexual em sua modalidade moderna (CASTEL, 2001; PERELSON, 2011). Desde então, os termos “transexualismo” e “transexual” passaram a se popularizar nos campos científico e social (LEITE JR., 2014).

O que almejamos destacar é que, desde a década de 1950, a experiência transexual saiu, como salienta Perelson (2011), da “obscuridade das experiências singulares” e se constituiu como um fenômeno social. No contexto brasileiro, devemos destacar o lugar que Roberta Close ocupou na cena midiática, a partir de 1984, o que,

---

<sup>11</sup> A emergência da transexualidade no discurso médico, bem como a construção moderna desse conceito (PERELSON, 2011), será melhor examinada no decorrer do capítulo.

segundo Berenice Bento (2011), representou um dos marcos inauguradores da questão de gênero em nosso país:

Em 1984, uma revista exibiu a manchete: ‘A mulher mais bonita do Brasil é um homem’. Pela primeira vez na história do país, a sociedade começou a se deparar com as confusões de gênero em escala midiática. Roberta Close trouxe para a cena nacional o olhar incrédulo de pessoas que a examinavam e buscavam naquele corpo exuberante sinais de masculinidade. (BENTO, 2011, p. 549).

Roberta Close, durante muito tempo, reivindicou sua condição de gênero e tentou mudar seu nome e “gênero” nos documentos de identificação, o que era, sistematicamente, recusado pela justiça: “‘Não, você nasceu homem e nada se pode fazer contra esse destino biológico’. Por muitos anos, Roberta teve que se submeter ao constrangimento de portar documentos que negavam sua existência social.” (BENTO, 2011, p. 549).

Enfim, o ponto que estamos procurando tangenciar é o fato de que muitos autores entendem que a transexualidade se tornou um fenômeno social, na modernidade, por conta da articulação entre os campos do direito, da medicina e da mídia (PERELSON, 2011). Esse é um campo complexo de discussão, pois é isso que vai fazer, também, com que alguns autores como Millot (1992), Melman (1996) e Frignet (2000) defendam que a demanda da transexualidade é produzida pela ciência e pela mídia, bem como vão aproximar a transexualidade da psicose, o que são, em nossa perspectiva, formulações bastante problemáticas.

Afinal, além de contribuírem para a patologização da transexualidade, eles a reduzem, radicalmente, a um produto do mercado que o sujeito “ingenuamente” compra, o que parece deslegitimar a experiência. Além disso, as construções teóricas desses autores pressupõe todo um aparato discursivo lacaniano em torno da centralidade (e, por vezes, universalidade) do Nome-do-Pai que, como discutiremos no decorrer da pesquisa, é bastante questionável, sobretudo por estar assentado em uma lógica patriarcal (BIRMAN, 2007).

Devido à importância dessa discussão para a presente pesquisa, deixaremos para desenvolvê-la no capítulo 6, quando problematizaremos as formulações normativas e patologizantes que a psicanálise sustenta em relação à transexualidade. Por ora, o que

nos interessa evidenciar é como algumas transformações que se deram nos campos sociopolítico, cultural e científico fizeram com que a transexualidade ganhasse um outro lugar na modernidade, o que implica em discutir a questão da autonomia, dos avanços tecnocientíficos e do lugar do corpo. Em seguida, evidenciaremos como estas questões se tornaram ainda mais patentes depois da emergência histórica do neoliberalismo.

De todo modo, queríamos deixar bastante sublinhado que, ao apresentarmos a discussão de certos psicanalistas como Millot (1992), Melman (1996), Frignet (2000) e Chiland (2002/2003) a respeito da autonomia e das “liberdades individuais”, não estamos, de modo algum, concordando com as interpretações e conclusões que eles extraem das transformações socioculturais para pensar a transexualidade; muito pelo contrário. Estamos apenas evidenciando o terreno de discussão que se delineou entre o novo lugar que a transexualidade começou a ocupar a partir de 1950.

Um primeiro ponto a ser destacado, é que, desde o final do século XX, ocorreram transformações significativas no campo da individualidade, pois, como aponta Ehrenberg (2009), o paradigma do permitido/proibido (ligado ao espaço público) foi substituído pelo possível/impossível (esfera pessoal) e cada indivíduo foi convocado a elaborar suas próprias normas. Desse modo, nosso contexto social, desde a modernidade, é marcado pela *normatividade da autonomia*, isto é, pela valorização da realização de si. Com isso, abriram-se as portas para a soberania individual: “A imposição da individualização tornou-se a regra comum, e o ‘pessoal’ não é mais do que um artifício normativo” (BIRMAN; SEIXAS, 2012, p. 18).

Tendo isso em vista, alguns autores vão pensar que o novo lugar que a transexualidade ganhou na modernidade está atrelado ao campo das liberdades individuais. Inclusive, o primeiro texto que defendeu que o “erro de natureza” deveria ser retificado pela medicina (DILLON, 1946) colocou a ênfase na liberdade de escolha, como afirma Pierre-Henri Castel (2001):

Desde então, a liberdade de escolha do sexo vem em primeiro plano, como possibilidade de “construção de identidade” sexual e de obter-se para ela a sanção social com os direitos referentes (casamento, inseminação artificial ou de parceria, adoção). (CASTEL, 2001, p. 78).

Seguindo esta linha, a psicanalista Colette Chiland (2003/2008) defende que a demanda de “mudança de sexo” não pode ser vista de forma desarticulada da cultura que vivemos, não só devido aos avanços tecnocientíficos, como também por conta do lugar que o indivíduo ocupa na sociedade contemporânea, o que envolve o domínio das técnicas e das iniciativas:

O transexualismo com reatribuição hormonal-cirúrgica do sexo é um fenômeno de nossa cultura não apenas em virtude da evolução das ciências e técnicas que o tornam possível, mas também em razão do lugar assumido pelo indivíduo em nossa sociedade. Pede-se muito ao indivíduo; ele deve adquirir conhecimentos incessantemente em progresso; dominar técnicas em constante inovação; ser capaz de tomar iniciativas. (CHILAND, 2003/2008, p. 15).

Para a psicanalista Catherine Millot (1992), por um lado, a certeza de se pertencer a outro sexo sempre existiu, mas, por outro, os avanços da ciência e as transformações no campo do direito conduziram a uma mudança inédita, na medida em que passou a ser ofertado ao sujeito essa possibilidade, o que, em sua perspectiva, suscita a demanda da “mudança de sexo” que, por sua vez, é endereçada a um outro. É neste sentido que a psicanalista considera que a transexualidade é um fenômeno social e fundamentalmente moderno, defendendo, inclusive, que ele é um sintoma da própria civilização:

O transexualismo é atualmente a conjunção de uma convicção, que nada deve a ninguém, e de um pedido que se dirige ao outro. Esta solicitação é nova, pois supõe uma oferta que a suscita, e que é feita pela ciência. Nada de transexual sem cirurgião e sem endocrinologista. Neste sentido, o transexualismo é um fenômeno essencialmente moderno. (MILLOT, 1992, p. 17 *apud* PERELSON, 2011, p. 13).

Para Frignet (2000), afirmar que a transexualidade é um fenômeno social implica em considerar que ela deixou de ser uma experiência restrita ao campo individual e patológico, uma vez que adentrou no campo coletivo, e também porque é efeito da cultura que vivemos: “Como todos os fenômenos sociais, o transexualismo reflete a cultura da qual nasceu e que lhe fez nascer” (FRIGNET, 2000, p. 37 *apud* PERELSON, 2011, p. 16).

Segundo o autor, a grande novidade da transexualidade é o fato de que, a partir de meados do século XX, a mudança de sexo passou a ser considerada um direito do homem e um triunfo da liberdade individual. Ou seja, o aspecto inédito é que cada indivíduo passou a ter o direito de escolher seu gênero e sexo, o que significa, em sua perspectiva, que a nossa cultura produz a transexualidade como sintoma (PERELSON, 2011).

Para Frignet<sup>12</sup> (2000), isto ocorre também porque há, na sociedade contemporânea, uma recusa da bipartição sexual e pelo fato de que a categoria de *gênero* vem substituindo a noção de *sexo*, ou seja, há uma “recusa social da diferença dos sexos presente hoje em nossa cultura, recusa que o apagamento da noção de sexo, substituída progressivamente, sob a influência das teorias socioantropológicas recentes, pela noção de gênero, revela” (PERELSON, 2011, p. 16).

Na acepção de Melman (1996), há uma consonância entre o funcionamento social e a transexualidade, na medida em que o transexual demanda algo da ordem do impossível e a sociedade oferece isso a ele. Nesse sentido, o autor acredita que a “resposta liberal” evidencia que a psicose individual e a psicose social se articulam:

É preciso a promoção atual da ciência e a sua ideia de um indivíduo *unissex* que teria o direito [...] de consumir livremente, para que o transexualismo se encontre assim desconhecido e maltratado, ou seja, exposto à mesa do juiz e retificado na do cirurgião. Essa resposta aparentemente liberal mostra como a psicose social pode se ajustar à do indivíduo. (MELMAN, 1996, p. 400. *apud* PERELSON, 2011, p. 15).

Em síntese, o que almejamos destacar é que o terreno das “novas” configurações de gênero não é tão novo assim, na medida em que a experiência de se pertencer a um outro sexo existe há séculos. O que é inédito e caracteriza a modernidade avançada é o fato dessa experiência ter ganhado legitimidade e de existir a possibilidade da “mudança de sexo” (BIRMAN, 2016). É em relação a esse ponto específico que estamos tentando desenvolver nossa discussão.

O problema, ao nosso ver, é tomar esse fato para patologizar a experiência da

---

<sup>12</sup> Para desenvolver essas hipóteses, o autor distingue a transexualidade propriamente dita (que seria articulada ao campo da psicose) à transexualidade como sintoma social, o que será discutido no capítulo 6.



transexualidade aproximando-a da psicose e da perversão , ou, ainda, reduzi-la a um produto mercadológico, bem como se criar um discurso alarmista em relação ao declínio da lei paterna (ANSERMET, 2018), além de outras formulações normativas e extremamente problemáticas que alguns psicanalistas dirigem à transexualidade, como, por exemplo, de que estamos diante de uma *epidemia transexual* produzida pela medicina, como defendem Jorge e Travassos: “É, de fato, bastante surpreendente que surja aqui a oferta feita com absoluta falta de questionamento pelo discurso médico, que oferece como numa linha de montagem a escolha do gênero e suas insígnias tal qual uma esteira de produção industrial, sendo o objeto de consumo o corpo” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 311).

Enfim, essa discussão será devidamente aprofundada no capítulo 6. Por ora, nos dedicamos a evidenciar de que modo os avanços da endocrinologia<sup>13</sup> e dos procedimentos cirúrgicos estéticos contribuíram para que os procedimentos de “mudança de sexo” ganhassem um novo lugar, como aponta o próprio Harry Benjamin, em *The transsexual phenomenon* (1966), e Castel: “A possibilidade técnica de satisfazer as demandas de ‘adequação’ vindas dos transexuais, graças aos hormônios e aos progressos da cirurgia plástica, contribuiu para dar ao transexualismo, a partir dos anos 50, uma coloração distinta das descrições mais antigas” (CASTEL, 2001, p. 78).

Preciado também discute o “desenvolvimento da cirurgia estética e da endocrinologia, a construção técnica da feminilidade, tanto no caso da transexualidade como na hipersexualização de mulheres siliconadas” (PRECIADO, 2004/2014, p. 142). Essas tecnologias foram fundamentais, até mesmo porque as cirurgias de “mudança de sexo” requerem técnicas complexas:

---

<sup>13</sup> Vale ressaltar que Castel analisa esse fenômeno, mostrando como se constituiu uma vertente antipsicanalítica nesse contexto, por conta da polêmica em torno da transexualidade: “O desenvolvimento da endocrinologia [...] é um dos fatos fundamentais da medicina científica entre as duas guerras. Ela vê o nascimento do que chamarei aqui o ‘behaviorismo endocrinológico’, que de imediato vai tentar pregar uma peça à psicanálise. Ele fundamentalmente preparou a aceitação da maior parte das teses sociológicas sustentadas após 1945 sobre a identidade sexual, e que irão tornar possível o ‘fenômeno transexual’” (CASTEL, 2001, p. 78). Não nos deteremos na inserção da psicanálise, nesse momento, pois isso será feito, sobretudo, no capítulo 6.

Vaginoplastia<sup>14</sup> (reconstrução cirúrgica da vagina), faloplastia (construção cirúrgica do pênis com a ajuda de um enxerto de pele proveniente de outra parte do próprio corpo, como o antebraço ou coxa), aumento e modificação da forma do clitóris graças à administração local de testosterona, remoção do pomo de Adão, mastectomia (remoção dos dois seios, geralmente seguida da reconstrução do peito e construção de dois mamilos a partir do excerto de um único mamilo cortado), histerectomia (remoção do útero). (PRECIADO, 2004/2014, p. 129).

O autor salienta, sobretudo, a dificuldade da faloplastia<sup>15</sup>: “Com escassas exceções, as atuais técnicas cirúrgicas praticadas nos hospitais da Europa são incapazes de construir um pênis de aparência ‘normal’ e ‘funcional’” (*ibidem*, p. 123). De todo modo, o que está em jogo é que, na atualidade, há dispositivos médicos e científicos que permitem que o sujeito se “autoengendre” (BIRMAN, 2016), ou seja, que dão uma materialidade ao anseio pela mudança de sexo.

Não podemos deixar de reconhecer o lugar das cirurgias plásticas nessa discussão, não apenas pelas técnicas desenvolvidas, mas, sobretudo, pelo fato delas terem aberto a possibilidade de se realizar cirurgias que não tenham um cunho “curativo”, isto é, que envolvem apenas a “escolha” do sujeito. Em seu trabalho *Cirurgias estéticas, discurso médico e saúde* (2011), Ferreira faz uma análise crítica a respeito dos discursos que estão em jogo em torno das cirurgias estéticas, sobretudo aqueles enunciados pela Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica (SBCP), no Brasil.

Para o autor, o mercado das cirurgias estéticas produz uma espécie de “fábrica de sonho”, pois muitos sujeitos buscam a cirurgia para melhorar sua autoestima, o que lhe faz problematizar o ideal de beleza de nossa sociedade. Enfim, toda sua preocupação gira em torno da banalização dos procedimentos cirúrgicos, principalmente os de estética. Ferreira destaca, ainda, que nosso país ocupa o segundo lugar no mercado de cirurgia plástica, estando atrás apenas dos Estados Unidos:

---

<sup>14</sup> Vale ressaltar que a “vaginoplastia era uma técnica bem dominada desde a segunda metade do século XIX: a faloplastia começava a sê-lo graças a Harold Gillies, um dos pais da cirurgia plástica, virtuose de sua profissão, que a havia experimentado em 1917 em soldados mutilados. Gillies, ao qual se dirigiram após 1919 os intersexuais, e que redigiu um manual de cirurgia urogenital sobre essas pacientes, opera também alguns transexuais” (CASTEL, 2001, p. 85).

<sup>15</sup> “Na literatura médica, a faloplastia (a construção cirúrgica do pênis) se apresenta como resultado de pelo menos quatro intervenções cirúrgicas mais ou menos complexas: sutura dos lábios vaginais, obtenção de tecidos da pele da perna e/ou do ventre, a partir dos quais se fabricará um enxerto de pênis, obtenção de uma veia frequentemente da perna, e excerto do pênis” (PRECIADO, 2004/2014, p. 123).

Segundo dados da Associação Brasileira de Cirurgia Plástica, nos últimos anos houve um número substancial de cirurgias plásticas (estéticas e reparadoras) realizadas no Brasil. Só em 2001, foram realizadas cerca de 350.000 cirurgias estéticas no país. Em 2004, foram realizadas 616.287 cirurgias plásticas (sendo 365.698 estéticas e 250.598 reparadoras) e, em 2003, haviam sido realizadas 621.342 (sendo 374.271 estéticas e 247.071 reparadoras). A região Sudeste responde por mais de 50% das cirurgias realizadas. (FERREIRA, 2011, p. 2374).

Não temos a intenção de problematizar aqui os procedimentos de cirurgia estética, pois fugiria do nosso objetivo; gostaríamos apenas de fazer três observações. Em primeiro lugar, não podemos deixar de considerar que o desenvolvimento das tecnologias ligadas à cirurgia estética contribuíram para que se tornasse possível o procedimento de cirurgias ligadas à mudança de sexo. Com isso, não estamos, de modo algum, aproximando as cirurgias de transgenitalização (e suas adjacências) ao campo da estética<sup>16</sup>; só estamos indicando a colaboração dos avanços da tecnociência no que concerne às transformações corporais para o campo da transexualidade.

Em segundo lugar, gostaríamos de marcar que, apesar dos números significativos de procedimentos cirúrgicos estéticos, nos parece que há uma resistência muito menor a eles do que aos procedimentos cirúrgicos ligados à “mudança de sexo”. Em nossa perspectiva, isso se dá porque a maioria dos procedimentos estéticos caminha no sentido de reafirmar a ordem anatômica-política da *heterodesignação dos corpos* (PRECIADO, 2004/2014).

Em outras palavras, as pessoas que os buscam não estão rejeitando sua *atribuição inicial de gênero* (BUTLER, 2015/2018), de modo que a dimensão antinormativa que localizamos na transexualidade, não se coloca. Pelo contrário, são procedimentos corporais que estão em total conformidade normativa com o gênero de atribuição<sup>17</sup>, diferente das cirurgias de transgenitalização, onde há uma mudança da *gestalt* corporal. Além disso, os procedimentos estéticos parecem estar em consonância com o ideal social da beleza, enquanto os corpos “trans”, ainda depois de operados, nem

---

<sup>16</sup> A discussão sobre as mudanças corporais por procedimentos cirúrgicos, no caso da transexualidade, será examinada no terceiro capítulo. Mas, desde já, deixamos indicado que estamos de acordo com a hipótese de Bento (2011) de que o maior fator para a busca das cirurgias é a inserção social, devido à discriminação e preconceito que muitos “trans” vivem.

<sup>17</sup> Devido à complexidade da questão, retomaremos essa discussão no terceiro capítulo, onde discutiremos a dimensão normativa que, não raramente, é atribuída aos transexuais que buscam mudar seus corpos, como se quisessem atender a norma binária de gênero.

sempre respondem a esse ideal normativo, pois novas modalidades de corpos são construídas. Por exemplo, muitas mulheres trans colocam a prótese de silicone, mas não fazem a vaginoplastia, mantendo, assim, o “pênis”. Ou, ainda, muitos trans homens fazem a mastectomia e não fazem a faloplastia, de modo que a “vagina” coexiste com o corpo masculino. Enfim, há uma gama infinita de possibilidades para a morfologia corporal, sendo que muitas delas não correspondem ao “ideal” normativo do corpo supostamente belo, ou ainda, da *heterodesignação dos corpos* (PRECIADO, 2004/2014).

Inclusive, na hipótese de Preciado (*idem*), o que está em jogo nos empecilhos colocados para a transição de gênero, como na burocratização médica e jurídica, é justamente a censura sexual, como estratégia política: “A proibição de mudança de sexo e gênero, a violência que essas operações frequentemente carregam e seu elevado custo econômico e social devem ser compreendidos como formas políticas de censura sexual” (*ibidem*, p. 129).

Em terceiro lugar, e o que mais importa para a presente discussão, é que a modificação corporal através das cirurgias estéticas lança luz a respeito de duas questões centrais, a saber: as dimensões do corpo e da autonomia. Afinal, as cirurgias estéticas abriram as portas para que os corpos pudessem ser operados e modificados sem que houvesse uma indicação médica ou alguma enfermidade, diferente das cirurgias reparadoras. É claro que as fronteiras entre as cirurgias reparadoras e estéticas não são tão delimitadas, como aponta Feriani (2014), na resenha que escreveu sobre o livro *O psicólogo com o bisturi na mão: um estudo antropológico da cirurgia plástica* (TOCHIO, 2013):

Ao afirmar, durante uma palestra, que “o cirurgião plástico é o psicólogo com o bisturi na mão” – daí o título do livro –, Ivo Pitanguy acredita que a cirurgia plástica restaura a correlação entre o psi e o físico do paciente, diluindo a oposição entre mente e corpo. A noção de beleza se expande e se conecta à de bem-estar, saúde e felicidade numa tentativa de livrar a cirurgia plástica de um significado meramente ligado à vaidade e à futilidade. (FERIANI, 2014, p. 519).

Independentemente de ser por conta da beleza ou do bem-estar, o que almejamos sublinhar é que as cirurgias plásticas evidenciaram a possibilidade real do sujeito transformar a sua morfologia corporal de acordo com seu próprio desejo, o que, em

certo sentido, aponta para o *triunfo das liberdades individuais do homem* (PERELSON, 2011). E, para melhor compreender esse ponto, é preciso situar como a questão do corpo se insere nessa discussão.

Como salienta Birman, desde a filosofia política de Locke, do século XVII, o corpo passou a ser visto como uma propriedade privada do indivíduo, de modo que nenhum outro tem o direito legal de incidir sobre ele sem autorização do seu “proprietário”, o que marca a lógica do individualismo: “O sujeito pode não ser possuidor de qualquer outra propriedade no espaço social, mas com certeza ele possui pelo menos uma que lhe é inviolável: o *seu* corpo. Seria essa, pois, a fórmula originária do individualismo na tradição anglo-saxônica” (BIRMAN, 1999, p. 177-178, grifo do autor).

Ou seja, o estatuto do corpo não pode ser pensado fora do campo de emergência do indivíduo, ou melhor, do paradigma do individualismo: “Ser dele possuidor delinea, pois, o campo da individualidade para o sujeito propriamente dito e a sua *privacidade*” (BIRMAN, 1999, p. 178, grifo do autor). Foi a partir disso que se delineou o campo da privacidade e da intimidade, o que significa que foi sob as relações de propriedade que a intimidade psicológica pôde ser construída. Isto marcou uma mudança paradigmática na história ocidental, na medida em que o corpo não poderia ser mais objeto de apropriação (como ocorria, por exemplo, na sociedade feudal da Idade Média), nem de escravização.

Na medida em que o corpo se tornou uma propriedade individual, foi possível “negociá-lo” como força de trabalho, em um sistema de trocas, o que já evidencia, segundo Birman (1999), uma raiz embrionária da lógica do capital que foi pensada posteriormente por Marx. Ou seja, desde então, o corpo passou a ser visto com um *bem*, o que foi incrementado ainda mais nas últimas décadas sobretudo a partir das décadas de 1980 e 1990 a partir da consolidação do neoliberalismo, o que discutiremos agora.

Sinalizar esse incremento não significa afirmar que há uma equivalência entre esses dois contextos históricos, até mesmo porque o neoliberalismo fez emergir uma série de coordenadas inéditas que, inclusive, o distinguem do liberalismo clássico do

século XIX. Não poderemos examinar esses elementos de forma pormenorizada<sup>18</sup>, de modo que destacaremos apenas os pontos que interessam para a presente discussão. Com o neoliberalismo globalizado, o mercado passou a ser o regulador *princeps* das políticas, de modo que uma série de bens que até então eram geridos pelo Estado (como a saúde e a educação) tornaram-se mercadorias. Uma das decorrências maiores disso foi o esvaziamento da política em nome da gestão: “Política foi esvaziada em nome da gestão e a governança passou a regular assim as práticas do Estado neoliberal.” (BIRMAN, 2014, p. 30).

Uma das maiores decorrências do neoliberalismo, como aponta Birman (2013), foi o incremento da insegurança social, o que se deu por vários motivos. Por exemplo, diante do esvaziamento do poder político do Estado-Nação, foi o Estado-Penal que começou a fazer a regulação da violência. Além disso, foi imputada, às classes populares, uma responsabilização moral sobre sua posição social, na medida em que o Estado deixou de atentar para elas. Na lógica neoliberal, se o sujeito não tem trabalho ou recursos financeiros é porque ele não aproveitou as condições que uma sociedade supostamente igualitária oferece.

Ademais, devido ao desemprego e às mudanças no mercado de trabalho onde, por exemplo, a *performance* se tornou o vetor central para a manutenção dos postos de trabalho a competitividade se incrementou de maneira radical: “A performance dos indivíduos se impôs como critério para a manutenção dos postos de trabalho, por um lado, assim como os processos de avaliação das práticas sociais se disseminaram, incidindo em todos os registros sociais” (BIRMAN, 2014, p. 31). Com isso, os indivíduos se tornaram microempresas que concorrem entre si, a qualquer preço, o que levou Sennet (1999/2009) a problematizar a *corrosão do caráter* na sociedade contemporânea, o que evidencia a quebra dos pressupostos éticos e sociais.

Tendo isso em vista, Foucault afirmou que o neoliberalismo trouxe um novo personagem, a saber, o *empreendedor de si próprio* (FOUCAULT, 1978-1979/2008), onde o sujeito funciona como uma microempresa, um empresário de si mesmo. É neste sentido que Porge *et al.* (2015) defendem que uma novidade do século XXI, e que tem

---

<sup>18</sup> Uma discussão mais aprofundada a respeito dessa questão foi desenvolvida na dissertação de mestrado desta autora (vide HELSINGER, 2015). De todo modo, retomaremos outros pontos a respeito do neoliberalismo no capítulo 5, onde discutiremos a problemática da violência.

se intensificando nos últimos 20 anos, é a constituição de um modo de governo cujo intuito é forjar “sujeitos de governo”. Isso se deu, sobretudo, pelo investimento normativo do campo social, o que o discurso foucaultiano havia antecipado ao atribuir à “função psi” um lugar de destaque na ordem dos discursos (FOUCAULT, 1971/1996). Essa *nova ordem dos discursos* contribui, segundo os autores, para uma governamentalidade que visa produzir sujeitos que se autoproduzem:

Os saberes e práticas das ciências humanas contribuíram para a construção de uma governamentalidade inédita [...] o que está em jogo é um novo modo de governo que visa produzir “sujeitos de governo”, indivíduos que se pensam e se pretendem atores da sua própria situação no discurso. (PORGE *et al.*, 2015, p. 131).

Dito de outro modo, seguindo a linha traçada por Foucault, Porge *et al.* () afirmam que é a partir desse trabalho de ficções que “a ‘nova governança’ investe o campo do íntimo para transformar o indivíduo em um ‘empreendedor de si mesmo’” (PORGE *et al.*, 2015, p. 132). Para situar esta questão, os autores relembram que uma importante transformação propiciada pela constituição da ordem neoliberal foi que a esfera privada foi incluída no espaço público. Esta ideia vai ao encontro da hipótese de Richard Sennet (1988/1999), que consiste em pensar que a intimidade se transforma em uma experiência tirânica quando ela não tem como contraponto o espaço público.

Nesse cenário, o corpo se tornou, mais do que nunca, um *bem supremo*, contrariamente à tradição cristã na qual a alma ocupava esse lugar (BIRMAN, 2012). Afinal, diante da precariedade social, do esvaziamento da solidariedade e dos laços sociais, o corpo se tornou a maior garantia de sobrevivência do sujeito (BIRMAN, 2014). Além disso, devido ao imperativo da performance, o corpo passou a ser o espaço *princeps* dessa eficiência, de modo que não é por acaso o desenvolvimento de práticas cerebrais que visam a performance neurológica, como discutimos, de forma aprofundada, na pesquisa de mestrado (HELSINGER, 2015).

Diante da ausência do reconhecimento simbólico que caracteriza a lógica neoliberal onde o sujeito não se sente reconhecido, o corpo se tornou, também, como aponta Birman (2006), o veículo através do qual se representa não apenas a condição de ser belo, mas, também, de exercer um simulacro de potência. Por isso mesmo que as

academias se tornaram um espaço crucial na contemporaneidade, onde o sujeito busca, muitas vezes, o incremento da força muscular, para que possa exibir sua força e virilidade: “Se confunde o ser com o parecer, de maneira que o aparecimento ruidoso do indivíduo faz acreditar no seu poder e fascínio” (BIRMAN, 2000, p. 168).

Enfim, vivemos em uma *cultura do corpo*, onde este se tornou um bem supremo, mais do que nunca, um corpo-capital (BIRMAN, 2012). E, conjuntamente ao imperativo de autonomia que caracteriza a lógica neoliberal, é possível *fabricar* ou *montar* um corpo como bem se entende. Ou seja, as portas para a *fabricação do humano* e para *as montagens de subjetividade* (BIRMAN *et al.*, 2014) estão abertas. Não estamos aqui, de modo algum, assumindo uma postura contrária às possibilidades que a tecnociência abre. Estamos, ao contrário, mapeando um cenário de transformações, nos concentrando nos efeitos subjetivos e sociais que as inovações tecnológicas e as ofertas da biomedicina acarretam.

Até porque, como afirma Tort (2001), existe uma relação dialética entre as evoluções sociais e os avanços técnicos. Portanto, é essencial examinar tal circularidade, como também discutir as novas questões que surgem a respeito do *dispositivo social do sexual*, tendo em vista a “realidade que a experiência da psicanálise impõe (o inconsciente, o desejo, a alteridade sexuada) e formas históricas que são revestidas pelas relações de sexo através do jogo dos mecanismos do mercado, das formas dos poderes e dos saberes que as regulam” (TORT, 2001, p. 22).

A partir disso, gostaríamos de sublinhar que a problemática da *autonomia* se coloca, de maneiras distintas, no campo da transexualidade. Segundo Pierre-Henri Castel (2011), a ideia de autonomia ganhou força na década de 1980 (ano, inclusive, em que a homossexualidade foi retirada do DSM-III), quando a emancipação dos costumes e a crítica ao modelo normativo dimórfico<sup>19</sup> propiciaram um desabrochar individual via “instrumentalização consciente e deliberada da cirurgia e dos hormônios” (CASTEL, 2001, p. 90).

---

<sup>19</sup> Segundo o autor, a questão do “homem” é central, pois há uma luta entre uma compreensão do homem como livre que faz um projeto no qual ele é o único responsável, a partir de uma instrumentalização da ciência e, por outro lado, uma ideia de que a identidade sexual atribuída é crucial, o que produz uma suspeição em relação à técnica que “refabrica” o humano.



A questão da autonomia se coloca, por exemplo, no campo jurídico, em relação às cirurgias de transgenitalização, o que vem sendo chamado de direito de *autodeterminação*. Por exemplo, no Brasil, a aprovação da cirurgia nos hospitais públicos universitários, em 1997 através da Resolução 1482/97 do Conselho Federal de Medicina, se pautou na “intenção de beneficência” que, por sua vez, é baseada em duas premissas. A primeira consiste em pensar que a integração entre o corpo e o gênero é terapêutica e a segunda remete aos princípios da justiça e da autonomia:

Esta resolução considera que a cirurgia de transgenitalização tem como motivo essencial uma “intenção de beneficência”, baseada em dois princípios: um deles, fundamentalmente terapêutico, diz respeito à “busca da integração entre o corpo e a identidade sexual psíquica do interessado”; o outro refere-se ao princípio de autonomia e justiça, ou seja, ao direito de dispor do próprio corpo e a não-discriminação no pleito à cirurgia. (ÁRAN, 2006, p. 57).

Outra relação entre transexualidade e a problemática da *autonomia*, diz respeito ao autodiagnóstico. Desde 1973, quando Norman Fisk fundamentou uma nosografia psiquiátrica da transexualidade, ela estava imbricada à ideia de autodiagnóstico (CASTEL, 2001). Por exemplo, o texto da Resolução do Parlamento Europeu, redigido em 12 de setembro de 1989, fala de “diagnóstico diferencial psiquiátrico/psicoterapêutico da transexualidade, no sentido de uma ajuda ao autodiagnóstico” (CHILAND, 2003/2008, p. 38).

A questão do autodiagnóstico se coloca porque, antes de passar por um especialista, o sujeito se diz transexual. Neste sentido, os médicos teriam a função de “ajudar o paciente a fazer seu autodiagnóstico e confirmá-lo” (*ibidem*, p. 53). O autodiagnóstico, inclusive, é um dos aspectos que diferencia a transexualidade da intersexualidade, na medida em que a primeira não é localizável por meio de um exame físico, afinal, não há uma visibilidade que permita o médico identificá-la, como ocorre na segunda.

Isto aponta para um paradoxo pois, como defendem Coelho e Sampaio, a decisão inicial é do sujeito, mas cabe à competência médica a decisão para realizar os procedimentos, isto é, os “profissionais de saúde são espécies de juízes sociais” (COELHO; SAMPAIO, 2014, p. 15). Ou seja, ao mesmo tempo em que é um ato supostamente livre, é preciso da legitimação de um terceiro: “É o reconhecimento de

um ato de transformação concebido como um ato *livre*, mas formulado em termos que permitem ainda descrevê-lo como uma síndrome, e portanto preservar uma zona de especialidade *médica*” (CASTEL, 2001, p. 90, grifo do autor).

O debate sobre a trans-autonomia suscita diversas questões. Por exemplo: até que ponto o diagnóstico psiquiátrico favorece a autonomia (concedendo visibilidade àqueles que vivem em situações de invisibilidade<sup>20</sup>) – ou a ameaça, na medida que supõe uma patologização? Isto é, tratam-se de duas visões opostas em torno da autonomia:

De um lado, há uma visão que admite a necessidade de condições específicas para o *exercício da autonomia plena*, ou seja, que não é possível pressupor o exercício da autonomia numa população que se encontra numa situação de extrema vulnerabilidade, considerando que a mesma não é um conceito, mas uma prática socialmente condicionada; e, de outro, há a argumentação que sugere que nesta situação a prática da *trans-autonomia seria enfraquecida*, ou até mesmo comprometida, ao estar sujeita a determinado tipo de avaliação e enquadramento psiquiátrico e psicológico. (ÁRAN; MURTA; LIONÇO, 2009, p. 1148, grifo nosso).

Este ponto será devidamente discutido no capítulo 3, quando trabalharemos o problema da patologização. O que está em jogo é que a transexualidade lança luz à *problemática* da autonomia, o que remete para as intrincações entre medicalização e autodeterminação. Por exemplo, João Nery afirma que: “Ser um ‘disfórico de gênero’ pode ser visto por alguns trans como uma isenção de responsabilidade sobre sua própria condição. Entretanto, aceitar esse rótulo é abrir mão da sua própria autonomia” (NERY, 2017 *apud* MOIRA *et. al.*, 2017, p. 95).

A questão da autonomia vai se desdobrar em outra bastante importante, a saber, a dimensão da liberdade de gênero. Inclusive, essa é uma das grandes questões levantadas por Butler (2015/2018), que se pergunta: até que ponto somos livres para definirmos nosso gênero? Este é um *problema* central discutido pela autora, na medida em que ela não apenas se afasta da concepção essencialista do gênero, bem como da construtivista, mas também da concepção voluntarista, na qual o sujeito escolhe,

---

<sup>20</sup> Segundo “esta posição, através do diagnóstico psiquiátrico, o desejo de realizar a cirurgia de transgenitalização e procedimentos afins pode ser concretizado a partir de uma necessidade médica, possibilitando, assim, *uma modalidade de exercício de autonomia*” (ÁRAN; MURTA; LIONÇO, 2009, p. 1148, grifo nosso).

livremente, seu gênero.

Essa discussão remete, também, para a questão da nomeação, pois, na transexualidade, o sujeito se “autonomeia”, no sentido de que, ao recusar a *atribuição inicial de gênero* (BUTLER, 2015/2018), o sujeito nomeia sua própria condição de gênero, bem como se atribui um novo “nome próprio”, diferente daquele conferido por seus pais. Desse modo, há uma ruptura com o paradigma da filiação que pressupõe uma espécie de heteronomia, na medida em que o sujeito é nomeado por um outro (parental, médico e jurídico).

Devida à relevância dessas duas últimas questões para a presente pesquisa, deixaremos para trabalhá-las no próximo capítulo. De todo modo, já gostaríamos de sublinhar que a questão da autonomia e a da liberdade são pontos nodais da discussão sobre o gênero e, inclusive, elas estão na ordem do dia. Afinal, a liberdade de gênero tem suscitado uma série de reações conservadoras e reacionárias que parecem reerguer o império da genitalidade em nome da moral e da família. Para compreender como se delineou esse debate, examinaremos alguns aspectos ligados à revolução sexual, dando ênfase às transformações que acarretaram para o campo da família, da reprodução e da parentalidade.

## **1.2 A revolução sexual em três tempos**

Como pontua Birman (2016), a transexualidade não pode ser pensada na exterioridade da discussão sobre o *sexo* e o *gênero* que vem se constituindo como uma problemática contemporânea nas últimas cinco décadas. Para compreendermos como isso se delineou, é preciso analisar como a revolução sexual implicou em uma série de transformações socioculturais que repercutiram no campo da família, do casamento e da reprodução, bem como no campo da parentalidade.

A revolução sexual se iniciou no Ocidente a partir dos anos 1960, e pode ser concebida em três tempos, cada um deles caracterizado por um tema específico. O primeiro tempo foi marcado pela revolução feminista que, de maneira bastante sucinta, reivindicou a igualdade de direitos de gênero, por exemplo, da inserção do mercado de

trabalho, o que pressupôs uma luta pela liberdade da sexualidade, bem como dos direitos reprodutivos.

É preciso enfatizar que o surgimento da pílula anticoncepcional, em 1960, foi o marco decisivo da Revolução Sexual, na medida em que materializou as pautas reivindicadas pelo movimento feminista, sobretudo no que concerne à autonomia acerca do próprio corpo e à liberdade sexual (BIRMAN, 2016). O segundo tempo, por sua vez, foi marcado pelo movimento gay e lésbico que lutou contra a patologização da homossexualidade, bem como pela liberdade sexual.

O terceiro tempo, por sua vez, diz respeito à transexualidade que, segundo Birman (2016), é mais radical do que os anteriores. Afinal, enquanto os primeiros lutavam, em última instância, pela legitimação do exercício de seus desejos eróticos, assim como por direitos sociais, na transexualidade, o que está em jogo é de outra ordem: o sujeito coloca em questão a forma pela qual ele se constituiu, na medida em que rejeita a *atribuição inicial de gênero* (BUTLER, 2015/2018). Nesse sentido, ele contraria o que há de aleatório no código genético, como também contra a nomeação das figuras parentais, como discutiremos no decorrer da tese.

Para o presente momento, vamos nos deter, mais precisamente, no movimento feminista, pois nos interessa analisar como ele suscitou uma série de transformações socioculturais e políticas, sobretudo, em relação ao imperativo da reprodução, o que levou à constituição de uma nova ordem familiar<sup>21</sup>.

### 1.2.1 Primeiro tempo: ondulações feministas

Segundo Birman (2016), a revolução sexual, que se iniciou na década de 1960 com o movimento feminista, não é um mero adereço na história (contemporânea) da transexualidade, mas algo que lhe foi constitutivo, uma vez que transformou as formas de subjetivação que estavam cristalizadas há mais de dois séculos. O movimento feminista é marcado pela luta por direitos civis, sociais e políticos, mas é preciso

---

<sup>21</sup> A discussão sobre o movimento transexual, por ser o objeto central de nosso estudo, será realizada no decorrer da tese, a partir de diferentes recortes metodológicos. Para este primeiro capítulo, estamos mapeando, justamente, as condições sociohistóricas que deram lugar a ele. A discussão sobre a dimensão antinormativa que o caracteriza será examinada no próximo capítulo.

analisá-lo em suas sutilezas, pois ele se inscreveu, de forma diferenciada, em diferentes contextos históricos e sociais. É neste sentido que uma chave de leitura bastante utilizada para circunscrever as periodizações do movimento feminista baseia-se na noção de “onda”.

Uma das características das ondas, como salienta Mota (2017), é o fato de que elas são produzidas pela incidência do vento no mar, de modo que sua intensidade é modulada pela intensidade e duração do vento. No entanto, ainda que o vento cesse, as ondas continuam avançando até a areia. Quando há tremores no oceano ou outros fenômenos naturais como a queda de um meteoro no mar as ondas são ainda mais fortes. Uma analogia possível com o movimento feminista e com outros movimentos sociais é que, dependendo do contexto histórico e social, um fenômeno político pode ficar mais intenso ou se apaziguar, mas, quando isso acontece, não significa que ele se paralisou:

Como um fenômeno natural, as relações sociopolíticas tanto podem encontrar resistências maiores em determinados períodos históricos como podem se atenuar. Entretanto, esse enfraquecimento não deve ser compreendido como o fim de uma mobilização. Tal como o mar, as ondas continuam a se propagar, mesmo que de forma branda, até encontrarem as areias da praia. (MOTA, 2017, p. 111).

O que está em jogo é que o movimento feminista não só passou por diversas transformações no decorrer do tempo, como também sua apresentação se deu de forma multifacetada, por ter sido atravessada por coordenadas políticas, sociais, culturais e econômicas. Para desenvolver esta questão, a autora se baseia nas formulações de Suely Costa:

Diferenciados por conjunturas, os feminismos são vistos, em geral, como irrupções em que, de repente, não mais que de repente, mulheres diversas se juntam, mostram-se “irmanadas” na agitação de “causas” ou motivações políticas que se avolumam e que avançam como onda. Esta, depois de atingir um ponto alto, desce, invadindo os mais variados territórios, em diversos tempos; em seguida, tudo parece dissipar-se. (COSTA, 2009, p. 4 *apud* MOTA, 2017, p. 111).

A *primeira onda* aconteceu nos séculos XIX e XX sobretudo nos Estados Unidos e no Reino Unido e foi marcada por revoltas do operariado e pelo movimento

sufragista. Inicialmente, o motor maior era a luta pela igualdade dos direitos de contrato e propriedade, combater os casamentos arranjados e o poder dos maridos em relação às suas mulheres que, por exemplo, só podiam trabalhar com a autorização deles.

No final do século XIX, o movimento se guiou, sobretudo, pela conquista de direitos políticos e de lugar no espaço público, como, por exemplo, o direito ao voto e por direitos trabalhistas: “Apresentavam reivindicações por melhores condições de trabalho, como salário, redução da jornada e salubridade, e pela conquista de direitos políticos – de votar e representar interesses nos parlamentos” (MARTINS, 2015, p. 232).

Na Inglaterra, as *suffragettes* tiveram uma importância central na luta pela igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres. Para isso, fizeram manifestações e greves de fome, até que, em 1918, se conquistou o direito de voto para mulheres com idade superior aos 30 anos. Dez anos depois, esse direito foi concedido às mulheres a partir de 21 anos (MARTINS, 2015).

Uma das referências desse momento do feminismo europeu foi Simone de Beauvoir que, em 1949 depois da Segunda Guerra Mundial colocou em questão a naturalização do sexo/gênero, o que fica nítido em seu livro intitulado *O segundo sexo* (1949), onde escreveu a célebre frase: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. Com isso, a filósofa e escritora já problematizava o lugar da biologia em determinar certos comportamentos e valores para a experiência feminina. Beauvoir questionava o lugar privilegiado dos homens, o poder e a universalidade que eram atribuídos a eles:

O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos (...). A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. (BEAUVOIR, 1961, p. 9 *apud* MARTINS, 2015, p. 233).

Já nesse contexto havia mulheres que lutavam por direitos sexuais e reprodutivos como Voltairine de Cleyre e Margaret Sanger. Mas essa luta só ficará mais patente na *segunda onda*, que pode ser situada na segunda metade do século XX mais precisamente entre as décadas de 1960 e de 1980. A segunda onda foi motivada, sobretudo, pela luta da liberdade sexual e também pela igualdade de gênero, por exemplo, em relação à entrada no mercado de trabalho. Questionou-se, de forma

enfática, a desigualdade entre os gêneros nos mais diversos âmbitos - como na esfera política, no campo do trabalho e nas relações afetivas - procurando-se entender as possíveis bases de tal desigualdade.

Um dos marcos centrais desse momento foi a criação da pílula anticoncepcional, nos Estados Unidos, em 1960. A própria forma através da qual foi desenvolvida é interessante: quatro pessoas que estavam interessadas em buscar um medicamento que evitasse a concepção se juntaram de maneira sigilosa<sup>22</sup> para isso, inclusive uma ativista dos direitos reprodutivos<sup>23</sup> (CARTA CAPITAL, 2016). Isto evidencia o caráter de resistência que se insurgia contra a norma da reprodução sexual e da desigualdade dos direitos em relação às práticas sexuais.

O caráter revolucionário da pílula anticoncepcional foi imediatamente reconhecido socialmente. Por exemplo, quando lançada na Alemanha, na década de 1960, foi anunciada da seguinte maneira pela revista Der Stern: "Um dia histórico e um tremendo passo à frente"<sup>24</sup>. Afinal, a partir desse momento, as mulheres puderam escolher *quando* e *se* queriam ter filhos, o que representou uma desarticulação entre a atividade reprodutiva e o campo do desejo, o que discutiremos mais adiante.

O que importa destacar é que o exercício da sexualidade ocupou um lugar central nessa luta, na medida em que se percebeu o quanto ela estava atrelada às relações de poder, enquanto uma herança do patriarcado. Não é por acaso que a frase "*o pessoal é político*"<sup>25</sup> virou um *slogan* do Movimento de Libertação das Mulheres (na sigla em inglês, WLM). Ele se derivou do texto da feminista Carol Hanish (1969) cujo o título é justamente esse, "O pessoal é político" onde ela critica a ideia, que permeava o campo da esquerda à época, de que as mulheres estavam se organizando em grupos

---

<sup>22</sup> Até 1965, era proibida, oficialmente, a comercialização desse tipo de contraceptivo, de modo que o desenvolvimento da pesquisa foi feito sob sigilo (CARTA CAPITAL, 2016).

<sup>23</sup> "Mãe da chamada Revolução Sexual da década de 1960, a pílula anticoncepcional foi descoberta nos Estados Unidos por um quarteto inusitado: a enfermeira e ativista pelo direitos das mulheres à contracepção Margaret Sanger, o cientista Gregory Pincus, o ginecologista e obstetra John Rock e a bióloga e feminista Katharine McCormick, responsável por financiar, com a fortuna herdada da família" (CARTA CAPITAL, 2016). Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-nascimento-da-pilula/>. Acesso em: 07 jul. 2018.

<sup>24</sup> A matéria foi publicada no site de notícias alemão DW e está disponível através do link <https://p.dw.com/p/2Z0q>. Acesso em: 20 mar. 2019.

<sup>25</sup> Para ler o texto na íntegra, vide <https://we.riseup.net/assets/190219/O%2BPessoal%2Bé%2BPol%C3%ADtico.pdf>. Acesso em: 15 fev 2019.

para discutir “problemas pessoais” e não políticos. Neste sentido, falava-se que elas tinham que fazer terapia, deslegitimando o fato de que as questões que compartilhavam eram de teor absolutamente político:

Eu fico realmente ofendida que se pense necessário que eu ou qualquer outra mulher precise de terapia, [...]. Mulheres são confundidas, e não confusas! [...] o motivo para eu participar dessas reuniões não é para resolver qualquer problema pessoal. Uma das primeiras coisas que descobrimos nesses grupos é que problemas pessoais são problemas políticos. Não há soluções pessoais desta vez. Só há ação coletiva para uma solução coletiva. (HANISH, 1969, s/p).

Desse modo, para além do espaço público, o movimento feminista se centrou, nesse momento, na esfera privada, considerando que esse era um *locus* central da expressão da desigualdade de gênero<sup>26</sup>: “a noção de ‘pessoal’ foi identificada com as consequências do patriarcalismo na vida privada, cujo *locus* reside nas relações domésticas e familiares” (MARTINS, 2015, p. 234). Martins destaca a importância desse momento para o movimento feminista internacional, tanto que, a partir da década de 1960, houve uma inscrição das questões de gênero na legislação internacional junto à Organização das Nações Unidas e o ano de 1975 foi marcado como o Ano Internacional das Mulheres.

Outra pauta da luta era a discriminação e a violência das quais as mulheres eram alvo. No que concerne a isso, é preciso sinalizar, também, a emergência do *Black Feminism*, nos Estados Unidos, no final da década de 1970, como uma crítica enfática ao “feminismo branco, de classe média, heteronormativo” (HIRATA, 2014, p. 62). Neste contexto, o racismo vinha sendo discutido, por exemplo, na França e, mais para o final dessa década, se intensificou também uma discussão sobre a noção de “raça”, mas, como aponta Helena Hirata (2014), ainda não se tinha uma concepção interseccional que articulasse essa dimensão ao sexo e à classe social<sup>27</sup>.

O termo “interseccionalidade” foi utilizado, pela primeira vez, pela jurista afro-americana Kimberlé W. Crenshaw (1989), mas, segundo Hirata (2014), sua origem está

---

<sup>26</sup> Esta questão será debatida pela antropóloga Gayle Rubin (1975/1993) de forma bastante enfática, como discutiremos mais adiante.

<sup>27</sup> Em sua perspectiva, a experiência racial e o racismo tornaram-se objeto de atenção e pesquisa, sobretudo a partir dos estudos feministas (como da França) e das feministas negras provenientes de países onde a opressão racial já era vista como uma problemática central, como o Brasil.



atrelada ao *Black Feminism* sendo uma espécie de herança desse movimento<sup>28</sup> e, de modo geral, ela remete para a interdependência entre as relações de raça, sexo e classe. A “interseccionalidade” vem sendo bastante discutida, na atualidade, no campo dos estudos de gênero, até porque, a partir da segunda metade dos anos 2000, esta noção se disseminou, tornando-se uma espécie de *hit concept* (DORLIN, 2012).

Para Hirata (2014), uma definição que sintetiza de forma precisa a noção de “interseccionalidade” foi proposta por Sirma Bilge (2009), que tanto salienta seu caráter transdisciplinar como também a importância de se fazer uma análise integrada a respeito das identidades. Além disso, salienta que a perspectiva interseccional coloca em questão alguns vetores delineados para se pensar as desigualdades sociais como as noções de sexo/gênero, evidenciando que estas acabam promovendo certas hierarquizações em relação às práticas de opressão.

O enfoque interccional permitiria analisar as problemáticas sociais de forma pormenorizada e tomar como base um conjunto de elementos socioculturais, sem eleger um ou outro critérios como mais decisivo. Uma das maiores autoras de referência no estudo da interseccionalidade, como falamos anteriormente, é Kimberlé W. Crenshaw, que se centrou nas relações entre gênero e raça, embora não tenha deixado de atentar para a dimensão da classe social. Em *Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color* (1994), Crenshaw analisa as experiências das mulheres de cor e estabelece duas modalidades de interseccionalidade, a saber, a estrutural e a política.

A primeira está atrelada à posição que as mulheres de cor ocupam na relação entre as relações de poder ligadas à raça e ao gênero, como também sobre os efeitos da violência vivida por essas mulheres (como a violência conjugal) e as modalidades de resposta em relação a isso. A interseccionalidade política, por sua vez, relaciona-se às políticas feministas e antirascistas e à busca por não se deixar silenciar a problemática da violência em relação às mulheres de cor, que, muitas vezes, fica marginalizada.

Uma noção que se aproxima da “interseccionalidade” e que também se desenvolveu no final da década de 1970 é a ideia de “consustancialidade”, proposta

---

<sup>28</sup> Segundo a autora: “A problemática da ‘interseccionalidade’ foi desenvolvida nos países anglo-saxônicos a partir dessa herança do Black Feminism, desde o início dos anos de 1990, dentro de um quadro interdisciplinar, por Kimberlé Crenshaw e outras pesquisadoras inglesas, norte-americanas, canadenses e alemãs” (HIRATA, 2014, p. 62).

Danièle Kergoat (1978). Diferente de Crenshaw (1989; 1994), que se deteve mais na relação entre gênero e raça, Kergoat se concentra mais na relação entre gênero e classe<sup>29</sup>, analisando, sobretudo, a divisão social do trabalho a partir da classe, do gênero e da origem (mais precisamente no Norte ou Sul da França) (HIRATA, 2014).

Apesar das diferenças de enfoque, ambas autoras partem da premissa de que é fundamental adotar um olhar que contemple a intersecção entre gênero, sexo e raça, sem que as formas de opressão sejam vistas de forma separada e hierarquizada (*idem*).

O ponto de tensão mais emblemático é que Kergoat, sobretudo a partir de 2006 no congresso da Associação Francesa de Sociologia (AFS), ocorrido em Grenoble começou a sustentar, de forma sistemática, críticas à noção de “interseccionalidade”. Um dos pontos colocados em questão é a dimensão “geométrica” que está na base da ideia de intersecção, pois esta, segundo a autora, propulsiona uma naturalização das categorias analíticas, que acabam sendo vistas como cristalizadas, encobrando seu caráter absolutamente dinâmico (KERGOAT, 2010).

Além disso, Hirata (2014) afirma que, na perspectiva de Kergoat (2012), a “interseccionalidade” abre um canal para a entrada de outras diversas categorias, como religião, etnia e orientação sexual conforme observamos na formulação de Bilge (2009) descrita anteriormente o que traz alguns problemas. Por exemplo, nem todas as categorias representam propriamente relações sociais, de modo que não podem ser colocadas em equivalência com gênero, classe e raça.

Ademais, diante de uma multiplicidade de categorias, uma pode ser mais valorizada do que outra, sem que se considere a historicização e as práticas de dominação propriamente ditas. Nesse sentido, circunscrever em termos de categorias em vez de relações sociais (de gênero, de raça e de classe) propulsiona a fragmentação das práticas sociais, o que faz com que certas relações sociais sejam camufladas, contribuindo para sua reprodução (KERGOAT, 2012).

Em síntese, em sua perspectiva, o enfoque interseccional não apreende sexo, raça e classe na sua complexidade integral, até porque a questão da classe, muitas vezes,

---

<sup>29</sup> Para mais informações: HIRATA, H.; KERGOAT, D. La classe ouvrière a deux sexes. *Politis – La Revue*, 4: 55-58, 1993. [Em português, “A classe trabalhadora tem dois sexos”, *Estudos Feministas*, 2 (3): 93-100, 1994.]; SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo, Editora da Fundação Perseu Abramo. 2011.

fica em um plano secundário em relação às outras duas (HIRATA, 2014). É importante salientar, também, que esse enfoque não visa delinear uma concepção globalizante da identidade, mas, sim, levar em consideração as diversas fontes da identidade (CRENSHAW, 1989).

O enfoque interseccional não é, segundo Hirata (2014), apenas de interesse teórico, mas, também, jurídico e político. Em relação ao primeiro, a autora dá o exemplo que pesquisas que investigam o desemprego e a desigualdade salarial elegendo apenas o fator gênero são mais limitadas do que aquelas que atentam para as desigualdades entre homens brancos e negros e mulheres brancas e negras. O interesse político diz respeito à possibilidade de se organizar uma “luta unitária” (HIRATA, 2014)<sup>30</sup>.

Uma ilustração do interesse jurídico é o processo dirigido à empresa americana *General Motors*, no qual mulheres afro-americanas a acusaram de discriminação racial, o que foi negado pelo tribunal. O argumento utilizado foi o de que a empresa empregava, sim, mulheres e também afro-americanos, o que foi problematizado por Crenshaw (2010)<sup>31</sup>, pois as mulheres empregadas eram brancas e os afro-americanos eram todos homens, de modo que as mulheres afro-americanas de fato não eram recrutadas.

Em seu trabalho sobre a necropolítica, Mbembe (2003/2016), defende a importância de atentarmos mais para a questão da “raça” (o “racismo”), pois, muitas vezes, acaba-se se dando mais atenção à dimensão da classe que, não raramente, é pensada como um vetor central da história, com a luta de classes. O autor sublinha que as políticas ocidentais (incluindo as de extermínio) são bastante marcadas pela raça como é possível observar nas experiências de dominação dos povos estrangeiros. Neste sentido, ele insiste na importância de se olhar mais para a problemática do racismo, considerando que esta funciona como uma regulação distributiva de morte:

---

<sup>30</sup> Esta questão será aprofundada no capítulo 5, quando discutiremos a importância das alianças e das coligações entre as minorias como estratégia política para a construção do projeto democrático.

<sup>31</sup> CRENSHAW, K. W. Beyond entrenchment: race, gender and the new frontiers of (un) equal protection. In: TSUJIMURA, M. (org.). *International perspectives on gender equality & social diversity*. Sendai, Tohoku University Press, 2010.

Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “aquele velho direito soberano de morte”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer”. (MBEMBE, 2003/2016, p. 128).

Retomaremos essa discussão no capítulo 4. Por ora, o que nos interessa marcar é que o *Black Feminism* foi um movimento importante que emergiu na década de 1970 e que visava retirar de primeiro plano, no movimento feminista, a predominância “branca” e de “classe média”, bem como atentar para as práticas racistas que se dirigiam às mulheres negras.

No que concerne ao contexto brasileiro dessa época, é preciso ressaltar a importância do movimento feminista na luta contra a ditadura militar brasileira. Em 1975, surgiu o Movimento Feminino pela Anistia (MFPA), que lutava pela anistia dos perseguidos políticos que tinham sido presos e exilados. Uma das lideranças foi a advogada Therezinha Zerbini, que morreu em 2015. Em entrevista, Zerbini lê o manifesto, escrito na época:

Manifesto da Mulher brasileira em Favor da Anistia. Nós, mulheres brasileiras, assumimos nossas responsabilidades de cidadãs no quadro político nacional. Através da história, provamos o espírito solidário da mulher, fortalecendo aspirações de amor e justiça. Eis porque nós nos antepomos [...] aos destinos da nação, que só cumprirá sua finalidade de paz se for concedida anistia ampla e geral a todos aqueles que foram atingidos pelos atos de exceção. Conclamamos todas as mulheres no sentido de se unirem a este movimento, procurando o apoio de todos quantos se identifiquem com a ideia da necessidade da anistia, tendo em vista um dos objetivos nacionais: a união da nação. (ZERBINI, 1979, p. 27 *apud* DUARTE, 2019, s/p).

A partir desse movimento, foi desenvolvido o jornal *Brasil Mulher*, que foi uma das grandes marcas da luta feminista brasileira. Inclusive, no ano seguinte de seu lançamento, uma das edições trouxe a questão: “Devemos jogar nossas pílulas fora?”.<sup>32</sup> É preciso destacar, também, a importância de Patrícia Galvão, jornalista e dramaturga, que ficou conhecida como Pagu. Ela lutou de forma enfática pela liberdade sexual. Não é à toa que Rita Lee e Zélia Duncan compuseram, em 2000, a música chamada “Pagu”,

---

<sup>32</sup> É possível encontrar alguns exemplares no acervo digital do Instituto Vladimir Herzog e no livro *As capas desta história*, Editora Instituto Vladimir Herzog, 2011.

homenageando-a, o que fica evidente, por exemplo, no trecho: “*Sou rainha do meu tanque / Sou Pagu indignada no palanque*”. A letra tem marcas explícitas de pautas feministas, como da igualdade de gênero: “*Sou mais macho que muito homem*”.

Além disso, há referências às mulheres que foram cruelmente queimadas na fogueira por não seguirem os imperativos morais cristãos: “*Mexo, remexo na inquisição / Só quem já morreu na fogueira / Sabe o que é ser carvão*”. Além disso, há uma ironia com o cristianismo em dois momentos: “*Eu sou pau pra toda obra / Deus dá asas à minha cobra*” e “*Minha força não é bruta / Não sou freira, nem sou puta*”.

Dito isso, é preciso sublinhar a terceira onda do feminismo, que se iniciou na década de 1990. Na hipótese de Martins (2015), a globalização do movimento feminista, iniciada na década de 1970, corroborou para a colocação em questão da utilização monolítica da noção de “mulher” em nome da defesa da diversidade das mulheres. Sem dúvida, as teóricas pós-estruturalistas desempenharam um papel importante nesse processo de desconstrução de um essencialismo<sup>33</sup> “feminino” e de uma política identitária centrada na figura da mulher em um sentido unívoco:

Feministas da terceira onda foram capazes de afirmar a necessidade da articulação das diversificadas posições de sujeito e, a um só tempo, reconhecer tanto o caráter histórico-discursivo da categoria “mulheres”, quanto o potencial positivo das heterogeneidades e pluralidades. Dessa forma, as feministas da última década do século XX admitiram a instabilidade semântica do conceito, mas mantiveram a convicção nas reivindicações identitárias e na ação política. (MARTINS, 2015, p. 238).

Uma das autoras que ocupou um lugar central na crítica do feminismo igualitário onde a categoria de “mulher” ocupava um sentido unívoco e identitário foi a Luce Irigaray. Em sua perspectiva, definir a mulher não a aprisiona, mas a retira das imposições conceituais “masculinas”. Nesse sentido, a autora que representa um feminismo da diferença defende a importância de se subverter a linguagem e a concepção que os homens têm das mulheres, afirmando que estas precisam criar um saber sobre si próprias.

---

<sup>33</sup> A autora, com base no trabalho de Diana Fuss (1989), problematiza o caráter unívoco do essencialismo, sublinhando que este também supõe uma contingencialidade, de modo que não pode ser aproximado, necessariamente, de um conservadorismo: “O próprio conceito de ‘essencialismo’ requer uma revisão. A essência seria um conceito mutável, contingente e, por isso, seu uso como estratégia progressista ou conservadora depende das relações discursivas que a produziram” (MARTINS, 2015, p. 238).

Destaca-se, nesse contexto, a filósofa Judith Butler. Sua discussão sobre os *Problemas de Gênero* implicou em uma problematização acerca da construção ontológica da identidade, isto é, das “categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (BUTLER, 1990/2015, p. 24). Por isso mesmo, sua reflexão teórica tem como ponto de partida uma crítica ao movimento feminista, na medida em que este se centrou em uma política da identidade. Por exemplo, o termo “mulher”, tal como utilizado, supunha a construção ontológica da identidade e a filósofa critica frontalmente a ideia de que a mobilização feminista se pautava em uma “unidade”:

Tentei sugerir que as categorias de identidade frequentemente presumidas como fundantes na política feminista – isto é, consideradas necessárias para mobilizar o feminismo como política da identidade – trabalham simultaneamente no sentido de limitar e restringir de antemão as próprias possibilidades culturais que o feminismo deveria abrir. (BUTLER 1990/2015, p. 253).

A autora defende que a política feminista deve fazer uma autocrítica a respeito de seus próprios gestos totalizantes, reconsiderando radicalmente suas construções ontológicas da identidade. Isto abriria, em sua perspectiva, novas possibilidades políticas: “Parece necessário repensar radicalmente as construções ontológicas da identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos” (BUTLER 1990/2015, p. 24).

Ou seja, sua análise crítica do movimento feminista passa pela ideia de que a “unidade” identitária não deve ser vista como a condição de mobilização. Há todo um argumento *fundacionista* da política da identidade, que supõe que “primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados, e, subsequentemente, empreender a ação política” (*ibidem*, p. 245). A filósofa discorda dessa premissa, afirmando que a “unidade” não é crucial para a ação política: “A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada” (BUTLER, 1990/2015, p. 256).

Além disso, a autora afirma que o feminismo identitário reforça o binarismo heterossexista, minando a própria potência subversiva da experiência gay e lésbica: “Esse enfoque tende a reforçar exatamente a estrutura binária heterossexista que cinzela os gêneros em masculino e feminino e impede uma descrição adequada dos tipos de convergência subversiva e imitativa que caracterizam as culturas gay e lésbica” (BUTLER, 1990/2015, p. 121)<sup>34</sup>.

Dito isso, analisaremos, brevemente, como o movimento gay e lésbico, bem como os estudos de gênero, contribuíram para o terceiro momento da revolução sexual, o movimento transexual. Esses pontos serão discutidos de forma abreviada, pois serão devidamente explorados no decorrer da tese.

### 1.2.2 Segundo tempo: o movimento gay e lésbico

Em relação ao segundo tempo da revolução sexual, a saber, o movimento gay e lésbico, é importante sublinhar que ele foi bastante marcado pela despatologização da homossexualidade. Afinal, desde os séculos XVIII-XIX, a homossexualidade foi aproximada do campo das perversões, justamente porque se tratavam de práticas sexuais que não visavam a reprodução (FOUCAULT, 1976/1977).

Esta herança perdurou durante muito tempo nos manuais diagnósticos: “Por este viés, tudo aquilo que não fosse de ordem estritamente heterossexual seria então considerado como anormalidade e como uma modalidade de *perversão*, devendo ser devidamente corrigido” (BIRMAN, 2017, p. 158). Sem dúvida, essa patologização se desdobrava no campo social, de modo que gays e lésbicas eram bastante discriminados e impedidos de viver livremente suas experiências. Foi contra isso que o movimento se colocou de maneira geral.

Neste sentido, é preciso situar genealógicamente como se deu a emergência do “homossexualismo” como doença, no século XIX. Isto implicará em discutir, brevemente, de que maneira a tradição cristã fez com que todas as experiências e

---

<sup>34</sup> Retomaremos a reflexão da autora quando discutirmos o lugar dos estudos de gênero, mais adiante, bem como em diversas partes do trabalho.

desejos que não estavam ligados ao imperativo da reprodução fossem vistos como pecaminosos, e, em seguida, patologizados pelo saber médico.

Para tanto, é fundamental situar o lugar da masturbação nessa *história da sexualidade*, pois, como afirmou Foucault em *O saber gay*, essa foi a primeira invenção do saber médico em relação à sexualidade: “A primeira invenção é a masturbação, ligada ao recorte dessa espécie de realidade nova da sexualidade no que concerne à antiga concupiscência e à relação entre os sexos” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 11).

Na interpretação genealógica de Foucault (1976/1984), entre a ética erótica da Antiguidade que valoriza o campo das *intensidades* e o paradigma sexológico da modernidade que é centrado na dimensão do *objeto* (sexual), houve um grande marco na história da sexualidade, a saber: a tradição cristã. Foi a partir dela que se institucionalizou a moral do casamento e da monogamia, como também se estabeleceu a ideia de que a sexualidade deveria estar à serviço da reprodução. Desse modo, o prazer e o gozo foram inscritos no campo do pecado e da imoralidade.

Vale dizer que, até os séculos XV-XVI, as confissões eram, em sua maioria, da ordem da *relação* (dizia respeito a outrem) e, de certa maneira, estavam ligadas à jurisdição relacional do sexo. As questões centrais eram: “Tu cumpres teu dever conjugal com tua esposa? Tu não enganas tua mulher? Tu fornicas bem com ela, no sentido que o direito da natureza impõe?” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 9). Nesse sentido, dizia respeito a práticas e atos concretos e não acerca dos possíveis desejos e intenções do sujeito.

A partir do século XVI, os tratados de direção de consciência e os manuais de confissão passaram a se centrar nos desejos e intenções. Foi, nesse momento, que a experiência da masturbação se tornou um grande objeto da pastoral católica que, por sua vez, vinculou a proibição (da masturbação) ao imperativo de dizer. Isto é, foi delineado todo um dizer em torno da sexualidade. Desse modo, o paradigma da masturbação é inseparável do campo da interioridade, pois remete para a relação que o sujeito guarda



para com seu pensamento, passando, é claro, pelo corpo. Trata-se de uma relação do sujeito consigo e não com o outro<sup>35</sup>.

E é muito curioso ver como, nos manuais de confissão, a questão fundamental não é mais “tu enganas tua esposa?” ou “tu cobiças uma mulher que não é a tua?”. O que a primeira pergunta almeja saber é: “Acontece que te toques a ti mesmo?”. De tal forma que a relação de si a si é o primordial. (FOUCAULT, 1988/2015, p.10).

Este é um ponto fundamental para a presente pesquisa, pois evidencia o momento embrionário no qual a noção de sexualidade começou a se delinear como tal. Afinal, isto pressupõe a constituição de um saber a respeito da “intimidade”, o que perpassava a relação do sujeito consigo: “do estatuto jurídico das relações entre sexos, mas o conhecimento da intimidade do próprio sexo em sua gênese, em seus primeiros movimentos, em suas primeiras impressões e nessa relação de si a si” (*ibidem*, p. 10).

O que está em jogo é que houve um deslocamento da ordem da sexualidade jurídica que se centrava no campo da relação (traição, atividade sexual com cônjuge etc.) para a sexualidade que há na interioridade do sujeito. É nesse ponto que o autor situa a importância da masturbação, pois este foi o ponto central que promoveu a problematização da sexualidade propriamente dita, enquanto algo que concerne ao sujeito, ao seu prazer próprio.

A sexualidade vai substituir a concupiscência. A concupiscência era o desejo de uma relação. A sexualidade é qualquer coisa que se tem no interior de si mesmo, uma espécie de dinâmica, de movimento, de perpétua pulsão que se orienta para um primeiro prazer que é o prazer do corpo próprio. Daí a masturbação se situar numa posição estratégica muito importante no Ocidente, por ser a forma primeira de interdito e, historicamente, a forma primeira de problematização da sexualidade. Eis o motivo pelo qual atribuo tanta importância à masturbação. (FOUCAULT, 1988/2015, p. 10).

O que está em jogo é que, do ponto de vista genealógico, a noção de sexualidade emerge, então, entre a confissão cristã e a medicina, o que foi acompanhado de uma psicologia que visa conhecer a “natureza” da sexualidade: “Nessas condições, vai

---

<sup>35</sup> Esse é um ponto importante, pois, como discutiremos no último capítulo, Foucault faz uma análise crítica em relação à categoria de sujeito, justamente por sua vinculação à tradição cristã e ao campo do pecado, positivando, ao contrário, o campo do prazer. Este nos parece um ponto interessante para a psicanálise pensar o campo da sexualidade sem se referir, necessariamente, ao Édipo.

nascer toda uma nova psicologia que não terá mais a ver com o direito dos sexos, mas com a natureza imediata da sexualidade. E é aí que vai nascer, na articulação entre a confissão cristã e a medicina, a própria noção de sexualidade” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 10).

Evidentemente, a prática da masturbação não era a novidade, o que foi novo foi justamente o fato dela se tornar um problema, como defende Foucault. Em outras palavras, houve uma espécie de fabricação da masturbação. Não que as pessoas não se tocassem antes para ter prazer, mas, sim, pelo lugar que a masturbação ganhou, na medida em que ela se tornou um problema: “Foi essa novidade que, de algum modo, se viu deslocada: pretendeu-se ser nova a masturbação, ao passo que o problema é que era novo” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 11).

Desse modo, a partir do final do século XVIII-XIX, esse se tornou um grande problema para a medicina, sobretudo por dois motivos: a masturbação promoveria a perda da matéria-prima da vida (isto é, representaria um desperdício da força vital); e ela seria a causa de todas demais doenças. Desse modo, constituiu-se uma política médica e práticas higienistas para controlar a masturbação. Afinal, o problema que ela colocava era justamente a autonomia do gozo em detrimento do imperativo da reprodução da espécie.

Não é por acaso que foi realizada uma série de campanhas contra a masturbação infantil, bem como se delineou o paradigmático mito de que a espécie poderia desaparecer, caso a masturbação como uma nova doença se alastrasse como uma epidemia. É, neste sentido, que o autor sustenta a hipótese de que o elemento inédito desse capítulo da história da sexualidade foi o fato da masturbação ser problematizada: “Por um fenômeno muito curioso, a masturbação é vivida quase como uma epidemia recente que as gerações anteriores não teriam conhecido” (*ibidem*, p. 11). Ou seja, a masturbação se tornou um território em disputa, o que incidiu, sobretudo, na relação entre os pais e seus filhos:

Tornou-se uma referência e um território em disputa entre os filhos e os pais. Masturbar-se sob o nariz dos pais se tornou, para as crianças, um comportamento muito importante, provavelmente com consequências psicológicas que, em outro momento, o mesmo gesto não possuía. Pode-se dizer que houve, no século XVIII, uma

verdadeira fabricação da masturbação, uma verdadeira invenção. (*Idem*).

Por outro lado, houve uma intensificação da masturbação, pelo menos enquanto valor. Isto foi uma decorrência do investimento que se fez em relação ao controle dessa atividade de prazer, o que pressupôs, é claro, uma hipervalorização do corpo da criança enquanto um espaço de risco:

Na medida em que toda prática pedagógica, todos os jogos de vigilância, de inquietude e de angústia que poderia haver entre as crianças e seus pais começaram a girar em torno desses prazeres solitários, dessa volúpia de si mesmo a si mesmo, o corpo da criança se tornou uma espécie de risco para os pais, logo também para as crianças. Consequentemente, a masturbação de fato se intensificou, pouco importa se em sua prática, mas certamente em seu valor. E se tornou cada vez mais importante o fato de alguém se masturbar ou não. (FOUCAULT, 1988/2015, p. 11).

Inclusive, o entrevistador pergunta a Foucault se, de alguma maneira, o tabu da masturbação foi, no contexto da família nuclear burguesa, do século XIX, mais decisivo do que o tabu do incesto e ele parece concordar, no sentido de que foi, através da masturbação, que se instalou, propriamente, a experiência da sexualidade, bem como a sensação de constrangimento em relação a esta. Nesse sentido, delineava esse campo da proibição, constrangimento e culpa em relação à sexualidade, além do que, foi a partir dela que se constituiu um *saber* a respeito da sexualidade.

A masturbação, com efeito, me parece um ponto-chave. Porque é a partir do interdito da masturbação, para a criança, que se instaura a relação de constrangimento quanto à sexualidade. Ela vive seu corpo, vive seu prazer, sob o signo da interdição na medida em que se acha interditado esse prazer imediato de seu corpo e essa fabricação de prazer de seu próprio corpo que é a masturbação. Em segundo lugar, a masturbação é, se se quiser, o interdito maior, mas, ao mesmo tempo, foi a partir dela que se constituiu historicamente um saber propriamente dito da sexualidade. (FOUCAULT, 1988/2015, p. 9).

Ou seja, o dispositivo da confissão não se restringiu às práticas de penitência, pois logo se difundiu para a relação pais-filhos, pedagogos-estudantes, psiquiatras-doentes: “Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda. Confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confitente” (FOUCAULT, 1976/1977, p. 59). Por outro lado, percebeu-se

que as práticas confessionais acabam produzindo uma ebulição corporal e sexual, tornando-se um perigo para a Igreja, de modo que os corpos em transe foram entregues à medicina<sup>36</sup>:

O dispositivo da confissão passou a ser visto como perigoso na própria Igreja de então, pelos seus inesperados efeitos erógenos, de forma que face ao transe e ao êxtase dos corpos eroginizados, resultantes das práticas confessionais, a Igreja cedeu à medicina a responsabilidade na regulação dos corpos convulsionados pelo transe. (BIRMAN, 2017, p. 171).

É importante salientar que a moral cristã foi a matéria-prima pela qual se constituiu o paradigma sexológico da modernidade, que operou um processo de patologização das experiências que não visavam a reprodução. Desse modo, aquilo que era visto como pecado, na tradição cristã, foi delineado, no contexto moderno, como *aberração sexual* o que teve como operador a ideia de degeneração e, posteriormente, como *perversão sexual*. Teve destaque, nesse cenário, o dito “homossexualismo” que se tornou um objeto *princeps* da ciência sexual moderna (FOUCAULT, 1976/1984).

Não podemos deixar de lembrar que a constituição da modernidade teve como marco, na hipótese de Foucault (1976/1977), a transição do poder soberano para o poder disciplinar, a partir do qual diversos dispositivos de poder-saber foram desenvolvidos para regular o *bom uso da liberdade* dos cidadãos. Afinal, na medida em que a verticalidade da lei soberana-teológica foi substituída por uma horizontalidade marcada pelo emblema da igualdade, a norma passou a ser o instrumento *princeps* do esquadramento e controle dos corpos, hábitos, desejos etc. Conjuntamente com o poder disciplinar, operava o biopoder, cujo anseio maior era a promoção da vida e a programação da espécie: “as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida” (*ibidem*, p. 142).

Para Foucault (1976/1977), uma das maiores resultantes do dispositivo da sexualidade foi a constituição, no Ocidente, de uma *ciência do sexual* que recebeu o nome de *sexologia* cujo intuito maior era promover a normalização da sexualidade.

---

<sup>36</sup> Inclusive, é isso que embasou a hipótese de Foucault de que o dispositivo psicanalítico seria derivado da confissão, até porque a apreensão médica dos corpos em transe fez com que o corpo histérico adentrasse no meio médico. Retomaremos esse ponto no último capítulo, ao discutirmos a relação entre psicanálise e norma.

Esta se diferenciava da *arte erótica* que atravessa outras tradições, onde a verdade era produzida pelo prazer extraído da experiência<sup>37</sup>. A ciência do sexual era o operador principal do dispositivo da sexualidade que incitava os discursos relação ao sexo, no contexto da modernidade, em vez de reprimi-los, como supunha a hipótese repressiva: “Foucault concebeu o ‘dispositivo sexual’ a ideia de que a sexualidade não é algo proibido ou reprimido, mas algo do qual se incita a falar, um terreno feito de discursos, de escritura, de investigação [...] como parte daquilo que ele chama de ‘sociedade disciplinar’” (PORCHAT, 2014, p. 26).

Nesse contexto, o sexo foi inscrito em dois registros de saber: o da biologia da reprodução desenvolvida e o da medicina do sexo. Isto é, desenvolveu-se no Ocidente toda uma ciência sexual que tinha como objeto o corpo, o organismo e a vida, e não mais a carne, o pecado e a salvação. Uma das resultantes disso foi o surgimento da medicina das perversões e os programas de eugenia que almejavam caçar aquilo que Foucault chamou de *sexualidades periféricas*, que eram capturadas, até porque a tecnologia do sexo opera, assim como o poder, através de uma *eficácia produtiva*.

Faça-se uma busca na genealogia de um exibicionista ou de um homossexual e se encontrará um ancestral hemiplégico, um genitor tísico ou um tio com demência senil. O perverso sexual induziria o raquitismo dos filhos, esterilidade das gerações futuras. O conjunto perversão-esterilidade-degenerescência constituiu o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo. (FOUCAULT, 1976/1977, p. 122).

Ou seja, foi nesse momento, mais precisamente no século XIX, que a noção de homossexualidade emergiu. Até o início desse século, as pessoas experimentavam seus prazeres e corpos de maneira mais livre, o que se aproximava mais da libertinagem. Apenas a partir de meados do século que se cria a categoria de homossexualidade, aproximada de um comportamento sexual perverso.

Devemos lembrar que o termo *inversão sexual* foi cunhado por Havelock Ellis, em 1897, para fazer referência a aspectos femininos presentes em homens (AYOUCHE, 2015a). Neste contexto, a *ambiguidade sexual* passou a ser concebida por um viés biológico, o que inclui não só a fisiologia, como também o plano psicológico (a mente).

---

<sup>37</sup> Ela deve ser secreta e não deve estar referida aos critérios de utilidade, pois o prazer é concebido em suas intensidades. Está ligada ao segredo magistral, à arte das iniciações e à transmissão corpo a corpo.

Foi isso que levou à construção da noção de “hermafroditismo psíquico”<sup>38</sup>, em relação à qual a homossexualidade passou a representar o seu maior correspondente (androgenia interior) (LEITE JR., 2014). Isto é, deixando de ser vista como uma prática da sodomia, a homossexualidade emergiu como uma das figuras da sexualidade quando passou a ser concebida como um hermafroditismo da alma, como demonstra Foucault (1988/2015).

Devemos salientar que a “herança patológica” da homossexualidade perdurou nos manuais diagnósticos por muito tempo. Não é por acaso que um grande marco do movimento gay e lésbico foi a retirada, em 1980, da homossexualidade do Manual Diagnóstico de Transtornos Mentais (DSM-III). Como aponta Porchat (2015), isso não foi motivado por uma ressignificação interpretativa do campo médico-psiquiátrico que “percebeu”, um belo dia, que esta experiência não era uma doença e que, portanto, não deveria constar nos inventários nosográficos. A força motriz desse processo foi muito mais alavancada pela militância e pelas reivindicações sociais.

Como aponta o Relatório da Comissão Nacional da Verdade, a partir dos anos 1950 e 1960, diversas transformações ocorreram no cenário internacional como nos EUA, Europa e Argentina o que fez com que um novo olhar sobre a homossexualidade fosse delineado:

Foram as mudanças profundas ocorridas dentro e fora do país, ainda nos anos 1950 e 1960, que possibilitaram a criação de novas atitudes diante da homossexualidade e que levaram a uma maior aceitação das diferenças no campo da sexualidade. São símbolos dessas lutas pela ampliação do reconhecimento de outras identidades e orientações sexuais as ações dos novos movimentos sociais nos EUA, Europa e Argentina que, no final dos anos 1960, já reivindicavam outro tratamento social frente à homossexualidade. (CNV, 2014, p. 300).

No caso do Brasil, esse processo foi adiado por conta da instauração do regime militar: “A eliminação de direitos democráticos e de liberdades públicas desencadeada pelo golpe de 1964, [...] adiou as possibilidades da constituição de um movimento dessa natureza no Brasil, adiando-se a emergência de atores políticos que pautavam esses temas na cena pública” (CNV, 2014, p. 300).

Nesta conjuntura, o aparato autoritário de censura, repressão policial e violência se solidificou de maneira gigantesca, o que se voltou, também, à população LGBT. É

---

<sup>38</sup> Esta discussão ficará mais clara no capítulo 3, ao discutirmos a emergência do “verdadeiro sexo”.

preciso salientar que isso se deu, sobretudo, a partir de um discurso de defesa da nação, da moral, da ordem e da família. Desse modo, aproximou-se a população LGBT aos grupos “subversivos” de esquerda, um dos principais inimigos sociais, para, assim, se exercer uma repressão ostensiva em relação a eles, o que contou com o apoio de parte da sociedade civil. Com isso, a população LGBT teve bastante restrito seu direito de circular no campo social:

Espaços sociais bem demarcados e circunscritos: Carnaval, lugares fechados e isolados de sociabilidade LGBT, certas profissões consideradas “delicadas” ou “criativas” para homens, ligadas às noções de gênero sobre a feminilidade tradicional, bem como certos lugares reservados para mulheres masculinizadas. (CNV, 2014, p. 300).

Como aponta o relatório, a discriminação contra pessoas LGBT no Brasil não se iniciou nesse momento, pois isso marca a história de nosso país há muito tempo, o que discutiremos melhor no capítulo 4. De todo modo, é preciso sublinhar que a repressão da ditadura militar inviabilizou que o movimento gay conseguisse se fortalecer no Brasil, nesse contexto, o que afetou, inclusive, o registro das situações de perseguição, opressão, violência e assassinatos de lésbicas, gays e travestis, o que só se tornou possível a partir da década de 1980, com a força-tarefa de coletivos, como o Grupo Gay da Bahia (GGB).

Dito isso, é preciso salientar que desde, sobretudo, a década de 1980, o movimento gay e lésbico começou a conquistar direitos no espaço social e a luta pela despatologização da homossexualidade começou a se solidificar. Isso foi acompanhado pela reivindicação do direito à união legal, ao casamento e à adoção de filhos, o que também lançou luz para se repensar o que é uma família (PORCHAT, 2014). Desse modo, “as homossexualidades também podem ser vistas como inovações, na medida em que hoje existe o ‘casamento gay’, a adoção homoparental, a visibilidade dessa forma de enlace afetivo e sexual e que ganhou legitimidade no âmbito jurídico” (PORCHAT *apud* AYOUCHE, 2015a, p. 12).

Ainda em relação ao movimento gay e lésbico, vale ressaltar que este, para Foucault (1988/2015), é a favor da luta e das reivindicações, mas questiona a maneira pela qual ele se delineou, justamente por se pautar na categoria de

“homossexualidade”<sup>39</sup>. Além disso, o fato dele contextualizar, historicamente, a emergência dessa categoria não significa, segundo ele, que os militantes erraram em lutar contra: “Era mesmo preciso lutar, porque essa noção era a captura histórico-política que se tentou estabelecer quanto a uma forma de experiência, uma forma de relação, uma forma de prazer que se queria excluir” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 12). O problema que ele localiza é que se fincar no termo “homossexualidade” acarreta uma espécie de aprisionamento identitário que ele critica, como veremos no decorrer do trabalho:

Basta ver a noção de homossexualidade em 1870 e, se você quiser, ver que o grande debate sobre a homossexualidade e contra a segregação dos homossexuais ganha impulso nos vinte anos que se seguem, para notar que há um fenômeno absolutamente correlativo: quiseram aprisionar as pessoas nessa noção de homossexualidade e, muito naturalmente, elas revidaram. Foi o que ocorreu com Gide, com Oscar Wilde, com Magnus Hirschfeld, etc. (FOUCAULT, 1988/2015, p. 12).

Na interpretação de Butler, o recurso ao casamento é uma espécie de resposta à AIDS que afetou a comunidade gay na década de 1960 e 1970 e uma tentativa de afastar o estereótipo de promiscuidade que foi demasiadamente despejado sob essas pessoas: “Uma resposta na qual parecemos saudáveis e normais e capazes de manter relações monogâmicas” (BUTLER, 2002/2003, p. 239). Mais adiante, apresentaremos a discussão crítica a respeito do debate sobre o casamento gay, ocorrido na França.

É preciso dizer que Foucault nos traz uma reflexão interessante para pensar a intolerância que se coloca em relação às uniões homossexuais, demonstrando que há uma maior “aceitabilidade” em relação a alguém se dizer homossexual e as práticas homossexuais (ou até mesmo as práticas sodomitas) do que a felicidade e a ternura que possam haver entre pessoas do mesmo “gênero”: “Tolera-se o prazer, mas não se aceita a felicidade. Aceita-se a prática, é um fato constatável. Porque a prática sodomítica não é apenas um fato homossexual, é também heterossexual” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 12).

---

<sup>39</sup> “Que essa categoria de homossexualidade tenha sido retomada nas lutas que tiveram lugar, a partir do século XIX, contra certa forma de moral, contra uma legislação, contra uma jurisprudência, é incontornável” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 12).



Além disso, ele enfatiza que, por mais moralistas que fossem as tradições cristã e científica, havia alguma margem de tolerância, pois o próprio funcionamento da lei supõe que haja ilegalismos, o que ele interpreta como uma segunda maneira de compreender essa tolerância: “O ilegalismo faz parte do funcionamento da lei. E, em consequência, as práticas interditas fazem parte do funcionamento da lei que as interdita. Por essa razão, se tolera, ou mesmo se aceita, as práticas licenciosas” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 12).

Em terceiro lugar e, talvez o mais importante, é o fato de que houve, nas últimas décadas, uma ampliação da economia do prazer. Mas este é vinculado a uma efemeridade e se supõe que, de alguma maneira ou de outra, o sujeito “pagará” por seu prazer<sup>40</sup>: “Prazer sim, desde que haja, no fundo, uma angústia. No caso do ato, há o fantasma que funda o desejo sob tal forma” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 14). No entanto, a felicidade incomoda justamente porque ela não vem acompanhada de uma “infelicidade”, ou seja, não há uma espécie de compensação punitiva pela realização do prazer :

E a felicidade, justamente? O que poderia fazer com que o prazer não fosse compensado por algo como uma infelicidade fundamental? Aí está o que faz explodir o princípio dessa economia compensada de prazeres, e que é intolerável. Porque se eles não somente fazem, sem se esconder, o que aos demais é interdito; se não somente experimentam o prazer, mas, ainda por cima, nada virá a compensar esses prazeres e a constituir a consequência nefasta dessas práticas interditas, então tudo explode. (FOUCAULT, 1988/2015, p. 13).

Essa nos parece uma pista importante para pensarmos a homofobia, a transfobia e outras discriminações dirigidas àqueles que ganham um território na sociedade o que envolve, também, o casamento e o parentesco gay, bem como, as mulheres um lugar que traz “felicidade”. “A tolerância se situa no nível da fala. Mas a felicidade não tem palavras. Ela é, pois, indiscutível” (*ibidem*, p. 14). Parece que isso incomoda e muito. É claro que, com esse comentário, não estamos circunscrevendo às práticas

---

<sup>40</sup> Segundo o autor: “Nesta nova economia do prazer, este alargamento tenha sido, afinal, um pouco indispensável, mas só parcialmente importante. No fim das contas, o prazer passa como passa a juventude: se é esse o prazer de alguns, que o tenham, não os levará a grande coisa; sabe-se bem que terão bastante dor e tristeza, e que pagarão caro pelo prazer do qual desfrutam; por sua solidão, por suas rupturas, por suas disputas, por seu rancor, por seus ciúmes etc” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 12-13).

preconceituosas e odiosas a isso, pois há uma série de elementos que estão em jogo, como discutiremos nesse capítulo e, sobretudo, no capítulo 5. Nesse momento, discutiremos o movimento dos transexuais e dos transgêneros.

### 1.2.3 Terceiro tempo: o movimento transexual

Como mencionamos anteriormente, o movimento “trans” nos parece mais radical do que os dois primeiros, na medida em que se coloca em questão a forma pela qual o sujeito se constituiu (BIRMAN, 2016), isto é, a grande marca desse movimento é a rejeição da *atribuição inicial de gênero* (BUTLER, 2015/2018). Devido à centralidade dessa questão para a pesquisa, deixaremos para analisar essa dimensão do *autoengendramento* no próximo capítulo. Por ora, nos contentaremos em apresentar algumas coordenadas que marcaram o movimento.

Como vimos anteriormente, para alguns autores como Frignet (2000) e Millot (1992), o fato da transexualidade ter sido incorporada, a partir dos anos 1950, nos campos médico e jurídico, fez com que ela saísse do domínio patológico e emergisse uma oferta que incita demandas. Vale ressaltar que esse tipo de interpretação é criticado por outros autores, como Judith Butler e Berenice Bento, que acreditam que a medicalização da transexualidade pressupõe, sim, uma patologização (PERELSON, 2007).

Para compreender essa discussão, é preciso fazer um breve passeio em torno da história da transexualidade<sup>41</sup>, até mesmo para que possamos entender melhor como se deu o movimento transidentitário que também foi bastante pautado na luta pela despatologização da transexualidade, o que se iniciou, sobretudo, a partir da década de 1970. No início do capítulo, chegamos a sinalizar alguns pontos importantes que marcaram a construção desse conceito, sobretudo a partir da década de 1950, e que serão melhor explicitados nesse momento.

Como mencionamos anteriormente, em 1897, Havelock Ellis cunhou o termo *inversão sexual* para indicar a presença de aspectos femininos em homens (AYOUCHE, 2015a). Neste contexto, começou a se configurar um olhar patologizante em relação às

---

<sup>41</sup> Para uma historicização mais detalhada, vide Castel (2001).

variações no campo da sexualidade: “Consolida-se então a noção de que existem pessoas que possuem uma ‘disfunção’, um ‘desvio (perversão)’ ou um ‘transtorno’ específico: o corpo de um sexo e o gênero de outro ou, conforme a expressão popularmente conhecida, ‘um corpo de homem com alma de mulher’ (ou vice-versa)” (LEITE JR, 2014, p. 46).

Em 1910, o médico e psicólogo alemão Magnus Hirschfeld, que foi um dos criadores da “sexologia”, escreveu *Die travestiten*, onde foi criada a categoria “transexual psíquico”. Nesta acepção, não havia exatamente, ainda, uma descrição nosográfica sobre a transexualidade em sua particularidade. Havia uma certa sobreposição com a categoria de travestismo<sup>42</sup>, pois o que estava em jogo era discernir essa experiência da homossexualidade:

Como se vê no título, não se trata de separar o transexualismo (a palavra figura, de resto, inserida na expressão “transexual psíquico”) do conjunto das perversões, mas sobretudo, de um lado, de separar as formas de homossexualidade, e de outro, de estabelecer que o transvestismo não é uma prática especificamente homossexual, em via de destruir a homogeneidade aparente da categoria de “atos contra a natureza. (CASTEL, 2001, p. 81).

O termo *psychopatia transexualis* foi cunhado em 1949 pelo médico D. O. Cauldwell, que se opunha aos tratamentos cirúrgicos e escreveu, na revista *Sexology*, sobre o caso de uma pessoa que tinha nascido como mulher e que queria se tornar homem (LEITE JR., 2014). Esse termo remete ao livro *Psychopathia Sexualis*, de Krafft-Ebing, que é a maior coletânea científica de “aberrações sexuais” já elaborada.

O conceito de “transexualismo” foi desenvolvido por Harry Benjamin<sup>43</sup> a partir justamente da noção de “hermafroditismo psíquico”, criada na passagem do século XIX

---

<sup>42</sup> O travesti seria aquele que teria um forte impulso para utilizar vestimentas do sexo oposto por anseios eróticos: “O foco desta nova categoria sexual passa a ser não tanto na aparência externa, ou seja, no uso das roupas ‘cruzadas’, mas na disposição psíquica interior que leva a isso” (LEITE JR., 2014, p. 46-47). Segundo, Leite Jr. (2014), ainda que o “travestismo” tenha sido levemente afastado do campo da marginalidade e da periculosidade, ele continua sendo mais associado ao campo das aparências – como se uma “falsa” identidade fosse bordada para dar lugar a um desejo sexual intencionalmente transgressivo, sendo muitas vezes aproximado das “perversões” e “parafilias” (sobretudo, ao fetichismo) – enquanto os transexuais representariam uma tragédia merecedora de atenção, uma vez que buscam um “verdadeiro eu” através da mudança de sexo (LANTERI-LAURA, 1994).

<sup>43</sup> Benjamin, mesmo considerando a bissexualidade original e psíquica, preserva a ideia de um *verdadeiro sexo* “agora encontrado no *sexo genético*, que, embora mascarado, permanece como realidade última” (LEITE JR., 2014, p. 47). Isto ficará mais claro quando discutirmos a categoria de verdadeiro sexo, no capítulo 3.

para o XX. Em 1953, Benjamin publicou o artigo *Travestismo e transexualismo* no *International Journal of Sexology*, onde cria, de fato, o “transexualismo”, tal como entendido na modernidade:

Neste texto, Benjamin cria literalmente o sujeito “transexual” e o “transexualismo”, iniciando assim o processo de popularização tanto científica quanto cotidiana destes dois novos termos, afirmando ainda que ‘[...] o *hermafroditismo píquico* parece que vem a ser uma descrição útil, embora cientificamente incorreta’ (BENJAMIN, 1966/1999, p. 220). (LEITE JR, 2014, p. 47).

Em *Transexualismo: uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo* (2011), Simone Perelson discute, dentre outras questões, a construção científica da noção moderna de transexualismo, como vimos anteriormente. No que concerne ao papel de Benjamin (1966/1999), a autora atenta para o fato de que, ao isolar e batizar o fenômeno da transexualidade como tal, o pesquisador individualizou o fenômeno transexual *em sua forma moderna*, como aponta Castel (2001, p. 77). Isto implicou em dois movimentos importantes (a “despatologização” do fenômeno e a prescrição de hormônios e da intervenção cirúrgica) como medidas *princeps* de tratamento: “por um lado, a proposta de ‘despatologização’ do fenômeno que acaba de ser nomeado/definido ou, nos termos de Castel, a sua abordagem pelo viés das ‘intenções libertárias dos sexólogos’ (p. 83), e, por outro, a prescrição da cirurgia como o seu tratamento mais indicável” (PERELSON, 2011, p. 2).

Como sinaliza a autora, as formulações de Benjamin (1966/1999) sobre o transexualismo são decorrentes da sua concepção sobre o sexo. Este era pensado como algo múltiplo e fragmentado, pelo fato de abarcar diversos elementos: social, legal, psicológico, anatômico, endócrino, anatômico, genético e cromossômico. Como sublinham Áran, Zaidhaft e Murta (2008), cada um desses componentes poderia ser macho ou fêmea, de forma que seria a dimensão quantitativa deles que definiria o critério a relacionar o indivíduo como homem ou mulher:

Para ele, o sexo seria composto por diversos componentes cromossômico, genético, anatômico ou morfológico, genital, gonádico, legal, germinal, endócrino (hormonal), psicológico e social, sendo a predominância de um destes fatores o que vai definir o sexo do indivíduo, em conjunto com a influência do meio social sobre o comportamento. Ao mesmo tempo, destaca que, exceto o sexo

genético, esses “tipos de sexo” não são fixos e podem ser modificados através de tratamentos hormonais ou procedimentos cirúrgicos. (ÁRAN; Zaidhaft; Murta, 2008, p. 71).

Dito de outro modo, Benjamin (1966/1999) defendia que não se poderia determinar o sexo de um indivíduo tomando como base as diferenças anatômicas, pois não havia uma diferença absoluta entre “masculino” e “feminino”. O que está em jogo é que, com essas suposições, Benjamin não só indicava “uma continuidade entre homem e mulher” (FRIGNET, 2000, p. 89 *apud* PERELSON, 2011, p. 3), como também explicitava a possibilidade de haver sempre uma discordância entre tais elementos, o que fundamenta sua leitura do transexualismo: “O transexual representa *o ponto máximo de discordância entre os sexos macho e fêmea*, e mais particularmente entre os seus componentes *psicossociais e biomorfológicos*” (PERELSON, 2011, p. 3, grifo da autora). É justamente por isso que o tratamento mais indicado aos transexuais seria o uso de hormônios e a intervenção cirúrgica.

É importante sinalizar que essas hipóteses de Benjamin foram ratificadas por John Money, na década de 1960. Este defendia a existência de uma distinção entre o sexo biológico e o aspecto subjetivo do gênero, ligado à cultura e à educação, onde o segundo teria uma predominância sobre o primeiro (ÁRAN; Zaidhaft; Murta, 2008). No caso dos transexuais, haveria um *desacordo insuportável* entre sexo e gênero, e, por isso, Money utilizou a expressão “disforia de gênero”, indicando que tal desacordo deveria passar por uma *correção* no registro anatômico, uma vez que a experiência subjetiva do gênero seria prevacente, como enfatiza Perelson (2011):

Cabe, portanto, à medicina efetuar essa correção, “liberando” o sujeito do “erro da natureza”. Se é possível falarmos aqui em “despatologização” do transexualismo é na medida em que o “erro” não se encontra nele: o transexual não faz senão confirmar a tese do predomínio do gênero sobre o sexo. (PERELSON, 2011, p. 3).

A hipótese de que o gênero psicossocial teria uma predominância em relação ao sexo anatômico tornou-se então hegemônica na comunidade médica. Com isso, passou a ser irrefutável a ideia de que a identidade de gênero seria a resultante da identidade sexual que, por sua vez, seria construída a partir de um aprendizado do “papel de gênero” (CASTEL, 2001).

Vale ressaltar que o fenômeno da transexualidade é permanentemente atravessado pela sombra da patologização. Inclusive, em 1973, o transexualismo ganhou uma nosografia psiquiátrica pelas mãos de Norman Fisk, que o articulou ao autodiagnóstico, e, em 1980, no DSM-III, a transexualidade foi incluída como um transtorno de identidade de gênero:

Manual de Diagnóstico e Estatísticas de Transtornos Mentais, da Associação Psiquiátrica Americana (APA). Em 1980, a APA aprovou a terceira versão DSM incluindo a transexualidade no rol dos Transtornos de Identidade de Gênero, no capítulo dedicado aos Distúrbios de Identidade de Gênero. Em sua quarta versão, estabeleceu os critérios diagnósticos para as chamadas “perturbações mentais, incluindo componentes descritivos, de diagnóstico e de tratamento, constituindo um instrumento de trabalho de referência para os profissionais da saúde mental em todo o mundo”. (BENTO, 2011, p. 554).

Inclusive, em diversos países, como o Brasil, o processo de transição quando se dá no campo da saúde pública passa por diversos protocolos (como exigência de tratamento psiquiátrico), o que, de certo modo, coloca as pessoas transexuais como “doentes”.

É neste sentido que Butler defende que “devemos desconfiar igualmente dos modos estipulados de ‘transição’ que requerem que as pessoas trans assumam uma condição patológica a fim de estarem aptas a receber apoio financeiro para sua transição e obter reconhecimento legal como trans ou qualquer gênero desejado” (BUTLER, 2015/2018, p. 61).

Retomaremos essa discussão no capítulo 3. Por ora, interessou-nos evidenciar, ainda que brevemente, como se delineou a história da transexualidade desde seus primórdios, mostrando como esta acabou levando a uma patologização da experiência. Afinal, é em torno disso que o movimento transidentitário vai nortear sua luta por direitos, seja as transformações corporais, mudanças na identidade civil etc. Ou seja, a partir da década de 1970, emergiu um movimento de reivindicação para se “despatologizar” a transexualidade, o que acompanhou a ideia de que a identidade de gênero restringia a liberdade individual (CASTEL, 2011). É neste sentido que Berenice Bento, em 2009, reconheceu que a luta pela despatologização da transexualidade já estava acarretando efeitos, dando como exemplo o contexto francês:

A luta pela despatologização da transexualidade e a luta pela retirada, do Código Internacional de Doenças, de todas as classificações relacionadas ao gênero (travestilidades, fetichismos, transexualidade) é uma das pautas da contemporaneidade que unificam teóricas/os e ativistas em várias partes do mundo. Os resultados dessa mobilização teórico/militante começam a produzir seus primeiros efeitos. A França passará, em breve, a desconsiderar a transexualidade como uma doença mental. Será, portanto, uma importante voz dissonante que, certamente, se multiplicará em iniciativas similares em outros países. (BENTO, 2009, p. 111).

No contexto brasileiro, segundo Carvalho (2014), há uma relação estreita entre as políticas de combate à epidemia da AIDS – lideradas por conta da preocupação do governo com o avanço da epidemia da doença – e a constituição do movimento de travestis e transexuais no Brasil. Foi dessa relação que essas pessoas se tornaram “população-alvo” de uma política pública, inaugurando, assim, um canal possível de reconhecimento jurídico, isto é, de serem concebidas como cidadãs, processo que foi chamado de “SIDAdanização”, por Larissa Pelúcio (2009).

A primeira campanha que unificou o movimento dos travestis e transexuais com o Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde ocorreu em 2004 e se chamou *Travesti e Respeito: já está na hora dos dois serem vistos juntos. Em casa. Na boate. Na escola. No trabalho. Na vida*. Segundo o autor, essa parceria tem sido a maior fonte de financiamento das atividades do movimento, como também o principal canal de interlocução entre os militantes e o poder público.

Uma evidência disso é o fato de que o *Dia da Visibilidade Trans* (29 de janeiro) marcou um episódio simbólico de conquista do reconhecimento pelo poder público e não uma luta de resistência como ocorreu com o dia do *Orgulho gay* (28 de junho), que teve sua data definida por conta dos confrontos em Stonewall Inn (NY), em 1969: “O que pode parecer para alguns como um sinal de cooptação de um movimento, para essas militantes é um marco nas possibilidades concretas de serem vistas como um sujeitos de direito” (CARVALHO, 2014, p. 248-249).

Uma série de conquistas de direitos vem sendo alcançada no Brasil. Como sublinhamos anteriormente, desde 2014, as pessoas “trans” começaram a poder a se inscrever no Enem (Exame Nacional do Ensino Médio) usando o nome social. Em 2018, o MEC autorizou o uso do nome social nas escolares da educação básica (MEC,

2018). No início de 2018, o Supremo Tribunal Federal autorizou as pessoas “trans” a alterarem sua identificação civil, mesmo sem a realização da cirurgia de transgenitalização:

Todo cidadão tem direito de escolher a forma como deseja ser chamado. Assim definiu o Supremo Tribunal Federal nesta quinta-feira (1º/3), por unanimidade, ao reconhecer que pessoas trans podem alterar o nome e o sexo no registro civil sem que se submetam a cirurgia. O princípio do respeito à dignidade humana foi o mais invocado pelos ministros para decidir pela autorização. (POMPEU, 2018, s/p).

Em maio de 2019, houve uma outra grande conquista: a Organização Mundial da Saúde, na 72ª Assembleia Mundial da Saúde, em Genebra, oficializou a retirada da transexualidade do CID-11 (11ª versão da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas de Saúde): “Pela nova edição da CID-11, a transexualidade sai, após 28 anos, da categoria de transtornos mentais para integrar a de “condições relacionadas à saúde sexual” e é classificada como “incongruência de gênero” (CFP, 2019, s/p). Além disso, em junho de 2019, a pauta da criminalização da LGBTfobia avançou no Supremo Tribunal Federal, que determinou que esse crime fosse enquadrado na Lei de Racismo (7716/89)<sup>44</sup>.

Claro que cada uma dessas pautas suscitaria uma série de discussões, mas, metodologicamente, não será possível. Dessa forma, nos contentamos em sublinhar que uma série de reivindicações sobre os direitos individuais vêm aparecendo em público e o movimento “trans” está no seio dessa politização (BUTLER, 2015), e, com isso, vem conquistado alguns direitos.

Ao acompanharmos a história da transexualidade sobretudo no campo médico-científico percebemos que isso envolveu um debate sobre as questões de gênero. Além disso, a luta pela despatologização da transexualidade foi acompanhada pela produção teórica em torno das questões de gênero, em diferentes campos de saber, sobretudo nos *estudos de gênero* e na *teoria queer*.

---

<sup>44</sup> Até o momento de conclusão da pesquisa, essa medida ainda não foi legitimada e incorporada pelo Poder Legislativo.



#### 1.2.4 Estudos de gênero: uma nova cartografia?

Devemos lembrar que, no século XVIII, foi constituído o paradigma da diferença sexual (LACQUEUR, 1992) que solapou o “modelo do sexo único”, na medida em que firmou o modelo do dimorfismo sexual que enfatiza a diferença anatômica entre os sexos. Devemos lembrar que, desde a Antiguidade, a partir de Aristóteles e Galeno, acreditava-se que havia uma homologia morfológica dos corpos, de modo que o corpo-macho e o corpo-fêmea eram análogos; a diferença seria que, no primeiro caso, as genitálias eram exteriorizadas e, no segundo, não.

Com isso, foi estabelecida uma espécie de hierarquia entre os corpos, de modo que o “macho” era visto como ativo e perfeito e o “corpo-fêmea” como passivo e imperfeito. Porém, com o ideal da igualdade trazido na Revolução Francesa, esse modelo foi colocado questão, pois não se podia admitir esse tipo de “desigualdade”. Por outro lado, nesse contexto do século XVIII, a diferença sexual passou a ser localizada no corpo anatômico e biológico. “Ser homem ou ser mulher, então, seria a consequência inevitável e insofismável de traços inscritos na estrutura do organismo” (BIRMAN, 2001, p. 46). A partir disso, pelo critério da fisiologia, da biologia e a da anatomia, supunha-se que cada corpo teria uma predisposição a desempenhar diferentes papéis sociais.

Afinal, com o advento da *população* como objeto técnico-político, e a necessidade de se garantir riquezas para a nação, era preciso que o “homem” e a “mulher” exercessem diferentes governabilidades: os primeiros no espaço público e social, e a segunda no espaço público, sobretudo no cuidado com as crianças (FOUCAULT, 1977-1978/2008), como veremos no decorrer do capítulo. De todo modo, o que almejamos sublinhar, nesse momento, é que se criou uma vinculação do sexo ao paradigma da “naturalidade” e a ideia de que, a partir deste, se desenrolariam a masculinidade e a feminilidade. Estamos sublinhando esse ponto, pois foi em torno dessas questões que os movimentos feminista, gay e trans vão se contrapor, bem como os estudos em torno do gênero.

Como vimos, a partir das décadas de 1950 e 1960, foi iniciado o movimento feminista o primeiro marco da Revolução Sexual no Ocidente que, depois, foi seguido

pelo movimento gay e lésbico e, logo após, pelo movimento “trans” (BIRMAN, 2016). Devemos sublinhar que esses movimentos foram acompanhados de um debate teórico e intelectual que se deu em torno do gênero, o que permeou diferentes campos de saber, como na história, antropologia, ciências sociais e, é claro, nos estudos de gênero e na teoria *queer*.

No campo da história, destaca-se o trabalho de Jean Scott intitulado *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1989/1995). Considerando que a categoria de gênero é fundamentalmente política e que funciona como uma forma de organização das relações sociais, a autora sublinha a importância de interpelarmos a perspectiva a-histórica que entende as categorias homem/mulher como uma oposição binária, que se auto-reproduz, em vez de aceitá-la como uma evidência natural: “Temos necessidade de uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, precisamos de uma historicização e de uma desconstrução genuínas dos termos da diferença sexual” (SCOTT, 1989/1995, p. 84).

Para desenvolver essa discussão, a autora sustenta duas teses centrais, a saber: (1) o gênero é um aspecto constitutivo de laços sociais pautados nas percepções feitas em relação às diferenças sexuais; e (2) o gênero é uma maneira primária de conferir sentido às relações de poder. Sua proposta é a de atentar para os sistemas de significado e para as representações produzidas em torno do gênero, interrogando por que essas construções implicam em uma hierarquia<sup>45</sup>.

No contexto norte-americano, devemos ressaltar a importância de Gayle Rubin, sobretudo de seu célebre trabalho intitulado *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do sexo*. Neste livro, a autora estabelece uma definição do desenvolvimento do *sistema de sexo/gênero* a partir de uma leitura crítica de Freud e de Lévi-Strauss, demonstrando a importância e a necessidade desse conceito. Inclusive, Butler se refere a este trabalho como sendo “uma das leituras feministas mais influentes de Lévi-Strauss, Lacan e Freud” (BUTLER, 1990/2015, p. 130).

---

<sup>45</sup> Em suas palavras: “Penso que não podemos fazer isso sem conceder uma certa atenção aos sistemas de significado, quer dizer, aos modos pelos quais as sociedades representam o gênero, servem-se dele para articular as regras de relações sociais ou para construir o significado da experiência. Sem significado, não há experiência; sem processo de significação, não há significado” (SCOTT, 1989/1985, p. 82).

Através dos trabalhos de Lévi-Strauss e Freud, é evidenciado um aparato social no qual as mulheres são colocadas como matérias-primas a serem moldadas e, enfim, domesticadas. Segundo a autora, estas questões não são explicitamente sinalizadas por ambos autores, mas podem ser depreendidas. Ainda em sua perspectiva, esses autores não lançam um olhar crítico a respeito desses processos, não retirando, assim, as implicações daquilo que escrevem. Por outro lado, eles oferecem instrumentos teórico-conceituais para se “construir” descrições da parte da vida social que é o lócus de opressão das mulheres, minorias sexuais e de aspectos da personalidade humana nos indivíduos. Este aspecto da vida social é o que a autora denomina *sistema sexo/gênero* que, de forma embrionária, poderia ser definido como “uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (RUBIN, 1975/1993, p. 3). Para desenvolver seu argumento, a autora dirige uma crítica ao marxismo clássico, afirmando que este não conseguiu fazer uma leitura sistemática da opressão sexual, justamente porque não tomou o sexo como um problema: “A falha deriva do fato de que o marxismo, enquanto teoria da vida social, de certa forma não se ocupa da questão do sexo” (RUBIN, 1975/1993, p. 4).

Afinal, na medida em que o marxismo estava preocupado com a classe trabalhadora, com os camponeses e capitalistas, a questão sobre homens e mulheres não ganharam relevo. Por outro lado, em sua perspectiva, a opressão da classe é um instrumento central para se entender como a opressão das mulheres se deu em diferentes culturas, no decorrer da história: “Não existe nenhuma teoria que explique a opressão das mulheres com suas infinitas variações e monótona similaridade, tanto nas diversas culturas como ao longo do tempo que tenha a força explanaria da teoria marxista da opressão de classe” (RUBIN, 1975/1993, p. 4).

Segundo Scott (1989/1995), no final do século XX, as preocupações teóricas relativas ao gênero começaram a emergir, enfatizando que as categorias de “masculino” e “feminino” não são imutáveis nem a-históricas. Nesta linha, Roudinesco afirma que, na década de 1970, houve uma reavaliação da questão sexual no Ocidente, fazendo com que se lançasse a “ideia especulativa segundo a qual o sexo biológico seria um dado do comportamento humano tão ‘construído’ quanto o gênero” (ROUDINESCO, 2003, p.

120). Isso culminou, em 1990, no surgimento da *queer theory* e nos trabalhos de Butler (1990/2015) que lançou “luzes especialmente sobre o caráter ‘perverso e polimorfo’ da identidade sexual ‘pós-moderna’” (ROUDINESCO, 2003, p. 121).

O movimento *queer* começou a ganhar força, então, na década de 1990. A primeira vez que ele foi utilizado foi em um artigo de Teresa de Lauretis para designar algo que até então era descrito como práticas ou teorias “lésbica e gay”<sup>46</sup>. De alguma maneira, ele herdou proposições teóricas e políticas dos movimentos anteriores, seja do movimento feminista que se iniciou na década de 50, do movimento “lésbico e gays” e do movimento dos “transgêneros” que começou a ganhar corpo a partir da década de 1970 (PERELSON, 2018).

Por outro lado, uma de suas maiores características é romper com qualquer descrição minimamente identitária, diferente dos anteriores, que, de alguma maneira, se assentaram em certas categorias binárias, como mulher/homem: ele se define justamente pela problematização, em grande medida a partir das contribuições de Foucault, da categoria central, assim como das classificações identitárias e oposições de gênero (mulher/homem, lésbica/gay, trans/cis) nas quais estes movimentos se fundamentam. (PERELSON, 2018, p. 290).

Butler pensa o *queer* próximo da ideia que está na base de sua hipótese sobre performatividade. Afinal, da mesma forma que um ato de fala pode se desdobrar para caminhos distintos daqueles que aparentava originalmente ter, o *queer* remete para aquilo que se desloca, um movimento constante e inapreensível: “Esse ‘desvio’ era um sentido muito importante da palavra *queer*, entendida menos como uma identidade do que com um movimento do pensamento, da linguagem e da ação que se moveu em direções bastante contrárias àquelas explicitamente reconhecidas” (BUTLER, 2015/2018, p. 69).

Ademais, vale ressaltar que, na década de 1990, a teoria da “construção social” conquistou uma espécie de institucionalidade, tendo como cerne de sua argumentação a ideia de que o sexo seria uma designação. Isto é, contrapondo-se a uma concepção do

---

<sup>46</sup> “Como esclarece a autora, com o termo, ela buscava ‘marcar uma distância crítica’ (LAURETIS, 2007, p. 98) em relação ao uso da expressão ‘politicamente correta’ ‘lésbica e gay’” (*ibidem*, p. 101), e isto na medida em que as diferenças entre estes dois campos eram, a seu ver, *menos representados* pelo ‘acoplamento discursivo’ de seus termos do que, de fato, *elididas* pela partícula ‘e’ que ligava seus dois termos” (PERELSON 2018, p. 291).

sexo como natural, os teóricos da “construção social” defendiam que o sexo da criança era designado através da co-participação de algumas instâncias, a saber, médica, legal e familiar. Adiantamos, desde já, que Butler (1990/2015) não se alinha à teoria do construcionismo, pelo fato desta pressupor um certo voluntarismo, da qual ela discorda.

Para melhor compreender como se delineou esse campo de discussão a respeito do sexo/gênero, é preciso lembrar também que, na década de 1970, iniciou-se um debate intelectual na França a respeito da universalidade do Édipo com autores como Vernant, Foucault, Deleuze e Guatarri e, pouco tempo depois, alcançou as universidades americanas, chegando, por exemplo, a Judith Butler:

Este vigoroso debate intelectual atravessou o Atlântico e se disseminou pelas universidades dos Estados Unidos. Os movimentos de libertação sexual, nos campos do feminismo, do movimento gay e dos transexuais, entraram em cena de forma decisiva, incorporando de maneira específica o que se constituiu previamente no debate teórico na França. (BIRMAN, 2017, p. 157).

Antes de situar a relevância do trabalho de Judith Butler nos estudos de gênero, é preciso destacar a importância de Michel Foucault, até mesmo porque o projeto teórico da filósofa é absolutamente pautado e marcado pelo pensamento de Foucault<sup>47</sup>. Um primeiro ponto fundamental é que Foucault inseriu o problema do poder para compreender a produção dos saberes e se deteve, de maneira bastante minuciosa, no debate sobre a sexualidade. Neste sentido, o autor defendeu, de forma contundente, que o sexo e a sexualidade são efeitos de uma formação específica de poder.

Em *História da Sexualidade I - A vontade de saber*, Foucault coloca em xeque a hipótese repressiva, defendendo que não houve um silenciamento a respeito da sexualidade na modernidade, mas, ao contrário, uma ebulição discursiva em torno dela, o que fez emergir novos prazeres, a começar pelo prazer do discurso da verdade sobre o sexo. Tratam-se de “mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder” (FOUCAULT, 1976/1977, p. 71).

Neste sentido, o trabalho de Foucault é crucial para a discussão sobre gênero/sexo, sobretudo por dois motivos, absolutamente articulados. O primeiro é que o sexo

---

<sup>47</sup> É preciso sublinhar que muitos outros pensadores marcaram a obra de Judith Butler, como Nietzsche, Austin, Derrida, como veremos no decorrer do capítulo.

foi pensado como um produto do poder, na medida em que o poder tem uma eficácia produtiva: “O poder no período moderno não é uma força negativa com base na proibição, mas uma força positiva preocupada com a administração e o cultivo da vida. É o ‘bio-poder’. O sexo é o pivô ao redor do qual toda a tecnologia se desenvolve” (PORCHAT, 2014, p. 26).

O que está em jogo é que Foucault atenta para as estratégias de poder, considerando que estas operam de forma capilar e em micro-relações. É neste sentido que o autor afirma que “minha hipótese é de que o indivíduo não é o dado sobre qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo [...] é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre os corpos, multiplicidades, movimentos, desejos, forças” (FOUCAULT, 1979, p. 162).

O segundo, é que o sexo foi associado ao campo da verdade, mostrando que se começou a delinear uma busca pela verdade do sexo, a qual representaria a verdade do sujeito. Em a *Vontade de Saber* (1976/1977), Foucault coloca em xeque tanto a dimensão unívoca do sexo, como seu caráter causal. Isto é, ao invés de conceber o sexo como causa e como condição de formas específicas de prazer corporal, toda sua leitura sobre a sexualidade tem em vista a historicidade e o poder: “Ele propõe a ‘sexualidade’ como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de ‘sexo’ como parte da estratégia para ocultar e portanto perpetuar as relações de poder” (BUTLER, 1990/2003, p. 2).

O sexo passou a ser aquilo a partir do qual começamos a pensar nossa verdade como sujeitos. Esta unidade artificial permitiu o agrupamento de “elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte” (FOUCAULT, 1976/1977, p. 29).

É estabelecido, assim, um posicionamento crítico em relação ao modelo jurídico do poder, onde este no que tange ao campo da sexualidade teria a força de reprimir e libertar o sexo. Neste modelo, poder e sexualidade seriam ontologicamente distintos e o “sexo” seria essencializado, e seria, portanto, como se não estivesse suscetível às forças do poder nem às variações históricas.

Ao contrário disso, Foucault salienta a importância de se recontextualizar o “sexo” e de se repensar o poder jurídico como uma produção, o que implica em considerar o poder em sua dimensão generativa, ainda que o mecanismo de sua produção seja camuflado. Ou seja, para Foucault, o “sexo”, enquanto categoria, tem uma função eminentemente reguladora e qualquer leitura que ignore isso alimenta tais mecanismos de regulação.

É neste sentido que os modelos emancipatórios e libertários da sexualidade são criticados por Foucault (1976/1977), afinal eles são fruto do modelo jurídico do poder que não considera a categoria de “sexo” como uma produção histórica, isto é, como um “efeito” das relações de poder (BUTLER, 1990/2015). Por outro lado, ao assumir uma postura antiemancipatória e antijurídica, Foucault defende, de forma eloquente, que entre poder e sexualidade há uma pressuposição recíproca isto é, eles são coextensivos, de modo que seria impensável conceber a sexualidade fora das matrizes do poder.

A problematização de Butler sobre a categoria do “sexo” segue a genealogia foucaultiana, de modo que a autora recusa qualquer “naturalidade” que lhe é atribuída. É neste sentido que ela questiona: “Teria o sexo uma história? [...] Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável?” (*ibidem*, p. 27). Para Foucault (1976/1977), o sexo é uma unidade fictícia que permite integrar condutas, prazeres, funções biológicas e elementos anatômicos. É partindo dessa premissa que Butler (1990/2015) afirma que o gênero também é forjado como unidade fictícia, onde se almeja produzir uma ilusão ontológica: “Butler se apoiará nessa ideia de Foucault para mostrar que, assim como o sexo, gênero é construído como unidade, como substância, como ser idêntico a si mesmo (PORCHAT, 2014, p. 29).

Opondo-se a qualquer tentativa de se forjar uma “coerência de gênero”, a autora procurar desarticular, enfaticamente, por exemplo, o gênero da orientação sexual: “A sexualidade humana assume formas diferentes e [...] não devemos presumir que o fato de sabermos o gênero de uma pessoa nos dá qualquer pista sobre sua orientação sexual” (BUTLER, 2019). Dito de outro modo, da mesma maneira que Foucault defendeu que o sexo e a sexualidade são efeitos do poder, “Butler, na esteira de

Foucault, debruça-se sobre ‘gênero’ como outro feito de uma determinada forma de poder” (PORCHAT, 2014, p. 26).

É preciso lembrar que Foucault (1976/1977) não concebe o *poder* como algo proibitivo e repressivo, mas, sim, produtivo e inventivo: o poder tem uma *eficácia produtiva*. Judith Butler apoia-se nessa ideia para afirmar que o “poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega meramente representar [...]. A política tem de se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva” (BUTLER, 1990/2015 p. 19). É pautando-se nessa premissa, bem como na hipótese de Foucault (1976/1977) a respeito do dispositivo da sexualidade, que a filósofa recusa o debate entre natureza e cultura, centrando-se nos efeitos das práticas de poder que visam regular as experiências sexuais:

Aqui parece sensato evocar novamente Foucault, que, ao afirmar que sexualidade e poder são co-extensivos, refuta implicitamente a postulação de uma sexualidade subversiva ou emancipatória que possa ser livre da lei. [...] Para Foucault, essas proibições são invariável e inopinadamente produtivas, no sentido de que “o sujeito” que supostamente é fundado e produzido nelas e por meio delas não tem acesso a uma sexualidade que esteja, em algum sentido, “fora”, “antes” ou “depois” do próprio poder. (BUTLER, 1990/2015, p. 63).

Não é por acaso, então, que a discussão da autora sobre os ditos “problemas de gênero” implicou em uma crítica à ideia de identidade, o que pressupôs uma crítica ao movimento feminista, na medida em que este, em sua perspectiva, estava pautado em uma perspectiva identitária. O que está em jogo é que toda reflexão de Judith Butler sobre a *problemática* do gênero parte da genealogia foucaultiana, de modo que ela se contrapõe à ideia de que há uma verdade do sexo/gênero, como também, que existam identidades de gênero “originais”. Pelo contrário, a autora procura “as instituições, práticas e discursos cuja origem é múltipla e difusa, mas que produzem ‘gênero’, ‘sexo’ e ‘sexualidade’ como efeito” (PORCHAT, 2014, p. 26).

É isso que lhe permite sustentar sua crítica à ideia de uma coerência da identidade de gênero, como também a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, diferente de outros estudiosos, como é o caso de Robert Stoller (1975/1982), que inaugurou a discussão sobre o gênero na psicanálise. A partir disso, já fica evidente como a autora se afasta de qualquer leitura que aborde o gênero a partir de uma



perspectiva intrapsíquica, ou, ainda, que adote uma abordagem essencialista ou a-histórica.

A discussão de Butler (1990/2015) caminha no sentido de retirar as noções de “sexo” e de “gênero” do campo da natureza e da cultura, para pensá-las como efeito da normatividade. Isto implica em situá-los em determinados contextos políticos e socioculturais, afastando-se, assim, de qualquer perspectiva ontológica:

As ontologias do gênero sempre operam no interior de contextos políticos estabelecidos como injunções normativas, determinando o que se qualifica como sexo inteligível, invocando e consolidando as restrições reprodutoras que pesam sobre a sexualidade, definindo as exigências prescritivas por meio das quais os corpos sexuais e com marcas de gênero adquirem inteligibilidade cultural. (BUTLER, 1990/2015, p. 256-257).

Afinal, a relação indissociável entre norma e gênero implica que este último só pode ser pensado em uma contextualização histórica, o que é uma premissa central de nossa pesquisa. Dito de outro modo, se não há uma essência por trás do gênero, este não pode ser visto como uma substância, mas, sim, como algo contextual e variável: “Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 1990/2015, p. 33).

Não se trata, então, de tentar localizar uma suposta etiologia do gênero, mas, sim, de mapear as estratégias políticas que produzem certas ilusões de origem: “Não se deve buscar as origens do gênero, uma identidade sexual autêntica, ou a verdade fundamental do corpo ou do sexo, como se estivessem escondidas por trás de um mecanismo de repressão” (PORCHAT, 2014, p. 26). Ou seja, o gênero é efeito das normas e sua reprodução supõe uma negociação permanente com o poder:

A reprodução do gênero é, portanto, sempre uma negociação com o poder; e, por fim, não existe gênero sem essa reprodução das normas que no curso de suas repetidas representações corre o risco de desfazer ou fazer as normas de maneiras inesperadas, abrindo a possibilidade de reconstruir a realidade de gênero de acordo com novas orientações. (BUTLER, 2015/2018, p. 39-40).

Este é um ponto fundamental para nossa pesquisa, pois, seguindo essa linha, Butler nos oferece ferramentas cruciais para traçarmos uma leitura não normativa das transidentidades. Até porque uma de suas grandes preocupações é “estabelecer uma noção de sujeito que não determine, *a priori*, uma concepção de normalidade e de patologia a partir das identidades de gênero binárias” (PORCHAT, 2014, p. 78).

A filósofa traz contribuições preciosas para os estudos de gênero, na medida em que se debruça na discussão sobre os gêneros que não se inscrevem no dito campo da inteligibilidade. Este é um ponto fundamental, haja vista que muitas reflexões sobre o gênero incluindo psicanalíticas mantêm um olhar binário e normativo: “De acordo com Butler, as noções usuais de gênero permitem trabalhar apenas com os gêneros ‘inteligíveis’” (PORCHAT, 2014, p. 81).

Vale salientar que esta proposta teórica não é separável, de modo algum, de uma problematização acerca da sociedade em que vivemos, marcada pela norma binária e heteronormativa, que apreende os gêneros em um regime de inteligibilidade: “Ainda que gênero seja construído a partir de um ‘dado biológico mínimo’ [...] Butler ressaltará o esforço de enquadramento dos diversos elementos que o compõem dentro de uma ‘matriz de inteligibilidade’” (PORCHAT, 2014, p. 29).

Como discutiremos no decorrer da tese, é uma preocupação central da autora se perguntar as razões pelas quais nossa organização social é pensada em termos de homens e mulheres, tendo em vista que isso já não representa as experiências de gênero há bastante tempo (PORCHAT, 2014). Desse modo, a autora oferece possibilidades teóricas para pensarmos uma pluralidade de experiências de gênero que não se restrinjam ao modelo dimórfico.

De todo modo, o que importa salientar é que, em última instância, uma das tarefas de seu projeto teórico-político é evidenciar que as categorias de masculino e feminino não são naturais, e, portanto, devem ser interpretadas de forma contextual: “Nossas ideias de masculino e feminino variam de acordo com a cultura, e esses termos não possuem significados fixos” (BUTLER, 2017). Este é um ponto central, pois um de seus maiores objetivos é defender a liberdade de gênero, isto é, que as expressões de gênero devem se dar de maneira livre:

Em primeiro lugar e acima de tudo, “Problemas de Gênero” buscou afirmar a complexidade de nossos desejos e identificações de gênero e se juntar àqueles integrantes do movimento LGBTQ moderno que acreditavam que uma das liberdades fundamentais que precisam ser respeitadas é a liberdade de expressão de gênero. (BUTLER, 2017).

É neste sentido que Porchat (2014) insiste que não podemos ler o trabalho da filósofa ignorando sua postura militante, como também o fato dela objetivar, a partir de sua teoria, operar transformações no campo das normas sociais. Não é por acaso que a filósofa dá voz ao “abjeto” conceito que, como veremos, é central em sua pesquisa e que designa, em linhas gerais, aquilo que é jogado para escanteio na sociedade, como, por exemplo, certas expressões da sexualidade que não estão em conformidade às categorias preexistentes.

Poder-se-ia dizer que seu trabalho é norteado pela seguinte questão: “Como as normas que governam as noções contemporâneas de realidade podem ser questionadas e como novos modos de realidade podem ser instituídos?” (PORCHAT, 2014, p. 115). Como afirma Butler, as teorias de gênero “simplesmente almejam uma modalidade de liberdade política, de viver em um mundo mais justo e vivível” (BUTLER, 2019).

A construção desse mundo mais vivível implica, justamente, colocar em questão a suposta equivalência entre sexo e gênero e, por consequência, a hipótese de que o gênero é o sentido cultural do sexo, sendo este visto como algo estritamente biológico, e, portanto, como um dado apriorístico, natural e imutável.

Depois de analisados os três tempos da revolução sexual, bem como o debate intelectual em torno das noções de “sexo” e de “gênero”, iremos analisar o impacto desse conjunto de elementos no campo social. Como veremos, um dos desdobramentos do movimento feminista foi o de que a figura da mulher foi desatrelada da experiência da *maternidade*, o que conduziu, em última instância, a uma realocação simbólica do lugar da criança (BIRMAN, 2009). Isto vem afetando a própria relação do campo da reprodução, o que é possível perceber com o movimento *childfree*. Além disso, o fato do casamento ter deixado de ser um imperativo social, permitiu a constituição de *novas modalidades de família* (BIRMAN, 2009).

O que está em jogo é que o movimento feminista e o movimento gay colocaram em questão o modelo do patriarcado, operando transformações no campo das práticas

sociais, como as experiências de família, parentesco e parentalidade, como discutiremos no decorrer do capítulo.

### **1.3 Famílias em devir: com quem será?**

Um dos desdobramentos do movimento feminista foi a constituição, a partir dos anos 1950 e 1960, daquilo que Birman (2007) nomeou de *nova ordem familiar*. Afinal, o feminismo, ao lutar pela igualdade de condições sociais entre homens e mulheres, impulsionou a desarticulação entre a figura da mulher e a experiência da maternidade, o que estava totalmente imbricado na economia libidinal da família burguesa.

É preciso destacar que o surgimento das pílulas anticoncepcionais foi decisivo para isso, pois permitiu que as mulheres ganhassem autonomia em relação a seus corpos e se aproximassem mais de sua condição desejante, no que tange à vida erótica, sem que esta ficasse à serviço da reprodução. Além disso, permitiu que elas pudessem adentrar no mercado de trabalho e se concentrar em suas carreiras. Com a relativização do paradigma da reprodução, muitas mulheres puderam optar não só por ter menos filhos, como também por não ter filho algum. Isto está na base de alguns movimentos sociais, como o *childfree* (BIMHA; CHADWICK, 2016).

Na medida em que as mulheres puderam afirmar sua existência e singularidade sem estarem amalgamadas à condição materna, os divórcios começaram a ter ascendência. Tornaram-se comuns, assim, relações em que cada um dos parceiros (ou, um deles) tenha filhos de relacionamentos anteriores, constituindo, assim, novas conjugalidades: “A mesma coisa se dá com famílias mistas, nas quais as pessoas se casam novamente ou se juntam com famílias, criando amálgamas muito diferentes daqueles vistos em estruturas familiares tradicionais” (BUTLER, 2017, s/p). Com isso, crianças e jovens passaram a transitar por duas ou mais dinâmicas familiares, convivendo, assim, com diferentes figuras de autoridade (BIRMAN, 2009).

Ademais, com o enfraquecimento do imperativo do casamento, houve o incremento das famílias monoparentais. Mais uma vez, é preciso fazer uma ressalva em relação a noção de “novo” quando falamos em *novas configurações familiares*, pois

parte delas, de um modo ou de outro, já existiam, ainda que vivessem uma certa invisibilidade, pois não eram legitimadas socialmente:

As famílias recompostas, mesmo antes da Lei do Divórcio (1977, no Brasil), sempre existiram. Mães que criaram seus filhos sozinhas, famílias com crianças adotivas, crianças criadas por duas mães numa relação homossexual: sempre se soube dessas famílias, embora, em certa medida, talvez se evitasse falar delas alguma espécie de tabu sobre o assunto levava ao silenciamento. (PORCHAT, 2017, p. 104).

Neste sentido, podemos dizer que o inédito é que, a partir das décadas de 1960-1970, houve a constituição de uma *nova ordem familiar* (BIRMAN, 2007), no sentido de que essas composições familiares passaram a ser legitimadas socialmente. É preciso salientar, também, que se tornou comum diferentes formas de alianças sexuais e afetivas, inclusive de famílias *queers* e trans: “Famílias *queers* e travestis adotam outras formas de convívio íntimo, afinidade e apoio. Mães solteiras têm laços de afinidade diferentes” (BUTLER, 2017, s/p).

Segundo Porchat (2017), essas famílias só puderam “sair do armário” por conta do movimento gay em torno da união legal e da parentalidade, pois isso gerou um debate a respeito do que se entende por família. Em nossa perspectiva, até mesmo essas reivindicações pressupuseram as mudanças geradas pelo movimento que o antecedeu, ou seja, o movimento feminista. Afinal, este produziu uma ruptura paradigmática em relação ao imperativo da reprodução, sem a qual o movimento gay e lésbico não teria condições de sustentar suas pautas.

Além disso, podemos afirmar que as novas tecnologias reprodutivas marcaram, também, um ponto de descontinuidade importante nesse campo, na medida em que possibilitaram a reprodução sem sexo (PERELSON, 2006). Desse modo, existem hoje “mãe genética, uma mãe de ‘barriga’, uma mãe social, um pai ‘doador de esperma” (PORCHAT, 2017, p. 104). Ademais, com a legitimação social da transexualidade, aspectos inusitados começaram a ocorrer; por exemplo, um dos pais mudar de gênero, bem como um pai engravidar (PORCHAT, 2017).

Enfim, o que almejamos sublinhar é que a família é uma configuração histórica, de modo que está absolutamente suscetível a transformações (BUTLER, 2017). E, embora haja uma certa confusão entre ela e o parentesco no sentido de que esses

termos, não raramente, são superpostos, a família é apenas uma modalidade de parentesco. Dito de outro modo, a noção de parentesco foi sendo apreendida e redefinida a partir de certos enquadramentos normativos (BUTLER, 2002/2003), de modo que foi sendo atrelada à experiência da família.

Mas os atuais agenciamentos sexuais e relacionais, não pautadas na ideia de casamento, promoveram uma “ruptura” do parentesco tradicional” (BUTLER, 2002/2003, p. 256). Para desenvolver nossa discussão de maneira mais sistemática, primeiramente, discutiremos alguns pontos de descontinuidade entre a estrutura familiar moderna e a pós-moderna (BIRMAN, 2007).

Daremos ênfase, sobretudo, à relativização do imperativo da reprodução, ocasionado pelo advento da pílula anticoncepcional e por outras conquistas do movimento feminista, evidenciando como isso contribuiu para o estabelecimento de uma nova ordem familiar. Em um segundo momento, discutiremos algumas implicações disso para o campo do parentesco, e, para isso, analisaremos alguns aspectos referentes ao modelo heterossexual de parentesco (BUTLER, 2002/2003).

Esse é um ponto fundamental para a presente pesquisa, pois, em nossa perspectiva, essas transformações socioculturais resultantes dos dois primeiros tempos da revolução sexual (o movimento feminista e o movimento gay/lésbico) foram decisivas para a solidificação do movimento “trans”, na medida em que eles colocaram em questão as bases do modelo patriarcal (BIRMAN, 2007) e trouxeram à tona o debate sobre sexo e gênero (BIRMAN, 2016), como também colocaram em questão o modelo da família como “origem”.

### 1.3.1 A família na governabilidade moderna

Uma vez não estando mais subordinados ao paradigma do matrimônio, os laços conjugais começaram a ser norteadas pelo próprio desejo<sup>48</sup>. Isto se tornou, inclusive, a condição de manutenção das relações, de modo que, quando essa dimensão se esgota,

---

<sup>48</sup> Isto se relaciona ao fato de que uma das maiores marcas da adolescência é a, saber, a experimentação de si passou a caracterizar, também, os adultos e idosos que passaram a viver uma espécie de adolescência sem fim. Esta indiferenciação conduziu a uma perda da própria autoridade parental, na medida em que “as fronteiras psíquicas entre a adolescência e os demais momentos da existência tendem cada vez mais a se esfumarem e até mesmo se apagar” (BIRMAN, 2007, p. 59).

tende-se a buscar outros parceiros. Como aponta Birman, esta dimensão desejante não se restringe apenas ao campo erótico-sexual, “mas também à possibilidade que cada um [cada parceiro] ofereça ao outro para a expansão de sua potência de ser e de existir” (BIRMAN, 2007, p. 56). Isto inclui, sobretudo, a possibilidade de articulação dos projetos de vida pessoais, pois estes, quando dão indícios de se tornar incompatíveis, podem promover uma interrupção da relação. Para melhor compreender a constituição dessa nova ordem familiar, é preciso evidenciar alguns pontos de discontinuidade entre ela e as configurações familiares pré-moderna e moderna.

Como demarca Birman (2007), uma das maiores características da família pré-moderna é o fato de que pais, filhos e agregados conviviam de maneira indiferenciada, sem haver discernimento de espaços, muito menos de privacidade e intimidade. Uma segunda marca é que a figura do pai detinha um poder absoluto, correspondente ao que Foucault (1976/1977) denominou de *poder soberano*, de modo que a figura da mulher se reduzia à tarefa da reprodução.

Na passagem do século XVIII para o século XIX constituiu-se uma nova modalidade de família que ficou conhecida como a *família nuclear burguesa*<sup>49</sup>. Esta nova composição foi marcada pelo estabelecimento de diferenciações no que concerne ao campo familiar, de modo que a privacidade e a intimidade se tornaram vetores importantes na constituição dos espaços da casa. Um dos efeitos disso foi que as crianças pararam de conviver com a vida sexual dos pais, na medida em que esta passou a se reservar a um espaço íntimo, ganhando um estatuto secreto (ARIÈS, 1973<sup>50</sup>).

A figura do pai se manteve detentora de poder, mas esse, de algum modo, foi relativizado no ambiente doméstico, na medida em que sua maior incidência se dava no campo público. Evidentemente, este continuava ocupando um lugar importante na casa, sobretudo em sua dimensão punitiva: “A figura do pai foi permanentemente evocada e aludida pela figura da mãe, quando a criança ultrapassava os limites esperados e a possibilidade do castigo se fazia presente” (BIRMAN, 2007, p. 50).

A figura da mulher, por sua vez, passou a se coadunar à figura da mãe, ganhando

---

<sup>49</sup> Esta designação se deve ao fato de que o poder da burguesia, no campo social, se intensificou neste contexto.

<sup>50</sup> ARIÈS, P. *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien regime*. Paris: Seuil, 1973.

em parte um poder social, mas, sem dúvida, a hierarquia entre as duas figuras (a do pai e a da mãe) permaneciam assimétricas (BIRMAN, 2007). Até porque este poder social não se atrelava à figura da mulher enquanto tal (por exemplo, enquanto sujeito de direito ou de desejo), mas à mulher estritamente enquanto mãe, isto é, enquanto função social. Em uma perspectiva histórico-geneológica, a figura da mulher-mãe se tornou agenciadora daquilo que Foucault (1976/1977) denominou de *biopoder*, que visa a promoção da vida e a programação da espécie:

A biopolítica se estruturou precisamente nesse contexto histórico, tendo como seu correlato a constituição da bio-história. O que estava em questão era a conjugação rigorosa dos registros do corpo disciplinar e do corpo-espécie, matérias-primas por excelência do poder disciplinar e do biopoder, de maneira que o adestramento corporal era a contrapartida para a programação eugênica da população saudável e com boas possibilidades de reprodução biológica e social. (BIRMAN, 2012, p. 78).

O que está em jogo é que, no contexto moderno, a população se tornou um objeto técnico-político, pois passou a ser vista como o maior signo da riqueza das nações, substituindo o lugar que até então era atribuído ao território. Era uma meta crucial da biopolítica assegurar, então, a qualidade de vida da população, o que foi realizado por vários meios, como a demografia (que regulava os fluxos populacionais), a epidemiologia (que se centrava na incidência de doenças) e a polícia médica (que atentava para a higiene das cidades com o intuito de evitar focos de produção de doença) (FOUCAULT, 1977-1978/2008).

Uma das maiores resultantes do estatuto da qualidade de vida populacional foi o fato da figura da criança ter sido hipervalorada, na medida em que ela seria uma espécie de “promessa de futuro”, isto é, um capital nacional não apenas no sentido simbólico, mas também econômico, exigindo cuidado, controle e regulação. Foi nesse momento, então, que o paradigma biológico das “idades de vida” se constituiu, promovendo uma diferenciação entre quatro estádios do desenvolvimento: a infância, a adolescência, a idade adulta e a velhice.

A partir desse tipo de delimitação, a vida foi inscrita em um modelo psicobiológico do desenvolvimento, através do qual se esperava delinear diferentes fases da maturidade tanto afetiva, como intelectual segundo os termos da evolução e



da involução. Este é um ponto importante, pois evidencia uma outra descontinuidade entre os contextos pré-moderno e moderno. Afinal, se, no primeiro, as categorias de infância e adolescência eram inexistentes (ARIÈS, 2003), no segundo, tais noções foram inventadas justamente por conta da preocupação com a qualidade de vida populacional. Afinal, era preciso atuar, de forma específica, em cada etapa de vida, a fim de maximizar a educação<sup>51</sup> e a saúde, através dos quais o capital nacional se veria preservado.

É preciso enfatizar que a biopolítica conduziu a um processo de medicalização dos indivíduos e do campo social, visando a promoção da qualidade de vida da população (FOUCAULT, 1977-1978/2008). E, como a figura da criança era um marcador essencial disso, o corpo da mulher foi um dos maiores objetos desse investimento médico. Afinal, em nome da saúde e da qualidade de vida da prole, era crucial que a mulher-mulher também fosse absolutamente saudável, de modo que vários exames foram criados para regular e evitar que os bebês viessem acompanhados de qualquer enfermidade ou anomalia.

As genitálias femininas também se tornaram objeto de preocupação médica, o que conduziu à emergência da ginecologia e da obstetrícia (BIRMAN, 2001). O que está em jogo é que a reprodução sexual foi inserida no campo da biohistória, na medida em que se tornou um vetor de riqueza nacional:

Uma outra forma de história foi também engendrada, denominada biohistória, mediante a qual a produção da espécie passou também a se inscrever nos cálculos do poder. A categoria de corpo-espécie foi então enunciada, com os seus dispositivos e discursos, à medida que a reprodução sexual e a regulação das genealogias passaram a ser também imperativos do poder, em nome sempre da produção de riqueza (FOUCAULT, 1976). (BIRMAN, 2007, p. 50).

Evidentemente, era necessário garantir, também, a saúde do homem, o que perpassou, sobretudo, pelo controle da prostituição, com o intuito de se evitar a contaminação de doenças venéreas: “As prostitutas deveriam ser submetidas a exames

---

<sup>51</sup> Foi neste contexto, então, que a educação deixou de se restringir à aristocracia e às elites como se dava no Antigo Regime e passou a ser difundida nas mais diversas camadas sociais, isto é, se fomentou uma universalização do ensino (BIRMAN, 2007).

regulares, para que fosse constatada a inexistência do ‘mal’ venéreo como condição primordial do exercício profissional” (BIRMAN, 2007, p. 52).

É preciso ressaltar que não foi apenas os “pais”, “mães” e “prostitutas” que se tornaram objeto da medicalização e da polícia médica. Pelo contrário, essas são peças centrais de um tabuleiro mais complexo, a saber, o *dispositivo da sexualidade* (FOUCAULT, 1976/1977). Como vimos, foi nesse contexto que os dispositivos de poder-saber começaram a operar uma regulação da sexualidade de forma *lato sensu*. Afinal, a busca pelas “sexualidades periféricas” estava ligada a essa conjuntura biopolítica, pois representavam uma certa ameaça ao imperativo da reprodução sexual. Por exemplo, a invenção e a medicalização dos “homossexuais” que foram alocados no campo da degeneração se deram justamente por se tratar de práticas sexuais que não tinham a reprodução como referência, apenas o prazer (FOUCAULT, 1976/1977).

Por ora, o que nos interessa marcar é que a medicalização do corpo da mulher-mãe e a polícia médica que se constituiu em torno da prostituição (e de outras práticas sexuais) tinham como foco garantir a qualidade de vida da população, o que perpassava, de forma patente, pela figura da criança, que se tornou a maior promessa de riqueza e prosperidade das nações. Para concluir esse ponto, nos interessa marcar que é impossível pensar a ordem familiar moderna separada do dispositivo da biopolítica, como também ignorar como esta incidiu nas formas de subjetivação, delineando certos personagens, como a *mulher-mãe* (BIRMAN, 2001).

É preciso enfatizar que, nesse cenário, o homem se ocupava da governabilidade pública, enquanto a mulher exercia a governabilidade privada, sendo responsável pela educação e saúde dos seus filhos, o que a colocava em articulação com os campos da pedagogia e da medicina. Este é um ponto fundamental para a presente discussão, pois é o que demarca uma descontinuidade central da modernidade para a pós-modernidade, na medida em que a mulher passou a se inscrever, também, na governabilidade pública. Por outro lado, como aponta Birman (2007), os homens permaneceram no espaço social, isto é, não começaram a exercer as funções que até então eram realizadas pela figura materna.

Na ausência dessa compensação, as mulheres, por um lado, começaram a realizar aquilo que se chamou “dupla jornada de trabalho”. Na tentativa de se

reequilibrar a ausência parental, o cuidado e a educação passaram a ser delegados a terceiros. Com isso, as crianças – mais especificamente de famílias com recursos financeiros – começaram a ser cuidadas por babás ou empregados, além de serem enviadas para a creche mais cedo, e são sobrecarregadas com várias atividades diárias. Além disso, a escola passou, então, a se responsabilizar pela socialização primária das crianças, o que, no século XIX, era feito pela família nuclear, enquanto a escola se encarregava apenas da socialização secundária (BOURDIEU, 1972).

Para aprofundar essa discussão, analisaremos de forma mais sistemática como o movimento feminista contribuiu para desvincular a figura da mulher da experiência da maternidade, o que implicou na relativização do lugar da reprodução, produzindo um realojamento simbólico do lugar da criança no cenário contemporâneo.

### 1.3.2 Esqueceram de mim: um desejo que não se reproduz?

Se, até o advento da pílula anticoncepcional, o desejo da mulher era subsumido à reprodução, a partir disso, sua condição desejante se viu resgatada, na medida em que se tornou possível ter um controle efetivo a respeito da atividade reprodutiva, não estando mais sujeita ao caráter imprevisível desta. Desse modo, a decisão de se ter poucos filhos, ou mesmo de não se ter filho algum, começou a permear a experiência feminina. “Com isso, a liberdade feminina se instituiu em larga escala, podendo ser mulher e mãe ao mesmo tempo, pois não estavam mais assujeitadas ao determinismo dos ciclos hormonais que sempre aprisionaram os seus corpos” (BIRMAN, 2007, p. 55).

Ou seja, se, na modernidade, a atividade sexual da mulher era restrita ao campo da reprodução de modo que sua condição desejante era ignorada e até mesmo repreendida, a partir dos anos 1960-1970, foi possível resgatar o erotismo sob outros termos. A partir disso, as mulheres puderam construir um “projeto identitário e singularizante” (*ibidem*, p. 56-57), isto é, os anseios da mulher puderam ultrapassar, em vários sentidos, a esfera do matrimônio, da maternidade e da família, em um sentido geral. Afinal, além de ter ampliado o espaço de liberdade no campo das práticas sexuais, permitiu, também, que elas pudessem se centrar na capacitação para o mercado de trabalho, de forma simétrica aos homens:

Foram então para a Universidade, que anteriormente ficava restrita aos homens (...). Passaram então a priorizar mais as suas carreiras, colocando-as numa mesma posição que o casamento. Com isso, este passou a se realizar mais tarde na existência das mulheres, pois essas queriam constituir uma experiência importante, que as consolidasse no campo da profissão, antes de se lançarem na aventura da maternidade. (BIRMAN, 2007, p. 55-56).

Como evidencia Birman (2007), estamos diante de uma diminuição significativa da potência reprodutiva, o que é propulsionado por um não-desejo de crianças, sobretudo por parte das mulheres. Desse modo, tornou-se comum principalmente desde 1960 e 1970 famílias só terem um(a) filho(a) ou, ainda, optarem por não terem filho algum, o que está atrelado ao fato de que as crianças passaram a ser vistas como um certo “empecilho” na vida dos adultos, tanto por afetar a atividade profissional como a realização de projetos pessoais.

Ou seja, diferente da modernidade, onde a figura da criança era hiperinvestida pois, como vimos, ela representava um capital simbólico crucial e a “expectativa” do futuro da nação<sup>52</sup> na atualidade, ela se tornou sinônimo de perda de liberdade que ameaça a existência do adulto: “As crianças passariam a atrapalhar a nossa liberdade e mobilidade, de existir e de desejar” (BIRMAN, 2007, p. 59). Isto fica bastante evidente nos movimentos que se convencionou chamar de *childfree*.

Como indicam Bimha e Chadwick (2016), o termo *childfree* se desenvolveu no final do século 20 e designa o desejo e/ou planejamento de não se ter filhos (AGRILLO; NELINI, 2008). Vale sublinhar que este termo surge como uma alternativa para a expressão *childless*, pois se percebeu que esta sugeria uma conotação negativa, na medida em que o “less” remeteria para a ideia de deficiência. Afinal, o que se deseja afirmar é justamente a legitimidade dessa decisão, sem que ela seja julgada moralmente.

O que o movimento *childfree* deseja afirmar é que não há nenhuma sensação de perda em não se ter filhos. Este é um ponto importante, pois é o que diferencia o caráter voluntário e involuntário dessa experiência. Por exemplo, por questões biológicas, uma

---

<sup>52</sup> O autor destaca que justamente devido a esse realocamento simbólico da figura da criança a questão da pedofilia se tornou uma preocupação patente no imaginário contemporâneo, pois, ao sair de um lugar valorado, como um marcador do futuro, ela foi alocada como objeto de gozo dos adultos. Em sua perspectiva, isto está atrelado ao fato de que o não-desejo de criança acaba ativando um fantasma que “pode ser enunciado como matemos as crianças” (BIRMAN, 2007, p. 59).

mulher pode não ser propensa a ter filhos, o que se aproximaria daquilo que é denominado de *involuntary childlessness*. Nestes casos, a maioria das pesquisas e dos relatos se centra na experiência de *perda* sentida pela mulher (que nesse caso também poderia ser chamada de *childless*).

No artigo *Making the childfree choice: perspectives of women living in South Africa* (2016), Bimha e Chadwick apresentam a pesquisa realizada com 7 mulheres<sup>53</sup>, da África do Sul, que optaram pelo *childfree*. O estudo, guiado por uma abordagem feminista, erigiu duas questões centrais, a saber: (1) que fatores influenciam as mulheres da África do Sul a decidir não ter filhos; e (2) como cada mulher encaminhou sua decisão *childfree* em um contexto marcado pela pró-natalidade, onde havia a expectativa que tivessem filhos.

No que concerne ao primeiro ponto, os autores fazem referência à literatura sobre essa questão, onde aparecem questões, como: conhecimento acerca dos deveres e atividades que a tarefa da maternidade implica; metas de carreira e/ou estudos; questões financeiras; não ter um parceiro adequado para assumir a parentalidade. Além disso, os autores apontam outras razões, como: mulheres que não se sentem aptas a exercerem a maternidade por conta de algumas marcas de personalidade; outras que almejam ter mais tempo para investir em relacionamentos<sup>54</sup>.

A partir disso, os autores buscam evidenciar como o pró-natalismo está ligado ao campo da normatividade, na medida em que a parentalidade é uma espécie de norma sociocultural. Com isto, é estabelecida a crença de que “ter filhos” faz parte da natureza humana<sup>55</sup>.

O estreitamento da potência reprodutiva preocupa muitos países, sobretudo na Europa, onde isto se tornou um padrão demográfico, o que produz um certo alarde a respeito da reprodução social da cultura, intensificado pelos fluxos migratórios,

---

<sup>53</sup> As mulheres entrevistadas tinham entre 22 e 53 anos e níveis de escolaridade diversos. Duas eram brancas e cinco eram negras. Vale salientar que todas elas eram heterossexuais, sendo duas solteiras, duas casadas, duas estavam em relacionamento afetivo regular e uma divorciada.

<sup>54</sup> Na pesquisa realizada, as autoras destacam três pontos que apareceram, a saber: experiência concreta com atividades e deveres maternos; o fato de se ter filhos não ser prático; atividades pessoais.

<sup>55</sup> Este ponto também é discutido no trabalho *Narrativas de mujeres en torno a su experiencia de no maternidad: resistencias ante tecnologías de género* (2018), onde Gómez e Tena apresentam a experiência de 13 mulheres mexicanas que resistem ao imperativo da maternidade e decidiram não ter filhos.

especialmente de países mais pobres (BIRMAN, 2007). No que concerne a isto, é preciso recordar que a regulação demográfica é uma preocupação desde o século XIX, o que implica o controle de natalidade.

Como vimos anteriormente, a biopolítica estabeleceu estratégias, ainda que incipientes, para que a população desenvolvesse uma boa qualidade de vida. Para isso, era crucial garantir que esta não se incrementasse indefinidamente<sup>56</sup>, caso contrário, certos recursos (como alimentícios) poderiam se tornar escassos, acarretando uma catástrofe. Por outro lado, não obstante a tentativa de se limitar o crescimento populacional, uma preocupação marcou a tradição ocidental, qual seja, a de que a sociedade poderia ser extinguida, caso as taxas de mortalidade triunfassem às de natalidade. Nesse sentido, na modernidade, *o terror do fim da sociedade* (BIRMAN, 2007) foi atenuado, na medida em que essas taxas se apresentavam de maneira inversa.

Desse modo, ainda que movimentos como o *childfree* tenham ganhado força, há setores sociais sobretudo no campo da família tradicional e da religião nos quais a procriação ainda é vista como um valor fundamental, por exemplo, por dar continuidade à espécie. Desse modo, as experiências femininas de *childfree* acabam sendo ocultadas, ou ainda criticadas, pelos discursos pró-natalistas (BIMHA; CHADWICK, 2016).

O que nos interessa destacar é que a destituição simbólica da figura da criança, na contemporaneidade, representa uma transformação radical fundamental, sobretudo por incidir na experiência da reprodução biológica. Isto interfere nas formas pelas quais se pensa o projeto de civilidade pós-moderna, até porque “a reprodução biológica sempre esteve atrelada à reprodução social” (BIRMAN, 2007, p. 55). Este ponto nos interessa, particularmente, pois, como discutiremos no final do capítulo, é sobre esse tipo de preocupação em torno da figura da criança, enquanto signo da reprodução da identidade cultural, que uma série de posicionamentos conservadores e alarmistas em relação à parentalidade gay vai se sustentar (BUTLER, 2002/2003).

Uma segunda questão a ser destacada é o fato de que essa diminuição da potência reprodutiva, atrelada ao não-desejo por crianças, é signo de outra problemática: o esvaziamento da ideia de descendência. Isto evidencia que as bases pelas quais o

---

<sup>56</sup> Por isso, na teoria malthusiana, o crescimento populacional deveria se dar em progressão aritmética, enquanto os recursos alimentícios deveriam aumentar em progressão geométrica.

sistema de aliança se constituiu, centrado na ideia de filiação, vem sendo colocado em xeque. Esta discussão é de interesse para a presente pesquisa, pois demarca uma das coordenadas através das quais se delinea o que poderíamos denominar de uma ordem pós-edípica.

Ainda nesse capítulo, essa questão será melhor tangenciada, quando discutirmos de que modo o movimento feminista e o movimento gay colocaram em xeque o modelo patriarcal edípico. Mas, pelo lugar de centralidade que este *problema* ocupa para a presente pesquisa, reservamos o último capítulo da tese para destrinchá-lo e depreender as consequências que trazem para a psicanálise.

Sinalizados esses dois pontos, retomemos o fio condutor da nossa discussão sobre como o movimento feminista incidiu sobre o dispositivo da reprodução sexual e social na sociedade pós-moderna. Com o contraceptivo oral, a mulher começou a ter o poder de evitar a gravidez, o que foi essencial não só para sua entrada no mercado de trabalho, como vimos anteriormente, mas, também, para que o erotismo e a atividade sexual pudessem ser vividos de forma plena e não mais subordinados à reprodução. Até porque, até então, “as gestações eram imprevisíveis e no limite incontroláveis, de maneira que as mulheres ficavam à mercê de suas proles, que ocupavam quase todo o seu tempo e nada mais lhes restava para que pudessem investir em qualquer outra atividade” (BIRMAN, 2007, p. 55).

Nesse sentido, podemos dizer que a invenção da pílula produziu um ponto de descontinuidade entre o lugar da mulher na modernidade e na pós-modernidade, na medida em que a sexualidade foi desvinculada da tarefa reprodutiva. Resta-nos analisar, então, como se dava a anulação do erotismo feminino nessa conjuntura e que implicações isso acarretava para vida psíquica das mulheres. Isso nos dará ferramentas para compreender o novo lugar que a reprodução ocupa na atualidade, o que passa por um não-desejo de crianças (BIRMAN, 2007) em nome, muitas vezes, dos próprios desejos, sejam ou não eles eróticos.

Como nos mostrou Foucault (1976/1977), a tradição cristã não só interligou a sexualidade ao campo da reprodução, como também postulou que a primeira só poderia ser exercida a serviço da segunda. Assim, “o registro do *desejo* ficava regulado pelo registro da *reprodução biológica*, em nome sempre da *reprodução social*” (BIRMAN,

2007, p. 55), de modo que os desejos e as práticas sexuais não subordinadas à reprodução eram vistos como pecaminosas<sup>57</sup>.

O estatuto da reprodução sexual foi analisado por Preciado (2004/2014). O autor defende que existiriam dois modelos de produção do sexo, os quais, mesmo que constituídos em diferentes contextos, se sobreporiam de alguma maneira. O primeiro, que nos interessa nesse momento, se constituiu no contexto do capitalismo industrial e teve como base a divisão do trabalho sexual e a atividade reprodutiva. O órgão central desse modelo seria, portanto, o ovário<sup>58</sup>.

Para ilustrar esse ponto, a autora se refere ao encaminhamento médico que se dava ao hermafroditismo nesse contexto, onde a existência ou não de ovários era decisiva para que um corpo fosse designado como mulher ou homem. “Nessa economia dos órgãos, a ordem sexo/gênero reflete a divisão do trabalho reprodutivo. Qualquer corpo, com ou sem pênis, será atribuído como feminino se for suscetível de gravidez e parto” (PRECIADO, 2004/2014, p. 143).

O segundo modelo, por sua vez, remete ao capitalismo industrial e tem o *pênis* como órgão central: “Essa é a ordem do Viagra e do orgasmo a qualquer preço” (*idem*). A aparência dos genitais (sobretudo, do pênis) e sua performance sexual tornam-se centrais, o que incide na forma pela qual o aparato médico encaminha a atribuição do sexo dos intersexos. Não nos interessa aqui adentrar na discussão do hermafroditismo, pois ela será devidamente trabalhada no terceiro capítulo, quando discutirmos a emergência da categoria do “verdadeiro sexo” (FOUCAULT, 1982). O que importa, neste momento, é evidenciar o lugar de centralidade que a reprodução ocupou na modernidade, evidenciando as implicações disso para a sexualidade feminina.

Pautado no trabalho foucaultiano, Preciado (2004/2014) percorre uma espécie de genealogia da sexualidade feminina, trabalhando a hipótese de que a constituição desta foi fruto das forças estratégicas provindas de duas grandes instituições: a do matrimônio

---

<sup>57</sup> Como veremos melhor adiante, isso se preservou como herança do discurso da *ciência sexual* do século XIX, que alocou no campo das degenerações as atividades sexuais não ligadas à reprodução, o que estava na base da patologização da homossexualidade.

<sup>58</sup> O sonho em questão nesse modelo seria: “O modelo sexo = reprodução sexual = útero produz a utopia/distopia da ‘família matriarcal’: um paraíso da reprodução no qual a presença do homem se reduz à circulação e ao intercâmbio de esperma, e que idealmente tende à transmissão de material genético de uma mulher a outra, gerando um útero global que as mães reprodutoras trabalham sem cessar” (PRECIADO, 2004/2014, p. 143).



(heterossexual) e a da medicina. Para desenvolvê-la, o autor dá enfoque à experiência do orgasmo feminino, evidenciando como este foi o subproduto de duas estratégias paradoxais: por um lado, o aparato antimasturbação e, por outro, a produção da crise histórica.

Antes de desenvolver este ponto, devemos lembrar que a repressão que se direcionou à prática da masturbação, na modernidade, passou a ser associada, por um lado, ao campo da enfermidade (da contaminação, da loucura e da morte) e, por outro lado, do desperdício de energia. Afinal, entendia-se que essa energia sexual deveria ser canalizada para tarefas de trabalho, seja a atividade produtiva ou a atividade reprodutiva.

Este é um ponto importante, pois revela que há um certo paralelismo entre a regulação dos corpos úteis e dóceis (FOUCAULT, 1976/1977) e a regulação da sexualidade, pois ambas serviam de base para a riqueza das nações, o que era um vetor central para a tecnologia biopolítica. Desse modo, tinha-se, por um lado, a “otimização das capacidades do corpo, [...] e, sua integração em sistemas de controle eficientes e econômicos; de outro, o estabelecimento dos mecanismos da sexualidade, que servem como base dos processos biológicos da reprodução heterossexual” (PRECIADO, 2004/2014, p. 115). Neste sentido, a reprodução era tão ou mais importante que o trabalho braçal ou industrial.

Ou melhor, a reprodução era de fato um trabalho, trabalho este que regulava a espécie e garantia uma qualidade de vida à população (FOUCAULT, 1977/1978, 2008), como vimos anteriormente. Na medida em que a sexualidade da mulher estava a serviço da reprodução tanto para o discurso médico como o religioso, o prazer feminino não tinha lugar. Tendo isso em vista, Preciado (2004/2014) delimita duas situações distintas que acarretariam em duas atitudes inversas em relação a atividade masturbatória do corpo feminino.

Tais experiências são descritas a partir de duas figurações: a “jovem masturbadora” e a “mulher histórica”. No primeiro caso, a masturbação era vista como uma prática negativa, exigindo um trabalho de repressão. Porém, com a chegada das históricas, o quadro mudou, de modo que a atividade masturbatória passou a ser vista como uma espécie de cura, sobretudo nos casos de frigidez. Nestes casos, a ideia era

estimular o corpo para que ele produzisse energia, e, com isso, a mulher retomaria seu papel de mulher, ou seja, poderia reproduzir.

O que está em jogo é que a experiência do orgasmo inscreveu-se em duas lógicas contrárias: “Ao mesmo tempo, doença e cura, desperdício e excesso. Ao mesmo tempo, veneno e remédio” (PRECIADO, 2004/2014, p. 115). Mas, em nenhuma delas, a dimensão do prazer estava colocada. Pelo contrário, quando ele, de alguma forma, fosse buscado, como no segundo caso, era muito mais como resposta mecânica: “É a máquina que tem orgasmo” (*ibidem*, p. 117).

Não obstante a desvalorização do prazer feminino, a autora evidencia que havia um movimento de resistência em relação a isso, isto é, uma espécie de contra-poder das mulheres em relação ao seu exercício erótico. Tais estratégias de obtenção do prazer provinham, sobretudo, das próprias tecnologias de controle criadas para controlar seus corpos no espaço doméstico. Por exemplo, se, nesse espaço, era atribuída às mulheres a função de cozinhar e costurar, tais aparelhos técnicos passavam a ser fonte de prazer, como também o telefone. Isto significa que havia um trabalho de resistência que se dava no interior do domínio privado.

A resistência feminina também pode ser pensada a partir da histeria, na medida em que as paralisias históricas por não apresentarem nenhuma lesão e pela multiplicidade sintomática desafiavam o aparato médico-psiquiátrico, como nos mostrou Foucault em *O poder psiquiátrico*<sup>59</sup>:

Quando se quer assinalar sua doença como realidade, nunca se consegue, porque, no momento em que seu sintoma remeteria a um substrato orgânico, ele mostra que não há substrato, de modo que ele não pode ser assinalado ao nível da realidade [...]. O histérico tem sintomas magníficos, mas, ao mesmo tempo, esquiva a realidade da sua doença; ele se coloca contra a corrente do jogo asilar e, nessa medida, saudemos os históricos como os verdadeiros militantes da antipsiquiatria. (FOUCAULT, 1973-1974/2006, p. 324-325).

Além disso, em *Fantasia histéricas e sua relação com a bissexualidade* (1908b/1976), Freud afirma que as convulsões históricas colocavam a diferença sexual em questão, bem como os sintomas históricos eram compostos, concomitantemente, por fantasias inconscientes masculinas e femininas. Reservaremos essa discussão para um

---

<sup>59</sup> Para um estudo mais aprofundado sobre isso, vide Helsing (2015).

momento mais propício, pois nosso foco aqui é discutir como a dimensão do prazer feminino não estava em causa no campo biopolítico.

Como nos mostra Preciado, o orgasmo feminino ganhou, simultaneamente, dois estatutos, o individual e o político: “O orgasmo aparece como o ponto mais privado, o mais cegamente unido ao corpo individual e, simultaneamente, como o recurso mais político no qual se cruzam os braços de uma mesma tecnologia biopolítica” (PRECIADO, 2004/2014, p. 114). Este é um ponto importante, pois indica as interfaces entre a experiência da sexualidade e a biopolítica moderna, articulação fundamental para a psicanálise.

Afinal, como já indicamos, o discurso freudiano se constituiu no solo histórico da modernidade, o que significa que o campo da biopolítica por onde se situam as experiências da maternidade, do imperativo da reprodução e do casamento está inscrito em suas formulações. Tendo isso em vista, Birman (2007) defende que o discurso freudiano procurou evidenciar algumas *consequências psíquicas* da ordem familiar moderna para a mulher-mãe, considerando que esta se tornou agenciadora da biopolítica, na medida em que devia assegurar, em nome do futuro da nação, o desenvolvimento da criança educada e saudável (FOUCAULT, 1977-1978/2008).

Um exemplo disso é que Freud (1908a/1976) defendeu que o imperativo monogâmico era ainda mais prejudicial às mulheres, por conta do imperativo da maternidade que, por sua vez, exigia dela uma espécie de experiência sacrificial: “A figura da mulher-mãe era o objeto de uma experiência sacrificial em nome do investimento dos filhos. [...] A libido feminina se condensava na gestão da ordem familiar” (BIRMAN, 2007, p. 52). Desse modo, a mulher se via convocada a abdicar do exercício sexual, não sendo por acaso que a insatisfação sexual tenha sido marcada, no texto freudiano, como uma das marcas da histeria.

Por questões metodológicas, não analisaremos a incidência da biopolítica nas construções teóricas da psicanálise, pois estas serão analisadas, de forma sistemática, no capítulo 7. Só adiantamos esse ponto, pois nos interessa enfatizar, desde já, a importância de contextualizarmos historicamente os postulados teóricos psicanalíticos, justamente para não atribuímos a eles um caráter universalista que, ao nosso ver, é bastante problemático.

Dito de outro modo, as experiências psíquicas analisadas pelo discurso freudiano estavam inteiramente ligadas ao contexto sociohistórico moderno que, por sua vez, pressupunha certas formas de família, de laços parentais e conjugais (BIRMAN, 2007). Mas não podemos perder de vista que a família é uma formação histórica, e, portanto, está sujeita a transformações (BUTLER, 2017). Desse modo, se as configurações familiares e de parentesco mudam, isso certamente incide nas formas de subjetivação, o que significa que não podemos interpretar o sujeito contemporâneo com as mesmas ferramentas teóricas que estavam pressupostas no contexto moderno, pois isso acarretaria em uma leitura universalista do sujeito.

Estamos insistindo nesse ponto, pois nos parece que uma certa concepção universalista do Édipo e do conceito lacaniano de Nome-do-pai parece permear segmentos do pensamento psicanalítico contemporâneo, dando margem para a sustentação de formulações bastante reacionárias e alarmistas a respeito da transexualidade, bem como do parentesco gay e lésbico (BUTLER, 2002/2003). Esta nos parece uma reação ao fato de que a experiência “trans”, bem como a parentalidade gay e “trans”, colocam em xeque um certo modelo de família através do qual o Édipo pôde ser pensado na psicanálise.

Por exemplo, foi tendo como base o imperativo da reprodução que o casamento se tornou um carimbo imprescindível pelo qual se instituiria a ideia de família, isto é, para que esta conquistasse um estatuto legal (BUTLER, 2002/2003). Mas, no momento em que a mulher *se tornou* de fato mulher (e não necessariamente mãe), o paradigma da reprodução sexual/social foi colocado em questão, de modo que o casamento deixou de ser um imperativo social. A partir disso, começou a se dar uma série de transformações no campo da família, das alianças sexuais, da parentalidade e do parentesco.

Além disso, certos imperativos ligados ao casamento e à repressão da sexualidade, que, no contexto de Freud (1908a/1976) existiam o que ele denominou de *moral sexual civilizada* hoje em dia foram colocados em questão ou até mesmo solapados, como, por exemplo, a monogamia e a restrição de se ter relações sexuais antes do casamento. Na hipótese do autor, esse longo tempo de espera era fonte de muitas *doenças nervosas* (como a neurastenia), pois o sujeito se via impossibilitado de

exercer seus prazeres, salvo pela masturbação, de modo que, depois do casamento, ele já estava desvitalizado de potência libidinal.

Este ponto é retomado em *Psicologia do Amor II*, onde Freud retoma essa questão: “O prejuízo causado pela frustração inicial do prazer sexual se evidencia no fato de que a liberdade mais tarde concedida a esse prazer, no *casamento*, não proporcione satisfação completa” (FREUD, 1912/1970, p. 170, grifo nosso). Esta é só uma pequena ilustração de como o texto freudiano pensou o sujeito moderno a partir de uma conjuntura de aspectos normativos ligados, por exemplo, ao casamento e a monogamia que hoje se transformaram.

É neste sentido que estamos sustentando que esse conjunto de transformações socioculturais resultantes dos dois primeiros tempos da revolução sexual (o movimento feminista e gay) foram decisivos para a solidificação do movimento “trans”, não só porque trouxeram à tona o debate sobre sexo e gênero (BIRMAN, 2016), mas, também, porque colocaram em questão o modelo do patriarcado (BIRMAN, 2007). E, de alguma maneira, a experiência da transexualidade radicaliza isso, na medida em que, em nossa hipótese, ela rompe com a ideia de família como “origem”, apontando, assim, para uma dimensão pós-edípica.

Para aprofundar essa discussão, nos deteremos de maneira mais pormenorizada nas transformações que se deram no campo da família e do parentesco, o que nos ajudará a discutir, mais adiante, a tese de que o modelo do Édipo, tal como pensado pela psicanálise, precisa ser revisto. Até mesmo porque, nesse modelo, a família era tida como predominantemente heterossexual, de modo que o tabu do incesto também pressupõe essa heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015).

Pois, como aponta, Gayle Rubin (1975/1993), o tabu do incesto não conduz apenas à exogamia, mas, também à heterossexualidade, pois o que está no cerne deles é a reprodução da cultura: “O gênero é não somente uma identificação com um sexo; ele também implica que o desejo sexual seja dirigido para o sexo oposto” (RUBIN, 1975, p. 180 *apud* BUTLER, 1990/2015, p. 132). Desse modo, para melhor compreender o debate que se travou sobre o gênero hoje, bem como as reações normativas que se dirigem à suposta “ideologia de gênero” em nome da cultura e da família, é preciso problematizar o parentesco heterossexual. Para isso, nos pautaremos, sobretudo, no

trabalho *O parentesco é sempre tido como heterossexual?*<sup>60</sup>, onde Judith Butler (2002/2003) analisa a problemática em questão de maneira bastante minuciosa.

#### **1.4. Parentesco e norma heterossexual: alguma coisa está fora da *ordem*?**

Ainda que não haja uma relação de equivalência entre as noções de família e de parentesco, não é incomum que estes termos sejam confundidos, ou ainda, que se suponha que entre eles há uma espécie de imbricação. Isto é, muitas vezes, acredita-se que o “parentesco não funciona ou não se qualifica como parentesco a menos que assuma uma forma reconhecível de família” (BUTLER, 2002/2003, p. 221). Essa sobreposição não pode ser pensada fora do campo das normas, afinal, nem todas as formas de parentesco têm uma durabilidade, mas todas elas são centradas em normas, e estas, sim, possuem uma durabilidade. Afinal, as normas se sustentam através de uma reiteratividade contínua: “uma norma não tem que ser estática para durar; de fato, ela não pode ser estática para poder durar” (*ibidem*, p. 254).

Desse modo, o parentesco foi, durante bastante tempo, vinculado à norma da família heterossexual, bem entendido que se sustentava no imperativo do casamento e da reprodução. Porém, não podemos deixar de sublinhar que a família é apenas uma das formas de expressão de parentesco e, desse modo, deve ser entendida como uma vicissitude histórica. “Há uma enorme diferença entre considerar a família como uma unidade natural, arraigada em processos biológicos, ou considerá-la um produto ideológico historicamente produzido” (PORCHAT, 2017, p. 108).

Antes de adentrar esse ponto, é preciso situar, brevemente, como as transformações socioculturais e as novas configurações familiares incidem no campo da parentalidade. Como vimos, o termo *parentalidade* se generalizou a partir de 1970 e, a partir dele, se configuraram outros neologismos que visam refletir a variabilidade de configurações familiares, como as famílias monoparentais, multiparentais e homoparentais:

---

<sup>60</sup> Segundo Porchat (2017), esse trabalho é fruto das experiências que Butler viveu durante seu doutorado na década de 1980, onde ela pôde participar e observar a cena gay de Nova York.

O termo *monoparentalidade* indica, portanto, o exercício dessa função por um único adulto (pai ou mãe) – caso das chamadas “produções independentes” –, o termo *multiparentalidade* indica a prática desse exercício por vários adultos – o que é bastante comum em casos de famílias recompostas –, e o termo *homoparentalidade* designa a situação familiar na qual pelo menos um dos pais se assume como homossexual (cf. Martine GROSS, 2000), podendo essa situação decorrer tanto da recomposição de famílias quanto da adoção ou da reprodução assistida. (PERELSON, 2006, p. 709-710).

Perelson (2006), a partir de Tarnovski (2002), afirma que foi na França, através da *Association des Parents et Futurs Parents Gays et Lesbiennes*, que o termo *homoparentalidade* ganhou utilização. Ou seja, através dessa designação, duas experiências puderam se conjugar: a parentalidade e a homossexualidade. Segundo Porchat (2017), foi justamente isso que permitiu com que as outras composições familiares que já existiam, mas eram silenciadas ganhassem legitimidade.

Dito de outra maneira, na perspectiva da autora, as configurações familiares que hoje são chamadas, por exemplo, de famílias recompostas, monoparentais ou mesmo homoparentais, bem como famílias com crianças adotivas, sempre existiram, em maior ou menor medida. O aspecto inédito é que elas começaram a ganhar visibilidade e legitimidade social, o que, segundo a autora, foi motivado pelo movimento gay. Afinal, as reivindicações em torno da união legal e à parentalidade gay, trouxeram à tona a discussão sobre o que é uma família:

As famílias homoparentais talvez tenham sido as responsáveis por trazer essa discussão a público. A luta pelos direitos da população LGBT e, mais especificamente, pelo direito à união legal, ao casamento e à adoção de filhos por parte dos homossexuais, tudo isso trouxe ao primeiro plano a necessidade de repensar o que é uma família. (PORCHAT, 2017, p. 104).

Ao mesmo tempo, não podemos deixar de reconhecer que, com a legitimação social da transexualidade, algumas situações de fato inéditas começaram a ocorrer, afinal, “a mudança de gênero em um dos membros gera situações inusitadas: por exemplo, um pai engravidar, a mãe ser um homem, o pai que antes era homem agora se tornou uma mulher” (PORCHAT, 2017, p. 104).

Não podemos pensar esta questão fora do campo das novas tecnologias reprodutivas, na medida em que os avanços da biomedicina e da biotecnologia

permitiram que a reprodução se desse de maneira independente das relações biológicas e sexuais: “Hoje, pela primeira vez, se faz necessário repensar o que seria uma paternidade que não necessitasse do sexo para estabelecer laços de filiação e educação” (PRECIADO, 2004/2014, p. 141).

Sem dúvida, isso produziu uma série de remanejamentos na concepção tradicional de parentesco: “Isso se constituiu numa ‘ruptura’ do parentesco tradicional que não somente desloca o campo central das relações biológicas e sexuais de sua definição, mas confere à sexualidade um domínio separado daquele do parentesco” (BUTLER, 2002/3003, p. 256), o que tem complexificado o debate a respeito da experiência de filiação e de parentalidade. Como afirma Perelson, o “caráter inédito ou não das filiações viabilizadas pelas novas tecnologias reprodutivas vai dividir os teóricos da antropologia” (PERELSON, 2006, p. 710).

Como nos mostra Perelson (2006), para algumas antropólogas, como Bateman (2001), a tecnologia reprodutiva coloca em xeque o modelo procriativo que supõe a relação entre um homem e uma mulher, como se fosse uma “ordem natural das coisas”. Há outras vertentes que defendem que as tecnologias reprodutivas, de alguma maneira, repetem o dispositivo da reprodução concebido como natural (TAMANINI, 2004).

Uma posição intermediária seria a de Françoise Héritier (1985), na medida em que, em sua perspectiva, as tecnologias reprodutivas colocam em questão, sim, o modelo supostamente natural da reprodução, apesar de não terem inaugurado, propriamente, essa ruptura. Afinal, os “supostos modelos inéditos colocados em cena pela medicina reprodutiva apenas reproduzem tecnicamente soluções já adotadas por algumas sociedades tradicionais” (PERELSON, 2006, p. 711).

Por questões metodológicas, não poderemos aprofundar essa discussão. O que nos interessa salientar é que vem sendo desenvolvida uma série de estudos sociológicos e antropológicos sobre formas de parentesco que não estão atrelados à ideia de casamento, que não cumprem os critérios daquilo que se convencionou a chamar de família e que não estão assentados em dados biológicos, como aponta Butler:

Várias abordagens sociológicas permitem mostrar que, nos Estados Unidos, existem e persistem relações de parentesco que não se enquadram no modelo de família nuclear e que se baseiam em relações biológicas e não-biológicas, ultrapassando o alcance das



concepções jurídicas atuais e funcionando de acordo com regras não formalizáveis. (BUTLER, 2002/2003, p. 221).

Além disso, estudos oriundos do campo da antropologia têm redimensionado a relação entre parentesco e cultura, não concebendo o primeiro como a matriz da segunda, mas, sim, “como um fenômeno cultural complexamente interligado a outros fenômenos culturais, sociais, políticos e econômicos” (*ibidem*, p. 252).

Com isso, diversas experiências tornaram-se indicadores centrais para se pensar o parentesco, o que inclui, por exemplo, os fluxos econômicos da política globalizada; culturas da diáspora e as migrações transnacionais, a biomedicina e a biotecnologia. Butler (2002/2003) faz referência, por exemplo, a Franklin e McKinnon, antropólogas que ressaltam que o parentesco vem sendo pensado a partir de “ formações políticas de identidades nacionais e transnacionais, aos movimentos econômicos do capital e do trabalho, às cosmologias da religião, às hierarquias de raça, gênero e taxonomia de espécies e às epistemologias da ciência, medicina, e tecnologia” (FRANKLIN; MCKINNON, p. 252-253).

Desse modo, o parentesco tem sido analisado a partir de três dimensões que não podem ser consideradas de maneira separada: “das relações de propriedade (concebendo pessoas como propriedade) e das ficções de ‘laços sanguíneos’, assim como dos interesses nacionais e raciais que sustentam esses laços” (BUTLER, 2002/2003, p. 222-223). O que está em jogo é que a modalidade tradicional de parentesco vem sendo colocada em questão não só pelo fato de não pressupor mais a existência de laços genéticos o que foi propulsionado, como vimos, pelos avanços da biotecnologia , mas também por conta das transformações que se deram no campo das relações e da sexualidade.

Evidentemente, todo um processo de judicialização se organiza em torno disso, na medida em que a gestão do *capital humano* (CASTEL, 1987) pressupõe o controle sobre os fatores genéticos passaram a ser vistos como um “novo conjunto de relações de propriedade a ser negociado pela legislação e por decisões judiciais” (BUTLER, 2002/2003, p. 255). Isto não se dá apenas a nível de micropolítica (como intrafamiliar); pelo contrário, envolve uma dimensão global. Por exemplo, coloca em cena uma série

de políticas internacionais em torno da inseminação artificial, como também das práticas de adoção: “As novas ‘famílias’, nas quais as relações de filiação não se baseiam na biologia, são, às vezes, condicionadas por inovações da biotecnologia ou pelas relações de *commodities* internacionais e do comércio de crianças” (*ibidem*, p. 255).

De todo modo, o que importa destacar é que, de acordo com Butler, o parentesco está menos ligado à família do que a laços comunitários que podem, por sua vez, ser “ou não, ser baseados em relações sexuais exclusivas ou duradouras, e bem podem consistir em relações de ex-amantes, não-amantes, amigos, membros da comunidade” (*idem*). Ou seja, a diferenciação entre comunidade e parentesco vem sendo colocada em questão, como também novos entendimentos acerca da amizade se constroem. Isto permite, em sua perspectiva, que “um laço durável seja pensado fora da moldura conjugal e abrindo o parentesco a um conjunto de laços comunitários que são irreduzíveis à família” (BUTLER, 2002/2003, p. 256).

Neste sentido, a autora sustenta a hipótese de que as práticas de parentesco, em última instância, podem ser vistas como aquelas que lidam com as “formas fundamentais da dependência humana” (*ibidem*, p. 221), o que abarca as mais diversas experiências, desde o nascimento até a morte, passando, por exemplo, pelas relações de criação, pelos vínculos transgeracionais e afetivos. Este tipo de concepção de parentesco é importante, pois nos faz repensar a relação entre parentesco e ordem simbólica.

Afinal, se os laços comunitários são vistos como laços de parentesco, a dita ordem simbólica se vê em questão: “Existem [...] conseqüências claramente salutares de ruptura da ordem simbólica, dado que os laços de parentesco que vinculam as pessoas umas às outras podem ser nada mais nada menos que a intensificação de laços comunitários” (*ibidem*, p. 255). Neste sentido, o ponto central que nos interessa nessa discussão é o fato de que ela nos leva a problematizar a relação entre parentesco, cultura e simbólico. Estamos nos referindo aqui à descrição feita pela antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, na qual o interdito do incesto seria aquele que definiria a entrada do sujeito no campo da cultura, ou ainda, na ordem simbólica:

O parentesco ‘legisla’ sobre a relação entre indivíduos que pertencem a um mesmo grupo. A discussão se desloca então para o

estabelecimento do que são relações de parentesco. Afinal, a partir dessas relações entramos no campo do simbólico e através dele atribuímos valor às pessoas na medida em que elas ocupam determinados lugares, umas em relação às outras, lugares reconhecidos pelas normas sociais entre elas, o tabu do incesto. (BUTLER, 2002/2003, p. 108).

Para aprofundar essa discussão, analisaremos a problemática que se coloca em relação ao reconhecimento das relações de parentesco. Afinal, em nome da ordem simbólica, diversas modalidades de parentesco não são vistas como legítimas, o que nos leva a perguntar: “o que acontece quando a sociedade não reconhece determinadas relações? Elas deixam de ser relações de parentesco?” (PORCHAT, 2017, p. 108). É por essa vertente que devemos examinar os aspectos normativos relacionados à distinção que se estabelece, por exemplo, entre “vidas homossexuais legítimas e ilegítimas” (BUTLER, 2002/2003, p. 227), a fim de entender como a normatividade opera no campo da legitimação de certas formas de relacionamento e aliança, como também na exclusão de outras.

#### 1.4.1 Deslegitimação seletiva e as zonas inóspitas do “não-sujeito”

Tomando como objeto de problematização os termos sob os quais se assentou o debate sobre a legitimação da aliança legal homoafetiva, na França, Judith Butler () desenvolve uma forte crítica à normalização das relações de parentesco. Por exemplo, a discussão francesa é vista como um “debate sobre que tipos de arranjos sexuais e formas de parentesco podem ser admitidos a existir ou considerados possíveis, e quais podem ser os limites do imaginável” (BUTLER, 2002/2003, p. 242-243).

Em *Corpos em aliança*, a autora retoma esse ponto, sublinhando que a concessão do estatuto legal de certas experiências varia de acordo com vários aspectos, por exemplo, religiosos: “O estatuto legal de muitas relações (conjugais, parentais) muda radicalmente dependendo da jurisdição em que está, se a corte é religiosa ou secular, e se a tensão entre códigos legais e conflitantes é resolvida no momento em que uma relação surge” (BUTLER, 2015/2018, p. 42).

O ponto nodal de sua crítica consiste em pensar que os próprios termos pelos quais se organizou o debate sobre o “casamento gay” revelam uma conjuntura

normativa que é, ao mesmo tempo, encoberta. Um ponto crucial é que a autora se opõe à ideia de se colocar “contra” ou “a favor” desse tipo de união, sustentando que se alinhar a estas perspectivas não é nada mais do que ser complacente com as bases sobre as quais elas estão assentadas. Em suas palavras: “Tomar posição a favor ou contra nessa questão é aceitar os termos nos quais o debate está posto” (BUTLER, 2002/2003, p. 221).

Para desenvolver seu ponto, a autora diferencia duas vertentes possíveis de se compreender o que está em pauta na união gay: a vertente normativa e a posição crítica. Enquanto a primeira supõe certos domínios de inteligibilidade justamente por almejar que a questão seja reduzida a um jogo de “contra/a favor”, a segunda indaga, ao contrário, como e por quê toda a complexidade da questão foi reduzida a essa oposição. Isto é, problematiza qual é a função desse tipo de encaminhamento discursivo e normativo: “Exige que se interrogue por quê e como isso se transformou no problema, o problema que define o que irá ou não se qualificar como discurso político significativo” (*ibidem*, p. 228).

O que está em jogo, para a autora, é que a política é inseparável da ideia de inteligibilidade, de modo que não podemos deixar de considerar que a lógica binária opera na própria forma pela qual a discussão sobre o “casamento gay” é delineada. Dito de outro modo, sustentar que a discussão política sobre esse tipo de união não-heterossexual perpassa por um posicionamento “favorável” ou “desfavorável” em relação a este, já implica em partir de uma normatividade que erige a heterossexualidade como valor central e necessário.

A maneira como a autora localiza o caráter normativo nesse debate é bastante elucidativa, sobretudo pelo fato de que ela consegue traduzir os efeitos da norma no campo social e, até mesmo, na vida psíquica. Ou seja, ela consegue demonstrar, de forma bastante clara, que a norma não é um simples constructo teórico, muito menos algo de ordem abstrata. Pelo contrário, a norma tem uma incidência efetiva, isto é, implica em uma materialidade. Isto é evidenciado de várias maneiras, desde a forma com que ela é atrelada ao campo dos direitos até a forma com que certas experiências e desejos são experienciados.

A respeito dos direitos, a autora atenta, por exemplo, para os benefícios ligados ao acesso à saúde, problematizando por que razão esses, muitas vezes, são sancionados tendo o estado civil como fundamento. Considerando que tais direitos se restringem a apenas certas parcelas da população que têm suas alianças contratadas legalmente, a autora indaga sobre os efeitos que isso produz para aqueles que não estão alinhados a esse tipo de enlaçamento normativo: “Como isso afeta a comunidade dos não-casados, dos solteiros, dos divorciados, dos não-interessados em casamento, dos não-monogâmicos (...)?” (BUTLER, 2002/2003, p. 231).

É preciso ressaltar que o trabalho de Butler caminha enfaticamente em direção a um movimento sexual progressista, de modo que o casamento como norma, como critério de sanção da sexualidade, representa, ao seu ver, um “conservadorismo inaceitável” (*ibidem*, p. 231). Dessa maneira, insistindo nas consequências concretas que as normas implicam, a autora lista uma série de situações onde o caráter nocivo desse tipo de enquadramento normativo se dá:

Isso significa que ao chegar para visitar seu amante no hospital, o acesso lhe é negado. Isso significa que quando seu amante entra em coma, você não pode assumir certos direitos executórios. Isso significa que quando seu amante morre, você não pode ser aquele que recebe o corpo. (...) Essas são formas muito significativas de perdas de direitos, as quais se tornam ainda piores pelos “apagamentos” pessoais que ocorrem na vida cotidiana e pelas quais o relacionamento, invariavelmente, paga caro. (*Ibidem*, p. 238).

Em relação ao campo das experiências psíquicas e afetivas, a autora faz referência, por exemplo, ao trabalho de luto: “E se por acaso você perdeu o parceiro que nunca foi reconhecido como seu amante, então você realmente perdeu aquela pessoa? Isso é uma perda, e pode ser publicamente lamentada?” (*idem*). No que concerne a isso, é importante destacar que a autora, no decorrer da sua obra, se interessou pela experiência do luto. Como, nesse trabalho, a autora está interessada nas normas de parentesco, os exemplos que ela dá giram em torno disso, mas, em outros, a relação entre a experiência do luto e a incidência da norma na vida psíquica é trabalhada de outras maneiras.

Por exemplo, em *Problemas de Gênero* (1990/2015) e a *Vida psíquica do poder* (1997/2017), a autora evidencia como o binarismo sexual e o tabu da homossexualidade

orquestram a formação do gênero. Para isso, ela sustenta a hipótese de que o gênero é estabelecido tendo como base a *melancolia de gênero*, sendo esta estabelecida pelo fato de que os apegos homossexuais não são passíveis de luto, na medida em que nossa sociedade é marcada pelo imperativo da heterossexualidade<sup>61</sup>.

Para esse momento, o que nos importa sublinhar é que, quando o casamento vira a norma, o campo sexual se vê restringido. Afinal, o anseio pelo reconhecimento das alianças não-heterossexuais perpassa por um enquadramento normativo que faz com que certas relações que assumem um formato “quase que heterossexual” através do casamento passem a ser vistas como legítimas. Neste momento, “desejo e sexualidade são ratificados, justificados, conhecidos, declarados publicamente instalados, imaginados como permanentes, duradouros” (BUTLER, 2002/2003, p. 234).

Por outro lado, isto contribui para que outras modalidades não-convencionais de relação que não se enquadram nesse modelo sejam mantidas em um lugar de inviabilidade: “Tornar reconhecível dentro das normas existentes de legitimidade requer que aproveamos uma prática que deslegitima aquelas vidas sexuais estruturadas fora dos vínculos do casamento e das pressuposições de monogamia” (*ibidem*, p. 239).

Em síntese, uma das maiores interpelações críticas da autora em relação ao casamento gay é que este corrobora para a constituição de uma diferenciação normativa que legitima certas relações, enquanto lança outras no terreno da ininteligibilidade. Ou seja, torna-se uma “ocasião de instituir uma nova hierarquia de arranjos sexuais legítimos e ilegítimos” (*ibidem*, p. 235). O problema disso é que o leque de possibilidades que poderiam emergir no campo sexual e nas formas de parentesco fica altamente restrito. Neste sentido, a autora atenta para o fato de que discutir leis é, ao mesmo tempo, discutir o que será passível de reconhecimento por exemplo, os arranjos sexuais que serão considerados como possíveis de existir e o que não será.

Para melhor compreender essa discussão, é preciso atentar para dois pontos cruciais: para o caráter ambivalente da experiência da legitimação, mas também para aquilo que é ainda mais marginal, que está fora do registro legitimação/exclusão, algo

---

<sup>61</sup> Não adentraremos nessa discussão no presente momento, pois ela merece uma análise cuidadosa e pormenorizada, na medida em que está inteiramente imbricada com o problema de pesquisa. Deixaremos para analisá-la no capítulo 7, quando problematizarmos algumas concepções psicanalíticas a respeito do Édipo.

que nem chega estar excluído, pois está “fora de questão”. Em relação ao primeiro ponto sobre ambivalência da legitimação, a autora nos mostra que a legitimação não se dá fora do campo das normas e que ela opera e é operada por um conjunto de “abjeções”.

Nessa linha, da mesma forma que enuncia, em *Problemas de Gênero* (BUTLER, 1990/2015), que o campo do sujeito só se constitui a partir daquilo que é excluído dele (os abjetos) como veremos no próximo capítulo, Butler defende que o exterior constitutivo da legitimação é a própria exclusão. Ou seja, é somente a partir da estipulação de zonas de ilegitimidade que certas práticas de união e aliança são reconhecidas ao ponto de receberem um estatuto legítimo: “A esfera da aliança íntima legítima é estabelecida graças à produção e intensificação de zonas de ilegitimidade” (BUTLER, 2002/2003, p. 226).

No que concerne ao segundo ponto, a autora defende que há todo um campo sexual que, além de não ser passível de ser legitimado, não é nem mesmo alocado como ilegítimo, pois está fora de qualquer registro de legitimidade: “seria um campo sexual que não tem a legitimidade como seu ponto de referência” (*idem*).

Na hipótese da autora, é justamente nesse registro que as discussões sobre o casamento gay se alocam, na medida em que a questão é colocada da seguinte maneira: o direito ao casamento pode ser *estendido* aos homossexuais? Este tipo de formulação não só evidencia a relação forçosa que se estabelece entre relação sexualidade, casamento e legitimidade, como também demonstra como todo um terreno da ilegitimidade parece ser habitado, marginalmente, pelas experiências relacionais que não se enquadram em certos modelos normativos.

Tudo se passa como se a sexualidade fosse necessariamente atrelada ao casamento e este, por sua vez, fosse concebido sob a ótica da legitimidade ou, mais precisamente, como uma conquista desta<sup>62</sup>. Opondo-se frontalmente a isso, a autora defende que instituir uma transformação social efetiva implica, justamente, em desatrelar esses elementos: “Uma transformação social mais radical está em jogo

---

<sup>62</sup> Nas palavras da autora: “O debate sobre casamento gay se dá nessa lógica, pois reduz-se quase imediatamente à questão sobre se o casamento deve ser legitimamente ampliado a homossexuais, e isso significa que o campo sexual é circunscrito de tal modo que a sexualidade é pensada em termos de casamento e o casamento é pensado em termos de aquisição de legitimidade” (BUTLER, 2002/2003, p. 226- 227).

precisamente quando não permitimos, por exemplo, que o parentesco seja reduzido à ‘família’, ou quando não permitimos que o campo da sexualidade seja medido em relação ao casamento” (*idem*, p. 259-260).

É neste sentido que a autora sinaliza a importância de se reconhecer as diferenças que são estabelecidas entre as experiências que se encaixam no registro da legitimidade (ainda que estejam, temporalmente, excluídas) e aquelas que, pelo contrário, não são passíveis, de modo algum, de passarem pelo crivo da legitimidade, em tempo algum. Por exemplo, os pares homossexuais estáveis que se casariam, caso houvesse tal possibilidade, apesar de terem o carimbo da ilegitimidade em dado momento, podem projetar uma futura legitimação. No entanto, há certas experiências que não seguem o formato do “casamento” e que, portanto, nunca seriam convertidas em laços dotados de legitimidade: “Ela é não apenas considerada *ainda não legítima*, mas é, pode-se dizer, o passado irrecuperável e irreversível da legitimidade passada: *o nunca será, o nunca foi*” (BUTLER, 2002/2003, p. 227, grifo da autora).

O que está em jogo é que o debate sobre o casamento gay retirou de cena uma série de experiências sexuais e relacionais que nunca poderão ser reconhecidas como legítimas, por não terem como referência a experiência convencional e normativa do casamento. Ou seja, um debate que, à primeira vista, poderia representar um movimento de resistência face às normas, acabou produzindo uma série de consequências normativas.

Este é um ponto importante, pois nos parece que essa ambivalência da legitimação também afeta o campo da transexualidade. Quando o aparato médico-psiquiátrico, em parceria com o campo jurídico, delineiam uma “identidade transexual” (entendida como verdadeira): como ficam as outras experiências que não se enquadram em certos critérios, por exemplo, ter ojeriza aos seus genitais, ter prazer na masturbação e nas relações sexuais, não almejar fazer cirurgia etc.? Como exemplo, é comum que pessoas trans que manifestem desejo por pessoas do “mesmo sexo” sejam impedidas de dar continuidade aos protocolos oficiais (AYOUCHE, 2015b). Ou seja, o reconhecimento normativo de certas experiências trans colocam outras em um terreno do ilegítimo, ou mesmo, em uma posição exterior à própria distinção entre o legítimo e o ilegítimo.



Como discutiremos no decorrer da pesquisa, os espaços que estão “entre” os registros da suposta “legitimidade” e da “ilegitimidade” isto é, as zonas inóspitas do “não-sujeito” são marcados pela precarização: “Esses não são lugares de enunciação, mas mudam a topografia na qual uma reivindicação questionavelmente audível emerge, a reivindicação do ‘não-ainda-sujeito’ e do quase reconhecível” (BUTLER, 2002/2003, p. 229). Por outro lado, é justamente nesta linha da imponderabilidade que há um potencial de resistência face às normas, como discutiremos no próximo capítulo. Por ora, o que importa destacar é que a norma opera uma ponderabilidade, o que leva a autora a afirmar que estamos diante de uma crise normativa:

Decorre daqui uma certa crise normativa. De um lado, é importante marcar como o campo da sexualidade inteligível e que pode ser falada é circunscrito, de modo que podemos ver como as opções fora do casamento estão se tornando excluídas como imponderáveis, e como os termos da ponderabilidade são ditados pelos estreitos debates sobre quem e o que serão incluídos na norma. (*Ibidem*, p. 227).

A relação entre norma e ponderabilidade não pode ser analisada na exterioridade do lugar que o Estado assume no reconhecimento e na legitimação de certas experiências. Afinal, através do Estado, é operada toda uma “fantasia de normatividade, projetando e delineando um relato ideológico de parentesco” (BUTLER, 2002/2003, p. 241). Neste sentido, o discurso conservador e contrário aos PSC seria uma forma de demandar que o Estado reerguesse a fantasia de casamento que está abalada.

Nesta mesma linha, sustenta-se que o argumento de defesa da ordem simbólica seria uma “resposta compensatória à histórica perda de hegemonia da instituição do casamento – descasamento, em francês, *demariage*” (*ibidem*, p. 253). Tendo isso vista, o ponto nodal da discussão da autora é o fato de que a fantasia de normatividade expressa pelo desejo do Estado está a serviço da produção de uma coerência, a saber, da identidade cultural. Este é um ponto importante para a presente pesquisa, na medida em que a relação entre Estado, norma e inteligibilidade permeia, de forma enfática, as experiências de gênero, incluindo nosso objeto *princeps* de estudo, a transexualidade, como discutiremos no decorrer do trabalho.

#### 1.4.2 Hierarquias sociais: entre o desejo do Estado e o desejo de Estado

Como vimos, Butler (2002/2003) destaca dois pontos para abordar o paradoxo da legitimação da união legal. O primeiro é que a demanda faz com que uma deslegitimação coletiva (isto é, generalizada em relação à comunidade gay) se transforme em uma deslegitimação seletiva. Afinal, as alianças sexuais que não aderem ao modelo do casamento acabam sendo excluídas ou depreciadas, isto é, há uma restrição de que tipos de arranjos sexuais serão ou não legitimados.

No que concerne ao segundo ponto, a questão que se coloca é até que ponto a demanda pelo casamento não-heterossexual não restringe as possibilidades dos arranjos alternativos do parentesco: “Solicitamos sua intervenção em um domínio (casamento) somente para sofrer uma regulação excessiva em outro (parentesco)” (BUTLER, 2002/2003, p. 225). Esta regulação se dá, por exemplo, através de um discurso alarmista a respeito do bem-estar psíquico das crianças, o que está atrelado a uma preocupação a respeito da reprodução da identidade cultural, como veremos melhor diante.

Mas, antes disso, é preciso situar o lugar que o Estado ocupa nessa discussão. Até porque a forma como se encaminhou, na França, o debate sobre as uniões não-heterossexuais evidencia justamente isso: as petições que solicitam este direito atestam que o Estado ocupa um lugar central na legitimação de certas formas de relação. Primeiramente, é preciso esclarecer o que a autora está entendendo como Estado, o que inclui dois pontos centrais: um ligado à lei e outro à ideia de unidade.

Em consonância com Foucault, a autora defende que o poder transcende o poder do Estado e não pode ser reduzido ao campo da lei, até porque uma série de normas e injunções, que não passam pelo campo da lei, prevalecem em sua esfera. Por exemplo, “as normas do Estado funcionam de formas distintas nesses diferentes contextos nacionais” (BUTLER, 2002/2003, p. 241). Ademais, a unidade do Estado é impensável, pois ele não é um conjunto único de interesses, de modo que, entre suas instâncias e seus operadores, não há nenhum tipo de coordenação harmônica.

Dito isso, é preciso sublinhar que direcionar este tipo de demanda (como a legitimação de alianças sexuais não-heterossexuais) ao Estado contribui para que o poder deste seja estendido e disseminado no campo social; e uma das maneiras de

localizar esta questão é atentando para a imbricação que se coloca entre Estado e indivíduo, no que concerne ao desejo. Neste sentido, Butler pergunta: “O desejo de quem pode se qualificar como o desejo do Estado? Quem pode desejar o Estado? E quem o Estado pode desejar? De quem será o desejo do Estado?” (BUTLER, 2002/2003, p. 234).

A questão do desejo é articulada, pela autora, à ideia de fantasia e como esta pode ser materializada a partir do Estado. Esta é uma questão importante para a presente pesquisa, na medida em que pode ser pensada, também, em relação à experiência da transexualidade, posto que os protocolos de “mudança de sexo” envolvem os saberes médico e jurídico. Por questões metodológicas, deixaremos para discutir isto mais à frente. Por ora, apresentaremos os argumentos centrais da autora no que se referem ao casamento não-heterossexual:

Os argumentos contra o casamento gay são sempre, implícita ou explicitamente, argumentos sobre o que o Estado deve fazer, o que deve prover, mas também sobre que tipos de relações íntimas devem ser elegíveis à legitimação pelo Estado. O que é esse desejo de impedir o Estado de dar reconhecimento a parceiros não-heterossexuais, e o que é esse desejo de forçar o Estado a dar tal reconhecimento? Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo devem ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, quem pode desejar o desejo do Estado. (BUTLER, 2002/2003, p. 233).

A autora busca investigar como o desejo se inscreve nessa dinâmica do Estado, o que é discutido, sobretudo, no subcapítulo intitulado por ela de *Casamento gay: desejando o desejo do Estado e o eclipse da sexualidade*. Esta dimensão do “eclipse da sexualidade” liga-se ao fato de que o Estado é um agente crucial no processo de normalização, na medida em que, a partir de suas sanções, diversas alianças e experiências sexuais acabam não sendo reconhecidas como legítimas, ou, ainda, ficam no território do impensável.

Daí a importância de ficarmos atentos ao fato de que ele é um operador da norma e, desse modo, produz uma série de abjeções. Afinal, o Estado aparece como o “detentor de um direito que, na verdade, deveria conceder de maneira não discriminatória, independente de orientação sexual” (BUTLER, 2002/2003, p. 224). Além disso, através da legitimação do Estado, que torna efetiva certas fantasias, todo

um campo de autorizações em relação à sexualidade e ao desejo se abre às custas de tornar público algo que seria, de partida, íntimo e privado: “Através do casamento, o desejo pessoal adquire um certo anonimato e intercambialidade, torna-se mediado publicamente e, nesse sentido, um tipo de sexo público legitimado” (*ibidem*, p. 234).

Articula-se a esta “publicização” uma conquista de direitos que se estende para diversos segmentos, como o acesso à saúde e à filiação, o que faz a autora defender que o desejo de reconhecimento representa, de alguma maneira, um anseio pelo reconhecimento universal. Afinal, em sua perspectiva, o casamento condiciona uma espécie de reconhecimento universal: “Todos devem deixá-lo adentrar a porta do hospital, todos devem honrar sua reivindicação de pesar; todos respeitarão seus direitos naturais sobre um bebê” (*idem*).

A princípio, a conquista deste tipo de lugar poderia ser vista como algo positivo e crucial, pois o sujeito sairia de uma condição do não-lugar. No entanto, a autora localiza dois problemas nisso. O primeiro está atrelado ao fato de que isso não se dá fora de um campo absolutamente normativo, na medida em que se assenta na ideia de que o casamento é o garantidor *princeps* da inteligibilidade. O segundo problema, decorrência deste, é que toda e qualquer relação que não passa por esse tipo de autorização continua em uma posição marginal ou até mesmo impensada, o que significa dizer que esse tipo de legitimação produz todo um terreno de “abjeção”.

Neste sentido, ela questiona: “O que significaria excluir do campo de legitimação possível aqueles que estão fora do casamento, aqueles que vivem não monogamicamente, aqueles que vivem sós, ou aqueles que vivem em quaisquer arranjos que não sejam formas de casamento?” (BUTLER, 2002/20003, p. 240). Dito de outra forma, o primeiro impasse consiste em pensar que a demanda dirigida ao Estado é uma tentativa de se sair de uma condição de particularidade (de ininteligibilidade) para adentrar no campo do universal a partir do carimbo do Estado. Trata-se “de esvaziar a particularidade solitária da relação não-ratificada e [...] de ganhar tanto o lugar como a santificação naquela relação imaginada com o Estado” (*ibidem*, p. 234).

Uma segunda decorrência desse tipo de legitimação é a abjeção social, na medida em que ela opera distinções valorativas a respeito das alianças sexuais que são válidas ou não. A hipótese central da autora consiste em pensar que um dos destinos

possíveis daquela particularidade depreciada, depois de “superada” por alguns a partir do aval do Estado, é a projeção. Isto é, a depreciação é direcionada aos outros, que não passaram pelo mesmo processo de “santificação”.

O Estado pode se tornar o lugar da recirculação de desejos religiosos, da redenção, do pertencimento, da eternidade, e podemos indagar o que acontece à sexualidade quando percorre esse circuito particular de fantasia: ela se livra de sua culpa, de seus desvios, de sua descontinuidade, de seu caráter a-social, de sua espectralidade? E se se livra de tudo isso, para onde vão exatamente essas negatividades? Elas não tendem a ser projetadas sobre aqueles que não terão ou não entrarão nesse domínio santificado? E a projeção tomará a forma de julgar os outros moralmente, de representar uma abjeção social. (*Ibidem*, p. 234-235).

Ou seja, a “purificação” e a “redenção” de certas experiências desloca para outras o caráter pecaminoso e desviante. Esta é uma outra forma de falar da “deslegitimação seletiva”, mencionada anteriormente, na medida em que o reconhecimento de certas experiências faz com que se despeje sobre outras, não legitimadas, uma valoração pejorativa. Sobre estas, são condensadas as insígnias da “inadequação”, produzindo, assim, uma abjeção social, como veremos no decorrer da pesquisa, que também acontece com as minorias sexuais e de gênero (BUTLER, 2015/2018).

Vale sublinhar que a autora não se propõe, de modo algum, a solucionar os paradoxos que atravessam o campo do reconhecimento e da legitimação. Pelo contrário, sua intenção é constituir uma prática crítica que problematiza o próprio campo pelo qual essas dimensões se colocam, como também seus efeitos. Até porque ela reconhece a importância de se reivindicar o reconhecimento e a conquista de direitos, sublinhando que, ao mesmo tempo, é preciso atentar, de forma crítica, para as coordenadas normativas que orquestram que tipos de alianças serão reconhecíveis:

Quero sustentar que a legitimação tem uma dupla fronteira: é crucial que, politicamente, reivindicuemos inteligibilidade e reconhecimento; é crucial que, politicamente, mantenhamos uma relação crítica e transformadora em relação às normas que governam o que irá ou não irá contar como aliança e parentesco inteligíveis e reconhecíveis. Essa última envolveria também uma relação crítica com o desejo de legitimação enquanto tal. Mas é também crucial questionar a hipótese de que o Estado supre essas normas. (BUTLER, 2002/2003, p. 242).

Assumir uma postura crítica, implica em, por exemplo, indagar o estatuto que o Estado vêm assumindo recentemente, interrogando o que permitiu com que ele ocupasse uma posição de reafirmar uma fantasia de normatividade que tenta desfazer ou até mesmo minar as transformações que se deram no campo social, sobretudo no campo da sexualidade, da família e do parentesco.

Ou seja, é preciso pensar “criticamente sobre o que o Estado se tornou durante esses tempos ou, de fato, como ele tornou-se um lugar para a articulação de uma fantasia que busca negar ou superar aquilo que esses tempos nos trouxeram” (*ibidem*, p. 242). Este é um ponto fundamental trazido pela autora, na medida em que coloca em cena como certas transformações sociais, que caminham em uma direção progressista, despertam um certo pavor reacionário que visa colocá-las em xeque. Estamos podendo observar isso atual no contexto brasileiro, onde, depois de uma série de conquistas em relação aos direitos da população LGBTQ+ e a ampliação do debate sobre a diversidade sexual e de gênero, se estabeleceu uma luta feroz contra isso, o que tem se materializado na luta contra a dita “ideologia de gênero”, como discutiremos no final do capítulo.

Acreditamos que o trabalho da filósofa tem muito a contribuir para a compreensão do que se passa no cenário brasileiro, ainda que este tenha diferenças importantes em relação aos países da Europa e aos Estados Unidos. No entanto, há, também, pontos de interseção, pois, como nos mostra Butler (2019), o debate contra a “ideologia de gênero” permeou o cenário social como também o processo eleitoral de diversos países, além do Brasil. Além disso, esse debate sobre o gênero, em nossa perspectiva, faz parte de uma problemática ainda maior, a saber, a sustentação do projeto democrático, questão que não se restringe, de modo algum, ao Brasil.

É importante sublinhar que o projeto teórico de Butler está inteiramente preocupado com a sustentação da democracia que se vê ameaçada, por exemplo, quando se forja, através da norma, certas hierarquias sociais, como é o caso da distinção entre formas de aliança e parentesco legítimas ou não: “É difícil, senão impossível, reconciliar uma tal prática com um movimento sexualmente progressista e radicalmente democrático” (BUTLER, 2002/2003, p. 240).

Por isso, a questão sobre quem pode ou não desejar o desejo do Estado é importante, na medida em que nos faz questionar sobre a possibilidade de sustentação

de um movimento sexual radical. É nesse sentido que a autora pergunta: “O apelo ao Estado assinala o fim de uma cultura sexual radical? Uma tal perspectiva é eclipsada quando nos preocupamos cada vez mais em dar vazão ao desejo do Estado?” (*ibidem*, p. 225).

A preocupação de Judith Butler com o projeto democrático será examinada em diversos momentos da tese. Para este momento, nos importa salientar que o dito “desejo do Estado” está ligado, na hipótese da autora, à preocupação de se reproduzir a identidade cultural. Em última instância, o que está em jogo na discussão sobre as novas formas de família e parentesco não é nada menos do que a defesa da cultura, razão pela qual o debate sobre as novas formas de filiação e de parentalidade ocupam um lugar central.

Na medida em que a questão da reprodução sexual (ou, ainda, da reprodução da espécie) se desdobra na reprodução simbólica (ligada à filiação e à genealogia), é na figura da criança, então, que se condensa todas essas questões, pois ela, como uma representante *princeps* da reprodução da identidade cultural, precisa ser “preservada”, para que a cultura, em suas coordenadas normativas, se preserve. É isto que baliza uma série de obstáculos, por exemplo, ao direito de casais gays adotarem ou terem uma criança, a partir de enunciados que se apresentam como “protetores” da saúde psíquica da mesma.

Ou seja, coloca-se em cena a relação normativa que se estabelece entre cultura e heterossexualidade compulsória, o que tem o interdito do incesto e o próprio complexo de Édipo como operadores centrais. Para desenvolver esse ponto, é preciso evidenciar como se tenta sustentar a imbricação entre cultura e heterossexualidade através de discursos argumentativos em defesa de uma ordem simbólica, o que coloca a criança em um lugar estratégico.

Esta é uma discussão fundamental para a pesquisa, pois envolve alguns pontos importantes em relação às questões de gênero. Por exemplo, como veremos, a “aquisição” de gênero coerente da criança é pensada como condição da entrada na cultura. Além disso, revela-se como as preocupações que se condensam na questão do gênero não passam de deslocamentos de outras ameaças à cultura, que se estendem ao campo do gênero, como, por exemplo, a miscigenação e a imigração.

Em terceiro lugar, esta é uma discussão fundamental, na medida em que remete para a questão da família como *origem*, ou, ainda, da “dupla origem”, o que envolve a figura do “pai” e da “mãe”. E, em nossa hipótese de trabalho, um dos vetores centrais que marcam o caráter antinormativo da transexualidade é justamente o fato de que, através da experiência de autoengendramento, o sujeito coloca em questão a família como origem.

#### 1.4.3 A criança e a cultura: um investimento ansioso?

Como estamos tentando sustentar na pesquisa, as transformações ditas progressistas despertam uma série de reações conservadoras no campo da família, parentesco e parentalidade e, claro, no campo do gênero. Como vimos, uma série de novidades vêm se dando no campo da parentalidade, o que vem sendo rebatido por argumentos alarmistas, sobretudo em relação às crianças. Como afirma Butler, “propostas bem sucedidas de ‘casamento gay’ nem sempre têm um impacto direto sobre a legislação relativa à família” (BUTLER, 2002/2003, p. 223). Isto é comumente sustentado através de um tom alarmista em relação à figura da criança “figura martirizada de um obstinado progressismo social” (*ibidem*, p. 232) o que perpassa, sobretudo, pelo desenvolvimento da identidade de gênero (no modelo binário, claro).

Considerando que a criança ocupa um lugar importante no campo da reprodução da cultura, a autora sustenta a tese de que “a figura de criança de pais não-heterossexuais torna-se especificamente um lugar de investimento para as ansiedades sobre pureza cultural e transmissão cultural” (*ibidem*, p. 235). Não raro, essa ansiedade é transposta em um discurso do risco sobre a entrada da criança no campo da cultura, o que se assenta no argumento da preservação da ordem simbólica:

Justamente para tentar reverter a falência do casamento, muitos pesquisadores recorrem ao argumento da “ordem simbólica”, através do qual se busca evidenciar que entre filiação e casamento há uma pressuposição recíproca. Por exemplo, para a filósofa francesa Agacinski, “o Estado é forçado a reconhecer o casamento como heterossexual, não por causa da natureza ou da lei natural, mas por algo chamado ‘ordem simbólica’ (que corresponde a, e ratifica, uma lei natural)”. (BUTLER, 2002/2003, p. 236).



Nesse sentido, Butler (2002/2003) defende que há uma espécie de ressurreição das ideias estruturalistas da diferença sexual, da procriação e da heterossexualidade que estão a serviço da preservação da identidade cultural o que se evidencia, de maneira bastante nítida, no meio psicanalítico.

Como vimos anteriormente, além da *mono*, *multi* e *homoparentalidade*, mais recentemente se passou a falar também das “parentalidades trans”, o que, segundo Porchat, “seriam práticas de parentesco que contestam e rearticulam o sistema normativo, em vez de se adequar a ele” (PORCHAT, 2017, p. 110). Essa rearticulação se dá na medida em que se embaralham os papéis de gênero designados pela normatividade vigente, evidenciando, de maneira bastante nítida, que a parentalidade não pode ser vista como algo “natural”, ou seja, como um correspondente da condição anatômico-biológica dos pais.

As “parentalidades trans” demonstram isto de maneira bastante enfática, pois abrem possibilidades, de algum modo, inéditas. Por exemplo, a mãe (que era mulher) pode se tornar um homem, ou ainda, o pai, sendo um transhomem, pode gestar um filho. Tendo isso em vista, Porchat (2017) defende, a partir do trabalho de Pederzoli (2017), que a parentalidade deve ser entendida como uma prática performativa, sendo impossível pensá-la pelo viés da essencialidade. Por exemplo, em entrevista realizada por Pederzoli, um homem transexual (39 anos) afirmou: “O que é ser pai é como eu me identifico, me identifico como homem e socialmente essa expressão é usada aqui dentro de casa, uma vez que eu sou pai” (PEDERZOLI, 2017 *apud* PORCHAT, 2017, p. 108 ).

O que almejamos sublinhar é que, não obstante tais configurações familiares estejam ganhando um novo lugar, há uma grande reação negativa a elas. Ou, ainda, justamente porque passaram a ser mais aceitas pela sociedade é que se instaurou um *horror* em relação a elas, como se fossem uma ameaça social. Por exemplo, a experiência da transexualidade é extremamente patologizada, o que, evidentemente, incide na forma pela qual a “parentalidade trans” é vista, de modo que se especula uma série de riscos para os filhos de pais transexuais:

Para os segmentos que ainda patologizam as identidades trans, se o indivíduo é considerado “doente de gênero”, não seria desejável que ele fosse pai ou mãe, nem biológico, nem adotivo. Ou, ainda, caso tivesse filhos anteriores à transição, sua maternidade, sua paternidade

ou simplesmente sua parentalidade seria *a priori* um problema grave. (PORCHAT, 2017, p. 111).

O que está em jogo é que as formas sociais de parentesco que se distanciam do modelo heterossexual do casamento são vistas com suspeição (BUTLER, 2002/2003). Por isso mesmo, as uniões não-tradicionais acabam sendo mais aceitáveis com todos os obstáculos normativos que vimos anteriormente do que os direitos ligados à filiação e à parentalidade. Como a literatura sobre as “parentalidades trans” ainda é bastante embrionária (PORCHAT, 2017), então, para analisar a reação alarmista que se dirige às parentalidades não-convencionais, nos focaremos no debate a respeito das homoparentalidades.

Esta discussão servirá de base para problematizar como as transformações que se deram no campo da sexualidade e do gênero e, também, da família e do parentesco têm suscitado uma série de preocupações que giram, sobretudo, em torno da cultura e da preservação da dita ordem simbólica. Vale sublinhar, desde já, que, ainda que nas famílias homoparentais os pais sejam cisgênero<sup>63</sup>, a problemática do gênero está colocada. Não apenas porque são pessoas do mesmo gênero e que, portanto, rompem com o modelo heterossexual mas, sobretudo, porque se cria um discurso alarmista a respeito da formação do gênero das crianças.

Por exemplo, no caso da França, a proposta de lei dos PaCS só seria aprovada com a condição de que a adoção de crianças e o recurso às tecnologias reprodutivas ficassem inacessíveis aos casais: “Em alguns contextos, a alocação simbólica do casamento, ou arranjos similares, é preferível à alteração dos requisitos para que o parentesco proteja direitos individuais ou plurais de se ter ou de adotar crianças ou de assumir uma co-parentalidade legal” (BUTLER, 2002/2003, p. 224). Portanto, ainda que a legitimação do casamento não-heterossexual ou de arranjos similares seja, por um lado, mais flexível, por outro, acaba-se solidificando uma resistência a elas por conta do receio de que elas incidam no campo da filiação e da parentalidade.

Tudo se passa como se essas transformações socioculturais no âmbito da família e do parentesco suscitasse uma série de ansiedades no campo social e também no

---

<sup>63</sup> “A palavra *cis* remete a pessoas que não estão num processo de transição, e cujo sexo biológico de nascimento corresponde à sua identificação de gênero” (AYOUCHE, 2015a, p. 25).

debate intelectual, no qual a psicanálise não está, de maneira alguma, ausente. Uma série de fantasmas se coloca no sentido de alertar para os riscos dessas mudanças, como se elas representassem ameaças incontornáveis, o que leva Butler a questionar:

Pode-se perguntar quais são as forças tecnológicas em funcionamento no interior da economia global, ou que conseqüências do projeto do genoma humano criam tais tipos de ansiedades na vida cultural contemporânea, mas parece fora de lugar, senão uma alucinação, identificar a fonte dessa ameaça social, se é que é uma ameaça, com lésbicas que manipulam esperma congelado num frio dia de inverno em Iowa, quando uma delas estiver ovulando. (BUTLER, 2002/2003, p. 254).

Uma das hipóteses centrais da filósofa é que há um alinhamento entre a reação conservadora à parentalidade gay, no contexto francês, e à preocupação em relação à miscegenação e às imigrações, o que evidencia que o que está no cerne desse debate é a questão da identidade cultural. Isto é, a maior preocupação é a sustentação da cultura, por isso, a figura da criança é hipervalorizada como objeto de “preocupação”, pois ela representa um lugar central nessa reprodutibilidade cultural:

É possível ver os argumentos franceses que arregimentam forças contra a ameaça à cultura posta pela perspectiva de pessoas gays que tenham feito um pacto de solidariedade civil, de ter crianças [...] como convergentes com debates atuais sobre a questão da imigração, do que é a Europa e, implícita e explicitamente, do que é ser verdadeiramente francês, do que é a base de sua cultura, que se torna, através de uma lógica imperial, a base da própria cultura, suas condições universais e invariáveis. (BUTLER, 2002/2003, p. 233).

É, então, em nome da preservação da dita cultura que, na hipótese da autora, o argumento da lei simbólica pautado nas ideias de Lévi-Strauss (1949) foi resgatado. A partir disso, tenta-se sustentar, também, o imperativo heterossexual no campo da família, propulsionando, assim, que as crianças possam constituir suas identidades de gênero dentro de certo modelo binário normativo.

Para explorar essa discussão, é preciso destacar alguns pontos de maneira sistemática e abreviada, para que possamos desenvolvê-los depois. Em primeiro lugar, a

diferença biológica entre “homem” e “mulher”<sup>64</sup>, durante muito tempo, foi vista como a base da família, na medida em que esta se centrava na experiência da reprodução sexual. E, como vimos, sobretudo, desde os séculos XVIII-XIX, a reprodução sexual se colocou a serviço da reprodução da espécie (como uma meta da biopolítica moderna) e se desdobrava na reprodução simbólica. Desse modo, já podemos entender como que solapar o imperativo heterossexual das alianças afetivas e sexuais já balança uma suposta estrutura, o que alguns autores, como Agacinski, nomeiam como um risco à cultura:

Agacinski escreve que o parentesco gay é tanto não-natural como um risco à cultura, no sentido em que a diferença sexual, para ela irrefutavelmente biológica, ganha sua significação na esfera cultural, como alicerce da vida na procriação. “Esse alicerce (da diferença sexual) é a geração; essa é a diferença entre os papéis paternos e maternos. Deve existir o masculino e o feminino para gerar vida.” (BUTLER, 2002/2003, p. 244).

Em segundo lugar, devemos lembrar que, na antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, exposta em *Estruturas Elementares de Parentesco* (1949), a história do parentesco é alegoria para origem da cultura, alegoria esta que está a serviço da própria cultura. E, segundo Butler (2002/2003), a exogamia pressuposta pelo tabu do incesto supõe, também, um paradigma racista e de “pureza” cultural:

Quando Lévi-Strauss argumenta que o tabu do incesto é a base da cultura e que ele força obrigatoriamente à exogamia, ou casamento fora do clã, o “clã” é lido em termos de raça ou, mais especificamente, em termos de pressupostos raciais da cultura que mantêm sua pureza através da regulação de sua possibilidade de transmissão? (BUTLER, 2002/2003, p. 249).

De todo modo, o que nos interessa salientar é que a interdição do incesto foi pensada como a condição fundamental da passagem da natureza para a cultura. Inclusive, foi, a partir disso, que uma leitura sobre o Édipo se estabeleceu na psicanálise, sobretudo de orientação lacaniana, onde o interdito do incesto seria central para a entrada do sujeito no registro do simbólico.

---

<sup>64</sup> “A diferença biológica, enquanto critério máximo da classificação dos seres humanos, nos condena a pensar o feminino em oposição ao masculino, sem misturas ou dificultando a travessia das fronteiras. (Badinter, citada por Pederzoli, 2017, p. 67)” (PORCHAT, 2017, p. 108).

Em terceiro lugar, como aponta Gayle Rubin (1975/1993), o imperativo da exogamia tem como correlato a heterossexualidade exogâmica, na medida em que não se espera que o sujeito não só se relacione com pessoas de fora da sua família, mas que esses vínculos se dêem de maneira heterossexual. É a partir disso que a autora estabelece a noção de *tabu homossexualidade* que, inclusive, será retomada por Butler (1990/2015) em sua discussão sobre a *melancolia de gênero*<sup>65</sup>, onde ela realiza uma análise crítica a respeito da concepção psicanalítica do Édipo, considerando que ela é permeada pela heterossexualidade compulsória.

Em quarto lugar, é preciso sublinhar que, de acordo com a autora, se o Édipo é usado como modelo central para pensarmos a cultura, isso não só tem consequências para os arranjos sexuais, mas, também, para o gênero. Afinal, a reprodução da cultura supõe a reprodução da criança e isso depende de que o parentesco seja heterossexual. Em síntese, o que almejamos sublinhar, nesse momento, é que a tentativa de se preservar a suposta cultura supõe a heterossexualidade, bem como o binarismo sexual.

É neste sentido que a lei simbólica parece ser invocada como uma maneira de se preservar a cultura das ameaças que se colocam a ela, como, por exemplo, da imigração, da miscigenação etc. Por isso, para Butler (2002/2003), este é o ponto nodal do debate sobre o parentesco não-heterossexual, de modo que ela defende que o debate sobre o gênero é uma espécie de deslocamento dessa questão maior, a saber, a reprodutibilidade cultural e simbólica.

O ponto problemático que se coloca nessa discussão, segundo a autora, é que, na maioria das vezes, a reação contrária e conservadora que se coloca em relação ao parentesco gay bem como em relação à transexualidade está assentada em uma leitura universalista do simbólico<sup>66</sup>. Para melhor aprofundar esse debate, iremos destrinchar alguns desses pontos, ainda que de maneira abreviada. No que concerne ao primeiro ponto, devemos reconhecer que há uma série de defensores da parentalidade binária como o único modelo possível. Por exemplo: “De acordo com Marilyn Strathern, o parentesco euro-americano reconhece somente dois lados biológicos de parentalidade,

---

<sup>65</sup> A hipótese de Butler (1990/2015) a respeito do tabu da homossexualidade e da melancolia de gênero será trabalhada, de maneira minuciosa, no capítulo 7.

<sup>66</sup> Essa discussão será analisada, de maneira pormenorizada, nos capítulos 6 e 7.

determinados por uma relação assimétrica de gênero: o pai e a mãe (citada por PEDERZOLI, 2017, p. 65).” (PORCHAT, 2017, p. 108).

No que concerne a isso, Butler (2002/2003) problematiza, mais uma vez, os postulados da filósofa francesa Agacinski, que se pauta em pressupostos estruturalistas para pensar a cultura. Embora ela não seja psicanalista, seus argumentos se pautam em uma “crença antropológica” que parece permear muitos psicanalistas, sobretudo lacanianos (BUTLER, 2002/2003). Em sua perspectiva, as figuras paterna e materna seriam essenciais para evitar a psicotização da criança. A autora parece insinuar que não seria necessária a presença concreta delas, mas um ponto psíquico que fizesse referência a tais figuras:

Quando Agacinski sustenta, por exemplo, que a existência de um pai e de uma mãe é fundamental para que a criança surja de modo não-psicótico, ela parece, de início, não indicar que um pai e uma mãe devem estar empiricamente presentes e serem conhecidos durante todas as fases da criação da criança. Significa algo mais ideal: que deve existir pelo menos um ponto psíquico de referência para a mãe e para o pai e um esforço narrativo para recuperar o genitor e a genitora, mesmo se um ou o outro nunca está nem esteve presente. (BUTLER, 2002/2003, p. 246).

Butler questiona esse tipo de formulação, salientando que os arranjos sexuais heterossexuais ocupam, na teoria da autora, uma centralidade, pois são vistos como condição de reprodução da cultura e de sustentação da estrutura simbólica. Caso contrário, Agacinski não precisaria se opor à parentalidade homossexual:

Mas se isso fosse garantido sem o arranjo sexual da heterossexualidade, ela não teria motivos para se opor à adoção por parte de lésbicas e de gays. Assim, pareceria que os arranjos sociais apóiam e mantêm a estrutura simbólica, assim como as estruturas simbólicas legitimam os arranjos sociais. O coito heterossexual é entendido por ela, independentemente de quem criar a criança, como a origem da criança e essa origem tem uma importância simbólica. (*Ibidem*, p. 246).

Ao contrário disso, Butler (2002/2003) sustenta a tese de que o simbólico não pode ser visto, de nenhuma maneira, como independente do social, o que implica em reconhecer as normas que o atravessam, bem como as transformações sócio-históricas que acontecem, como discutiremos melhor adiante. De todo modo, o que nos interessa

sublinhar é que, se a família é pensada a partir de um paradigma dicotômico e pela ilusão de complementariedade entre os gêneros, é evidente que as transformações que se dão nesse campo despertem uma certa ameaça: “Se a família se assenta sobre essa relação dicotômica e complementar entre os gêneros, ‘sugerir qualquer alteração nessa ordem implica ameaçar a estrutura sobre a qual a sociedade está consolidada’ (Pederzoli, 2017, p. 67).” (PORCHAT, 2017, p. 108).

Afinal, como sublinha Butler<sup>67</sup>, a ideia de que a origem da criança supõe uma referência dupla (um pai e uma mãe) está assentada em certos pressupostos que parecem refletir a tese sustentada por Lévi-Strauss (1949), a respeito do parentesco e da origem da cultura: “A história do parentesco, de acordo com a visão de Lévi-Strauss, é uma alegoria para a origem da cultura e um sintoma do próprio processo de naturalização, uma alegoria que acontece, brilhantemente, [...] em nome da própria cultura.” (BUTLER, 2002/2003, p. 255).

É neste sentido que a autora problematiza a relação entre Édipo, aquisição de gênero e reprodução da cultura através da figura da criança, tendo em vista que a inscrição originária da criança em uma conjuntura parental heterossexual serve à cultura. Neste sentido, assumindo que a entrada na cultura supõe que o sujeito ocupe uma posição simbólica o que se articula à forma pela qual o complexo de Édipo se desenrola, o gênero será assumido dependendo da maneira pela qual o sujeito se posiciona em relação às figuras parentais enquanto interditas:

Essa importância simbólica da origem da criança na heterossexualidade é entendida como essencial à cultura pelos seguintes motivos. Se a criança ingressa na cultura pelo processo de assumir uma posição simbólica, e se essas posições simbólicas são diferenciadas em virtude do complexo de Édipo, então a *criança presumivelmente assumirá um gênero* quando assumir uma posição em relação às posições dos pais que lhe são proibidos como objetos sexuais” (BUTLER, 2002/2003, p. 246-247, grifo nosso).

---

<sup>67</sup> É neste sentido que a autora sinaliza que uma série de aspectos, que diluem essas fronteiras entre natureza e cultura, são comumente questionados: “Assim, pode-se acrescentar que os debates sobre as distinções entre natureza e cultura, que se tornam perceptivelmente agitados quando as distinções entre animal, humano, máquina, híbrido e ciborgue permanecem não-resolvidas, são configurados no lugar do parentesco, pois mesmo uma teoria do parentesco radicalmente culturalista ‘volta-se contra uma natureza’ desacreditada e, assim, permanece numa relação constitutiva, e por definição, em relação àquilo que pretende transcender” (BUTLER, 2002/2003, p. 255).

Ou seja, em sua perspectiva, há uma relação íntima entre Édipo e aquisição de gênero, o que implica uma heterossexualização do desejo. Isto é, a entrada no campo simbólico pressupõe o interdito do incesto, a partir do qual o sujeito assume seu gênero. Por exemplo, é concluindo que não pode ter a mãe que o menino se torna um menino e buscará outras mulheres como objetos amorosos. “De acordo com um esquema um tanto esquemático do complexo de Édipo, o gênero é adquirido através da satisfação do desejo heterossexual” (BUTLER, 2002/2003, p. 247)<sup>68</sup>.

Para sustentar seu argumento, a autora se pauta na hipótese de Rubin (1975/1993) a respeito do *tabu da homossexualidade*. Afinal, para a autora, o tabu do incesto separa os parceiros sexuais permitidos e não-permitidos não só com base nos vínculos de parentesco, mas, também, da heterossexualidade, justamente porque sua meta maior é a reprodução da própria cultura:

Porque todas as culturas buscam reproduzir a si mesmas, e porque a identidade social particular do grupo de parentesco tem de ser preservada, a exogamia é instituída e, como seu pressuposto, também é a heterossexualidade exogâmica. Consequentemente, o tabu do incesto não só proíbe a união sexual entre membros da mesma linhagem de parentesco, mas envolve igualmente um tabu contra a homossexualidade. (BUTLER, 2002/2003, p. 131-132).

É reconhecendo, então, uma relação entre parentesco, exogamia e heterossexualidade que Gayle Rubin (1975/1993) propõe uma revolução do parentesco, o que implicaria em solapar a troca de mulheres, como vimos anteriormente. Por questões metodológicas, não teremos como aprofundar esse debate. O que almejamos destacar é que a reprodução da cultura supõe a reprodução da criança. E quando se utiliza o Édipo para sustentar uma determinada concepção de cultura, se restringe, de forma enfática, as possibilidades de arranjos sexuais e as formações de gênero<sup>69</sup>:

o uso de Édipo para estabelecer uma certa concepção de cultura que tem conseqüências um tanto estreitas para a formação de gênero e de arranjos sexuais e que, implicitamente, retrata a cultura como um

---

<sup>68</sup> Essa discussão ficará mais clara quando discutirmos a teoria de Butler (1990/2015) a respeito da *melancolia de gênero*, pois é nela que a relação entre Édipo e aquisição de gênero é descrita de maneira mais sistemática, através do *tabu da homossexualidade*.

<sup>69</sup> Esta discussão será aprofundada nos capítulos 6 e 7.



todo, uma unidade, que está implicada em reproduzir a si própria e sua singular totalidade através da reprodução da criança. (*Ibidem*, p. 246).

E, do ponto de vista estruturalista, a inscrição na cultura supõe o tabu do incesto e tem como correlato a heterossexualidade e a identidade de gênero sustentada no modelo binário normativo: “Tornar-se parte da cultura significa ter superado, através dos mecanismos de diferenciação de gênero, este tabu e alcançado tanto a heterossexualidade normativa como uma identidade de gênero distinta” (BUTLER, 2002/2003, p. 247).

Esta é uma questão central para a presente pesquisa, pois é contra esse modelo que a transexualidade vai se contrapor, na medida em que, nessa experiência, há uma rejeição da atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018), o que, em nossa perspectiva, evidencia seu caráter antinormativo, o que será discutido no próximo capítulo. Além disso, essa edipianização (ligada ao campo do simbólico) está na base de uma hipótese psicanalítica que estabeleceu no interior do campo psicanalítico (sobretudo laciano), a saber, que a transexualidade é uma psicose, o que contribui para a patologização dessa experiência.

Retomaremos essa discussão no capítulo 6, quando discutirmos como a psicanálise contribui para a patologização da experiência da transexualidade. De todo modo, o que nos interessa destacar, nesse momento, é que as interpelações que têm sido feitas em relação ao casamento gay não são permeadas, necessariamente, por perspectivas homofóbicas, mas por um medo de se incidir no modelo heterossexual do parentesco. Afinal, considera-se que a heterossexualidade mantém a estrutura simbólica, de modo que esta legitima as alianças sexuais: “Assim, pareceria que os arranjos sociais apóiam e mantêm a estrutura simbólica, assim como as estruturas simbólicas legitimam os arranjos sociais (BUTLER, 2002/2003, p. 246).

Este medo aparece travestido de uma preocupação a respeito das implicações que uma parentalidade não-heterossexual poderiam acarretar para o suposto “bem-estar psíquico” das crianças. Isto é, a autora observa que esta não é uma preocupação *strictu sensu* com as crianças em si, mas com o estatuto que a figura da criança ocupa dentro do campo da cultura e da própria inteligibilidade humana:

Variações no parentesco que se afastem de formas diádicas de família heterossexual garantidas pelo juramento do casamento, além de serem consideradas perigosas para as crianças, colocam em risco as leis consideradas naturais e culturais que supostamente amparam a inteligibilidade humana. (*Ibidem*, p. 224).

A constatação de que há uma série de interesses nacionais e raciais em torno da experiência do parentesco é um ponto fundamental, pois remete para uma questão central: o multiculturalismo. Afinal, o que está em no cerne da hipótese de Butler (2002/2003) é que o imperativo heterossexual, lançado ao campo da família, é, em última instância, uma das formas pelas quais o racismo (no caso, da Europa) aparece. Isto é, há uma relação bastante estreita entre o pavor que se ergue em relação à imigração e às formas de controle do parentesco que não se enquadram no modelo heterossexual, de modo que o *tabu do incesto* acaba por operar, de forma correlata, ao *tabu da miscigenação*:

O tabu do incesto pode ser visto como agindo em conjunção com o tabu contra a miscigenação, especialmente no contexto da França contemporânea, onde até a defesa da cultura, que acontece através da obrigatoriedade da família ser heterossexual, é, ao mesmo tempo, uma extensão de novas formas de racismo europeu. (BUTLER, 2002/2003, p. 249).

É neste sentido que a autora enfatiza, mais uma vez, a importância de se questionar o que está em jogo na retomada das teses de Lévi-Strauss a respeito do parentesco sobretudo no que concerne à relação entre tabu do incesto, cultura e ordem simbólica pois, ao seu ver, essa é uma estratégia que visa a preservação da identidade cultural. Vale salientar que essa questão se inscreve em uma outra problemática que tem sido bastante discutida atualmente: o multiculturalismo.

É neste sentido que Butler coloca em questão a própria concepção de cultura, sublinhando a importância de concebermos as culturas (e a troca entre elas) como “ontologias provisórias” e não como entidades cristalizadas. Isto é, em sua perspectiva, é crucial repensar essa “auto-identidade” cultural, o que supõe colocar em xeque a heterossexualidade como marco fundador da cultura:

Se começamos a entender que as culturas não são entidades ou unidades auto-evidentes, que as trocas entre elas, suas próprias

maneiras de se delimitarem, distinguindo-se umas das outras, constituem suas ontologias provisórias e são, conseqüentemente, carregadas de poder, então somos levados a repensar todo o problema das trocas, não mais com o dom de mulheres, que supõem e produzem a auto-identidade do clã patrilinear, mas como um conjunto de práticas potencialmente imprevisíveis e contestadas de auto-definição, que não são redutíveis à heterossexualidade primária, fundadora de cultura. (*Ibidem*, p. 250).

Isto implicaria, segundo a autora, pensar o parentesco como uma *construção*, sujeita a transformações e deslocamentos<sup>70</sup>. Por questões metodológicas, não poderemos adentrar nos pormenores do termo “cultura” nesse momento, pois o que nos interessa destacar é que o “termo ‘cultura’ foi invocado nesses debates para designar [...] as condições universais de inteligibilidade humana” (BUTLER, 2002/2003, p. 243). Um dos meios estratégicos para se preservar a suposta cultura é através do imperativo heterossexual que está na base da família, e é na figura da criança que esse debate costuma ser condensado, o que vem acompanhado por uma série de riscos.

Enuncia-se, assim, a questão da família enquanto *origem* como um aspecto crucial para a criança, sendo esta uma peça-chave na reprodução da identidade cultural. Vale sublinhar, mais uma vez, que essa *origem* é pensada sob o paradigma da heterossexualidade isto é, trata-se de uma *dupla origem*, composta pelas figuras do “pai” e da “mãe”, como se essa “origem heterossexual” fosse responsável por manter a ordem social. Por isso, o parentesco homossexual fica como uma espécie de espectro perigoso que ameaça a ordem simbólica, de modo que, não raramente, se atribui a ele a insígnia da violência:

Acima e contra essa heterossexualidade geradora de vida no alicerce da cultura está o espectro do parentesco homossexual, uma prática que não somente se afasta da natureza e da cultura, mas se centra na fabricação perigosa e artificial do humano e é retratado como um tipo de violência ou destruição. (*Ibidem*, p. 244).

---

<sup>70</sup> Nas palavras da autora: “De fato, se fôssemos nos deter nesse ponto, a tarefa seria considerar a sugestão de David Schneider segundo a qual o parentesco é um tipo de *construção*, um tipo que não reflete uma estrutura anterior, mas que só pode ser compreendida como uma prática realizada. Isso nos ajudaria, creio, a nos afastarmos da situação em que uma estrutura hipostasiada de relações se esconde atrás de qualquer arranjo social real e nos permite considerar como os modos de construção padronizados e performáticos *põem as categorias de parentesco em operação e tornam-se os meios pelos quais sofrem transformação e deslocamento*” (BUTLER, 2002/2003, p. 250-251, grifo nosso).

Este tipo de abordagem é formulado, de maneira bastante explícita, pela filósofa Agacinski, que defende, basicamente, que a criança tem o direito de ter sua “dupla origem”, de modo que não conceder isso a ela é uma espécie de violência. Butler menciona uma formulação da autora que expressa, justamente, essa ideia:

Ela escreve: ‘É preciso uma certa “violência”, quando se é homossexual, para desejar uma criança [...] Creio que não existe direito absoluto sobre uma criança, dado que o direito implica em uma fabricação cada vez mais artificial de crianças. No interesse da criança, não se pode abolir sua dupla origem. (*Ibidem*, p. 244).

A partir dessa discussão, Butler (2002/2003) não está afirmando que a criança é a única via pela qual a cultura é reiterada, mas, sim, que ela ocupa um lugar central nisso, sendo alvo de vários investimentos discursivos e, claro, normativos. Uma das decorrências disso é justamente o fato de que se espera que a aliança heterossexual seja a única forma garantidora da reprodução da cultura:

Não quero dizer que a reprodução cultural ocorre somente ou exclusivamente através da criança. Quero apenas sugerir que a figura da criança é um lugar erotizado na reprodução da cultura, o que implicitamente levanta a questão de se existirá uma transmissão segura de cultura através da procriação heterossexual, se a heterossexualidade servirá não somente aos propósitos de transmitir fielmente a cultura, ou se a cultura será definida, em parte, como prerrogativa da própria heterossexualidade. (BUTLER, 2002/2003, p. 251-252).

Ou seja, há uma preocupação generalizada a respeito da “questão de transmissão e da reprodução da cultura” (*ibidem*, p. 251), através da figura da criança, o que é uma dimensão bastante importante para a pesquisa. Afinal, isto nos permite pensar, em última instância, o alarmismo que se ergue, no atual cenário sociopolítico e cultural, em relação às experiências de gênero que não se enquadram no modelo binário normativo.

Em outras palavras, além de nos ajudar a mapear a dimensão antinormativa dessas experiências sobretudo da transexualidade, essa discussão nos possibilita compreender as supostas “ameaças” que elas reativam no imaginário normativo cultural. Para aprofundar essa discussão, discutiremos o debate que se travou em torno da “ideologia de gênero”, evidenciando como ele se condensou, de maneira enfática, na figura da criança, envolvendo, sobretudo, o campo da educação e da pedagogia.

## 1.5 A bruxa da “ideologia de gênero”: a democracia e seus fins?

É inevitável perceber a onda reacionária e conservadora que cresceu, de forma cavalgar, no Brasil, desde sobretudo meados de 2018, momento em que haveria uma nova eleição presidencial. Não tendo a intenção de discutir os pormenores eleitorais e partidários, almejamos dar destaque ao fato de que dois dos grandes alvos desse conservadorismo foram a diversidade e a liberdade sexual e, sobretudo, de gênero. Isto é, se travou na cena pública um debate bastante complexo em relação à multiplicidade de experiências sexuais e de gênero que não se enquadram no código binário heteronormativo.

Para desenvolver essa questão, analisaremos o lugar que o debate sobre a “ideologia de gênero”<sup>71</sup> ganhou no cenário político e social, bem como as implicações dessa discussão no ambiente escolar que, não raramente, é um lócus da homofobia e da transfobia. Para melhor compreender como se delineou esse discurso, discutiremos como se deu a recepção ostensiva à filósofa, no Brasil, em 2017. Por fim, discutiremos como essas problemáticas se inserem em uma questão ainda mais complexa: a ameaça que está colocada em torno da democracia.

Vale ressaltar, desde já, que o debate contra a chamada “ideologia de gênero” se desenrola em um tom bastante alarmista em relação às crianças e à moral familiar. No contexto eleitoral, isso foi “respaldado”, sobretudo, por *fakes news*, por exemplo, sobre um *kit gay* que estaria sendo oferecido nas escolas, o que gerou uma desinformação no período eleitoral (BRASIL DE FATO, 2016)<sup>72</sup>.

O atual presidente Jair Bolsonaro que, à época, era candidato levou o livro *Aparelho Sexual e Cia.* (2007), escrito pelo suíço Philippe Chappuis, a uma entrevista na Rede Globo, no dia 28 de agosto de 2018. Ele afirmava que o livro, que “incentiva a

---

<sup>71</sup> Butler contextualiza a utilização do termo “ideologia de gênero”: “A ideia de gênero como ideologia foi introduzida por Joseph Ratzinger em 1997, antes de ele se tornar o papa Bento 16. O trabalho acadêmico de Richard Miskolci e Maximiliano Campana acompanha a recepção desse conceito em diversos documentos do Vaticano. Em 2010, o argentino Jorge Scala lançou um livro intitulado “La Ideologia de Género”, que foi traduzido ao português por uma editora católica [Katechesis]. Esse pode ter sido um ponto de virada para as recepções de ‘gênero’ no Brasil e na América Latina” (BUTLER, 2017, s/p).

<sup>72</sup> Matéria disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/16/tse-confirma-que-kit-gay-nunca-existiu-e-proibe-fake-news-de-bolsonaro/>. Acesso em: 20 out. 2018

sexualidade precoce nas crianças” (BRASIL DE FATO, 2016), teria sido usado nos programas do Ministério da Educação, quando Fernando Haddad também candidato à presidência em 2018 era responsável por esta pasta, como nos mostra a reportagem do Brasil de Fato (2018):

O presidenciável Jair Bolsonaro (PSL) e seus apoiadores mentem ao relacionar o candidato Fernando Haddad (PT) com a distribuição de um suposto “kit gay” em escolas de todo o país. A falsidade da notícia foi confirmada por uma decisão do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) nesta segunda-feira (15), que pediu a suspensão de links de sites e redes sociais com a expressão. (BRASIL DE FATO, 2018, s/p).

Segundo a reportagem do Brasil de Fato (2018), a Cia das Letras, editora que traduziu e lançou o livro no Brasil, afirmou que o MEC (Ministério da Educação) nunca comprou o livro e que, em 2011, o Ministério da Cultura comprou apenas 28 exemplares para distribuir nas bibliotecas públicas. Afinal, se considerou que o mesmo tratava de questões relevantes, por exemplo, sobre como se proceder em situações de abuso e pedofilia<sup>73</sup>. Além disso, o livro foi publicado em mais de 10 línguas, sem nunca ter sido alvo de acusação, de nenhuma ordem: “O livro foi transformado em exposição que ficou em cartaz por sete anos pela Europa ‘Sem que tivesse recebido qualquer acusação ou reprimenda’, adiciona a Cia das Letras em nota” (BRASIL DE FATO, 2018, s/p).

O que de fato aconteceu é que, em 2011, o MEC fomentou uma cartilha chamada *Escola sem homofobia* que fazia parte do projeto Brasil sem Homofobia, inaugurado em 2004 e que seria distribuída aos professores, haja vista a homofobia e o bullying que se apresenta nas escolas. No entanto, essa distribuição foi vetada<sup>74</sup>, sobretudo, por conta da bancada evangélica e por conservadores, afirmando que a cartilha incentivava o “homossexualismo”: a “versão impressa, no entanto, nunca foi distribuída por acusações da bancada evangélica e setores conservadores de que o material estimulava ‘o homossexualismo (sic) e a promiscuidade’” (BRASIL DE FATO,

---

<sup>73</sup> No livro, é fornecido até mesmo “o contato do Disque-denúncia Nacional de Combate ao Abuso e à Exploração Sexual contra Crianças e Adolescentes e da Secretaria Especial dos Direitos Humanos” (BRASIL DE FATO, 2018, s/p).

<sup>74</sup> “O conteúdo vetado, no entanto, vai ao encontro de medidas internacionais como a da Unesco, órgão das Nações Unidas que lançou em 2014 um guia para os professores brasileiros sobre como abordar a educação sexual com alunos” (BRASIL DE FATO, 2016).

2018, s/p). Como discutiremos no capítulo 5, esse mesmo argumento permeou o discurso autoritário e repressivo contra a população LGBT no período da ditadura militar brasileira, o que ocasionou uma série de censuras, perseguições e direitos violados, incluindo o de viver, como afirma o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014):

É muito evidente que houve uma ideologia que justificava o golpe, o regime autoritário, a cassação de direitos democráticos e outras violências, a partir de uma razão de Estado e em nome de valores conservadores ligados à doutrina da segurança nacional. Essa ideologia continha claramente uma perspectiva homofóbica, que relacionava a homossexualidade às esquerdas e à subversão. (CNV, 2014, p. 301).

Ou seja, depois de uma expansão significativa dos direitos da população LGBTQ+ e do aumento da sua visibilidade, uma força contrária tem tentado atingir, frontalmente, esses movimentos, o que pode ser ilustrado, de forma paradigmática, pela exclusão da pauta LGBT da pasta dos Direitos Humanos, logo nos primeiros dias de assunção do novo governo, em 2019.

Além disso, no dia 3 de janeiro, a nova ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos do governo Jair Bolsonaro (PSL), Damares Alves, afirmou em tom enfático: “Atenção, atenção. É uma nova era no Brasil. Menino veste azul e menina veste rosa” (ISTO É, 2019). Durante a posse, a ministra afirmou que almejava acabar com o “abuso da doutrinação ideológica de crianças e adolescentes no Brasil” e que “a revolução está apenas começando” (ISTO É, 2019). Além disso, Damares sublinhou que priorizaria a família e que governaria com “princípios cristãos”: “O Estado é laico, mas esta ministra é terrivelmente cristã”, disse. “Acredito nos desígnios de Deus e propósitos de Deus” (*idem*).

Devido à grande polêmica suscitada por suas falas, a ministra se pronunciou, defendendo que seu anseio era se declarar contrária à dita “ideologia de gênero”: “Fiz uma metáfora contra a ideologia de gênero, mas meninos e meninas podem vestir azul, rosa, colorido, enfim, da forma que se sentirem melhores” (*idem*). Depois desse suposto esclarecimento, Berenice Bento publicou o texto *Damares: uma metáfora de ministra?* (2019) na Revista Cult. Além de questionar o quão apropriado seria uma ministra de

Estado afirmar que o binarismo de gênero estaria no cerne de sua gestão, a socióloga se detém na questão da *metáfora*, utilizada por Damares.

Neste sentido, Bento (2019) destaca alguns pontos importantes a respeito da “analogia” das cores. O primeiro ponto destacado diz respeito ao fato de que essa suposta analogia não ficou no campo da metáfora e foi transmutada em ato: a ministra não incluiu a população LGBT no Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, como também a cartilha *Homens trans: vamos falar sobre prevenção de infecções sexualmente transmissíveis* foi retirada da página do Ministério da Saúde.

Para a socióloga, essas medidas têm o estatuto de mensagem, na qual se transmite a ideia de que no novo governo não haveria lugar para políticas públicas que assegurem o bem-estar da população trans. O segundo aspecto destacado é o fato de que as concepções hegemônicas das identidades de gênero têm sido relativizadas, recentemente, por conta das identidades “trans” e não-binárias, o que colocou em questão algumas equivalências que pareciam pré-estabelecidas, como “vagina=mulher=feminilidade=maternidade”.

Isto significa que o reconhecimento do Estado em relação às pessoas trans pressuporia o reconhecimento, por exemplo, de pessoas que não apresentam certa “coerência” normativa (por exemplo, entre corpo sexuado e gênero), o que é rebatido pela fala da ministra e por aqueles que se colocam contrários à chamada “ideologia de gênero”: “A condição para se ter reconhecimento social seria, nos termos da metáfora das cores da ministra, ter um corpo sexuado (menino-pênis, menina-vagina) que lhes daria a permissão de fala” (BENTO, 2019, s/p).

O terceiro ponto destacado pela autora diz respeito à promessa de salvação do registro da natureza que é operado pelo discurso religioso, produzindo uma espécie de ilusão de equivalência entre a natureza e a figura divina. Isto é, tudo se passa como se a “nova era” fosse o momento de organizar uma suposta “bagunça” que se instituiu no campo da sexualidade e do gênero e que estaria ameaçando a ordem social: “As políticas públicas, no que se referem ao gênero e sexualidade, estarão voltadas para pôr ordem ao caos, restabelecer o desejo da natureza, porque ela sabe tudo: os corpos são naturalmente heterossexuais. A natureza aqui pode ser substituída por ‘Deus’” (BENTO, 2019, s/p).



Um quarto aspecto sobre o posicionamento da ministra, destacado por Bento (2019), consiste no fato de que sua fala coloca em evidência que o registro do poder atravessa, de forma enfática, os campos da sexualidade e do gênero<sup>75</sup>. Mais precisamente, sua fala evidencia que o direito à existência de determinadas identidades de gênero e sexuais está em disputa, sendo esta de ordem política, é claro.

O direito à existência, referido acima, perpassa a experiência de reconhecimento social, o que envolve as instituições sociais e as políticas públicas promovidas pelo Estado: “De certa forma, é um tipo de reedição dos debates que marcaram a história do Brasil sobre quais sujeitos merecem habitar o Estado-Nação, quais serão objeto de cuidado pelo Estado e quais devem ser eliminados” (BENTO, 2009, s/p), como vimos anteriormente, ao discutirmos o “desejo do Estado” (BUTLER, 2002/2003).

O que está em jogo é que os campos do gênero e da sexualidade estão em disputa hoje, o que implica, também, em se disputar um certo poder de fala a respeito de tais experiências. Isto significa, segundo Bento (2019), que o debate sobre a diversidade de gênero não se restringe, de modo algum, a uma perspectiva biológica. Versa mais sobre quem pode ou não ter o poder de fala a respeito das identidades de gênero, por exemplo, se é a família, se é a escola, se são os supostos representantes do poder divino: “Não se trata de uma discussão biológica, mas de quem pode falar sobre, quem tem autorização para decidir” (BENTO, 2019, s/p).

Além disso, a autora localiza uma contradição no argumento daqueles que lutam contra a dita “ideologia de gênero”, pois, na medida em que defendem que não é tarefa da escola transmitir ensinamentos sobre a sexualidade e o gênero, mas, sim, da família, estão afirmando que a naturalidade anatômica não garante nada: “A todo o momento os ideólogos da “ideologia de gênero” reafirmam o que dizem combater. Quando esbravejam: ‘A família é a responsável por discutir sexualidade e gênero!!’, estão reafirmando que a produção destas identidades é função de uma instituição social: a família” (*idem*).

Ainda em relação ao poder de fala como dispositivo autorizador, é preciso salientar que se abriu um canal, legitimado pelo próprio Poder Executivo, para que gênero e sexualidade fossem concebidos através de teorias “bíblicas”. Este é um ponto

---

<sup>75</sup> Este é um ponto central da pesquisa e será desenvolvido nos capítulos 2 e 3.

complexo por vários motivos, sobretudo por colocar em questão a laicidade do Estado, que está prescrita na Constituição Federal, o que se mostrou bastante nítido na afirmação da ministra, na qual ela se diz “terrivelmente cristã”, apesar do Estado ser laico.

O que está em jogo é que, mesmo que a ministra tenha tentado minimizar o teor de suas afirmações usando a ideia da metáfora, esta não só ganhou logo uma materialidade, como também evidenciou que outras direções tendem a se materializar nesse novo contexto político. Uma delas diz respeito à concepção normativa acerca do gênero e da sexualidade, o que se assenta, muitas vezes, em um paradigma supostamente “naturalista”. Tendo isto em vista, Bento afirma que as cores, referenciadas por Damares, falam muito mais de uma antítese do que de uma metáfora e que devemos ficar atentos para a incidência concreta disso, sem nos deixar iludir que se tratam de figuras de linguagem:

As cores são a metáfora de uma concepção de gênero e sexualidade que nega direitos fundamentais àqueles que divergem da posição dos ideólogos da “ideologia de gênero”. [...] Não se trata, portanto, de uma metáfora, mas de uma antítese. E aqui talvez tenhamos que sair do mundo das figuras de linguagens, para entrar no mundo das figuras grotescas. (BENTO, 2019, s/p).

É preciso enfatizar que a dimensão da “naturalidade” parece central nesse debate, pois, em nome dela, diversas posições conservadoras e reacionárias são endereçadas à transexualidade, bem como às “parentalidades gay e trans”. Como podemos observar no decorrer do capítulo, a “ficção do natural” vem sendo questionada pelas transformações que têm se dado no campo da sexualidade, do gênero e do parentesco. Por exemplo, Perelson fala dos “efeitos perturbadores das novas tecnologias reprodutivas sobre a ordem procriativa fundada no que podemos chamar de uma ‘ficção do natural’” (PERELSON, 2006, p. 711, grifo nosso). Diante dessa “perturbação”, tenta-se criar uma resposta defensiva extremamente reacionária, onde a anatomia e a biologia são erigidas como critérios de verdades, por vezes, divinos.

A intersexualidade, como afirma Bento, coloca em xeque todo esse discurso religioso que prega a naturalidade dos corpos. Afinal, a ausência de características biológicas prevalentes para se definir determinado “sexo” gera uma indefinição que, por sua vez, é reveladora dos limites do modelo hegemônico do dimorfismo sexual: “Nesses

corpos, os padrões anatômicos, a mais sólida convicção dos ideólogos da ‘ideologia de gênero’ para se definir o sexo da criança na certidão de nascimento, evapora-se no ar” (BENTO, 2019, s/p).

Ou seja, na ausência de uma coerência supostamente “natural”, serão as instituições sociais que propulsionarão, de alguma maneira, a “masculinidade” e “feminilidade” dos intersexuais, o que faz cair por terra o argumento dos críticos da dita “ideologia de gênero”. De todo modo, o que nos interessa salientar é que se travou, em torno do gênero, uma disputa entre os discursos, onde uns parecem se colocar como detentores de uma verdade sobre a sexualidade e o gênero, como o saber médico, que insiste na dimensão da *natureza*:

Há uma disputa acirrada, muitas vezes negada, entre os discursos. Aqueles que são hegemônicos têm poderosas instituições que repetem em uníssono: a normalidade da existência tem como fundamento a diferença sexual. O saber médico é uma dessas poderosas instituições. Sua legitimidade está na capacidade de produzir verdades inquestionáveis. Por ser ‘neutro’, há uma crença de que esse saber descreve a natureza, quando, de fato, produz a natureza em sua imagem e semelhança. (BENTO, 2011, p. 558).

A autora não deixa de reconhecer o lugar de centralidade que o discurso religioso (na maioria das vezes, fundamentalista) também assume nesse cenário, mas, em sua perspectiva, o discurso médico, por conta do respaldo científico, é mais utilizado para sustentar o *heteroterrorismo*: “Embora saibamos que os discursos religiosos sobre as condutas de gênero e as práticas sexuais continuem atuando nas subjetividades e produzindo julgamento, no espaço escolar, no entanto, é mais ‘fácil’ utilizar os discursos médicos para legitimar a violência” (BENTO, 2011, p. 558).

A apreensão religiosa e, por vezes, fundamentalista da sexualidade se enuncia como uma grande defesa dos valores morais e em nome do bem da família e da nação. Como discutimos anteriormente, isto tem como pano de fundo uma preocupação com a reprodutibilidade da identidade cultural, o que se tornou uma preocupação em um mundo marcado pelo multiculturalismo (BUTLER, 2002/2003).

Por hora, o que nos interessa discutir é como essas coordenadas levaram à criação da noção de “ideologia de gênero” e como esta tem sido alvo de muitos ataques, o que vem alimentando um discurso alarmista em relação à família e à educação das

crianças, bem como um discurso conservador e normativo em relação ao gênero e sexualidade. É preciso salientar que o que vemos hoje é o ponto de chegada de algo que já havia se anunciado, de maneira bastante evidente, na reação negativa à vinda de Judith Butler ao Brasil, em novembro de 2017, o que teve como argumento central o combate à dita “ideologia de gênero”. Antes mesmo de sua vinda, já se havia organizado uma petição anônima onde se reivindicava que o Sesc Pompéia, onde seria realizada a conferência, cancelasse o evento:

Uma petição anônima também lançada nesta quinta (26) pede ao Sesc o cancelamento da visita de Butler – e já conta com 88.821 assinaturas. “Não podemos permitir que a promotora dessa ideologia nefasta promova em nosso país suas ideias absurdas, que têm por objetivo acelerar o processo de corrupção e fragmentação da sociedade”, é como justifica-se o texto da petição. (REVISTA CULT, 2017, s/p).

Em resposta a estes acontecimentos, a filósofa escreveu um texto que foi publicado em 2017, no jornal *Folha de São Paulo*. O aspecto mais interessante de sua análise a respeito do repúdio que lhe foi dirigido é o fato de alocá-lo no campo da *fantasia*, evidenciando, a partir disso, o hiato que há entre suas formulações teóricas e o caráter ficcional que se formulou entre elas.

Inclusive, no manifesto, referiam-se à temática do evento como se ela fosse sobre gênero, quando, na verdade, a comunicação de Butler tinha como título *Os fins da democracia*. Sua discussão se centraria na temática do autoritarismo, do populismo e dos riscos que a democracia vive. Retomaremos esses pontos um pouco mais adiante; o que importa destacar agora é que já havia “desde o início uma palestra imaginada ao invés de um seminário real” (BUTLER, 2017, s/p), o que evidencia justamente o caráter ficcional que se atribui a filósofa, ou, ainda, ao que ela representa.

Foi condensada em sua imagem toda uma ameaça ao campo da moral, da família e da nação. Em suas palavras, “Não sei ao certo que poder foi conferido à palestra sobre gênero que se imaginou que eu daria. Deve ter sido uma palestra muito poderosa, já que, aparentemente, ela ameaçou a família, a moral e até mesmo a nação” (BUTLER, 2017, s/p). Os manifestantes fizeram uma efígie de Judith Butler em formato de bruxa, e atearam fogo. A filósofa relembra que a figura da bruxa foi atribuída às mulheres que

não seguiam os preceitos católicos e eram queimadas vivas por serem acusadas de cometer heresia<sup>76</sup>.

Vistas como diabólicas e portadoras do mal, essas mulheres representavam uma ameaça à ordem social, de modo que deveriam ser exterminadas: “Ao longo da história, atribuíram-se às bruxas poderes que elas jamais poderiam, de fato, ter; elas viraram bodes expiatórios cuja morte deveria, supostamente, purificar a comunidade da corrupção moral e sexual” (BUTLER, 2017, s/p). Essa “caça as bruxas” só cessou quando membros da própria Igreja persistiram que aquela violência não estava de acordo com os valores cristãos, sendo, como aponta a autora, uma forma de femicídio em nome da moral.

O ponto que nos interessa mais particularmente é que, na hipótese da filósofa, essa dimensão diabólica dirigida às mulheres — o que, comumente, era atrelado à experiência da libertinagem parece ter sido deslocada, atualmente, para o campo da dita “ideologia de gênero”: “O fantasma dessas mulheres como o demônio ou seus representantes encontra, hoje, eco na ‘diabólica’ ideologia de gênero” (BUTLER, 2017, s/p.).

A autora retoma suas propostas centrais sobre a *performatividade de gênero*, esclarecendo que o intuito de sua teoria era atentar para o fato de que as imposições de gênero são fonte de sofrimento. Neste sentido, ela deixa claro que sua maior preocupação era alertar a importância das instituições sociais (escolas, instituições religiosas, serviços de saúde etc.) apoiarem essas pessoas, isto é, criarem condições para que a vida delas fosse menos dolorosa: “O objetivo dessa teoria era gerar mais liberdade e aceitação para a gama ampla de identificações de gênero e desejos que constitui nossa complexidade como seres humanos” (BUTLER, 2017, s/p).

Ademais, a filósofa esclarece que, de modo algum, recusou a ideia da diferença sexual; sua intenção era descolar *gênero* de *orientação sexual*, evidenciando que as noções de “masculino” e “feminino” variam culturalmente: “Eles são dimensões culturais de nossas vidas que assumem formas diferentes e renovadas no decorrer da

---

<sup>76</sup> A autora exemplifica alguns lugares onde isso se deu: Inglaterra, Áustria (nos Alpes Ocidentais), EUA (Salem) e Alemanha (em Baden-Baden).

história e, como atores históricos, nós temos alguma liberdade para determinar esses significados” (*idem*).

Isto tudo tendo em vista a violação e violência em relação àqueles que não se encaixam nas normas de gênero ou que não seguem os mandamentos da heterossexualidade compulsória, como é evidenciado pelas estatísticas assustadoras sobre o feminicídio etc.: “Meu compromisso é me opor às ofensas que diminuem as chances de alguém viver com alegria e dignidade. Assim, sou inequivocamente contra o estupro, o assédio e a violência sexual e contra todas as formas de exploração de crianças” (*idem*). O que está em jogo é que Butler, vista como defensora dos “trans”, encarnou, através do que se atribuiu a ela, o vetor da tal chamada “ideologia de gênero”:

Para aqueles que se opuseram à minha presença no Brasil, “Judith Butler” significava apenas a proponente de uma ideologia de gênero, a suposta fundadora desse ponto de vista absurdo e nefasto, alguém aparentemente que não acredita em restrições sexuais, cuja teoria destrói ensinamentos bíblicos e contesta fatos científicos. (BUTLER, 2017, s/p).

Todas estas questões serão exploradas nesta tese de forma minuciosa. Por ora, o que importa sublinhar é o lugar de ameaça que foi atribuído a Butler, não só para pensarmos a situação brasileira, mas também para compreendermos como a discussão de gênero está inteiramente ligada à experiência da democracia.

Em 2019, Butler retoma esta discussão no texto intitulado *Precisamos parar o ataque à “ideologia de gênero”*<sup>77</sup>. A autora inicia o texto sinalizando uma questão muito importante, a saber, a relação que há entre o discurso da “ideologia de gênero” e o processo eleitoral de certos países, onde as eleições “giraram em torno de afirmação dos candidatos sobre papéis de gênero” (BUTLER, 2019, s/p). Ou seja, esta não foi uma particularidade brasileira, tendo ocorrido em outros países da Europa (como a França), da América Latina (como Colômbia e Costa Rica) e da América do Norte, como nos Estados Unidos.

---

<sup>77</sup> A versão inglesa do texto está disponível em: <https://www.newstatesman.com/2019/01/judith-butler-backlash-against-gender-ideology-must-stop>. A tradução mais fiel ao título seria *A reação contra a ‘ideologia de gênero’ deve ser contida* (como circulou nas redes sociais à época), mas estamos adotando a que foi utilizada pelo Observatório de Sexualidade e Política, onde o texto foi publicado formalmente.

Neste último, diversas políticas que visavam a garantia da igualdade de gênero e da liberdade sexual como a presença de pessoas trans nas forças armadas e o casamento gay se depararam com forte resistência, sobretudo de segmentos religiosos:

Nos Estados Unidos, tanto católicos como evangélicos fizeram oposição a um conjunto de posições políticas alhures conhecidas como “teoria de gênero” ou “ideologia de gênero”: os direitos de pessoas trans nas forças armadas, os direitos ao aborto, casamento gay, lésbico e trans, feminismo e outros movimentos a favor de igualdade de gênero e liberdade sexual. (BUTLER, 2019, s/p).

Segundo a filósofa, essa resistência começou a se delinear em 2004, quando foi apontado, pelo Pontifício Conselho para a Família em carta destinada aos Bispos da Igreja Católica que o “gênero” representava uma ameaça a certos valores religiosos por alguns motivos. Por exemplo, por ameaçar as expectativas que se têm a respeito da figura da mulher e por colocar em xeque a ideia de que há uma diferenciação natural entre macho e fêmea, o que está na base da instituição familiar.

Na perspectiva do Conselho, as formulações do Papa Francisco não só alimentaram essa reação, como também, traduziam, de forma bastante ilustrativa, o que está no cerne do argumento crítico religioso (no caso, católico) a respeito da liberdade de gênero. Em 2016, o Papa afirmou que aquele contexto era marcado pelo esvaziamento do homem como imagem e semelhança de Deus e o pontífice norte-americano se utilizou dessa formulação para incluir a dita “ideologia de gênero”.

Nesse sentido, ele alertou, de forma alarmista, que as escolas estavam ensinando que as crianças poderiam escolher seu gênero. Em seguida, o Papa Francisco se manifestou no sentido de clarear sua posição que representaria o discurso teológico. Em síntese, a ideia em pauta era que Deus criou o mundo de certa maneira, com homens e mulheres, de modo que a liberdade de “assumir” um gênero diferente daquele que lhe foi atribuído seria um contrasenso. Afinal, até mesmo a atribuição inicial de gênero não é fruto da vontade da pessoal, mas da vontade divina. Nesta acepção, qualquer tentativa de transformá-la seria uma maneira de desafiar ou, ainda, usurpar o poder de Deus, representando, assim, algo de ordem diabólica:

Com efeito, o direito das pessoas de determinar seu gênero ou orientação sexual é visto, por críticos religiosos anti-gênero, como

uma tentativa de usurpar o poder criador de Deus, e de desafiar os comandos divinos que limitam a agência humana. E, para o Papa, igualdade e liberdade de gênero e de sexualidade são não apenas excessivas, mas destrutivas até mesmo “diabólicas”. (BUTLER, 2019, s/p).

Ou seja, o caráter diabólico atribuído à liberdade e à diversidade de gênero está ligado, segundo a autora, ao fato de que estes são vistos como algo que se opõe à vontade divina no que tange à distinção dos sexos<sup>78</sup>. Nesta mesma linha, aqueles que estudam gênero ou que defendem a liberdade de gênero são vistos como ameaças à ordem e à moral:

De acordo com a caricatura feita [...] aqueles que trabalham com gênero negam as diferenças naturais entre os sexos e pensam que a sexualidade deve ser livre de qualquer restrição [...] Vista por essa lente, a teoria de gênero não só nega as diferenças biológicas como gera um perigo moral. (BUTLER, 2017, s/p).

Além de diabólicos, os estudiosos de gênero e ativistas são acusados das mais diversas maneiras, por exemplo, como perversos e pedófilos. Por exemplo, Butler relata que foi acusada de pedófila ao chegar no Brasil: “No aeroporto de Congonhas [...] uma das mulheres que me confrontaram começou a gritar coisas sobre pedofilia. [...] É possível que ela pense que homens gays são pedófilos e que o movimento em favor dos direitos LGBTQI nada mais é do que propaganda pró-pedofilia” (BUTLER, 2017, s/p).

A partir disso, ela se questionou porque um movimento que luta por direitos sexuais e por liberdade como também se coloca de maneira contrária às violências de gênero e sexual é acusado de pedofilia. Considerando que, nas últimas décadas, vem se evidenciando, na própria Igreja Católica, diversos casos de abuso e pedofilia, a autora se questiona se não há uma projeção em jogo, ou, ainda, uma estratégia para desviar os escândalos que se dão no interior da moral cristã:

Será possível que a chamada ideologia de gênero tenha virado um espectro simbólico de caos e predação sexual precisamente para desviar as atenções da exploração sexual e corrupção moral no interior da Igreja Católica, uma situação que abalou profundamente sua autoridade moral? Será que precisamos compreender como funciona

---

<sup>78</sup> Como veremos no decorrer do trabalho, a atribuição de uma “naturalidade” ao sexo, como se ele fosse pré-discursivo, é uma estratégia para se reiterar a norma binária do sexo e criar a ilusão de uma coerência de gênero (BUTLER, 1990/2015).



“projeção” para compreendermos como uma teoria de gênero pôde ser transformada em “ideologia diabólica”? (BUTLER, 2017, s/p).

Tendo isso em vista, Butler (2019) se dedica a esclarecer o que é de fato uma proposta acerca da teoria de gênero e o que é uma deturpação com o intuito de depreciá-la e alocá-la em um lugar de perigo. Em relação ao primeiro aspecto, a autora ratifica que sua posição como de outros teóricos de gênero é defender que o sexo que é atribuído ao nascimento não pode determinar o gênero da pessoa. No entanto, usar os estudos de gênero e a ideia de “construção social” como forças que almejam destruir a vontade de Deus já é, em sua perspectiva, uma distorção.

Com isso, a autora faz uma defesa eloquente dos *estudos de gênero*, enfatizando que, em nenhuma perspectiva, eles são doutrinadores, muito menos destruidores. O anseio dessa proposta teórica-política caminha justamente na direção contrária, isto é, visa a construção de canais de liberdade de expressão de gênero, o que implica em conscientizar a importância da sociedade e de suas instituições em acolher as pessoas que vivem experiências de gênero que não se enquadram no modelo binário normativo.

Esta questão já havia sido anunciada por teóricas feministas, como Simone Beauvoir, que, em seu livro *O Segundo Sexo* (1949) enunciou que a condição de “mulher” não é um pressuposto biológico que se dá no momento do nascimento, mas que supõe um “tornar-se”, o que é inseparável das normas socioculturais. É inclusive, neste sentido, que Butler afirma que as posições sustentadas por algumas feministas ajudam a pensar a experiência “trans”: “Muitas pessoas trans são designadas com um determinado sexo no nascimento, assumindo outro no decorrer de suas vidas. E se pensarmos a partir da lógica “existencialista” de Beauvoir sobre a construção social, alguém pode nascer fêmea, mas tornar-se homem” (BUTLER, 2019, s/p).

A autora sublinha que não se trata de negar o sexo, mas, sim, de questionar seu significado e colocar em questão o caráter determinista que, comumente, lhe é atribuído: “Ser designada como fêmea no nascimento não determina qual tipo de vida uma mulher levará e qual será o significado de ser mulher” (*idem*). A autora sublinha que essa liberdade, de modo algum, é vista como algo que pode “causar mal” a alguém, caso contrário, se trataria de uma ação lesiva e não um ato livre: “Liberdade não é nunca é a liberdade de fazer o mal. Se uma ação faz mal a outra pessoa ou a priva de

liberdade, essa ação não pode ser qualificada como livre – ela se torna uma ação lesiva” (BUTLER, 2019, s/p).

Além disso, a autora sublinha sua discordância em relação à teoria da “construção social”, pois esta implica um voluntarismo. Esta divergência é enfatizada, inclusive, como uma tentativa de evidenciar que os pensadores dos estudos de gênero não são diabólicos nem doutrinadores e que seu objetivo é criar uma liberdade política em relação às expressões de gênero:

Seriam os estudos sobre gênero, portanto, destrutivos, diabólicos, doutrinadores? Teóricos de gênero que defendem igualdade de gênero e liberdade sexual não estão engajados com uma visão hipervoluntarista de “construção social”, tomando como modelo um poder divino. Tampouco almejam impor suas visões através da educação sobre gênero. Se algo, a ideia de gênero nos abre para uma forma de liberdade política que permitiria que as pessoas vivessem com seus gêneros “dados” ou “escolhidos”, sem temor ou discriminação. (BUTLER, 2019, s/p).

Não almejamos adentrar de forma pormenorizada no aspecto teórico da discussão sobre a teoria da “construção social” e sobre a performatividade de gênero (BUTLER, 1990/2015) pois foi reservado um espaço específico para isso, sobretudo no capítulo 2. Nosso objetivo é evidenciar as apreensões críticas e fantasmáticas que o debate sobre gênero suscita no espaço social.

Além disso, no decorrer do trabalho, apresentaremos algumas hipóteses sobre a reação crítica e, às vezes, o *horror* que é dirigido às pessoas que experimentam seu gênero e sexualidade sem se adequar à normatividade vigente. Isto será examinado, de forma mais pormenorizada, no capítulo 4, quando abordaremos a violência que é dirigida às pessoas “trans”.

Neste momento introdutório da pesquisa, estamos apenas apresentando algumas coordenadas básicas que caracterizam o debate em torno da diversidade de gênero hoje, como uma estratégia de situar politicamente esta questão. Para dar seguimento à nossa discussão, é preciso ressaltar que uma das esferas centrais que foi erigida como objeto de preocupação e intervenção por parte dos críticos da dita “ideologia de gênero” é o campo da educação, o que tem sustentado uma censura a respeito do debate sobre gênero no meio escolar.

Os críticos contrários à discussão sobre a diversidade de gênero nas escolas apontam esse tipo de discussão como se fosse uma espécie de doutrina, isto é, “como um exercício dogmático que prescreve como estudantes devem pensar ou viver” (BUTLER, 2017, s/p). Esta dimensão crítica se torna ainda mais complexa, como aponta a filósofa, pelo fato de que diversas deturpações são feitas para combater esse tipo de diálogo sobre o gênero nas escolas. Por exemplo, aulas sobre educação sexual são distorcidas, afirmando-se, dentre outras coisas, que essas incentivam a masturbação e a homossexualidade: “como um manual que literalmente ditaria aos alunos para se masturbarem ou se tornarem homossexuais” (*idem*).

Em seu artigo intitulado *Na escola se aprende que a diferença faz a diferença*, Berenice Bento (2011) analisa, justamente, como as escolas têm respondido aos alunos cujas performances de gênero escapam ao modelo normativo. Uma das premissas de Bento (2011) é que a produção das identidades de gênero se dá de forma violenta, o que fornece ferramentas para compreender que a homofobia é uma espécie de balizador que permeia as relações sociais em nome da norma o que se dá, por exemplo, nas escolas.

Em sua perspectiva, a escola funciona como uma reprodução do heteroterrorismo, o que significa que a escola desempenha um papel estratégico no projeto da heteronormatividade. Um exemplo paradigmático da abjeção vivida por alunos é que o DSM-IV define a escola como um agente central na detecção de possíveis “desvios” de alunos e na comunicação disso para os pais:

O isolamento e o ostracismo contribuem para a baixa auto-estima e podem levar à aversão e abandono da escola. O ostracismo e a zombaria por parte dos seus pares são seqüelas especialmente comuns para meninos com o transtorno [...]. Tipicamente, as crianças são encaminhadas [ao psicólogo] por ocasião de seu ingresso na escola, em vista da preocupação dos pais de que aquilo que consideravam uma “fase” parece não estar sendo superado (PSIQWEB, 2008 *apud* BENTO, 2011, p. 554).

O ambiente escolar é caracterizado pela homofobia<sup>79</sup>, o que é fonte de sofrimento para estudantes: “Imagine o sofrimento de uma criança que acorda, põe o uniforme da escola e, enquanto se prepara, pensa: ‘mais um dia em que terei que suportar aquele menino me chamando de veado; mais um dia em que terei que ficar o recreio inteiro sozinho porque ninguém gosta de brincar e ficar comigo’” (BENTO, 2011, p. 555).

É claro que o viés normativo da escola não se origina intrinsecamente nela, isto é, esse espaço reproduz os valores que são disseminados na sociedade como um todo. Mas não podemos deixar de notar que a instituição escolar acaba sendo um espaço estratégico na transmissão das normas de gênero: “Há um projeto social, uma engenharia de produção de corpos normais, que extrapola os muros da escola, mas que encontrará nesse espaço um terreno fértil de disseminação” (*ibidem*, p. 556).

É por isso mesmo que, em torno da educação, se travou uma espécie de batalha em relação ao debate sobre a liberdade de gênero e a diversidade sexual (BUTLER, 2019), pois isso coloca em questão o espaço da escola como reprodutor das normas sociais. Neste sentido, poderíamos entender a denúncia da suposta transmissão da “ideologia de gênero” nas escolas como uma tentativa de preservar sua tarefa de reproduzir os valores hegemônicos referentes à sexualidade e o gênero: “Os ‘normais’ negam-se a reconhecer a presença da margem no centro como elemento estruturante e indispensável. Daí as instituições eliminarem-na obsessivamente por insultos, leis, castigos, assassinatos” (BENTO, 2011, p. 553). O problema é que, com isso, as diferenças não são respeitadas, comprometendo o direito e a liberdade dos alunos.

É neste sentido que Butler, opondo-se às vertentes reacionárias e normativas, defende a importância de se discutir a igualdade e a diversidade de gênero como também a liberdade das expressões da sexualidade. Até mesmo porque essas ficam, muitas vezes, obscurecidas: “Ensinar igualdade de gênero e diversidade sexual

---

<sup>79</sup> “As pesquisas realizadas nas paradas do Orgulho Gay apontaram que, de um total de 629 entrevistados/as, 26,8% relataram que foram marginalizados/as por professores/as ou colegas na escola ou faculdade. Esse percentual aumenta conforme diminui a faixa etária. Segundo o relatório da pesquisa, ‘nada menos que 40,4% dos adolescentes entre 15 e 18 anos foram vítimas dessa experiência [marginalização/discriminação]. Entre jovens de 19 e 21 anos, 31,3% referiram-se a discriminações na escola ou na faculdade’.(Carrara;Ramos, 2005 apud BENTO, 2011, p. 556)

questiona o dogma repressivo que lançou tantas modalidades sexuais e de gênero na penumbra, sem reconhecimento ou senso de futuro” (BUTLER, 2019, s/p).

Esta é uma questão fundamental para a pesquisa, pois, em nossa hipótese, o registro da alteridade seja ela social, institucional, familiar ou afetiva é crucial em situações em que o sujeito vive uma experiência de ruptura com o campo das normas<sup>80</sup>. Não é à toa que os limites das instituições sociais em lidar com pessoas que escapam às normas de gênero têm sido problematizados por diversos autores, como Berenice Bento (2011).

É claro que essa discussão é muito mais complexa e não teremos como aprofundá-la como gostaríamos. Mas um ponto que não podemos deixar de mencionar é que esse debate em torno da escola discutir ou não a liberdade de gênero bem como outras experiências ligadas à sexualidade conta com outro complexificador: os pais das crianças. Afinal, como vimos, nessa disputa de narrativas, a família tem um papel central.

Não foi por acaso que, em novembro de 2018, o Ministério Público, solicitado por pais de alunos, ajuizou o Colégio Santo Agostinho por “ideologia de gênero”: “O MP entrou com a ação por considerar que a instituição expôs os alunos ‘a situação de risco’, ao abordar a ‘ideologia de gênero’ nas aulas” (O TEMPO, 2018). Os pais solicitaram uma indenização por “dano moral coletivo”, pelo fato da escola ter colocado os alunos em perigo, sendo o valor requerido equivalente à mensalidade e matrícula do ano de 2017, de alunos do 3º ao 6º ano (*idem*).

Estudantes do terceiro ano do Ensino Médio escreveram uma carta de apoio à escola e contrapondo as acusações feitas por pais de alunos. Na carta, por exemplo, justificavam livros recomendados por professores<sup>81</sup>, evidenciando que eles não continham nenhum risco ou ameaça. Além disso, defendiam a importância da discussão

---

<sup>80</sup> Devido à centralidade desta questão, ela será examinada, a partir de diferentes facetas, no decorrer da tese, sobretudo no capítulo 5.

<sup>81</sup> Nas palavras dos alunos: “Buscamos tomar conhecimento dos textos aludidos na carta, de forma que averiguamos o livro de Ciências do 6º ano e o livro de contos ‘As mentiras que os homens contam’, de Luís Fernando Veríssimo. Ao contrário do que nos parecia ao lermos a carta, o conteúdo dos textos citados (principalmente com relação ao livro didático) nada apresentavam além daquilo inclusive defendido pela Unesco: o debate sobre educação de gênero e sexualidade é, evidentemente, essencial para uma educação mais inclusiva e de qualidade” (ESQUERDA DIÁRIO, 2019).

sobre a identidade de gênero e a sexualidade, bem como acusavam a censura que se estava impondo em relação ao ensino:

Frente aos questionamentos feitos pelos pais, portanto, nós, alunos do Colégio Santo Agostinho de Belo Horizonte, concluímos que a discussão relacionada à sexualidade e à identidade de gênero é fundamental na desconstrução dos incontáveis tabus presentes na vida adolescente e, principalmente, na aceitação tanto própria quanto externa quando se tratando da homossexualidade, bissexualidade e transexualidade. A tentativa de impedimento das exposições acerca da realidade social baseada na discordância quanto à abordagem aproxima-se até mesmo da censura. (ESQUERDA DIÁRIO, 2019).

O alarmismo que há em torno da transexualidade, da “parentalidade gay” e da suposta “ideologia de gênero” parece remontar o alarde que se criou em torno da masturbação, no século XVIII. Afinal, o discurso do risco que se dirige a essas experiências como se elas fossem dissolver a “cultura”, na medida em que tocam em balizadores morais como a família e o parentesco parece se assemelhar ao grande pânico do “fim da espécie” que tomou a modernidade, o que teve, também, em seu cerne, a problemática da *reprodução*, como nos mostrou Foucault:

Você terá, no século XVIII, toda a grande campanha contra a masturbação das crianças e esse famoso mito, formulado com estardalhaço no fim do século XVII e no começo do século XVIII, que nos diz que a espécie humana se arrisca a desaparecer caso se propague essa doença totalmente nova que é a masturbação. (FOUCAULT, 1988/2015, p. 10-11).

O ponto fundamental que nos interessa extrair dessa discussão é que os ataques às pessoas “trans”, os ataques a Judith Butler no Brasil, bem como a todos cidadãos ou instituições que lutam pela diversidade de gênero, são, em última instância, ataques à democracia. Não é à toa que Butler diz ter ficado horrorizada com o ato de se “queimar a bruxa”, não tanto por ela, mas pelos brasileiros e brasileiras que têm lutado pela igualdade e liberdade e pela defesa das minorias sexuais e de gênero. Pois, como ela detectou, a queima de sua imagem foi um ato simbólico que visa aterrorizá-los:

Aquele gesto simbólico de queimar minha imagem transmitiu uma mensagem aterrorizante e ameaçadora para todos que acreditam na igualdade das mulheres e no direito de mulheres, gays e lésbicas,

peessoas trans e travestis serem protegidos contra violência e assassinato. (BUTLER, 2017, s/p).

Não podemos deixar de considerar que a defesa das diversidades em geral como sexual, religiosa, cultural e política e a luta pela expressão de ideias, pela liberdade e pelos direitos independente de orientação sexual, cor, classe social, pertencimento religioso ou cultural são premissas básicas da democracia. Desse modo, quando algum desses valores é atacado, o que se está colocando em questão, em última instância, é o projeto democrático em sua espinha dorsal como prática social e política.

Dito de outro modo, o ataque às diferenças que se dá não só por manifestações de ódio e de violência mas, também, por discursos que visam restringir o campo da liberdade, como é o caso de alguns discursos religiosos também ameaça o projeto democrático:

Quando violência e ódio se tornam instrumentos da política e da moral religiosa, então a democracia é ameaçada por aqueles que pretendem rasgar o tecido social, punir as diferenças e sabotar os vínculos sociais necessários para sustentar nossa convivência aqui na Terra. (BUTLER, 2017, s/p).

Em síntese, o ato de “queimar a bruxa” tentou passar a mensagem de que a democracia está em risco e que quem tentar lutar por ela também está. Isto é, houve uma tentativa de ameaçar aqueles que “buscam defender e realizar uma democracia na qual os direitos sexuais sejam afirmados e a violência contra minorias sexuais e de gênero seja abominada” (*idem*). Por isso mesmo, a autora logo revê sua leitura a respeito do ataque vivido em São Paulo. Afinal, como vimos, seus críticos reagiram à sua conferência no SESC-SP como se ela fosse sobre “gênero”, quando, na verdade, era sobre “os fins da democracia”.

Se, em um primeiro momento, a autora entendeu que houve um desvio fantasmático em relação a isso, em um segundo momento, ela sinaliza que talvez não tenha havido desvio algum: “Talvez o foco em ‘gênero’ não tenha sido, no final, um desvio da pergunta de nosso seminário: quais são os fins da democracia?” (*idem*). Isto quer dizer que essas questões não estão, de modo algum, separadas, pois a primeira está subsumida à segunda. É neste sentido que a autora defende, de forma enfática, que a liberdade de expressão de gênero é uma premissa da democracia:

Essa abertura ética é importante para uma democracia que inclua a liberdade de expressão de gênero como uma das liberdades democráticas fundamentais, que enxergue a igualdade das mulheres como peça essencial de um compromisso democrático com a igualdade e que considere a discriminação, o assédio e o assassinato como fatores que enfraquecem qualquer política que tenha aspirações democráticas. (*Idem*).

O que está em jogo é que a sustentação das diferenças é um dos vetores centrais do projeto democrático, o que exige que a discussão sobre o movimento LGBTQ+ seja situada nesse campo. Além disso, não podemos deixar de considerar, também, o lugar que a psicanálise assume nesse campo de tensão.

Afinal de contas, a psicanálise, enquanto teoria e prática, se propõe a pensar o sujeito da *diferença*, afirmar a sua singularidade, de modo que é impensável pensá-la fora do campo da democracia.

### **1.6 Psicanálise, *expertise* e ordem social: do conservadorismo à despolitização**

Evidentemente, essa discussão toca em cheio a psicanálise, sobretudo porque incide no lugar que o Édipo assume, muitas vezes, em suas teorizações. Desse modo, é preciso destacar, de maneira abreviada, três vias importantes para pensarmos como a psicanálise se situa nesse debate: o primeiro diz respeito ao olhar conservador e reacionário que diversos psicanalistas assumiram em relação ao “casamento gay” e à “parentalidade gay”. O segundo se refere às críticas que Butler (2002/2003) direciona à concepção psicanalítica do Édipo supondo que esta é marcada pela heterossexualidade, bem como às perspectivas psicanalíticas que pressupõem uma universalidade da lei paterna e que não consideram que o simbólico é atravessado por normas, estando, é claro, suscetível a uma variabilidade histórica.

Em terceiro lugar, é importante sublinhar que o discurso freudiano pensou o sujeito inscrito na modernidade contexto no qual a psicanálise se constituiu, de modo que suas formulações centrais não podem ser pensadas na exterioridade do contexto histórico do biopoder (BIRMAN, 2007). Desse modo, não podemos lançar as mesmas leituras e conceitos teóricos em um contexto no qual uma série de coordenadas sociais e políticas se transformou, como, por exemplo, o lugar da mulher no espaço social, bem



como o modelo da família e da parentalidade.

Em relação ao primeiro ponto, é preciso sublinhar que muitos psicanalistas assumem uma posição extremamente conservadora em relação às transformações que se dão no campo do gênero e da sexualidade, as quais se refletem, por sua vez, nas modalidades de família, parentesco e parentalidade. “Os importantes trabalhos dos chamados estudos pós-parentesco em antropologia não foram acompanhados por trabalhos similarmente inovadores em psicanálise, e esta última, às vezes, ainda depende do parentesco heterossexual presumível para teorizar a formação sexual do sujeito” (BUTLER, 2002/2003, p. 256).

Isto ficou bastante nítido no debate francês sobre as PsCs na França, onde diversos psicanalistas se manifestaram publicamente contrários à parentalidade gay. Como mencionamos anteriormente, apesar de Agacinski não ser psicanalista, suas formulações traduzem uma “crença antropológica” que foi compartilhada, sobretudo, por psicanalistas lacanianos:

A crença é que a própria cultura exige que um homem e uma mulher gerem uma criança e que a criança tenha esse ponto de referência dual para sua própria iniciação na ordem simbólica, onde a ordem simbólica consiste num conjunto de regras que ordenam e apóiam nossos sentidos de realidade e de inteligibilidade cultural. (BUTLER, 2002/2003, p. 243-244).

Segundo Butler, os argumentos alarmistas e conservadores não se restringiam aos psicanalistas lacanianos, de orientação teórica laciana, mas também de outras vertentes teóricas, como a kleiniana: “A conhecida clínica kleiniana Hanna Segal reitera sua visão de que ‘a homossexualidade é um ataque ao casal parental, uma ‘parada no desenvolvimento’ e se horroriza com a situação de duas lésbicas criando um menino. Ela acrescenta que considera ‘a estrutura homossexual adulta patológica’” (BUTLER, 2002/2003, p. 258).

Evidentemente, as posições normativas e reacionárias à parentalidade gay estão ligadas, também, a uma concepção patologizante em relação à homossexualidade que permeia a tradição psicanalítica. Afinal, não podemos deixar de lembrar, por exemplo, que segmentos da psicanálise aproximam a homossexualidade da perversão, o que leva

Thamy Ayouch (2015a) a defender que há uma homofobia na psicanálise, o que será trabalhado, de forma pormenorizada, no capítulo 6.

De todo modo, o que importa salientar, nesse momento, é que segmentos da psicanálise, sob muitos aspectos, se colocaram como bastante conservadores nesse debate. Primeiramente, devemos afirmar que não é de se espantar que isso tenha acontecido. Afinal de contas, o conservadorismo é uma marca da psicanálise pós-freudiana, o que fez, segundo Birman, com que o discurso psicanalítico fosse transformado em um discurso técnico, centrado na terapêutica. Com isso, a dimensão política, tão presente no texto freudiano, parece ter sido descartada: “Existiria efetivamente a presença de um grande conservadorismo na comunidade psicanalítica. Portanto, o que estaria em causa seria menos a despolitização presente na comunidade psicanalítica, do que o seu conservadorismo” (BIRMAN, 2010, p. 537).

Esse conservadorismo talvez tenha se apresentado de maneira enfaticamente explícita na França, até mesmo porque, nesse contexto, a psicanálise está disseminada no campo social, ultrapassando as sociedades de psicanálise e as universidades. Não raramente, os psicanalistas são convidados a falar em programas de televisão, rádio e escrever em jornais e, muitas vezes, falam “em nome” da suposta psicanálise, como se aquelas formulações correspondessem de maneira unívoca o que a comunidade psicanalítica, como um todo, pensa, como sinalizam Beatriz Santos e Elsa Polverel<sup>82</sup> (2016).

Foi justamente por isso que, desde 1970, a psicanálise passou a representar, no contexto francês, uma espécie de discurso capaz de realizar certas “perícias de saúde mental”, como sublinha Laurie Laufer (2014). Isto é, muitos psicanalistas se colocaram como “*experts*”, ou ainda, como detentores da *verdade* a respeito de assuntos ligados à sexualidade e ao gênero:

A psicanálise francesa passa a se apresentar como campo de saber capaz de estabelecer “perícias de saúde mental”. Essa atitude da parte da psicanálise ou de “certos psicanalistas que se consideram os porta-

---

<sup>82</sup> “[...] disseminação de ideias psicanalíticas para além do perímetro restrito das Escolas de psicanálise e das universidades. As pessoas que criticam a excessiva normatividade dxs psicanalistas na lista de discussão a que nos referimos já ouviram muitas falas “em nome da psicanálise” em diversos espaços, não só nos consultórios; programas de rádio, tribunas de jornal, entrevistas na televisão são alguns exemplos de meios nos quais se pode escutar cotidianamente a opinião de umx psicanalista sobre assuntos diversos na França” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

vozes da psicanálise produziu (muitas vezes de forma justificada) uma certa desconfiança por parte do campo das ciências sociais quanto a teorias etiológicas que normalizam os comportamentos ao medicá-los”. Segundo Laufer, essa desconfiança é então fabricada pelos próprios psicanalistas quando ocupam (indevidamente) a posição de “experts em regras e condutas que devem ser seguidas no domínio da sexualidade”. (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Devemos nos perguntar se, quando a psicanálise opera dessa maneira, ela não está se filiando ao *mercado psi* (PORGE *et. al*, 2015), adotando um psicologismo e contribuindo para a patologização de certas experiências, e se, com isso, em última instância, ela não só anula as singularidades que podem atravessar essa experiência, como também silenciando suas dimensões ética e política. Ou seja, o pano de fundo dessa discussão consiste em problematizar a relação entre psicanálise e governamentalidade.

Apesar de existir uma crença de que a psicanálise ocupa uma posição de “extraterritorialidade” em relação às psicoterapias, há um risco, segundo Porge *et al*. (2015), de a psicanálise se tornar uma operadora da *governamentalidade*. Um dos facilitadores disso é o fato de muitos analistas serem recrutados pelo novo mercado de trabalho “psi”, que, como afirma Michel Tort (2001), vai da prevenção materna e infantil às novas formas de gestão empresarial, passando pelas prisões e pelo Samu Social. Neste sentido, o autor alerta que não podemos desconsiderar “a existência social, material, dos psicanalistas como práticos nas sociedades ocidentais” (TORT, 2001, p. 15).

Enfim, em última instância, a pergunta que fica é até que ponto a psicanálise se coloca atenta à singularidade do sujeito ou até que ponto ela se coloca como uma agente da ordem social: “Essa questão é central na teoria analítica, mas sobretudo na prática: trata-se de saber se o trabalho do(a) psicanalista (tanto clínico(a) quanto teórico(a)) é destinado a acompanhar o(a) analisando(a) ou a manter a ordem social” (AYOUCHE, 2015b, p. 30).

Como discutiremos no decorrer da pesquisa, essa questão se coloca de maneira evidente em relação à transexualidade. Diversas formulações normativas e patologizantes são dirigidas a essa experiência que é, por exemplo, aproximada do campo da psicose. Além disso, observamos que, muitas vezes, o sofrimento psíquico que porventura afeta as pessoas “trans” é concebido de maneira inteiramente

intrapésquica, de modo que não parecem ser consideradas as coordenadas sociais e normativas que estão em jogo.

Por exemplo, os psicanalistas Coutinho Jorge e Travassos (2017), ao analisarem a *epidemia transexual* termo bastante problemático, sustentam a ideia de que o sofrimento e o suicídio de pessoas “trans” se deve ao fato de que a “mudança de sexo” é impossível, pois o enigma do *real* do sexo é irrespondível, de modo que o sujeito, depois da transição, percebe que aquela oferta médico-mercantil não resolve seus problemas<sup>83</sup>. Nesse tipo de leitura, não parece nem ao menos ser considerada a possibilidade de que a transfobia, a violência e a abjeção social de que essas pessoas são vítimas possam incidir no sofrimento.

Enfim, a problemática em questão é que a comunidade psicanalítica é marcada por um conservadorismo, o que faz com que, muitas vezes, a psicanálise seja transformada em um discurso técnico e psicoterapêutico, o que traz, no mínimo, duas consequências nocivas. A primeira é a redução do sujeito à categoria de indivíduo, na medida em que se supõe que ele é uma mônada solipista desatrelada do campo social. A segunda, por sua vez, é que a dimensão política da psicanálise é absolutamente silenciada:

A melhor forma de lidar com a problematização da política, presente na leitura freudiana, numa comunidade marcadamente conservadora, seria a transformação do discurso psicanalítico num discurso eminentemente técnico, voltado para a terapêutica das perturbações psíquicas. Se foi por este viés que o domínio da política foi claramente silenciado e descartado pela tradição psicanalítica pós-freudiana, esta realizou ainda, de maneira correlata, releituras do discurso freudiano nas quais a problematização da política desapareceu também de maneira eloquente. (BIRMAN, 2010, p. 537).

Tendo isso em vista, consideramos urgente que a psicanálise resgate sua dimensão política, sobretudo se ela quiser manter seu compromisso com a experiência democrática que supõe a afirmação das diferenças e das liberdades. No que concerne mais precisamente a esta discussão, devemos salientar a importância de questionarmos, de maneira incisiva, formulações públicas feitas por alguns psicanalistas, que caminham na contramão disso, como sublinha Butler: “Quando os psicanalistas clínicos fazem

---

<sup>83</sup> Esta discussão será trabalhada, de maneira pormenorizada, no capítulo 6.

alegações públicas sobre o estatuto psicótico ou perigoso de famílias gays, eles estão exercendo um discurso público que precisa ser fortemente confrontado” (BUTLER, 2002/2003, p. 258).

Como podemos observar no decorrer deste capítulo, está se dando uma série de transformações no campo da família e do parentesco, o que incidiu, por exemplo, no próprio estatuto da reprodução sexual (e simbólica); e não podemos deixar de considerar que essas mudanças não só incidem nos modos de subjetivação, como também nos fazem repensar certas coordenadas teóricas psicanalíticas, incluindo o lugar que o Édipo terá ou não na teoria psicanalítica.

Por exemplo, Joel Birman defende que as novas modalidades de família e de alianças conjugais produzem efeitos nas formas de subjetivação, incidindo nas modalidades de dor e de sofrimento. Por exemplo, como vimos anteriormente, com a entrada das mulheres no mercado de trabalho e a relativização do lugar da reprodução, as crianças se viram destituídas do lugar majestático que ocupavam até a modernidade.

Este conjunto de transformações incidiu na economia do narcisismo das crianças inicialmente e dos adolescentes em seguida, produzindo novas modalidades de subjetivação e de transtornos psíquicos, que passaram a caracterizar a subjetividade na contemporaneidade. (BIRMAN, 2007, p. 57).

A perda de reconhecimento simbólico produz uma perda do investimento narcísico, de modo que o ponto de interseção entre as formas de dor psíquica prevalentes na contemporaneidade — como a anorexia, a síndrome do pânico e a depressão — é a fragilização da economia narcísica. Inclusive, na perspectiva do autor, a expansão do autismo, na atualidade, relaciona-se diretamente à relativização da presença das figuras parentais na esfera familiar e à terceirização dos cuidados infantis desde as creches.

Outra forma de descrever essa característica das formas de subjetivação contemporâneas é, como aponta Birman (2007; 2012), através do campo traumático, sendo este entendido como uma experiência de excesso que acomete o campo psíquico por conta da precarização de recursos que permitam a simbolização das intensidades. Para o autor, a impossibilidade de inscrição das excitações no campo do *pensamento* e da *linguagem* é uma das marcas centrais da subjetividade contemporânea. Para não

desviarmos do fio condutor da pesquisa, não aprofundaremos nos efeitos do desinvestimento libidinal para as formas de subjetivação.

O que nos interessa é a hipótese que Birman (2007) extrai dessas reconfigurações, qual seja: houve uma mudança paradigmática dos mitos de referência da modernidade e da contemporaneidade. Isto é, enquanto, no contexto da família nuclear burguesa, o mito em questão era o do Édipo, na contemporaneidade, o mito de referência seria o do *Hamlet*, onde o sujeito vive uma permanente incerteza acerca de sua própria existência. Isto é, a constante dúvida: “*Ser ou não ser?*”. Este ponto é importante por duas razões. O primeiro diz respeito ao fato de que o modelo familiar proeminente da modernidade foi a base pela qual certas experiências psíquicas foram pensadas pelo discurso freudiano:

Um conjunto de enunciados fundamentais do discurso freudiano se inscreveu no horizonte histórico delineado pelo biopoder, que configurou uma modalidade específica de família, de laços conjugais e de laços entre pais e filhos, que foram cruciais para a constituição de certas formas de subjetivação na modernidade. (BIRMAN, 2007, p. 54).

Isto já indica que a psicanálise é convocada a repensar as experiências psíquicas, tendo em vista a nova ordem familiar e as novas formas de parentalidade (BIRMAN, 2007). A segunda razão, por sua vez, não só está imbricada à anterior, como é sua consequência: se o mito de Édipo não é mais referência para os modos de subjetivação, evidencia-se que a dimensão pós-edípica se delineia no mundo contemporâneo. Este é um ponto fundamental, pois, em nossa hipótese, o lugar que o movimento transexual ganhou na atualidade não é apenas signo, mas, também, efeito da dissolução do patriarcado que foi a base pela qual, por exemplo, certas concepções psicanalíticas se constituíram. Esta seria uma das formas de compreender como, em última instância, as transformações no campo da ordem familiar se relacionam com o movimento “trans”.

É neste sentido que Butler defende que a psicanálise está diante de uma oportunidade para revisar sua concepção de cultura: “Essa é a ocasião não somente para o psicanalista repensar suas noções de cultura, aceitas acriticamente, mas para o novo parentesco e os novos arranjos sexuais obrigarem a uma reflexão sobre a própria

cultura” (BUTLER, 2002/2003, p. 258). Isto supõe, por exemplo, que a psicanálise repense sua concepção sobre o Édipo, sobretudo deslocando dele o imperativo da heterossexualidade.

Ou seja, deve-se questionar frontalmente o modelo do Édipo como condição normativa para a entrada do sujeito no campo da dita “cultura”, bem como da preservação da própria cultura. Isto implica, também, em não se adotar uma leitura a-histórica do simbólico, reconhecendo que ele não pode ser visto fora do campo das normas. Afinal, o simbólico não é independente do social. Inclusive, Butler (2002/2003), de maneira bastante perspicaz, localiza que essa percepção está, de alguma maneira, posta nas próprias reflexões alarmistas contrárias à parentalidade homossexual. Afinal, se há uma preocupação tão intensa com isso, é porque, de alguma maneira, se sabe que a ordem simbólica não é tão estática assim, ou seja, não antecede o social, nem é universal:

Quando as relações íntimas não estão mais ligadas à procriação heterossexual, a própria homologia entre natureza e cultura que os filósofos como Agacinski apóiam, tende a ser solapada. No próprio trabalho dela, elas não permanecem estáticas, já que se é a ordem simbólica que comanda as origens heterossexuais, e se se compreende que o simbólico legitima as relações sociais, por que ela se preocuparia com relações sociais supostamente ilegítimas? Ela supõe que estas últimas têm o poder de solapar o simbólico, sugerindo que o simbólico não precede o social e, afinal, não é independente dele. (BUTLER, 2002/2003, p. 258).

É fundamental colocar em xeque a heterossexualidade como uma pressuposição básica do Édipo, até mesmo porque isso abriria novas possibilidades de gênero para as crianças: “Como começar a compreender que formas de diferenciação de gênero ocorrem para a criança quando a heterossexualidade não é a pressuposição do complexo de Édipo?” (BUTLER, 2002/2003, p. 257).

Afinal, como vimos, na concepção psicanalítica do Édipo, discutida por Butler (2002/2003), o gênero da criança se delineia quando esta assume uma posição simbólica, e tais posições se distinguem de acordo com o desenrolar do complexo de Édipo, isto é, quando seus pais são vistos como objetos sexuais proibidos. Isto significa, em última instância, que a “origem heterossexual” é o que define o gênero da criança, dentro do modelo binário heteronormativo. Por exemplo: “A menina se tornará uma

menina ao reconhecer que não pode ter sua mãe, substitui essa perda pela identificação com a mãe e então reconhece que não pode ter o pai e o substitui por um objeto masculino” (BUTLER, 2002/2003, p. 247).

Desse modo, quando a heterossexualidade deixa de ser o marco fundador da origem do sujeito, outras possibilidades se abrem para o Édipo, bem como para as experiências de gênero. Sem dúvida, isto convoca a psicanálise a repensar suas coordenadas teóricas, até mesmo se ela quiser se oferecer como uma *alteridade* para as pessoas “trans”: “Enfim, mudanças de gênero lançam novos desafios à nossa compreensão e à nossa prática” (PORCHAT, 2017, p. 104).

Até mesmo porque pudemos perceber como a tecnologia biopolítica através das quais certas práticas sociais se constituem, como as configurações familiares incide nas formas de subjetivação, de modo que essas não podem ser interpretadas de maneira universalista. “Estamos num tempo de investigação, pode-se dizer, mas também num tempo de abertura social, visto que famílias que tiveram arranjos diferentes daqueles propostos pelas famílias nucleares burguesas agora podem ‘sair do armário’ e ser finalmente escutadas pela psicanálise” (*ibidem*, p. 107).

Por exemplo, o lugar hipervalorizado conquistado pela figura da criança no contexto da biopolítica moderna se apresenta, de forma bastante clara, no trabalho de Freud (1914/1974), sob o signo da figura “*Sua majestade, o bebê*”. Dito de outro modo, este seria, como sustenta Birman (2007), um correlato do papel que a criança recebeu no campo da biopolítica familiar. Afinal, a descrição freudiana acerca do bebê soberano e onipotente que tem o poder de realizar tudo o que seus pais não puderam, seria impensável fora do contexto moderno que erigiu a criança como o capital promissor da nação:

enquanto condensação maior do Capital econômico e simbólico da nação, a criança foi alçada à condição de soberana, pois a qualidade de vida da população, como signo maior que seria da riqueza do Estado, dependeria deste lugar onipotente conferido ao infante. (BIRMAN, 2007, p. 52).

Este é um ponto crucial para a presente pesquisa, pois uma série de transformações vem se dando no campo da família, do parentesco e da sexualidade, incidindo nas formas de subjetivação. Deste modo, nós, psicanalistas, não podemos



analisar tais questões usando as mesmas conceituações que correspondiam ao contexto moderno, como discutiremos no decorrer da tese.

A partir dessa discussão, observamos que a noção de família não pode ser vista de forma universal nem ahistórica, pelo contrário, deve ser situada historicamente: “A família é também uma formação histórica: sua estrutura e seu significado mudam ao longo do tempo e do espaço. Se deixamos de afirmar isso, deixamos de afirmar a complexidade e a riqueza da existência humana” (BUTLER, 2017, s/p). Isto significa que ela está propensa a transformações, como podemos observar com as famílias homoparentais (BUTLER, 2002/2003) e famílias trans (PORCHAT, 2017).

Um ponto que nos parece importante de ser sublinhado é a problemática da *origem*. Como vimos, a questão da “dupla origem” ganha um lugar central nessa discussão. Afinal: “A ‘origem dupla’ é seu começo invariável com um homem e uma mulher, um homem que ocupa o lugar do pai e uma mulher que ocupa o lugar da mãe. ‘Essa origem mista, que é natural’, escreve Agacinski, ‘é também um alicerce cultural e simbólico’” (BUTLER, 2002/2003, p. 244).

Este é um ponto crucial para a pesquisa, pois toca a *origem é*, comumente, em relação à família. E, de acordo com nossa hipótese, a transexualidade coloca em xeque a família como *origem*, não só porque contraria a aleatoriedade genética que se produziu desse encontro entre “pai” e da “mãe”, como também incide na experiência de nomeação que advém dessas figuras parentais. Por exemplo, quando a pessoa “trans” alterna o nome que seus pais lhe deram, de alguma maneira ela está colocando em xeque a ideia da família como origem. Nesse sentido, essa discussão já oferece alguns elementos de base que nos ajudarão a compreender a dimensão antinormativa da experiência LGBTQ+ e, mais precisamente, da experiência “trans”.

A experiência de romper a norma pode produzir uma série de ameaças de perda, o que, em nossa hipótese, atravessa a experiência “trans”, na medida em que o sujeito contraria a norma da “natureza” (genética), jurídica e simbólica, rompendo com o sistema de filiação, no qual o sujeito é nomeado por um outro. Justamente por isso é fundamental que o sujeito ao se reconhecer trans, ou ainda, ao iniciar a transição estabeleça alianças e assegure um espaço de pertencimento, caso contrário, essa

experiência pode remeter para o campo das perdas e do desamparo, ou ainda, do desalento.

O que está em jogo é que colocar as normas em questão pode ser um movimento potente de liberdade e de afirmação da sua singularidade, mas, para isso, a presença do outro é central. Como estas formulações compõem a hipótese central da presente pesquisa, elas serão desenvolvidas e sustentadas no decorrer do trabalho, isto é, não temos a intenção, de modo algum, de esgotá-las nesse momento.

Por ora, o que nos interessa marcar é que a “ideologia de gênero” deve ser contida, pois ela manipula e distorce em todos os sentidos o intuito da luta pela igualdade de gênero e pela liberdade sexual (BUTLER, 2019). Afinal, ao atribuírem a esta luta um caráter ameaçador e diabólico, retiram dela sua maior proposta, que é justamente o contrário: abrir canais de acolhimento e de apoio àqueles que se desviam da norma, viabilizando uma vida vivível e com menos sofrimento.

## 2 O “SEGUNDO NASCIMENTO”: UMA EXPERIÊNCIA ANTINORMATIVA?

*Cruzar os limites dos gêneros é colocar-se em uma posição de risco.*

**Berenice Bento**<sup>84</sup>

Um gênero é atribuído a todo sujeito, antes mesmo de seu nascimento. Isto significa que o sujeito não escolhe livremente o próprio gênero, assim como a sua constituição como sujeito se dá através de um “esforço performativo de nomeação” (BUTLER, 1997/2017, p. 102). Mas nem todo mundo se sente confortável com o gênero que lhe foi designado no momento do nascimento, o que pode gerar bastante sofrimento: “Muitas pessoas sofrem dificuldades com sua atribuição são pessoas que não querem atender aquelas expectativas, e a percepção que têm de si próprias difere da atribuição social que lhes foi dada” (BUTLER, 2017, s/p). Quando isso ocorre, o sujeito pode rejeitar os termos da atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018), como ocorre na transexualidade.

Atravessar os limites dos gêneros é uma experiência de risco, de acordo com Bento (2011). Mas o que caracteriza esse risco? Responder essa questão implica em atentar, primeiramente, para a forma pela qual se dá a atribuição de gênero, sublinhando a dimensão normativa que a atravessa. A partir disso, será preciso evidenciar que a subjetivação supõe a nomeação do outro, o que perpassa por uma experiência de assujeitamento primordial (BUTLER, 1997/2017).

A atribuição inicial de gênero envolve algumas instâncias como a família e o aparato médico-jurídico (PRECIADO, 2004/2014; BUTLER, 2015/2018; BENTO, 2011) que transmitem uma série de injunções normativas aos bebês antes mesmo deles nascerem. Neste sentido, ela é acompanhada por uma série de expectativas, isto é, espera-se que a menina e o menino, ao se tornarem adultos, desempenhem os papéis tradicionais na sociedade. Neste sentido, é preciso destacar, desde já, que o aparato de atribuição de gênero é marcado por uma *heterodesignação dos corpos* (PRECIADO, 2004/2014) que, na maioria das vezes, é centrada no paradigma biológico. É neste

---

<sup>84</sup> BENTO, 2011, p. 554.

sentido que Bento (2011) afirma que o sistema de gênero e sexualidade é precário, pois hipervaloriza a genitalização e é justamente contra isso que os movimentos sociais que lutam pela diversidade de gênero se opõem:

Essa precariedade pode ser observada quando milhões de pessoas ocupam espaços públicos demandando humanidade e tencionando os limites dos direitos humanos, quando pessoas transexuais reivindicam direitos e explicitam o debate sobre a diversidade/diferença de gênero. (BENTO, 2011, p. 559).

Como discutiremos no decorrer do capítulo, o gênero não é uma instância substantiva nem ontológica. Pelo contrário, ele é permanentemente suscetível a rupturas e a remanejamentos. Essas variações são de tamanha importância, até mesmo para denunciar, que qualquer naturalidade atribuída a ele não passa de um constructo fictício:

Como efeito de uma *performatividade* sutil e politicamente imposta, o gênero é um “ato”, por assim dizer, que está aberto a cisões, sujeito a paródias de si mesmo, a autocríticas e àquelas exibições hiperbólicas do “natural” que, em seu exagero, revelam seu *status* fundamentalmente fantasístico. (BUTLER, 1990/2015, p. 253).

O que está em jogo é que a multiplicidade de expressões de gênero coloca em xeque a normatividade de gênero assentada no modelo binário e heteronormativo, o que pode produzir transformações e rupturas nas condições normativas que legitimam certos gêneros em detrimento de outros: “O gênero pode algumas vezes aparecer de modos que se baseiam, retrabalham ou mesmo rompem com as condições estabelecidas de aparecimento, rompendo com as normas existenciais ou importando normas de legados culturais imprevistos” (BUTLER, 2015/2018, p. 46).

Tendo isto em vista, diversos autores sustentam que a transexualidade desafia as normas, na medida em que coloca em xeque o sistema binário heteronormativo. Por exemplo, Bento (2014) defende que os transexuais não só rompem com os *destinos naturais* de seu corpo, como também fazem isso de maneira pública.

É justamente por derrubarem a ideia de que o modelo anatômico é a única forma possível de se constituir as identificações de gênero, que Ayouch (2015) defende que as transidentidades provocaram uma ruptura epistemológica. É neste sentido que Preciado

(2004/2014) afirma que o movimento trans reivindica uma *nova ordem anatômico-política* e que Butler (2015/2018) positiva os *gêneros que desafiam as normas*.

No que concerne a isso, é preciso fazer alguns esclarecimentos sobre como a *liberdade* se insere nessa discussão. Até mesmo porque a formulação de Butler (1990/2015) de que o gênero é performativo, apresentada em *Problemas de gênero* suscitou duas interpretações (bastante destoantes entre si) que se distanciam, radicalmente, de sua proposta, a saber: (i) as normas determinam, de maneira decisiva, o gênero; ou, de maneira contrária, (ii) o sujeito escolhe, seu gênero.

É preciso esclarecer, desde já, que vincular a liberdade à experiência de gênero não significa, em sua hipótese, atrelá-la ao voluntarismo, como se fosse uma escolha solipsista do sujeito. Essa ideia, inclusive, é impensável dentro de sua construção teórica, na medida em que, nesta, o processo de subjetivação supõe, inevitavelmente, a dimensão alteritária, o que abarca, também, a construção de gênero. Em outras palavras, a emergência do sujeito, nos termos de Butler (2015/2018), advém de um processo de sujeição. Afinal, a linguagem assim como as coordenadas históricas, culturais e sociais não só incide no sujeito, como também está na base de sua constituição:

O que queremos dizer quando afirmamos que a sexualidade ou o gênero são um exercício de liberdade? Vou repetir: não quero dizer que todos escolhemos o próprio gênero e sexualidade. Somos certamente formados pela linguagem e pela cultura, pela história, pelas lutas sociais das quais participamos, pelas forças psicológicas e históricas. (BUTLER, 2015/2018, p. 67).

O que está em jogo é que somos nomeados pelos outros antes mesmo de começarmos a agir no mundo e essas nomeações deixam uma série de marcas sobre nós, inclusive a respeito das construções de gênero. É neste sentido que, em *Corpos em aliança*, Butler (2015/2018) defende que a performatividade de gênero deve ser pensada, antes de tudo, como uma “atribuição de gênero”, na medida em que ela se relaciona com a forma pela qual somos generificados e nomeados, o que acontece antes mesmo de termos conhecimento sobre a operatividade das normas de gênero. E isto lhe faz interrogar: “Como pensamos sobre a força e o efeito dos nomes pelos quais somos chamados antes de surgirmos em uma linguagem como seres falantes, antes de qualquer capacidade de um ato de fala próprio?” (BUTLER, 2015/2018, p. 68).

O que está em jogo é que o gênero é recebido, ou seja, ele vem como uma norma que advém do outro (BUTLER, 2015/2018). É preciso ressaltar que afirmar que o gênero é recebido não significa que ele é, unilateralmente, inscrito no sujeito, como se este fosse uma tábula rasa, mas, sim, que ele é convocado a performar o gênero que lhe foi atribuído. A autora, inclusive, se utiliza da noção psicanalítica de inconsciente para sustentar seu argumento, defendendo que as fantasias alheias são transmitidas, de diferentes maneiras, ao sujeito. Neste sentido, o gênero se preserva no sujeito como uma fantasia que foi produzida, concomitante, pelo sujeito e seu entorno.

De todo modo, a autora defende que “independentemente de entendermos nosso gênero ou nossa sexualidade como algo que escolhemos ou que nos foi atribuído, cada um tem o direito de reivindicar esse gênero e essa sexualidade. E faz diferença se podemos reivindicá-los” (BUTLER, 2015/2018, p. 67). Isto é possível porque essa experiência de vulnerabilidade e da suscetibilidade que faz com que sejamos, permanentemente, afetados pelo outro é o que permite, também, que a norma seja contrariada e que algo de *queer* emerja possibilitando, inclusive, o aparecimento de novas configurações de gênero (BUTLER, 2015/2018).

Por outro lado, reivindicar o gênero de atribuição não parece ser uma tarefa tão simples, justamente porque isso implica romper com o sistema de nomeação através do qual o sujeito se constituiu, o que significa, em última instância, colocar em questão o registro alteritário. É justamente nesse ponto que localizamos a dimensão antinormativa da transexualidade. Dito de outro modo, a emergência do sujeito está condicionada a um assujeitamento primordial que é normativo (BUTLER, 1997/2017). A partir disso, um conjunto de nomeações é direcionado ao sujeito e inclui as atribuições relativas ao gênero. Então, ao se afirmar trans contrariando os planos biológico, jurídico e simbólico o sujeito coloca em questão o sistema normativo de nomeação, o que, em nossa hipótese, marca o caráter antinormativo da experiência trans. Isso implica uma experiência de risco, na medida em que recusar os termos dessas nomeações produz, em última instância, uma iminência de perda do outro.

O que está em jogo é que, através do autoengendramento, o sujeito se coloca como autor de sua própria origem, e, nesse sentido, ele se contrapõe à experiência normativa de assujeitamento, o que acarreta uma ameaça de perdas de vínculos e de

laços afetivos. Por isso mesmo, em nossa hipótese, é fundamental a presença do outro no processo de transição, pois é isto que modulará os riscos dessa experiência. Como afirma Butler (2009/2016), nossa existência corporal é inseparável do campo da alteridade, por isso, é preciso saber o que sustenta ou não esse corpo.

Esse conjunto de questões será trabalhado de forma minuciosa no decorrer do capítulo. Em um primeiro momento, apresentaremos alguns relatos de transexuais que evidenciam a experiência do “segundo nascimento”, através das rupturas que fazem com o sistema de atribuição de gênero. Em seguida, articularemos esse “renascer” à hipótese de Birman (2016) a respeito do *autoengendramento*, dando ênfase ao fato de que, através dele, o sujeito se coloca na origem de sua própria constituição.

Para evidenciar como o sistema de atribuição do gênero é normativo, apresentaremos algumas contribuições de Preciado (2004/2014) e de Bento (2009). Iremos nos pautar, também, na hipótese de Judith Butler (1990/2015) sobre as “performatividades de gênero”, desenvolvida em *Problemas de gênero – feminismo e subversão de identidade*. Além disso, a partir de *Corpos que importam sobre os limites discursivos do sexo* (BUTLER, 1993/200), será possível compreender como se dá a reiteração das normas que materializam o sexo, pensando essa materialidade como um efeito de poder e o sexo como uma das normas pelas quais alguém se torna viável.

A partir disso, discutiremos a primeira parte da nossa hipótese evidenciando o caráter antinormativo da transexualidade e como isso implica em uma experiência de risco. Para desenvolvê-la, apresentaremos as contribuições de Butler (1997/2017) a respeito do *assujeitamento primordial* e da *precariedade* (BUTLER, 2009/2016), o que nos ajudará a compreender que é por intermédio do outro que o sujeito se constitui. Isto implicará em situarmos o deslocamento metodológico que a autora realizou entre a teoria da *performatividade de gênero* e a teoria da *precariedade*.

Em seguida, articularemos estas questões à hipótese freudiana a respeito do desamparo, dando ênfase à dimensão alteritária que está pressuposta nessa experiência. Daremos enfoque à descrição feita por Freud (1895/1977) em *Projeto para uma psicologia científica*, onde o autor evidencia como o vivente humano, desde seu nascimento, é marcado por uma precariedade biológica que lhe coloca em uma relação

de dependência absoluta em relação ao outro. A partir disso, será possível sustentar a ideia de que o processo de subjetivação supõe, permanentemente, o registro alteritário.

Depois de apresentadas essas coordenadas teóricas, será possível depreender o caráter antinormativo da transexualidade, evidenciando, a partir disso, a experiência de risco que se coloca no momento em que o sujeito recusa a *atribuição inicial de gênero* (BUTLER, 2015/2018).

## **2.1 Sobre viver em palavras: quando a vida trans não é vivível?**

Como afirma Butler, “mesmo quando o corpo não sobrevive, as palavras sobrevivem para dizê-lo” (BUTLER, 2009/2016, p. 94). Em 2013, a transmulher Gabriela Monelli se enforcou, aos 21 anos, em São Paulo. Pouco tempo antes, a moça relatou no Facebook: “Eu estava bem e fiquei assim [depressiva]. Quero mudar de cidade, pois estou com problemas com os familiares, com os vizinhos, falta de oportunidade de serviço”. Inclusive, ela verbalizou a vontade de pôr fim à sua dor: “Quando pensamos em suicídio, não queremos acabar com a vida, mas com a dor que ela nos faz passar. É a vontade de acabar com tudo” (LUCON, 2013, s/p).

A notícia foi divulgada pelo jornalista Neto Lucon, que sublinhou que a sensação de estar à margem, mencionada por Gabriela, reflete a forma pela qual a sociedade reconhece os transexuais, defendendo que “Gabriela não se matou sozinha. Foi morta pela cultura da transfobia” (*idem*). O jornalista tem uma página eletrônica que se chama *NLUCON – conteúdo livre de preconceitos*. Além de ser reconhecido pelo movimento social de travestis, mulheres transexuais do estado de São Paulo, Neto Lucon recebeu o prêmio Thelma Lipp durante o Encontro Regional Sudeste 2014 e foi um dos três homenageados do prêmio Cláudia Wonder, durante a Semana da Visibilidade Trans 2015, na SP Escola de Teatro.

Destacamos essas informações não por uma questão de referência bibliográfica, mas, sim, com um intuito ético-político. Afinal, como discutiremos no decorrer da tese, muitas vezes, os casos de suicídio de pessoas trans, como também daquelas que são cruelmente assassinadas, não ganham visibilidade (BENTO, 2014). Neste sentido, acreditamos que dar voz àqueles que, muitas vezes, são invisibilizados, supõe, também,



dar visibilidade àqueles que dão voz a quem não tem.

Logo após a morte de Gabriela, outras travestis e transexuais se suicidaram e Lucon decidiu não mencionar mais nenhum caso por conta do temor do “suicídio por repetição”. Mas, em 2016, o jornalista repensou sua posição e publicou mais uma notícia, por considerar importante falar sobre o “Suicídio frente ao sistema (ou CISTema) de transfobia” (LUCON, 2016). Esse é o título da matéria onde é relatado o suicídio da militante transfeminista Kayla Lucas França, que se jogou de seu apartamento em São Paulo. Antes disso, postou um texto, onde perguntava: “Como desistir de quem você é? Isso não significa a própria morte? E quantas vezes nós morremos esse mês?” (LUCON, 2016, s/p).

Por exemplo, em 2005, Camilla de Castro, travesti e atriz de filmê pornô, jogou-se de seu apartamento em São Paulo. Antes, escreveu um depoimento no blog expressando seu incômodo de ser “amada e adorada em segredo”, mas nunca assumida publicamente, por ser travesti. Em suas palavras: “Disseram que não existe amor para as travestis e que os homens nos viam como privadas humanas, onde descarregavam os seus desejos mais loucos sem sequer olhar para trás” (LUCON, 2016).

Segundo Lucon, a morte de Gabriela Monelli lançou luz sobre “uma questão comum na comunidade trans: o suicídio frente às pressões, marginalização e falta de oportunidades” (LUCON, 2016, s/p). Para ilustrar isso, o jornalista menciona comentários feitos por algumas pessoas trans que evidenciam como o suicídio atravessa o imaginário dessa população:

- (1) (1) “Qual trans nunca pensou em se matar uma vez na vida?”, indagou uma integrante da comunidade “Hormônios para transgêneros”;
- (2) (2) “Acho que 95% das trans já pensaram em suicídio. Eu pelo menos já pensei, pois é muito complicada a nossa vida, tem que ter cabeça e punho forte”, afirmou a trans Catarina M.;
- (3) (3) “Eu tenho essas crises de suicídio e, olha, é terrível. Só Deus para me segurar”, disse Gisele A.;

- (4) (4) “Há alguns meses, pela primeira vez, pensei e tentei suicídio [...] Quando alguém sofrer e pensar nisso, lembre-se que amanhã você vai pensar diferente e que é preciso buscar tratamento”, ponderou Verônica Scheiffer;
- (5) (5) “Já pensei em fazer isso por conta da minha família, que me discriminava e quando me chamavam de aberração na rua”, desabafou Aryelly.

De acordo com João Nery, estima-se “que o índice de suicídios entre a população transgênera chegue a 40%” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 85). Ele faz referência a um grupo de sete transhomens entre 18 e 30 anos, de Santa Catarina (Joinville): “Dos sete, quatro já haviam tentado suicídio” (*ibidem*, p. 86). A sensação de solidão e de ausência de reconhecimento aparece com bastante nitidez nos depoimentos que transexuais escreveram antes de tirarem a própria vida.

Em 2017, Nicholas Domingues (20 anos), estudante da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG), também escreveu um texto no Facebook antes de se suicidar (ESQUERDA DIÁRIO, 2017). O rapaz afirma que não estava falando como indivíduo, isto é, que estava tentando representar um conjunto de pessoas nas quais ele se inclui, não só trans, mas outras minorias: “O mesmo sistema que dificulta a inserção de pessoas trans no mercado de trabalho, prende e condena a 11 anos de prisão o negro pobre por andar com Pinho Sol e água sanitária na rua” (*idem*). O rapaz afirma que falar em transexuais implica em mencionar números, pois esses não são aleatórios: “Mais um número, para que quem ainda não percebeu que existe um problema agora fique claro, é que o suicídio e pensamento suicida é uma realidade de 66% dos homens trans. Claramente, não é mera coincidência. Claramente, existe um grande problema” (ESQUERDA DIÁRIO, 2017).

Em *A tendência suicida entre os transexuais*, Schumann e Martini (2016) afirmam que se estima que, aproximadamente, metade da população transexual tenta, em algum momento da vida, o suicídio. Na perspectiva dos autores, as ideações suicidas e as tentativas de suicídio na população transexual estão ligadas a problemas como discriminação social, falta de apoio da família e à invisibilidade.

As autoras pautam-se em alguns estudos, como o realizado pela associação *National Gay and Lesbian Task Force*, que evidenciou que 41% das pessoas transexuais

já tentaram dar fim às suas vidas nos Estados Unidos, enquanto na população cisgênero (não transexual) a porcentagem é 1,2%. Em 2014, foi publicada uma pesquisa, realizada pelo instituto *Williams*, de Los Angeles, que estimava que 40% das pessoas transexuais já haviam tentado o suicídio. A ONG Grupo Dignidade afirma que a população LGBT tem de duas a seis vezes mais chances de cometer suicídios do que os heterossexuais e cisgêneros, sendo que a população transexual é a mais atingida por este fenômeno devido à vulnerabilidade, à marginalização e ao estigma de transtorno mental.

Outro estudo que foi trabalhado pelas autoras de maneira mais minuciosa intitula-se *A interveniência da associação de fatores ao risco de suicídio de pessoas transgênero: um estudo de amostragem colhido em Ontário, Canadá*<sup>85</sup>, publicado em 2015. A pesquisa foi realizada com 380 transgêneros, com idade mínima de 16 anos. Observou-se, a partir de entrevistas, que 35% deles havia tido ideação suicida em 2014 e cerca de 11% tinha efetivado alguma tentativa de suicídio.

Para analisar os dados, os autores combinaram 13 fatores antecedentes<sup>86</sup> com três fatores intervenientes: a *inclusão social* (incluindo pais, amigos, documentos de identificação etc.), a *transfobia* e a *transição* (*terapia hormonal, cirurgia de transgenitalização e transição social*, isto é, ser visto como cisgênero). Em suma, a pesquisa evidenciou que os maiores fatores de risco de suicídio na população transgênera são: a ausência de apoio familiar, a transfobia, a dificuldade para o acesso ao processo transexualizador e para alterar o registro civil.

Evidentemente, não se pode restringir o ato suicida à ausência de reconhecimento e de apoio familiar. Em primeiro lugar, porque é mais do que sabido que o suicídio é um problema complexo e que não tem uma causa única. Por exemplo, a OMS (2016) entende que o suicídio é o fruto de uma interação complexa entre fatores biológicos, genéticos, psicológicos, sociais, culturais e ambientais.

---

<sup>85</sup> BAUER, Greta R *et al.* Intervenible factors associated with suicide risk in transgender persons: a respondent driven sampling study in Ontario, Canada. *Bio Medical Center Public Health*, Londres, v. 15, n. 525, June 2015. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1186/s12889-015-1867-2>>. Acesso em: 13 jan. 2016.

<sup>86</sup> Os primeiros 10 fatores antecedentes eram: idade; grupo racial; pessoas com histórico de imigração; região; estabilidade social; estabilidade familiar; religião; orientação sexual; expectativa de gênero; gênero assumido. Esses foram articulados com outros três fatores antecedentes, quais sejam, histórico infantil (vivência ou não de violência sexual ou psicológica na infância), histórico de saúde mental na idade adulta (não incluindo depressão e ansiedade) e histórico de doenças ou dores crônicas.

Por outro lado, o fato de ser um fenômeno multicausal é o que embasa a ideia de que ele não pode ser visto como a consequência de um colapso meramente pessoal, como afirma Ferreira Jr. (2015), estando comumente relacionado a uma deterioração do contexto social onde o indivíduo vive. Este é um ponto relativamente importante, pois evita que o suicídio seja pensado como algo de ordem estritamente intrapsíquica, independente do laço social.

A Organização Mundial da Saúde (2002) defende que as taxas de suicídio são altas em grupos vulneráveis, como refugiados; prisioneiros; indígenas; lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros e intersexuais. Como sinalizou o trans Nicholas Domingues em sua carta, muitos desses números – como também de assassinatos – não são conhecidos, pois não se dirige um olhar à população trans que fica na invisibilidade: “Não existe lei que proteja, não existe pessoa que chore a vida de uma travesti e prostituta. Ninguém liga, não vai fazer falta” (ESQUERDA DIÁRIO, 2017). Este relato ilustra bem a hipótese de Butler a respeito da distribuição diferencial do valor da vida: “Aqueles cujas vidas não são ‘consideradas’ potencialmente lamentáveis e, por conseguinte, valiosas, são obrigados a suportar a carga de fome, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte” (BUTLER, 2009/2016, p. 45-46).

Muitos textos e poemas são escritos durante as guerras e mesmo que eles não consigam alterar o rumo delas, pois não são mais potentes que o poder militar do Estado, Butler defende que funcionam como uma forma de resistência, pois têm consequências políticas importantes: “Oriundos de cenários de subjugação extrema, são o testemunho de vidas obstinadas, vulneráveis, esmagadas, donas e não donas de si próprias, despojadas, enfurecidas e perspicazes” (*ibidem*, p. 96-97).

Tendo isso em vista, podemos pensar que esses tipos de depoimentos escritos antes do suicídio são tentativas de romper com a invisibilidade que provavelmente caracterizaria suas mortes. Por certo, há toda uma limitação do poder de comoção que é operada por determinadas normas, afinal, “não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento” (BUTLER, 2009/2016 p. 22).

Desse modo, podemos arriscar dizer que fazer da própria morte um ato singular e produzir uma narrativa sobre isso pode ser compreendido como uma forma de fazer com que a morte não seja reduzida a um número estatístico, e, portanto, como uma

forma de resistência em relação aos regimes de visibilidade, que fazem com que algumas vidas contem mais do que outras.

Dito isso, é preciso salientar que o *risco* de suicídio não ocorre apenas depois que o sujeito se assume socialmente como de outro gênero. A partir dos relatos que trabalhamos, observamos que ele pode se colocar antes disso, seja quando o sujeito não se reconhece no gênero que lhe foi atribuído, mas ainda está confuso com sua identidade de gênero, ou, ainda, quando o sujeito se descobre como “trans”, mas ainda não se assumiu como tal. Tendo isso em vista, buscaremos analisar como a dimensão do *risco* se apresenta em cada uma dessas dimensões.

### 2.1.1 Apenas a matéria vida era tão fina? E o gênero? Um destino

A partir de nossa pesquisa, foi possível perceber que essas vivências são atravessadas por algumas especificidades, de modo que certos conflitos e questionamentos que se apresentam antes do sujeito mudar sua condição de gênero são diferentes de outros que podem aparecer depois. Por exemplo, o sujeito que muda seu nome social e seu estilo corporal (o que vai desde o tipo de roupas até as transformações corporais por meio de hormônio ou cirurgia) costuma se deparar com o medo de ser reconhecido com o “gênero de destino” e de ser discriminado no ambiente escolar e profissional. Além disso, ele precisará se confrontar com a reação de sua família, amigos e redes sociais, o que não é tão patente, talvez, para aqueles que ainda não se assumiram como “trans”.

É evidente que o sujeito que não se identifica com sua condição de gênero ou, ainda, com as normas de gênero também pode, ao “desobedecê-las”, viver discriminações; mas, pelo que observamos, isso é de outra ordem. Além disso, pelos relatos que observamos, os conflitos que parecem mais patentes giram em torno de dúvidas sobre o próprio gênero, do sofrimento de tentar se encaixar às normas de gênero (por exemplo, usar determinadas roupas) ou, ainda, da sensação de estar vivendo uma vida “falsa”, isto é, representando uma espécie de personagem.

Em síntese, na tentativa de não fazer equivaler essas experiências retirando delas, suas singularidades procuraremos sistematizar em três momentos distintos a

nossa discussão, o que nos pareceu necessário por questões metodológicas. Por outro lado, reconhecemos que, com isso, correríamos o risco de parecer que estamos tentando realizar alguma leitura fenomenológica desses eventos, ou, ainda, estabelecendo certos “estádios” da transexualidade, o que seria altamente infundado e, mesmo, patologizante. Para evitar ou, ao menos, atenuar esses riscos, faremos algumas considerações a respeito dessa análise antes de apresentá-la.

Um *primeiro ponto* importante é que a experiência da transexualidade é marcada, como qualquer experiência, pela singularidade, de modo que é impossível e, sobretudo, perigoso tentar apreendê-la em algum tipo de “universalidade”. Inclusive, estamos permanentemente tentando sustentar no decorrer do trabalho que não temos nenhuma intenção em fomentar uma compreensão unívoca a seu respeito, até porque isso contribuiria para sua patologização. E todo nosso esforço nessa pesquisa é caminhar, justamente, na direção contrária disso.

Isso implica, antes de tudo, em não dar margem para a criação de uma imagem suicidógena das pessoas transexuais (BENTO, 2009), bem como em não reduzir o sofrimento psíquico que pode, eventualmente, atravessá-las a uma esfera intrapsíquica. É neste sentido que, a todo momento, estamos situando a questão do sofrimento no interior da experiência alteritária, evidenciando como este se articula às normas de reconhecimento (incluindo as normas de gênero) que, comumente, leva essas pessoas à *abjeção social* (BUTLER, 2015/2018).

Um *segundo ponto* a ser sublinhado é que essas três descrições estão sendo pensadas como dimensões possíveis (dentre outras) que podem se apresentar na relação do sujeito com seu gênero de atribuição. Isto significa que de modo algum estamos entendendo-as como “estádios”, pois isso recairia para uma perspectiva próxima à psicologia do desenvolvimento, da qual nos afastamos por completo. Afinal, isto supõe uma certa concepção do indivíduo (e não do sujeito) que atravessa etapas lineares e padronizadas, silenciando as singularidades. Além disso, esse viés linear e cronológico se contrapõe, de maneira bastante evidente, à diversidade que marca as experiências trans.

Por exemplo, em diversas situações, diante da inquietação sobre a própria identidade de gênero, o sujeito pode se ver ou experimentar outras experiências de

gênero, como, por exemplo, vendo-se como “gênero não-binário”, travesti, *drag queen*, *cross-dressing* (que se aproximaria do transformismo) etc. Essas podem tanto anteceder o momento de se “descobrir trans”, como também o sujeito pode se reconhecer em algumas delas, e as possíveis dúvidas sobre se ele é ou não transexual deixam de se colocar.

Além disso, esse primeiro momento de inquietação e de dúvidas sobre a identidade de gênero não se coloca, pois o sujeito, desde criança, se reconhece como sendo do suposto “gênero oposto” e se afirma como tal. Além disso, em outras situações em que esse questionamento se dá, o sujeito pode concluir que não se reconhece, de fato, no gênero que lhe foi atribuído e, ao perceber isso, pode não só ficar aliviado em ter entendido seu desconforto como acontece em diversas situações e logo se assumir como tal, sem se ver acometido por tantos medos e incertezas. Na linha de nossa hipótese, isso aconteceria, sobretudo, nos casos em que o sujeito conta com alianças e com apoio, de forma que não se sente desamparado em se fazer “renascer”.

Neste sentido, um *terceiro aspecto* que merece atenção é o fato de que tem qualquer coisa de “mítico” nessas descrições que destacamos, tanto na de se “descobrir trans”, como também a do “segundo nascimento”. Até porque ambos não se dão de forma pontual nem epifânica; na maioria das vezes, vão se dando de forma gradual. Isto é, o sujeito não acorda um belo dia e pensa: “Ih, entendi tudo, sou trans!”. Comumente isto é antecedido por uma série de inquietações sobre a condição de gênero, algumas suposições sobre a identificação com o outro gênero. Inclusive, Butler (2015/2018) sublinha que um primeiro nível das interpelações de gênero ou, ainda, da recusa da atribuição inicial de gênero se apresenta a partir de uma rejeição das normas de gênero, o que muitas vezes acontece de forma imperceptível para o próprio sujeito. Isto é, ele vai se “desviando” daquilo que se espera, do ponto de vista normativo, da sua condição de gênero. Em outras situações, o sujeito pode até confundir essa sensação de “inadequação” com a orientação sexual, questionando-se sobre sua suposta heterossexualidade, ou até mesmo, se vendo como “gay”.

Parece-nos que isto era mais frequente quando a experiência transidentitária não estava tão disseminada no imaginário social, como na mídia, nas instituições sociais, na cena política, no cinema, no teatro e na literatura (e no campo das artes em geral). De

todo modo, em muitas situações, o sujeito vai se “descobrir” trans e, pelo que observamos, nos parece que a internet tem um lugar importante nisso. Pois, diante da sensação de inconformidade de gênero e das questões e angústias que esta pode suscitar não é incomum que se pesquise, nesse tipo de canal, alguns esclarecimentos, como também pessoas que têm vivências parecidas, o que pode ser muito aliviador.

Inclusive, no canal YouTube, há diversos vídeos de pessoas trans compartilhando suas vivências, não só como se “descobriram” trans ou sobre o processo de transição de gênero, como também dicas sobre formas de lidar com a condição corporal (por exemplo, onde comprar *binder*), sobre os procedimentos médicos e jurídicos a serem realizados como a hormonoterapia e outros esclarecimentos que se fizerem necessários. Neste sentido, é preciso ressaltar que esse veículo, muitas vezes, se apresenta como uma *alteridade* preciosa, sobretudo porque aparece no meio de um momento conflituoso e angustiante, o qual, não raramente, o sujeito tem dificuldade de compartilhar com seus pares, por exemplo, pelo medo de não ser aceito.

De todo modo, o que almejamos sublinhar é que o “se descobrir trans” não é um evento pontual que acontece de forma repentina. Por outro lado, mesmo que esse processo tenha sido vivido como uma construção gradual, muitas vezes há um momento em que o sujeito, depois de buscar entender o que está acontecendo, conclui que, de fato, não se reconhece no gênero de atribuição, o que não deixa de ser um marco.

Mas, para sistematizar, estamos considerando que o “segundo nascimento” seria o momento em que o sujeito começa a se nomear de outra maneira, muda seu nome (seja o nome social ou o próprio nome civil), condição de gênero, roupas, ou seja, se apresenta socialmente de outra maneira; mas evidentemente isso também tem variações. Ou seja, o “se assumir trans”, muitas vezes vai se dando de forma gradual. Por exemplo, o sujeito pode mudar seu *estilo corporal* (BUTLER, 1990/2015) como o tipo de roupa ou o corte de cabelo, mas não mudar, ainda, seu “nome próprio”. Ou, ainda, contar para um grupo de pessoas que começa a chamá-lo com o “novo nome” e não para outros.

Em outras situações, o “se assumir” em uma nova condição de gênero, pode se dar de forma mais imediata. Nestes casos, as redes sociais (como Facebook e Instagram) parecem ocupar um lugar central, pois a mudança do nome na rede (como também da foto do perfil) anuncia a nova condição de gênero de forma mais “pública”. Por outro



lado, há situações em que o sujeito muda o “nome” em uma rede social, mas não em outra, seja por conta das pessoas que estão nessas redes e que não se sente confortável ainda, para “mostrar” essa mudança, seja porque ele mesmo precisa manter, paralelamente, essas duas identidades virtuais, para que não viva a transição de forma tão abrupta.

Neste sentido, um *quarto ponto* importante diz respeito ao fato de que, embora nossa hipótese de trabalho pareça se voltar mais para as situações nas quais o sujeito mudou sua condição de gênero na medida em que estamos trabalhando, sobretudo, a recusa à atribuição inicial de gênero a partir da experiência do *autoengendramento* ela parece se colocar, de alguma maneira, nas outras dimensões que destacamos. Afinal, ainda que os *termos* que compõem nossa hipótese possam não aparecer de maneira tão concreta nas situações em que o sujeito não se “assumiu trans” como o caráter antinormativo derivado da ruptura com o sistema normativo de nomeação e a iminência de perda que isso suscita, eles podem se apresentar enquanto *fantasma*.

Dito de outro modo, o *risco* de se contrapor à nomeação de gênero e todas as expectativas e projeções que o acompanham pode se colocar como uma ameaça fantasmática ao sujeito que, por exemplo, se percebeu como “trans”, mas ainda está ponderando se vai ou não fazer a transição de gênero. Isto é, o sujeito pode se defrontar com o medo de perder seus vínculos afetivos e seu apoio familiar (como, por exemplo, ser expulso de casa), como também de ser alvo de discriminação e de violência, antes mesmo que ele mude sua condição de gênero.

Nesta mesma linha, a segunda premissa de nossa hipótese a respeito da importância da alteridade no processo de transição também se coloca antes daquilo que estamos chamando de “segundo nascimento”, pois o registro do *outro* ocupa um lugar central também nos destinos que o sujeito dará em relação à inquietude que vive com sua condição de gênero, sobretudo quando se percebe “trans”. Isto é, o apoio com o qual ele conta ou não nesse momento pode incidir na sua decisão de mudar ou não sua condição de gênero. E, em alguns relatos que observamos, a falta de apoio nesse momento implicou em uma sensação de *desalento* (BIRMAN, 2012) de tal forma que desertificou o horizonte possível de uma vida mais vivível (BUTLER, 2009/2016), ao ponto do sujeito perder a capacidade de viver, como veremos mais adiante, na

mensagem deixada por Leelah Alcorn antes do suicídio (CAPARICA, 2015).

Enfim, a partir dessas colocações, é possível perceber que há uma infinidade de situações possíveis de acontecer, de modo que seria impossível abarcar todas. Mas não deixa de ser importante mapear algumas, até mesmo para ilustrar essa diversidade. Neste sentido, um *quinto ponto* importante a ser destacado é que esse foi um dos motivos pelos quais apresentamos, no decorrer da tese, uma série de relatos de pessoas trans, sejam eles extraídos de autobiografias, documentários, redes sociais ou de entrevistas publicadas em trabalhos acadêmicos.

Acreditamos que, através dessas narrativas, seria possível evidenciar a singularidade que atravessa a experiência da transexualidade, como também ilustrar algumas questões que nos pareceram importantes de ser abordadas, sem que isso ficasse circunscrito a uma abstração teórica. Ou seja, esses relatos conferem certa “materialidade” ou melhor, realidade ao que está sendo enunciado no plano teórico, o que consideramos fundamental até mesmo para atenuar esse hiato. Afinal, não é incomum encontrarmos uma série de reflexões teóricas sobre a transexualidade inclusive, do campo psicanalítico que dá a sensação que o pesquisador/teórico nunca conversou com uma pessoa “trans”<sup>87</sup>.

É preciso observar que, evidentemente, nossa maior intenção com isso, como foi exposto na introdução da tese, foi de “dar voz” àqueles que, muitas vezes, são silenciados no campo social, bem como de colocá-los como os detentores do “saber” a respeito de sua experiência. Ou seja, é uma espécie de tentativa de furar a lógica patologizante, onde um suposto especialista (não só médico ou psiquiatra, como também o pesquisador) se coloca como detentor do “saber” daquele que vivencia a experiência (como se este fosse literalmente um “objeto” de estudo, e não um “sujeito” de estudo).

Por outro lado, justamente por conta da preocupação de não atribuir uma univocidade à transexualidade, entendemos que seria importante apresentar algumas variações sobre como a experiência de desencontro com o gênero de atribuição e a mudança para uma nova condição de gênero se dão. Isto é, na tentativa de não reduzir a

---

<sup>87</sup> Esta questão será discutida nos capítulos 6 e 7, onde problematizaremos algumas formulações psicanalíticas que evidenciam esse “hiato”, o que é entendido por Thamy Ayouch (2015) como uma espécie de masturbação teórica psicanalítica.

dimensão do *risco* ao momento em que o sujeito se assume “socialmente” como trans até mesmo porque a nossa pesquisa revelou que isso seria infundado, na medida em que esse “se assumir” muitas vezes não é possível, achamos importante evidenciar algumas questões que podem aparecer nessas experiências.

Esperamos que, com essas considerações, nossas ideias tenham ficado mais claras, mas não deixa de ser desafiador tentar traçar essas considerações. É importante sublinhar, mais uma vez, que não temos nenhuma intenção de dar conta da multiplicidade dessas vivências, inclusive nos contrapomos à “universalidade” que o dispositivo da transexualidade atribui às pessoas “trans”, como discutiremos no próximo capítulo:

As narrativas apresentam uma multiplicidade de experiências, expectativas e subjetividades que impedem qualquer desejo classificatório fundamentado em características que universalizam as pessoas transexuais ao mesmo tempo em que as diferenciam, inferiorizando-as enquanto “seres transtornados”, “enfermos mentais”. (BENTO, 2009, p. 96).

Pelos relatos que observamos, em alguns casos se apresenta uma espécie de tempo inaugural, onde o sujeito não se identifica com sua “identidade de gênero”, mas ainda não sabe muito bem o que está acontecendo, nem o destino que dará àquela vivência. Nestas situações, muitas vezes os sujeitos parecem se sentir inadequados em relação à forma pela qual vivenciam seu gênero. Isto é, não se sentem identificados com a designação de gênero que lhes foi atribuída, de modo que não querem, ou mesmo não conseguem, responder às expectativas que lhes são dirigidas, o que pode ser fonte de muito sofrimento (BUTLER, 2017).

Não se sentir adequado às normas é bastante comum, até mesmo porque elas trazem consigo um componente de idealidade, de modo que é impossível estar plenamente de acordo com elas: “As normas são até certo ponto compostas de ideais que nunca são completamente vivíveis” (BUTLER, 2015/2018, p. 46). Mas nos parece que, nas experiências transidentitárias, isso ganha um peso maior, na medida em que o sujeito não se identifica com o gênero de atribuição e, muitas vezes quando isso é expresso, seu entorno o discrimina ou o coloca em questão:

Quando um/a pai/mãe afirma “Isso é coisa de bicha”, essa sentença tem múltiplos efeitos. A criança não entende muito bem o que é aquele “bicho-papão” que provoca a ira da/o mãe/pai. Sabe que não quer ser rejeitado. Sabe, portanto, que não poderá (ainda que não saiba como) agir como uma bicha. Essas interdições ficam mais claras ao longo da vida. (BENTO, 2011, p. 552).

Em diversos relatos, esse momento aparece como uma vivência de incerteza sobre si, como fica claro no relato de Gabriela (25 anos): “Eu me sentia revoltada porque eu não conseguia me sentir nem uma coisa nem outra. Teve uma vez que eu fui parar no hospital psiquiátrico [...] acho que eu tive uma crise de identidade, eu ficava confusa com quem eu era com quem eu não era” (ARÁN; Zaidhaft; Murta, 2008, p. 74). Como aponta Berenice Bento (2011), muitas vezes isso causa uma série de questões, inclusive o medo de ser uma “aberração” ou se acharem “errados”:

As dúvidas ‘por que eu não gosto dessas roupas? Por que odeio tudo que é de menina? Por que tenho esse corpo?’ levam os sujeitos que vivem em conflito com as normas de gênero a localizar em si a explicação para suas dores, a sentir-se uma aberração, uma coisa impossível de existir. (BENTO, 2011, p. 551).

Enfim, como veremos no decorrer do capítulo, as normas de gênero são fonte de bastante sofrimento, o que parece intenso quando o sujeito não se identifica com o gênero de atribuição e há uma indefinição, uma incerteza sobre si, acompanhada de uma sensação de que não se consegue atender às expectativas e projeções. Vale dizer que, nesse tipo de vivência, o sujeito, às vezes, nem formula para si a dúvida sobre se é “trans” ou não... Ele pode ir se distanciando das normas, sem perceber. É neste sentido que Butler afirma que a recusa da atribuição de gênero é anterior ao momento de se colocar isso em palavras; passa pela própria recusa de se adequar às normas de gênero.

Quando se rejeitam os termos de atribuição de gênero; de fato, podemos muito bem incorporar ou representar essa rejeição antes de colocar nosso ponto de vista em palavras. Na verdade, podemos conhecer essa rejeição, primeiramente, como uma recusa visceral em se conformar as normas transmitidas pela atribuição de gênero. (BUTLER, 2015/2018, p. 37).

A partir desse período de inquietações acerca de sua condição de gênero o que, por vezes, pode ser bastante angustiante, o sujeito pode concluir que, de fato,

não se reconhece na identidade de gênero que lhe foi atribuída e se identifica com outra condição de gênero, percebendo-se, assim, uma pessoa “trans”. Não raramente, isto é acompanhado por uma sensação de incômodo e vergonha em relação ao *corpo*, o que pode se iniciar na infância, como afirma Amara Moira:

Ainda criança, desenvolvi uma vergonha extrema da minha nudez, a ponto de, sei lá, com 5, 6 anos de idade, já não aceitar mais que meus pais nem ninguém me visse sem roupa. Usar banheiro masculino era outro tormento, mas decidi voluntariamente peitar esse pavor e ficava lá horas na parte do mictório, em pé, até conseguir enfim fazer xixi. (MOIRA *et al.*, 2017, p. 27).

O incômodo com o corpo parece se acentuar na adolescência, quando os caracteres sexuais começam a ficar mais acentuados: “Para os adolescentes transexuais [...] os caracteres sexuais que surgem na adolescência produzem um descontentamento e incômodo” (COELHO, SAMPAIO, 2014, p. 19). Isto é relatado, por exemplo, pela transmulher Márcia Rocha, que afirmou que foi na adolescência que seu corpo começou a se “distanciar da imagem interior de si mesmo” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 104).

João Nery afirma que foi uma criança sozinha e triste, pois não entendia porque o tratavam como uma menina: “Meu corpo mentia contra mim” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 65). Ele conta como foi difícil o momento da puberdade, sobretudo quando chegou a menstruação, em 1964, o que ele viveu como um segundo golpe:

Sofri um duplo golpe em 1964. O primeiro foi o militar, que afastou meu pai de mim e me obrigou a trabalhar aos 14 anos; o segundo atingiu meu físico por inteiro, com a vinda da “monstruação” e dos terríveis hormônios, aumentando ainda mais a distância entre o meu corpo feminino e meu gênero masculino. (MOIRA *et al.*, 2017, p. 66).

Esse tipo de desconforto leva, às vezes, à evitação de relações sexuais. Por exemplo: “Corpo todinho travado, avesso a toques em regiões íntimas, barriga, virilha, saco, não suportando sexo oral em mim. Toques nessas regiões podiam arruinar a continuidade da transa” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 29). Por conta do incômodo que sentia ao ter contato íntimo, preferia dar prazer ao parceiro, o que, inclusive, atenuava seu sentimento de rejeição: “Ser capaz de dar prazer fazia com que eu sentisse menos o peso

da rejeição que me acompanhou por toda a vida.” (*ibidem*, p. 29-30). Se isso lhe provocasse alguma dor, era ainda “melhor”, pois sentia que funcionava como uma espécie de punição: “Eu gostava de dar prazer (...) mesmo/especialmente se isso envolvesse desconforto ou dor da minha parte. Uma espécie de punição por eu nem sabia direito o quê, mas que com certeza era merecida (*ibidem*, p. 29).

Em muitos relatos, isso aparece como uma sensação de se viver uma vida falsa que, por sua vez, encobre um “eu verdadeiro”. Isto fica nítido na fala do transformem T. Brant: “[Cristhina] era parte de mim, mas, definitivamente, não era a principal: eu mesmo” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 146). Cortar o cabelo foi o primeiro passo para “ficar mais próximo do que eu sabia que existia dentro de mim, do que eu realmente era.” (BRANT *apud* MOIRA *et al.*, 2017, p. 152). Esta é uma questão importante, pois funciona como motor do processo de transição, onde a experiência do “segundo nascimento”, em alguma instância, representaria a “revelação” do “verdadeiro eu”. Em suas palavras, a transição faria “Expressar o que realmente sou” (*ibidem*, p. 169).

Por exemplo, T. Brant (2017) afirma: “ Não estamos falando somente da aparência, mas, sim, de essência (alma). Um sentimento de estar em um corpo com o qual você não se identifica.” (BRANT, 2017, p. 139). O que está em pauta é a ideia de que há um eu verdadeiro escondido no interior do sujeito e que precisa ser revelado. Por exemplo, a trans Márcia Rocha se pergunta: “Perpetuar esse fingimento não era o mesmo que negar o (...) verdadeiro eu?” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 111). Desejava “expressar seu ‘eu’ interior de alguma maneira” (*ibidem*, p. 105) e, no caso dela, o processo de transição foi a condição para isso.

Amara Moira também relata que vivia em uma encenação permanente para se apresentar como “homem”: “Tudo aquilo se tratava de teatro, jogo de espelhos, personagem, bastando parecer” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 18). Essa máscara é, em suas palavras, fruto de um “adestramento sistemático para você sequer perceber a máscara que puseram em seu rosto quando nasceu” (*ibidem*, p. 18), o que, no caso dos transexuais, gera um enlouquecimento: “No caso das pessoas trans, isso se torna um processo eficientíssimo de enlouquecimento, [...] uma vida inteira ouvindo que a compreensão que você faz de si é equivocada, impossível, já que você tem o genital que tem” (*idem*).

A sensação de viver uma vida falsa pode ser muito angustiante e minar o desejo de viver, como afirma Amara Moira: “Os danos psicológicos que essa vida no escuro me legou são gigantes, irreversíveis em alguma medida [...] de mostrar [...] o que há por trás da máscara” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 33). Por isso mesmo, sua vida, antes da transição, tinha perdido o sentido:

Devo ignorar o que sinto, me conformar com o destino que essa genitália decretou, abrir mão de tentar existir para o mundo da forma como existo para mim? Segui esse mandamento o quanto pude, *até que viver começou a deixar de fazer sentido* se fosse para continuar sendo um personagem. (MOIRA *et al.*, 2017, p. 18, grifo nosso).

O sofrimento pode alcançar limiares insuportáveis, fazendo com que o suicídio apareça, em algumas situações, como a única alternativa: “Parece-me que a expressão ‘inquilino no próprio corpo’ traduz esse sentimento, que pode ser tão insuportável a ponto de levar o sujeito à autoemasculação, ou até mesmo ao suicídio” (CECCARELLI, 2014, p. 53).

Além de interrogações sobre si, é comum que se façam algumas ponderações sobre o se assumir ou não trans, perguntando-se, por exemplo: o que vou ganhar? O que vou perder? Vou aceitar os riscos? Inclusive, muitas pessoas recuam. Esse processo, pelos relatos que acompanhamos, não raramente é acompanhado de uma sensação de solidão e de falta de apoio, como afirma T. Brant: “Para quê dividir minha intimidade? Se ninguém vai me compreender, apenas me julgar? Estou sozinho nessa, mas vou me virar” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 158). Isto pode dificultar o processo de “se assumir”, pois, como sublinha Márcia Rocha,

[...] caso se assumam, podem não estar mais aqui depois de alguns anos para nos contar suas histórias. A maioria das pessoas trans pode ser expulsa de casa ainda adolescente, pode não ter apoio algum de amigos e familiares, pode perder o emprego e ver sua vida ou qualquer esperança de futuro reduzidos ao pó. (MOIRA *et al.*, 2017, p. 131).

Esse momento, que antecede o “se assumir trans”, é de *crise*, por conta da inquietações em torno da transição, bem como dos medos que se colocam. Por exemplo, a trans Amara Moira (2017) fala do medo de perder amigos, de ser expulsa de casa e de ser rejeitada pela família: “Era desesperador o medo, o não conseguir nem imaginar a

reação que as pessoas teriam ao descobrir quem de fato eu era” (MOIRA *et al.* 2017, p. 40).

Evidentemente, esses medos não podem ser reduzidos à esfera intrapsíquica, pelo contrário, temos que pensá-los em relação à normatividade de gênero que incide nos modos de subjetivação e afetação, produzindo questões como: “Se sou de um determinado gênero, continuarei sendo vista como humana? O ‘humano’ irá se expandir a ponto de me incluir em sua categoria? Se eu desejo de uma certa maneira, serei apto para viver?” (BUTLER, 2015/2016, p. 2).

Como discutiremos no decorrer da tese, há uma disputa entre os discursos como o médico e o religioso a respeito das condutas de gênero e sexual, o que gera a ideia de uma suposta normalidade. O problema é que, com isso, os sujeitos que não se enquadram nas normas tendem a se sentir “anormais” e se verem sem espaço: “A eficácia desse discurso está em produzir nos sujeitos a incômoda e terrível certeza de que ele não é normal e de que, se ele se sente fora do lugar, é porque não existe lugar para ele” (BENTO, 2011, p. 558).

A sensação de falta de lugar ou de “anormalidade”, não raramente, é acompanhada de uma falta de apoio que pode incrementar a sensação de solidão e o medo de perder não só vínculos familiares e de amizade, mas lugares sociais, como, por exemplo, no mercado de trabalho. Isto é, dependendo das condições em jogo, a ponderação sobre o se assumir trans pode levar à conclusão que não “vale a pena”, pois tudo se passa como se a transição não fosse repaginar o sofrimento anterior. Desse modo, o sujeito acaba se defrontando com a impossibilidade de fazer a transição, o que pode ser vivido de maneira bem devastadora.

Por exemplo, em 2015, a trans Leelah Alcorn, de 17 anos, se jogou na frente de uma caminhão em uma estrada de Ohio (CAPARICA, 2015). Logo depois, a mensagem que tinha escrito foi publicada automaticamente em seu blog. Nesse relato, Leelah culpava diretamente seus pais pela sua morte, pelo fato de se oporem ao processo de transição. Logo no início da mensagem, a moça fala da sensação de que sua vida não valia a pena ser vivida: “Se você está lendo isso, quer dizer que eu cometi suicídio e obviamente não consegui apagar esse post da minha fila de publicação. Por favor, não fique triste, é para o bem. A vida que eu teria vivido não valia a pena ser vivida...



porque eu sou transgênero” (*idem*).

Quando se reconheceu como “transgênero” com 14 anos, contou para sua mãe, que disse que ela nunca seria uma garota de verdade, que Deus não cometia erros e que era ela quem estava errada. “Se vocês estiverem lendo isso, pais, *por favor* não digam isso para seus filhos. (...) Isso não vai realizar nada além de fazê-lo odiar a si mesmo” (*idem*). Seus pais a levaram para terapeutas cristãos, que intensificaram seu sentimento de inadequação e tentavam convencê-la de aceitar seu sexo biológico: “Eu só tive mais cristãos me dizendo que eu era egoísta e estava enganada e deveria buscar ajuda em Deus” (*idem*).

Aos 16 anos, ela se assumiu gay na escola, para fazer uma “passagem gradual” e atenuar o choque dos outros quando se revelasse “trans”. Isso revoltou seus pais, que a tiraram do colégio e a proibiram de entrar nas redes sociais. “Provavelmente, essa foi a fase da minha vida em que eu fiquei mais deprimida, e estou surpresa que eu não me matei. Eu fiquei completamente sozinha por 5 meses. Nada de amigos, nada de apoio, nada de amor. Apenas a frustração dos meus pais e a crueldade da solidão” (CAPARICA, 2015). No final do ano, seus pais devolveram seus pertences e ela tentou reatar seus laços de amizade, mas percebeu que seus amigos estavam distantes, o que lhe fez se sentir ainda mais sozinha e a se ver sem saída.

Eu nunca vou conseguir fazer uma transição bem-sucedida, mesmo quando eu sair da casa dos meus pais. Eu nunca serei feliz com a minha aparência ou a maneira como eu vou soar. Eu nunca vou ter amigos o suficiente para ficar satisfeita. Eu nunca vou ter amor o suficiente para ficar satisfeita. Eu nunca vou encontrar um homem que me ame. Eu nunca vou ser feliz. (...) Não há saída. Eu já estou triste o bastante, eu não preciso que minha vida fique ainda pior. As pessoas dizem que “a vida melhora” mas isso não é verdade no meu caso. A vida piora. A cada dia ela piora. Essencialmente, é isso, essa é a razão porque eu quero me matar. Desculpe se essa não for uma razão boa o suficiente para você, é boa o suficiente para mim. (*Idem*).

A única forma de descansar em paz é se os transgêneros passem a ser tratados como “humanos, com sentimentos válidos e direitos humanos” (*idem*). Por fim, afirma que sua morte precisa ser contabilizada nas estatísticas de transgêneros que se suicidaram naquele ano: “Eu quero que alguém veja essa estatística e pense ‘isso é uma merda’ e dê um jeito nisso. Dê um jeito na sociedade. Por favor. Adeus (Leelah) Jōsh

Alcorn.” (*idem*).

Mesmo fazendo questão de riscar o nome de nascimento, sua mãe utilizou o nome de nascimento de Leelah na publicação feita em seu perfil do Facebook: “Meu doce filho de 16 anos [sic], Joshua Ryan Alcorn foi para seu lar no céu esta manhã. Ele saiu para uma caminhada de manhã cedo e foi atingido por um caminhão” (*idem*). Pouco tempo depois, em entrevista ao canal CNN, Carla afirmou que não tinha apoiado a transição de sexo, mas que ela e o pai teriam dito que o amor deles era incondicional. Segunda a reportagem, Leelah imaginava isso e tinha deixado outro post programado para ser publicado automaticamente em seu blog, onde dizia: “Mãe e pai: vão se foder. Você não pode controlar as outras pessoas desse jeito. Isso é errado” (*idem*).

Em um terceiro momento, o sujeito pode tomar a decisão de se afirmar no gênero que se reconhece e nos parece que há um certo marco simbólico nisso ou, ao menos, uma mudança de qualidade da experiência. Como afirma Márcia Rocha, depois de ter passado muito tempo da sua vida como um personagem, sentiu que não precisava mais: “Não precisava mais representar nenhum personagem para as pessoas ao meu redor e muito menos para mim” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 116). Como apontam Arán, Zaidhaft e Murta (2008), em algumas situações, há um apoio familiar em relação a essa experiência, mas, em outras, isso não acontece, o que pode ser bastante traumático. Comumente, isso implica em uma ruptura de vínculos familiares e de amizade, o que torna crucial a construção de novos laços afetivos.

Como mencionamos anteriormente, esse processo de mudança da condição de gênero não se dá, na maiorias das vezes, de maneira pontual, mas gradativa. Por exemplo, João Nery (2017) relata ter uma sensação de “enlouquecimento” por conta da duplicidade que vivia, o que se intensificou depois do processo de transição<sup>88</sup>. Por exemplo, quando chegava para dar aula, tirava a gravata e colocava uma vestimenta feminina para entrar como “professora”: “Estava quase enlouquecendo por ter de viver duas vidas sociais distintas ao mesmo tempo. Nunca sabia direito se me tratariam por senhor ou senhora” (NERY, 2017, p. 72).

É preciso salientar que a sensação de não estar adequado ou à altura do “gênero

---

<sup>88</sup> Seu processo de transição se deu de forma clandestina. Além de fazer uma cirurgia ilegalmente, foi ao cartório, fingindo ser um menino entrando no exército, para conseguir tirar outro CPF, de modo que ficou com dois.

de destino” se faz presente, também, mesmo durante ou após a transição, o que gera diversas experiências psíquicas, como vergonha, insegurança e medo. Evidentemente, isto é suscitado, sobretudo, por conta da discriminação que se vive no entorno social que, muitas vezes, não reconhece o gênero do sujeito, o que pode se apresentar de forma preconceituosa, violenta e transfóbica.

Neste sentido, talvez possamos dizer que esta sensação de inadequação às normas ganha uma outra faceta no momento em que o sujeito muda sua condição de gênero, na medida em que se coloca em questão seu reconhecimento como tal. Isto é, de alguma maneira, além do medo de se estar “aquém” das normas. Parece que há um medo de não ser reconhecido no seu gênero ou, ainda, como sujeito. Claro que é complicada essa diferenciação, afinal, nos dois casos, as normas estão na base da discriminação e do medo de não ser reconhecido.

Mas nos parece que, depois da transição social, o desconforto com o corpo pode ganhar outras facetas, justamente por conta do medo do sujeito não ser reconhecido como tal. Por exemplo, quando o trans Nathan Kirshner Tatsch (20 anos) soube que o Ministério Público do Paraná indeferiu seu pedido, ele disse: “Ele desmereceu e invalidou completamente minha identidade e minha existência” (COPLE, 2017, s/p).

A construção de gênero produz exclusões e abjeções violentas, pois os *sujeitos* e os *não-sujeitos* são produzidos em uma operação simultânea” (BUTLER, 1993/2000). Prescindir do estatuto de pessoa e, por efeito, de cidadão é a marca central da falta de reconhecimento social que, por sua vez, é correlata à falta de garantia de direitos. Ambas são produto do regime diferencial de respeitabilidade, em relação ao qual transexuais e travestis são bastante desfavorecidos: “O não reconhecimento social de que são objeto travestis e transexuais diz respeito a tradicionais hierarquias de respeitabilidade, nas quais elas invariavelmente ocupam as posições menos valorizadas” (CARVALHO, 2014, p. 243).

Depois da transição, parece que a condição corporal incomoda ainda mais por conta do medo da discriminação e da falta de reconhecimento social. Por exemplo, João Nery relata que, logo depois de ter se assumido “trans”, conheceu uma moça e estava contente por se sentir reconhecido como “homem”. Mas, ao voltarem juntos, sentiu-se constrangido, pois a moça colocou as mãos em sua suposta genitália, que, na

realidade, era composta por pés de meias (pois ainda não existiam próteses penianas flácidas): “Sua mão segurou meu pau feito de meias” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 75). Com receio de revelar sua condição, ele preferiu interromper o encontro: “Estava ótimo assim, ela me vendo como um homem, me querendo, mas eu completamente sem estrutura para tirar a roupa ou contar minha história” (*ibidem*, p. 76).

Há uma espécie de hiato entre a realidade subjetiva e o corpo físico que produz no sujeito uma impressão de que aquele corpo não lhe pertence; não é por acaso que transhomens chamem os “seios” de invasores. Como afirma o transhomem T. Brant: “Aqueles peitos não me pertenciam! Eles me incomodavam de tal maneira que eu tinha vontade de arrancá-los!” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 158). Em outro momento, ele afirma: “Eu queria SER algo além da minha própria aparência. Alguém que, ao olhar no espelho, me identificasse” (*ibidem*, p. 137). Para disfarçar as mamas, João Nery relata ter usado faixas de gaze coladas com esparadrapo, o que lhe produzia muito desconforto: “Era incômodo, quente, asfíxiante e acabava afrouxando pela respiração e indo parar na barriga. Não ia mais à praia, nem à piscina. Botar um maiô, nem pensar” (*ibidem*, p. 67).

Na pesquisa que realizaram em um hospital universitário, Arán, Zaidhaft e Murta observaram que os transexuais que almejavam a cirurgia relatavam a necessidade de livrar de uma parte do corpo que não reconheciam como suas. Como mostram em alguns relatos, como de Roberta (33 anos): “Eu me olho no espelho e não me reconheço porque eu tenho um pênis no meio das pernas” (ARÁN; ZAIIDHAFT; MURTA, 2008, p. 75). Aline (34 anos) afirma: “Eu queria continuar vivendo com a ilusão de que de repente ‘ah, você é um hermafrodita e vamos ter que te operar às pressas’ [...] Já pensei até em colar [o pênis] com super bonder” (*idem*).

Mesmo quando se faz o tratamento hormonal e cirúrgico, podem haver alguns complicadores. Por exemplo, o pós-cirúrgico de Joyce se complicou, pois “canal fechou”: “o ‘canal fechou’ significava, emocionalmente, que os sete anos de longas esperas [...]: seu corpo era feminino, mas apenas por fora” (MORAES, 2015, p. 77). Tudo se passa como se aquele corpo lhe provocasse estranheza e vergonha: “O corpo se torna, dia após dia, um emblema de batalha, um local de estranhamento” (SAMPAIO; COELHO; LIMA, 2014, p. 69).

Além disso, muitos sujeitos relatam que, depois da transição, se depararam com várias formas de discriminação social, por exemplo, no mercado de trabalho: “Eles não me consideraram apta para exercer a função por causa disso (transexualismo) sendo que já estava tudo pronto para assinar minha carteira. Eu fui discriminada” (ARÁN; ZAIIDFAHT; MURTA, 2008, p. 75). Isso lhe fazia se sentir deprimida e pensar em suicídio: “Eu já pensei em suicídio várias vezes. Eu tenho entrado em muito desespero por causa disso [dificuldade de arranjar emprego]. (...) eu não sei até quando vou conseguir sair da depressão” (*idem*).

No relato que antecedeu seu suicídio, Nicholas Domingues também menciona a situação de vulnerabilidade vivida pelas pessoas trans devido à dificuldade de inclusão do mercado de trabalho e à falta de direitos (como em relação ao nome social, utilização do banheiro e proteção contra a violência). Além disso, o menino menciona a falta do apoio da família:

Os pensamentos suicidas fazem parte do cotidiano daquela pessoa que não se identifica com o gênero imposto a ela ao nascer, porque, como se não bastasse todo o sentimento em relação ao corpo, temos que aguentar a opressão e enfrentar diariamente os olhares esquisitos no banheiro, temos que aguentar nossos nomes desrespeitados e a falta de oportunidades no mercado de trabalho e uma junção disso tudo, meu querido, mata. E mata muito. (ESQUERDA DIÁRIO, 2016).

Há situações, inclusive, em que, mesmo tendo o suporte de sua família, o sujeito se vê em uma situação de desalento, por conta da discriminação social. Por exemplo, Alan se suicidou na Catalunha e, em seu relato, afirma que o motivo principal era o *bullying* que vivia na escola (LARRAÑETA, 2015). Mesmo tendo o apoio de sua família e de ter ganhado o direito de mudar o nome, o fato de não contar com o suporte dos seus colegas da escola o levou a tirar sua vida. Ou seja, não basta que o sujeito tenha o apoio de alguém específico, mas que tenha uma *rede* de alianças que permita, efetivamente, a reconstituição de um novo quadro identificatório.

Como discutiremos no capítulo 3, a transfobia é bastante presente no espaço escolar, como fica claro no relato de Aline (34 anos) “Eu sempre me isolei, eu não ia no banheiro de jeito nenhum. Quando a minha mama começou a crescer foi um problema seríssimo porque eu era alvo de piadinhas (...). O recreio para mim era um tormento.” (ARÁN; ZAIIDFAHT; MURTA, 2008, p.75.).

Enfim, a discriminação se dá em diversas esferas, como no âmbito familiar, profissional e escolar, e também, nos campos jurídico e médico, até porque as instituições sociais apresentam uma série de limitações para lidar com pessoas trans (BENTO, 2011), inclusive os próprios serviços de saúde. Por isso, a conscientização do campo da saúde a respeito da transfobia é uma das pautas da militância, pois percebe-se que muitos profissionais não sabem lidar com certas situações, como relata João Nery na ocasião em que foi internado para se tratar de um infarto. Quando começaram a tirar sua roupa, ele disse: “Por favor, me poupe de humilhações, sou transexual – sussurrei no ouvido da médica” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 80). Quando lhe ofereceram o papagaio para urinar, também ficou reticente: “Não sabia como explicar que não tenho pênis” (*idem*)<sup>89</sup>.

Como discutiremos mais adiante, a discriminação é um dos fatores que tornam fundamental a alteração do registro civil. Afinal, enquanto a identidade civil não é alterada, o sujeito fica suscetível a passar por experiências de constrangimento nos espaços sociais (não só no campo profissional e escolar, como também em serviços de saúde), além de terem dificuldade para acessar certos serviços, como de planos de saúde e etc. (ARÁN; Zaidhaft; Murta, 2008). Como defende Butler (1993/2000), o reconhecimento é a experiência pela qual os seres humanos se tornam viáveis, de forma que, quando ele não se dá, a condição de “quase-humano” ou do “não-humano” se apodera do sujeito.

A partir disso, podemos perceber que o processo de transição não é determinante para que o sujeito reconstitua sua vida depois de assumir uma outra identidade de gênero. Por exemplo, Chiland menciona o caso de Ruth Shumaker: “Ruth suicidou-se um ano depois de ter publicado um artigo sobre os maravilhosos resultados de sua reatribuição hormonal-cirúrgica do sexo” (CHILAND, 2003/2008, p. 56). Isto é, contar uma nova condição corporal não é o fator decisivo para que o transexual se recomponha em sua “nova vida”. Para isso, outros elementos cruciais precisam estar presentes, como as alianças que o sujeito têm no processo de transição.

---

<sup>89</sup> Depois que revelou sua condição, houve um cuidado profissional da parte da equipe, mas, mesmo assim, Nery se sentia desconfortável: “Mesmo com esse cuidado, queria morrer quando me despiam na hora do banho e tinha de abrir as pernas. Por maior profissionalismo que tivessem, sabia que nunca tinham visto algo igual” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 81).

Afinal, a situação de vulnerabilidade gera sofrimento<sup>90</sup>, fazendo, às vezes, com que o sujeito pense em tirar sua vida, como afirma Roberta: “Se você é gay tem uma discriminação, quando é transexual parece que é o dobro. Você não tem direito a nada, nada!” (ARÁN; Zaidhaft; Murta, 2008, p. 76). Isso lhe fazia se sentir deprimida e pensar em suicídio: “Eu já pensei em suicídio várias vezes.” (*idem*).

Como afirma João Nery, alguns não se matam concretamente, mas se suicidam de outra, como foi o caso do professor Azimut. Um cirurgião tinha aceitado fazer uma cirurgia de ginecomastia, pois não sabia que ele era transexual, mas, assim que percebeu, se negou a fazer a cirurgia: “Azimut saiu do hospital com vontade de se matar. Não teve coragem, mas se matou por dentro numa depressão profunda que o deixou prostrado numa cama por dois anos.” (MOIRA *et al*, 2017, p. 62).

Em nossa hipótese de pesquisa, esse risco está ligado ao fato da experiência trans ser uma experiência antinormativa. Afinal, o sujeito contraria as normas sociais e as tecnologias de atribuição do sexo/gênero operadas pelo aparato familiar, médico e jurídico, o que coloca em questão a experiência de assujeitamento e o sistema de nomeação através do qual se constituiu, o que torna iminente uma série de perdas sobretudo, de vínculos afetivos.

Por isso, em nossa perspectiva, o risco do suicídio é modulado pelas alianças com as quais o sujeito pode contar. Afinal, na ausência do outro, o sujeito pode se ver lançado em uma situação de *desalento* (BIRMAN, 2012); ou seja, para que essa nova condição dê luz a uma vida vivível, pois “o desamparo e a vulnerabilidade são acentuados quando faltam apoio familiar e suporte do Estado” (COELHO; SAMPAIO, 2014, p. 19). Em nossa hipótese, as alianças são cruciais não só após o processo de transição, mas também antes, até mesmo para que o sujeito se sinta seguro para se assumir trans. Antes de desenvolver nossa hipótese, é preciso fazer algumas considerações a respeito da relação entre norma e sofrimento.

---

<sup>90</sup> É importante sinalizar que não podemos confundir os termos “vulnerável” e “violável”, pois o primeiro não é redutível ao segundo. É possível dizer que o corpo, por estar em uma proximidade inevitável em relação a forças externas, pode ser considerado vulnerável à violência, mas esta seria uma forma de exploração da condição vulnerável. Mas isso não quer dizer, bem entendido, que “a vulnerabilidade possa ser reduzida à condição de violável” (BUTLER, 2015/2016, p. 95).

## 2.2 Norma e sofrimento: para não cair na seara intrapsíquica

Ao discutir a problemática do suicídio na experiência da transexualidade, não estamos, de modo algum, estabelecendo uma representação suicidógena dos transexuais, até porque isto levaria à vitimização e à infantilização, o que retira do sujeito a *agência*, por exemplo, em relação ao corpo, como afirma Bento.

É importante ressaltar esse aspecto para que não se construa uma imagem suicidógena da pessoa transexual, um dos primeiros passos para vitimizá-la. Tal construção desdobra-se na sua infantilização, pois se supõe que seu sofrimento não os/as permitem atuar ou decidir sobre seus corpos. (BENTO, 2009, p. 101).

Essa infantilização conduz, inevitavelmente, à patologização, onde um outro seja o saber médico, psiquiátrico, psicológico e psicanalítico se coloca como detentor de um suposto saber a respeito do sujeito. É em relação a este tipo de leitura que a presente pesquisa se opõe de maneira frontal, razão pela qual estamos permanentemente sublinhando, de maneira enfática, que a dimensão do sofrimento psíquico não pode ser circunscrita à esfera intrapsíquica, considerando que isto, também, serve de matéria-prima para a patologização. Pois, “como escreve Judith Butler, dizer para um sujeito que a sua vida é uma vida de sofrimento é, em si, patologizante, e é essa patologização que produz sofrimento” (AYOUCHE, 2015b, p. 30).

Uma ilustração precisa a respeito da problemática da “psicologização” do sofrimento diz respeito ao incômodo com o corpo, o que discutiremos agora. De acordo com diversos autores, o hiato entre a realidade subjetiva e o corpo físico “ou mais especificamente as áreas do corpo que revelam o sexo biológico” (COELHO; SAMPAIO, 2014, p. 19) é reconhecida como uma das grandes causas de sofrimento psíquico nos transexuais. Pois mesmo que seja um corpo biologicamente seja “saudável”, para o sujeito, o corpo é vivido como algo o que exclui.

Inúmeras possibilidades são pensadas, montadas e remontadas na tentativa de sobreviver com um corpo que não é sentido como adequado. Há uma longa espera enquanto se convive com um corpo funcional e biologicamente perfeito, aos olhos da medicina, mas que, ao mesmo tempo, para as pessoas transexuais, é um corpo que as exclui, que as incomoda e lhes causa intenso sofrimento. (COELHO; SAMPAIO; LIMA, 2014, p. 69).



Esse tipo de incômodo é o que levaria o sujeito a realizar as transformações corporais: “Existe aí a reivindicação de um corpo de acordo com a vida psíquica” (*idem*). No que concerne a isso, é preciso sublinhar que a questão do desconforto com a imagem corporal é complexa e abrange perspectivas que precisam ser consideradas. Como mencionamos anteriormente, há todo um esforço de se patologizar a experiência trans, o que passa pela tentativa de alocar nela um suposto sofrimento de ordem intrapsíquica.

O incômodo com a condição corporal também está em jogo nisso, pois, muitas vezes, ele é apreendido a partir de uma “psicologização” que mascara ou, ainda, negligencia os fatores externos e sociais que estão em jogo. Não podemos alimentar a ilusão que a psicanálise está imune a isso, pois, de diversas maneiras, ela tende a reduzir problemáticas sociopolíticas a uma esfera plenamente psíquica (BIRMAN, 2000b), o que é um problema metodológico que atinge certas leituras sobre a transexualidade.

Por exemplo, Robert Stoller (1975/1982), que foi um dos percursores do estudo sobre a transexualidade na psicanálise<sup>91</sup>, afirma que o transexual não está incerto sobre seu sexo de pertença, mas, sim, infeliz. Mesmo que seu corpo seja anatomicamente normal, há um sentimento profundo de que ele se é do sexo oposto, o que não é uma questão de dúvida nem de incerteza, mas, sim, de sofrimento.

Segundo a psicanalista Colette Chiland, os transexuais se defrontam menos com o mal-estar do que com o *horror*: “Estamos além de um ‘sentimento de mal-estar ou de inadaptação ao próprio sexo anatômico’ [...] o sexo anatômico lhes é totalmente inaceitável, *provoca neles horror*” (CHILAND, 2003/2008, p. 42. grifo nosso). Por isso, a cirurgia torna-se, por vezes, um dos maiores objetivos da vida do sujeito: “Quero que me restitua meu corpo *verdadeiro*, aquele que corresponde à identidade que sinto ser a minha” (*ibidem*, p. 8, grifo da autora).

Tudo se passa como se aquele corpo estranho escondesse seu “verdadeiro eu”, por isso, o trans “fala de seu corpo como um invólucro estranho que flutua em torno dele e no interior do qual se encerra seu ‘verdadeiro *self*’, seu verdadeiro eu” (*ibidem*, p.

---

<sup>91</sup> Apresentaremos as contribuições do autor, de forma pormenorizada, no sexto capítulo, quando discutiremos as formulações psicanalíticas a respeito da transexualidade.

43). Ou seja, é possível perceber que sua leitura sobre o desconforto corporal se restringe ao plano psíquico, sem considerar as forças normativas que atravessam os campos sociopolítico e cultural.

No que concerne a isso, Berenice Bento (2009) defende que o próprio dispositivo da transexualidade, sustentado pelo discurso médico-psiquiátrico e pelo aparato jurídico, incentiva a ideia de que as pessoas trans tenham uma rejeição total por suas genitálias, não abrindo espaço para possíveis ambivalências. Esta questão será analisada de forma pormenorizada no terceiro capítulo, quando discutiremos como a patologização da experiência da transexualidade alimenta a imagem do “transexual verdadeiro” (PORCHAT, 2014), ofuscando, assim, as singularidades das vivências de pessoas transexuais.

O que nos interessa marcar nesse momento é que, na hipótese da autora, o desconforto com a imagem corporal é mais suscitado, sobretudo, pela discriminação e violência que afeta as pessoas trans do que algo que emana, fundamentalmente, do campo do sujeito. Isto é, a condição corporal é fonte de sofrimento, justamente por conta da normatividade de gênero que prevê, por exemplo, que uma mulher tem seios e vagina e um homem deve portar um pênis.

É neste sentido que Bento (2009) sustenta a hipótese de que a maior motivação para o tratamento hormonal e as cirurgias de transgenitalização é a busca pela inserção e reconhecimento no campo social: “É o desejo de serem reconhecidos/as socialmente como membros do gênero identificado que os/as leva a realizar os ajustes corporais” (BENTO, 2009, p. 106). Este é um ponto central para a pesquisa, pois remete para o caráter antinormativo da experiência trans e nos dá pistas para pensar como a dimensão da norma se inscreve nessa experiência.

De todo modo, o foco de nosso interesse, nesse momento, é evidenciar como uma das maiores estratégias para se patologizar uma experiência é alocar o conflito no interior do sujeito:

E como se produz a ideia de doença, de identidades transtornadas? Quando se localiza exclusivamente no indivíduo a fonte explicativa para a emergência do conflito identitário. Portanto, o passo seguinte é pensar que se pode ‘curá-lo’. (BENTO, 2011, p. 558).

Inclusive, como defende Ayouch (2015), o discurso médico-psiquiátrico como também, o psicanalítico, a partir dessa suposição de um sofrimento intrapsíquico, produz uma certa sintomatologia da transexualidade que produz, ela mesma, sofrimento para esses sujeitos. Um dos pontos destacados pelo autor é que o discurso médico sobre a transexualidade é marcado por paradoxos, por exemplo: pressupõe que o sujeito não porte nenhum outro transtorno isto é, que não seja “doente” para ser concebido como transexual, isto é, para ser visto como doente.

Além disso, exige que a demanda da transição sexual, para ser concebida como “verdadeira”, seja afirmada pelo paciente de forma contundente e assertiva, mas, quando isso acontece, a “certeza” é patologizada, sendo, por exemplo, vista como um delírio paranóico. É neste sentido que o autor defende que o dispositivo médico é enlouquecedor e produz efeitos iatrogênicos nas pessoas trans que fazem o acompanhamento oficial da transexualidade.

Isto não ocorre apenas por conta das contradições mencionadas, das discriminações explícitas, como também, pelo fato de estipularem uma série de sintomas (como depressão e ansiedade) que, na realidade, são produzidos pelas próprias teorias e práticas. Esse conjunto de elementos encobre uma transfobia que permeia as instituições sociais as quais, comumente, patologizam os transexuais, como sublinha Berenice Bento:

Pessoas transexuais e travestis são expulsas de casa, não conseguem estudar, não conseguem emprego, são excluídas de todos os campos sociais, entram na justiça para solicitar a mudança do nome e do sexo; enfim, um conjunto de instituições sociais é posto em ação toda vez que alguém afirma: ‘não me reconheço nesse corpo, não me identifico com o gênero imposto; quero uma cirurgia corretiva do meu sexo, não suporto esses seios que me aprisionam ao destino materno; quero mudar minha identidade civil’. Essas anúncias reverberam nas instituições como sentenças proferidas por uma pessoa transtornada, sem condições de significar suas dores. (BENTO, 2011, p. 549.)

Não adentraremos na apreensão médico-psiquiátrica da transexualidade, pois entendemos que, metodologicamente, seria mais oportuno dedicar uma parte da tese para analisar a problemática da patologização, o que foi feito no terceiro capítulo. O que almejamos sublinhar é que o dispositivo médico-psiquiátrico articulado ao poder

jurídico - produz sofrimento e, muitas, vezes, não funciona como uma alteridade para as pessoas trans; pelo contrário, colaboram para sua *abjeção* (BUTLER, 1993/2000).

É importante enfatizar também que essa abjeção teórico-clínica não é promovida apenas pelo discurso médico e psiquiátrico, mas, também, pelo campo psicanalítico, o que leva Ayouch (2015) a defender que devemos reconhecer que há uma contra-transferência violenta em relação às pessoas trans e que esta deve ser problematizada. Não é incomum encontrar, nos estudos psicanalíticos sobre essa temática sobretudo de orientação lacaniana, como Millot (1992) , a formulação de que a transexualidade aponta para uma experiência psicótica.

É preciso sublinhar que alguns psicanalistas que não assumem, de forma explícita, a hipótese psicótica, formulam, também, teorias que levam à patologização da transexualidade, como é o caso do próprio Stoller (1975/1982) e de Colette Chiland, que afirma que “mudar de sexo” é uma ideia louca: “Mudar de sexo é uma ideia louca porque ela se choca com uma impossibilidade; pode-se mudar apenas as aparências e o estado civil; o interior do corpo, os cromossomos, permanecem o que são” (CHILAND, 2003/2008, p.565).

Esse tipo de leitura, comumente, não considera as estratégias normativas que permeiam nosso contexto sociopolítico e cultural, interpretando todas as vivências afetivas (como a sensação de estranheza com o corpo) a partir do paradigma intrapsíquico. Por exemplo, Colette Chiland (2003/2008) defende que a transexualidade é uma problemática que atinge o campo do *ser*; e, desse modo ela estaria mais próxima das patologias do narcisismo e dos estados-limites.

Ainda que aceitemos a ideia de que a transexualidade é uma problemática que se dá no registro do *ser*, não podemos pensar esse “ser” como uma experiência meramente intrapsíquica, pois, com isso, cairíamos em um psicologismo. Devemos pensá-la em relação ao registro da alteridade e do social, considerando as coordenadas normativas que os atravessem.

A própria psicanalista tenta incluir, em sua reflexão, elementos que se restringem, exatamente, ao campo do sujeito, como é o caso da família. A partir de sua experiência com jovens transexuais, Chiland afirma ter notado que, geralmente, eles têm uma “longa história de vida familiar errática, associam a miséria material e a

carência de apoio afetivo” e “uma desestruturação pessoal, uma dessocialização que ultrapassa os recursos do psicanalista” (CHILAND, 2003/2008, p. 49).

Não nos parece, no entanto, que a autora leva em consideração em sua leitura, por exemplo, aspectos da normatividade de gênero e dos mecanismos de *abjeção* (BUTLER, 1993/2000) que estão em jogo, até mesmo para pensar essa falta de apoio afetivo. Isto é, a psicanalista parecer alocar o sofrimento, inteiramente, no campo do sujeito:

Perdidos numa angustiante incerteza (...) vivem solitários, fechados em si, em situação de fracasso escolar. Na adolescência, encontram uma mídia que fala do transexualismo e ficam exultantes; reconhecem o que sofrem; sentem-se melhor, pois têm a partir disso um objetivo na existência: chegar a se fazer operar. (CHILAND, 2003/2008, p. 44).

Tudo se passa como se não houvesse uma contextualização histórica nem um olhar sobre as dimensões social, cultural, política e ética que envolvem essas experiências, de modo que não se interroga a respeito dos componentes normativos que contribuem para essa solidão ou do retraimento. A negligência em se atentar para esses aspectos ignorando as forças normativas que estão em causa parece ser fruto da incorporação das normas no seio do próprio discurso psicanalítico.

Este é um ponto central para a pesquisa. Inclusive, uma das questões centrais que levantaremos é: até que ponto a psicanálise consegue ou não ser uma alteridade para a experiência trans? Devido à importância dessa problematização e pelo fato de que ela supõe a análise de vários elementos teórico-clínicos, reservamos o quinto capítulo para essa discussão. O que nos interessa sublinhar é que, como aponta Birman (2000b), a psicanálise é afetada por esse problema metodológico há bastante tempo, apresentando uma leitura naturalista e determinista do indivíduo, onde esse é concebido como uma mônada solipsista independente do mundo externo.

Posicionando-se contrariamente a esse tipo de leitura psicanalítica, o autor relembra que o discurso freudiano operou uma rotura com a psicologia científica (pautada na concepção do sujeito solipsista) e propôs um método antinaturalista de considerar a leitura psicanalítica do sujeito, evidenciando, assim, que o processo de

subjetivação se dá a partir de uma tensão permanente entre forças pulsionais e sociais, isto é, pelos sistemas simbólicos.

Ou seja, o sujeito, como forma de subjetivação, deve ser situado nas bordas entre dentro/fora e interior/exterior, caso contrário, ele é colocado em equivalência à categoria de indivíduo (Birman, 2000b). Incorporando essa formulação para nossa pesquisa, podemos afirmar que o sofrimento psíquico que pode se apresentar nas pessoas transexuais não pode ser reduzido, de modo algum, à esfera intrapsíquica, sendo compreendido sempre em relação ao contexto social, o que implica em reconhecer a vulnerabilidade vivida por elas:

Não se pode abordar psicanaliticamente as transidentidades postulando, como faz Colette Chiland, que toda pessoa trans sofre. Isso não quer dizer que as transidentidades sejam isentas de dificuldades e adversidades. Porém, não se trata de um sofrimento de gênero dado de antemão que necessitaria respostas médicas, mas é, ao revés, a acumulação de adversidades sociais, familiares, médicas e jurídicas que provoca uma vulnerabilidade. (AYOUCH, 2015b, p. 30).

Tais adversidades advêm do fato de que a condição transexual, muitas vezes, não é aceita pela normatividade cultural vigente (ARÁN; Zaidhaft; Murta, 2008). Nosso contexto social é atravessado por uma série de normas como as normas de gênero que produzem uma série de *abjeções* (Butler, 1990/2015).

Justamente por isso que estamos insistindo na importância de discutir o suicídio e o sofrimento psíquico, na experiência da transexualidade, tendo como premissa a ideia de que as normas suscitam sofrimento. Como afirma Butler: “Viver sem normas de reconhecimento provoca sofrimento significativo e formas de ‘desempoderamento’ que frustram as próprias distinções entre as conseqüências psíquicas, culturais e materiais” (Butler, 2002/2003, p. 239).

A normatividade de gênero não só afeta a forma pela qual o sujeito é ou não reconhecido, como também a forma pela qual ele se sente em relação às normas. Afinal, os discursos sobre gênero produzem figurações ideais de gênero, fazendo parecê-las verdades, como se fossem fruto de uma ordem natural. Desse modo, diversos aspectos ligados a esses ideais são percebidos como “a causa interna do desejo e do comportamento de alguém, uma realidade fundamental que era expressa nos seus gestos e ações” (Butler, 2015/2018, p. 70).

A ficção de uma “causa intrínseca” tem como função mascarar as próprias normas, funcionando como uma maneira de facilitar a reprodução das normas de maneira quase que imperceptível. As ficções normativas incidem nos modos de subjetivação e afetação produzindo, por exemplo, a sensação de “vergonha”, de “insuficiência” e de estar aquém, como também orquestram a forma pela qual os sujeitos serão ou não reconhecidos no espaço social. Vale salientar que isso não afeta apenas aqueles que *experimentam seus gêneros de modos não normativos* (BUTLER, 2015/2018), pois as exigências normativas até mesmo por serem marcadas por uma certa idealidade afetam não só os “corpos sem conformidade de gênero, assim como aqueles que se conformam bem demais (e a um alto custo)” (*ibidem*, p. 41).

Por outro lado, é inegável que quanto mais distante dos ideais normativos, mais vulnerável à discriminação, à patologização e à violência o sujeito está. Afinal, as “normas de gênero só conferem vida àqueles seres que estão ‘ajustados’ a essa expectativa” (BENTO, 2011, p. 554). Isto é, as normas do reconhecimento fazem com que a precariedade de uns seja mais intensificada do que a de outros (BUTLER, 2009/2016)<sup>92</sup>. Desse modo, aqueles que não se ajustam às normas são, muitas vezes, objeto de *abjeção* (BUTLER, 1993/2000), o que pode comprometer a própria possibilidade de viver, isto é, colocar a vida do sujeito em risco.

Algumas vezes, as normas de reconhecimento nos restringem de maneira que põem em risco a nossa capacidade de viver: e se o gênero que estabelece as normas necessárias para que sejamos reconhecíveis também nos violenta, colocando em risco nossa própria sobrevivência? Então as mesmas categorias que parecem nos prometer a vida nos tiram a vida. (BUTLER, 2015/2018, p. 66).

Encontramos, na reflexão de diversos autores como Butler (2002/2003) e Bento (2011), a articulação entre a *ruptura com as normas, risco e sofrimento*. Por exemplo, em seu trabalho *O parentesco é sempre tido como heterossexual?*, Butler escreve uma bela formulação sobre essa relação que, apesar de não se tratar propriamente da transexualidade mas, sim, sobre o próprio pensamento crítico a respeito da sexualidade

---

<sup>92</sup> Esta questão será explorada no quarto capítulo, onde discutiremos a problemática da violência contra pessoas trans.

poderia se encaixar nesta experiência. A autora salienta que é possível questionar tudo aquilo que se coloca como “natural”, mas, assumir esse risco, não é sem sofrimento.

Ao recomendar que nos tornemos críticos, que assumamos o *risco* da posição crítica, ao refletir sobre como o campo sexual é constituído, não quero sugerir que poderíamos ou deveríamos ocupar um alhures atópico, não delimitado, radicalmente livre. O questionamento de condições tidas como evidentes torna-se possível, mas não se pode chegar lá através de um experimento imaginado, um epoché, um ato de vontade. Chega-se lá através do *sofrimento* da deiscência, de *ruptura* do próprio terreno. (BUTLER, 2002/2003, p. 229, grifo nosso).

Berenice Bento (2011) apresenta uma leitura semelhante neste caso, explicitamente ligada aos divergentes sexuais e de gênero, ao afirmar que resistir às normas de gênero é uma experiência de risco que, claro, pode produzir mudanças no próprio campo das normas, mas que isso abarca uma série de medos, dores e inquietações:

Há corpos que escapam ao processo de produção dos gêneros inteligíveis e, ao fazê-lo, se põem em risco porque desobedeceram às normas de gênero, ao mesmo tempo revelam as possibilidades de transformação dessas mesmas normas. Esse processo de fuga do cárcere dos corpos-sexuados é marcado por dores, conflitos e medos. (BENTO, 2011, p. 551).

De acordo com a nossa hipótese de pesquisa, o risco que está em jogo na transexualidade está ligado ao caráter antinormativo que a caracteriza, na medida em que, através de uma experiência de *autoengendramento*, o sujeito se coloca na origem de sua própria constituição, o que torna a ameaça de ruptura com o registro alteritário evidente. Afinal, ao rejeitar a *atribuição inicial de gênero* (BUTLER, 2015/2018), o sujeito contraria os planos biológico, familiar e jurídico-simbólico através dos quais se constituiu, a partir de uma série de nomeações, projeções e expectativas. Isto é, considerando que o sujeito emerge através de uma experiência de assujeitamento (ou, ainda, de uma dependência radical), ao romper com o sistema normativo de nomeação, a iminência da perda do *outro* se coloca e é justamente nesse ponto que localizamos a dimensão do risco da transexualidade.



Em outras palavras, ao se colocar na origem de seu “segundo nascimento”, o sujeito se contrapõe à experiência de assujeitamento e esta é uma experiência de risco, na medida em que diversas ameaças de perda se colocam em cena, como dos vínculos familiares, afetivos e sociais. É neste sentido que destacamos o registro alteritário como decisivo nesse processo, defendendo, em nossa hipótese, que o que vai modular os riscos dessa experiência são as alianças com as quais o sujeito pode ou não contar. Até mesmo porque, como sublinha Butler (2015/2018), a privação do apoio e do reconhecimento mina a própria possibilidade de sobreviver.

Ser sujeito implica criar um caminho singular dentro das normas, incluindo as normas de gênero e da sexualidade (*idem*). Quando isso não é possível, o sujeito se depara com o limite da possibilidade de ser ou não reconhecido, o que pode ser libertador, mas também, terrível.

Se não conseguimos encontrar nosso caminho dentro das normas de gênero ou sexualidade que nos foram designadas, ou só conseguimos encontrar nosso caminho com grande dificuldade, ficamos expostos ao que significar estar nos limites da condição de reconhecimento: essa situação pode ser, dependendo da circunstância, tanto terrível quanto emocionante. (BUTLER, 2015/2018, p. 47).

Em nossa perspectiva, a dimensão “emocionante” das rupturas com as normas só é possível quando o sujeito pode contar com uma rede de alianças, caso contrário, o “terrível” pode triunfar. Essas alianças não precisam se dar, necessariamente, no campo da família nem das redes afetivas já existentes. Na ausência dessas, novos laços de amizade e parentesco podem ser tecidos (ARÁN; ZAIDHAFT; MURTA, 2008), como será discutido no capítulo 5. Por ora, nos deteremos em sustentar nossa hipótese sobre a dimensão antinormativa que caracteriza a transexualidade, atentando para os riscos advindos disso. Um primeiro passo consistirá em analisar, de forma mais minuciosa, o que estamos entendendo como *autoengendramento*, o que pressuporá, também, em discutir a atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018).

### **2.3 Nasce-te a ti mesmo: batizados na pia da vida**

A frase “Letícia Lanz é o nome que me batizei na pia da vida”, pronunciada no

documentário *De gravata e unha vermelha*<sup>93</sup> (CHNAIDERMAN, 2015), evidencia um tipo de experiência que parece acompanhar o processo de “mudança de sexo” (seja ele feito pela cirurgia, pela ingestão de hormônios ou até mesmo pela forma do sujeito se apresentar socialmente), a saber, a vivência de um “novo nascimento”, um “renascimento” ou “um segundo nascimento”.

A cartunista Laerte, que passou a se declarar como transgênero com 60 anos, afirma: “Me senti totalmente renascida. Costumo colocar na depilação o primeiro momento. Nascimento. Ser ver totalmente nu no espelho. Tirar a roupa de pêlo”. A professora Bianca Exótica também faz referência ao início de uma “segunda vida” ao contar um de seus pensamentos: “Agora que Deus deu uma segunda chance para você ser quem você é, por que não escolher ser feliz?” (CHNAIDERMAN, 2014).

No livro-reportagem *O nascimento de Joicy*, vencedor do Prêmio Esso, a jornalista Fabiana Moraes conta a história do ex-agricultor João, que fez a transição para Joicy. A própria forma como a autora vai narrando o processo de transição<sup>94</sup> é através da metáfora do nascimento, por exemplo: “São 7h37 da manhã e, em poucos instantes, Joicy, banguela e meio barbada, vai finalmente nascer” (MORAES, 2015, p. 54, grifo nosso). No subcapítulo *O difícil retorno da recém-nascida*, a autora descreve da seguinte maneira o momento em que Joyce está voltando de ambulância, logo após a cirurgia de transição: “Dele, em instantes, descerão os dois *mais novos recém-nascidos na cidade*” (*ibidem*, p. 65, grifo nosso).

O livro *Vidas trans – A coragem de existir* (2017) é composto por relatos de quatro transexuais: Amara Moira, João W. Nery, Márcia Rocha e T. Brant. Seguindo o prefácio escrito por Laerte, a transmulher Jaqueline Gomes de Jesus escreve um breve escrito intitulado *Nascimentos em livro*, onde afirma: “A transição entre como nosso corpo era, para a forma como a qual nós nos identificamos, é um *nascimento*: tornamo-nos nós mesmos (MOIRA *et al.*, 2017, s/p, grifo nosso).

Como podemos observar, muitos transexuais fazem referência à experiência do

---

<sup>93</sup> Este filme foi o vencedor do Prêmio Felix no Festival do Rio 2015.

<sup>94</sup> Quando usarmos a expressão “processo de transição”, estamos nos referindo, sem distinções, tanto ao processo de terapia hormonal e cirurgia de transgenitalização, como à *transição social* (ser visto como cisgênero). Quando quisermos abordar a especificidade de alguma dessas experiências, isso será especificado.

“renascer” ou do “segundo nascimento” para descrever a mudança da condição de gênero. A narrativa de um suposto “renascer”, desse “novo eu”, parece ser antecedida por uma outra, qual seja, a de um “nascimento equivocado”, na qual o sujeito sente que nasceu com um corpo “errado”. O sujeito parece sentir que vive uma vida inautêntica e falsa, onde transição faria que o verdadeiro eu, que estava ocultado, se revelasse. Isso aparece no relato de Márcia Rocha: “Era a libertação total ou a aceitação de que sofreria pelo resto dos seus dias por estar vivendo uma vida que não era sua” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 112).

Nesta linha, o “segundo nascimento” perpassa por uma espécie de “acerto de contas com a natureza”, e parece vir acompanhado pela da puberdade, onde um novo corpo se inaugura. Por vezes, a emergência de cada traço corporal é minuciosamente acompanhada e celebrada, como menciona João W. Nery em relação ao uso de testosterona: “Os efeitos foram lentos, mas recebidos por mim com grande euforia. Contava até os pelos que nasciam. A primeira grande mudança foi na voz. Depois vieram as espinhas. Vivía uma adolescência tardia, quase aos 30 anos” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 77). Laerte, no prefácio, menciona que “já comecei a ter peitinho”, tal como Márcia Rocha, que falou dos “peitinhos do menino se projetando” (*ibidem*, p. 104).

Em nossa perspectiva, esse “segundo nascimento” pode ser entendido a partir da noção de *autoengendramento*, como propõe Birman (2016); afinal, o sujeito se coloca na origem de sua própria constituição. Ou seja, o sujeito contraria o plano da natureza (a aleatoriedade do código genético) e o plano jurídico-simbólico, em nome da condição de gênero que se identifica. Devemos lembrar que o primeiro nível de atribuição sexual é composto pelo aparato médico, jurídico e familiar que, juntos, preconizam a inauguração do gênero da criança (PRECIADO, 2004/2014).

Como sublinha Berenice Bento, assim que a mãe engravida, já surge uma ansiedade a respeito do “sexo” do bebê, o que se intensifica no momento do exame, quando o aparelho da ecografia revelará esse mistério que, por sua vez, será formalizado pelas palavras do médico: “A ansiedade da mãe aumenta quando o aparelho começa a fixar-se ali, na genitália, e só termina quando há o anúncio das palavras mágicas: o sexo da criança” (BENTO, 2011, p. 550).

Assim que o “sexo” da criança é revelado, a abstração é substituída por uma materialidade e uma série de expectativas começa a se desenhar: “O feto já não é feto, é um menino ou uma menina. Essa revelação evoca um conjunto de expectativas e suposições em torno de um corpo que ainda é uma promessa” (*idem*). Isto significa que o dizer do médico tem uma *eficácia produtiva* (FOUCAULT, 1976/1977), isto é, essa nomeação não é uma prática meramente constatativa, mas, sim, produtiva. Afinal, através dela, se produzem corpos, masculinidades e feminilidades:

A materialidade do corpo só adquire vida inteligível quando se anuncia o sexo do feto. Toda a eficácia simbólica das palavras proferidas pelo/a médico/a está em seu poder mágico de gerar expectativas que serão materializadas posteriormente em brinquedos, cores, modelos de roupas e projetos para o/a futuro/a filho/a antes mesmo de o corpo vir ao mundo. (BENTO, 2011, p. 550).

Exploraremos o caráter produtivo da nomeação no decorrer do capítulo, quando discutiremos a hipótese de que a emergência do sujeito se dá através da sujeição (BUTLER, 1997/2017), como também o conceito de *performatividade de gênero* (BUTLER, 1990/2015), que será apresentado quando examinarmos as relações entre norma, sexo e gênero. De todo modo, já é importante sublinhar que é justamente porque o outro me nomeia isto é, que a subjetivação se dá por um processo de sujeição que a *performatividade de gênero* tem que ser vista, antes de tudo, como uma atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018).

É neste sentido que Butler defende que o gênero é recebido. Isto está ligado a um sistema normativo de nomeação, que atribui um sexo e um gênero ao sujeito antes mesmo que ele possa falar ou se posicionar: “Se o gênero vem a nós em um primeiro momento como uma norma de outra pessoa, ele reside em nós como uma fantasia ao mesmo tempo formada pelos outros e parte da nossa formação” (*ibidem*, p. 37). Isso acontece não apenas porque o sujeito é vulnerável à linguagem, mas também pelo fato de que ele se forma através dela. Em outras palavras, a produção do sujeito se dá através da nomeação do outro:

A linguagem exerce um nítido efeito performativo no corpo no ato de ser nomeado como esse, aquele ou outro gênero, como acontece quando nos referimos a alguém, desde o começo, quando linguagem ainda é incipiente, como de uma determinada cor ou raça ou

nacionalidade, ou como deficiente ou pobre. (BUTLER, 2015/2018, p. 68).

Somos vulneráveis às normas desde os primórdios de nossas vidas, o que significa que estamos sujeitos à nomeação do outro antes mesmo que tenhamos qualquer capacidade volitiva (BUTLER, 2015/2018). E o que estamos tentando sublinhar é que uma das normas centrais que se inscreve em nós, mesmo antes de nosso nascimento, diz respeito ao gênero, o que é acompanhado por uma série de expectativas, projeções e fantasias: “Essas expectativas são estruturadas numa complexa rede de pressuposições sobre comportamentos, gostos e subjetividades que acabam por antecipar o efeito que se supunha causa” (BENTO, 2011, p. 550).

Estas expectativas, muitas vezes, despertam sofrimento, até mesmo porque as pessoas podem não se identificar com o gênero que lhe foi atribuído ou, ainda, não conseguir (ou mesmo não querer) atender às expectativas que se dirigem a elas em relação à normatividade de gênero (BUTLER, 2015/2018). Até porque, como discutiremos em breve, essas expectativas são atravessadas pelas normas de gênero, sustentado no binarismo sexual e na heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015).

O que está em jogo é que é mediante a nomeação do outro seja do aparato familiar, do discurso médico e jurídico que o sujeito “recebe” seu gênero (BUTLER, 2015/2018). A partir disso, podemos compreender que a origem de nossas vidas se dá totalmente atrelada à categorização de gênero (*idem*). Este é um ponto fundamental para a presente pesquisa, pois esta primeira atribuição do sexo é normativa, o que nos dá ferramentas para compreender a dimensão antinormativa que marca a experiência da transexualidade.

Afinal, quando o sujeito altera seu nome e sua condição de gênero, ele está, de alguma maneira, contrariando o sistema de nomeação através do qual se constituiu. Isto é, a partir de uma fantasia de autoengendramento, ele se coloca na origem de sua nova existência, o que, em nossa perspectiva, evidencia um rompimento da ideia da família como origem. Para Amara Moira, por exemplo, a transição foi, em suas palavras, a “possibilidade de me reinventar do zero, dessa vez livrinha da silva, sem amarras” (MOIRA, *et al.*, 2017, p. 47). Ela afirma que, com 19 anos, percebeu que

estava na hora de se descobrir, o que implicava em fazer uma ruptura com os planos que tinham sido traçados para ela antes de seu nascimento: “Era o momento certo para eu [...] romper com os planos que traçaram para mim antes mesmo que eu tivesse nascido” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 26).

O que nos interessa marcar é que a reivindicação em relação à atribuição inicial de gênero é marcada por uma ruptura com o aparato normativo e com o sistema de nomeação através do qual o sujeito se constituiu. Inclusive, não é incomum encontrar, nos relatos de transgêneros, referências a rompimentos com a ordem natural (como o imperativo da genitalização), o que vem acompanhado das ideias de autonomia e liberdade. Por exemplo, em *Vidas trans* (Moira *et al.*, 2017), Laerte fala de um ato de violar a ordem natural; Márcia Rocha enfatiza que não se pode abdicar do direito da liberdade, isto é, de ser quem ela é.

Outro relato onde essa dimensão fica bastante evidente é da trans Amara Moira (*idem*), que defende: “Foi mais ou menos ali que comecei a perceber a ousadia dessas pessoas que peitaram o decreto que os genitais lançam sobre nosso corpo, decreto que determina, antes mesmo de a pessoa nascer, as fronteiras até onde ela poderá ir” (*ibidem*, p. 21-22). Este decreto da genitalização é uma das marcas normativas que constituem o sistema de atribuição de gênero, na medida em que ele está a serviço do binarismo sexual e da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015).

O que está em jogo é que esse “reinventar-se do zero” e “sem amarras” apontam para uma experiência de autoengendramento, onde o sujeito se pretende autor de sua fecundação, gestação, parto e nomeação. É justamente nesse ponto que, em nossa hipótese, reside o caráter antinormativo da experiência trans, como tentaremos sustentar no decorrer do capítulo. A partir dessa discussão, devemos extrair dois pontos fundamentais.

O primeiro diz respeito ao fato de que a incidência das normas não se dá de forma pontual; trata-se de um processo reiterativo. Ou seja, as injunções normativas, ligadas ao gênero, não se dão estritamente no momento do nascimento. Pelo contrário, elas continuam operando, de forma reiterada, produzindo efeitos na vida psíquica e corporal: “Elas chegam quando mal podemos esperá-las, e seguem conosco, animando e estruturando nossas próprias formas de capacidade de resposta” (BUTLER, 2015/2018,

p. 37). Isto está ligado à noção de performatividade, tal como descrita por Butler (1990/2015), que supõe uma reiteratividade, como discutiremos melhor adiante.

O segundo ponto, por sua vez, diz respeito ao fato de que as normas não apenas nos afetam, como também nos produzem. Dito de outro modo, não podemos entender a eficácia das normas como algo que apenas *incide* sobre nós, pois se trata de um processo anterior e mais complexo, na medida em que as normas nos “produzem”. Isto não significa que as normas têm um poder decisivo e imperativo sobre como seremos, mas que elas balizam nossas possibilidades de existência, incluindo nossa corporalidade (BUTLER, 2015/2018).

A dimensão prescritiva das normas será analisada no decorrer do capítulo. Para este momento, nos interessa examinar esta questão a partir da hipótese de Butler (1997/2017; 2015/2018) de que a constituição do sujeito se dá por um processo de assujeitamento. Como veremos, esse assujeitamento através do qual o sujeito emerge remete para a vulnerabilidade que o caracteriza: “Um entendimento da atribuição de gênero tem que ocupar esse campo de uma receptividade, uma suscetibilidade e uma vulnerabilidade indesejadas, uma maneira de ser exposto à linguagem antes de qualquer possibilidade de formar ou representar um ato de fala” (BUTLER, 2015/2018, p. 71).

Analisar esta dimensão nos ajudará a ter uma compreensão mais aprofundada a respeito da nomeação que supõe o campo do outro. Este é um ponto fundamental para a presente pesquisa, pois esta nomeação fundadora que inclui, por exemplo, a atribuição do sexo é normativa, o que nos dá ferramentas para compreender a dimensão antinormativa que marca a transexualidade, na medida em que é justamente essa atribuição do sexo “primordial” que o sujeito trans coloca em questão.

#### **2.4 Nascermos: a que será que se destina o outro em nós?**

Como vimos anteriormente, a atribuição de gênero supõe o registro do outro. É neste sentido que, em *Corpos que pesam* (1993/2000), Butler defende que o “eu” não precede o processo de generificação; pelo contrário, ele surge justamente através da matriz generificada de relações e é, a partir desta, que qualquer intenção se tornará viável. Vale salientar que o questionamento acerca das condições de emergência do

sujeito é uma *problemática* central no projeto teórico da autora, o que significa que, em sua perspectiva, é impossível conceber o sujeito de forma apriorística, ontológica e solipsista.

Pelo contrário, sua reflexão supõe, de maneira inegociável, que a constituição do sujeito supõe certas “condições”, o que envolve, evidentemente, a dimensão alteritária. Para desenvolver essa discussão, apresentaremos primeiramente sua hipótese sobre a teoria da sujeição, apresentada em *A vida psíquica do poder* (BUTLER, 1997/2017). Em seguida, trabalharemos sua hipótese a respeito da *precariedade* tal como sustentada em *Quadros de guerra* (BUTLER, 2009/2016). Além disso, destacaremos algumas formulações trabalhadas em *Corpos em aliança* que indicam como o assujeitamento se relaciona às normas de gênero, evidenciando que a nomeação tem um caráter produtivo, e, desse modo, produz gênero, sexo, masculinidades e feminilidades.

É importante sublinhar que, na hipótese freudiana, o sujeito também adentra o contexto alteritário e intersubjetivo por conta da condição de desamparo que caracteriza sua existência desde o momento do nascimento. Desse modo, podemos afirmar que o discurso psicanalítico também supõe que a constituição do sujeito se dá através de um trabalho de assujeitamento, ainda que isto seja descrito sobre outros termos. Explorar essa ideia é fundamental para a presente pesquisa, pois permite fundamentar nossa hipótese de que a experiência “trans” é antinormativa e, por isso, de risco.

Com isso, evidentemente, não estamos equivalendo as formulações de Butler às de Freud, pois tratam-se de dois projetos teóricos distintos, que partem de premissas teórico-metodológicas bastante diferentes. Além disso, a produção teórica desses autores foi realizada em contextos sociohistóricos diferentes. Por outro lado, podemos perceber algumas *problemáticas* comuns, sobretudo por pensarem o sujeito a partir da dimensão do corpo, da finitude e da experiência da alteridade. Inclusive, Butler, em diversos momentos de sua obra, faz um diálogo com Freud e se pauta em muitas de suas teorias<sup>95</sup>, além de, também, lançar críticas a elas, como ficará claro no decorrer da tese. Por ora, iniciamos nossa discussão a partir das formulações freudianas a respeito do desamparo.

---

<sup>95</sup> Por exemplo, como veremos no capítulo 7, a autora se pauta nas noções de luto, melancolia e identificação para pensar a melancolia de gênero (BUTLER, 1990/2015).



#### 2.4.1 O enredo do desamparo: o sujeito na experiência alteritária

O vetor teórico central para pensarmos essa experiência de assujeitamento na psicanálise é a partir da categoria de *desamparo*. Embora este só tenha recebido estatuto de conceito a partir da segunda teoria pulsional, como defende Birman (2000), Freud já havia delineado as coordenadas teóricas dessa experiência tão crucial para a constituição do sujeito desde os primórdios de sua obra, sobretudo em seu célebre trabalho *O projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1977).

Neste trabalho, o desamparo aparece como um adjetivo que caracteriza a prematuridade biológica do vivente humano. Freud demonstra que, para sobreviver, o bebê precisa do outro, sobretudo para nomear as intensidades que o atravessa. Isto significa que a interpretação freudiana do desamparo é a condição pela qual o sujeito se funda ao se inserir em um contexto intersubjetivo e alteritário.

É importante sublinhar que, quando esse trabalho foi escrito, o conceito de *pulsão* ainda não havia sido formulado. Este só aparece no final do terceiro ensaio do texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905a/1989), sendo apresentado de forma mais sistemática dez anos depois do *Projeto para uma psicologia científica*, isto é, em *Pulsões e seus destinos* (1915a/1974). Não obstante, já em 1895, encontramos as coordenadas daquilo que será entendido como *pulsão* em 1905, pois o discurso freudiano já evidenciara uma economia da excitação.

Neste trabalho, Freud (1895/1977) descreve uma espécie de mito das origens, que retrata a experiência inaugural do bebê: ao se deparar com uma série de excitabilidades, as quais não seria possível operar uma auto-regulação, o bebê tenta se desembaraçar delas mediante a descarga. O autor já indica, nesse momento, que essas excitabilidades são vividas como uma dor insuportável resultante do acúmulo excessivo de tais intensidades que não são passíveis de regulação o que gera a necessidade de se desvencilhar delas.

Justamente por conta da prematuridade biológica, o vivente humano depende do cuidado do outro para que ele não sucumba. Essa prematuridade é definida, sobretudo, pelo fato do sistema nervoso ser incompleto; afinal, as fibras nervosas responsáveis

pela condução nervosa são caracterizadas pela desmelianização. Nesse sentido, o vivente humano é atravessado por excitabilidades sem que tenha recursos de descarregá-las e auto-regulá-las. Ou seja, uma energia excitatória se impõe sobre o organismo do bebê sem que ele tenha recursos para lidar com ela.

Neste eixo argumentativo, o desamparo seria a contrapartida psíquica dessa prematuridade biológica. Ou seja, o desamparo pode ser entendido como uma consequência inevitável da nossa incapacidade de dominar as forças pulsionais de forma conclusiva e autossuficiente. Uma incapacidade conclusiva, no sentido de que o impacto pulsional é relançado permanentemente, de modo que nada o encerra de maneira decisiva. E autossuficiente porque, como estamos podendo observar, o sujeito não tem condições de lidar com essas excitabilidades por ele mesmo, o que o coloca em uma relação de dependência ao outro.

A forma *princeps* pela qual essa descarga se dá é através do choro. Vale ressaltar que esse choro não tem nenhuma conotação comunicativa, pelo menos não nesse momento inaugural; sua meta é, estritamente, restaurar uma condição de ausência de dor para o organismo. O choro só conquista um estatuto de “demanda” a partir da interpretação do outro. É a função materna que acolhe o choro como uma demanda, na medida em que sua interpretação produz a seguinte operação: o choro-descarga é transformado em signo, isto é, na manifestação de alguma demanda (como, por exemplo: “É fome!”).

Ou seja, diante de uma vasta multiplicidade de objetos possíveis, a operação materna, a partir da interpretação, faz uma espécie de dedução e supõe aquilo que falta ao bebê. Isto significa que, através dessa prática interpretativa, se introduz o registro da linguagem. Não é por acaso que, neste texto, Freud (1895/1977) postulou sua célebre frase “O choro do bebê é a razão de todos os motivos morais”, indicando que é a partir da interpretação do outro, que confere ao choro um valor de signo, que se cria uma sistema comunicativo, o que quer dizer, em última instância, que o sujeito é forjado pelo seu receptor. Ou seja, a partir de uma operação interpretativa, se instaura um sistema semiológico.

A estratégia de apaziguamento a partir da oferta do objeto supõe uma ação imediata, o que significa que a interpretação em causa não é de ordem contemplativa.

Afinal, baseando-se em sua interpretação, a mãe oferece um objeto ao bebê para tentar apaziguar sua dor e, na medida em que as excitabilidades são sanadas, se produz uma experiência de satisfação. Esta experiência marcada pela promoção do prazer é inscrita na vida psíquica a partir de traço mnêmico, isto é, de unidade mínima de um aparelho de memória.

Desse modo, ao se ver acometido pelas excitabilidades novamente, o bebê poderá repetir a experiência anterior de satisfação, para tentar apaziguar a dor que o acomete. Ou seja, o bebê pode fazer uma realização alucinatória do desejo, não dependendo mais dos objetos concretos para se satisfazer e regular suas excitabilidade, o que seria um esboço daquilo que foi denominado, posteriormente, de *circuitos pulsionais* (FREUD, 1915a/1974).

Neste sentido, poderíamos dizer que a função materna, ao interpretar o choro do bebê, empresta seu aparelho psíquico para ele, o que significa que o aparelho psíquico, tal como pensado pelo discurso freudiano, é pensado em relação com o outro. No que concerne a isso, é preciso salientar que esse choro afeta a mãe e os adultos que estão ao seu redor porque alude, inconscientemente, à sua história primeira, onde se encontrava naquela posição, o que, inclusive, os convoca a oferecer algo para o bebê, no sentido de aliviar sua dor.

De todo modo, o que está em jogo é que aquilo que a função primordial materna faz capturar as excitações é a base através da qual o discurso freudiano vai pensar o aparelho psíquico, isto é, como um aparelho de captura de intensidades que permite inscrevê-las no campo da representação, sob a forma do representante-representação e do representante-afetivo.

Podemos depreender, a partir disso, que o discurso freudiano, ao evidenciar que o aparelho psíquico tem como função capturar a força pulsional, está indicando, em última instância, que o aparelho psíquico tem como função nos proteger de nosso desamparo. Além disso, ele está evidenciando que o aparelho psíquico é alteritário e não uma mônada fechada em si mesma (BIRMAN, 2000a).

É neste sentido que Birman (2000a) defende que Freud (1895/1977), em *Projeto para uma psicologia científica*, já apresenta uma descrição básica daquilo que será concebido como o aparelho psíquico, o que foi sistematizado em *A interpretação dos*

*sonhos* (FREUD, 1990/1972)<sup>96</sup>. Na realidade, um primeiro esboço já havia sido feito em seu trabalho sobre as afasias (FREUD, 1891/1977), mas a novidade do *Projeto para uma psicologia científica* reside no fato de que a dimensão intensiva foi incluída de forma evidente.

Dito de outro modo, Freud (1895/1977) evidencia que o aparelho psíquico é um aparelho de linguagem permeado por intensidades, fazendo uma espécie de prenúncio da ideia de desejo (FREUD, 1900/1972) e de pulsão (FREUD, 1915a/1974). No que concerne a isso, é preciso salientar que a questão que estava colocada para o autor era o problema da *excitabilidade*, o que também fica bastante evidente em *Pulsões e seus destinos* (FREUD, 1915/1974), onde o autor evidencia, de maneira bastante sistemática, como essas excitabilidades fazem uma exigência de trabalho ao psíquico.

A partir deste texto, fica evidente que a pulsão é uma força intensiva que se impõe permanentemente ao aparelho psíquico, o que começa a caracterizar o desamparo de forma mais decisiva. Afinal, se, em 1895, o desamparo corresponderia, mais precisamente, à prematuridade biológica, a partir de 1915, o impacto constante da força pulsional parece marcar, de forma fundamental, a concepção freudiana de desamparo. Isto fica ainda mais patente a partir da década de 1920, após a formulação do conceito da *pulsão de morte* em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1976). Com o resgate do registro econômico e a formulação do desamparo como *conceito*, o discurso freudiano enfatizou, de maneira ainda mais eloquente, que a constituição da subjetividade depende necessariamente da alteridade, sendo a autonomia impensável (BIRMAN, 2000a).

Como sublinhamos anteriormente, deixaremos para adentrar nas formulações freudianas referentes à segunda teoria pulsional quando discutirmos a importância da alteridade na experiência da transexualidade, no capítulo 5. Por ora, nos interessa evidenciar como a dimensão do *assujeitamento* (BUTLER, 1997/2017) caracteriza a vida do sujeito desde seus primórdios, e, portanto, nos contentamos em discutir a noção

---

<sup>96</sup> É preciso lembrar que, do ponto de vista metapsicológico, o discurso freudiano circunscreveu três eixos para pensar os processos psíquicos: o *registro tópico*, que remete para os espaços psíquicos onde esses se desenrolam; o *registro dinâmico*, que diz respeito à conflitualidade psíquica, isto é, das forças que estavam em jogo nas representações, por exemplo, entre o campo do inconsciente e o sistema consciente/pré-consciente; e o *registro econômico*, que indica a dimensão intensiva das representações psíquicas que, por sua vez, são marcadas por investimentos econômicos (catexias), isto é, há variações quantitativas.

de desamparo para este fim, sem adentrarmos no aspecto mais conceitual do termo na obra freudiana.

No que concerne a isso, é importante sublinhar que a concepção freudiana de excitabilidade não se refere ao campo do conhecimento e ao modelo empírico ligado à ideia de estímulo (BIRMAN, 2000a). Afinal, esse paradigma pressupõe o mito do indivíduo solipsista do século XVIII, enquanto a descrição freudiana parte de um modelo que, no mínimo, é dual, na medida em que a constituição do bebê depende, absolutamente, da alteridade. Afinal, é a partir da interpretação do *outro* que a dor é transformada em signo, e é, com base nessa interpretação, que objetos de apaziguamento serão oferecidos ao sujeito.

Um desdobramento central disso é que é mediante esse sistema interpretativo que a corporalidade pode se delinear, o que significa que a noção de corpo não pode ser igualada à noção de organismo, como salienta Birman (2000a). Afinal, a construção da condição corporal supõe uma materialização de inscrições e de traços mnêmicos. Ou seja, é mediante a impressão de marcas sobre o organismo — marcas essas propulsionadas pelo registro alteritário — que o corpo pode se constituir.

É neste sentido que o autor defende que o corpo é uma espécie de territorialização do organismo, o que é uma forma de compreender a formulação de Freud (1923/1976) de que o eu é a projeção de uma superfície: “Pode-se falar então do corpo como um *território* ocupado do organismo, isto é, como um conjunto de marcas impressas *sobre* e *no* organismo pela inflexão promovida pelo Outro. É neste sentido, nos parece, que o eu foi concebido como sendo corporal e como projeção de uma superfície” (BIRMAN, 2000a, p. 62, grifos do autor).

Dito de outro modo, os objetos ofertados ao sujeito aliviam sua dor e esse apaziguamento das intensidades propulSIONA a experiência de satisfação que, por sua vez, produz traços mnêmicos. Desse modo, se começa a delinear circuitos pulsionais através dos quais a corporalidade vai se organizando, através da constituição de zonas erógenas (FREUD, 1905a/1989). Isto significa que é a partir dos traços mnêmicos que o organismo pode se transformar em corpo.

A ideia de um corpo subjetivo — ou, ainda, de um sujeito corporificado (BIRMAN, 2000a) — fica bastante evidente no trabalho *Pulsão e seus destinos*

(1915/1974), onde Freud postula a *pulsão*, como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, sistematizando uma concepção do *corpo* na qual este é constituído pelos destinos pulsionais. Afinal, a força pulsional é ininterrupta e, portanto, deve ser permanentemente capturada. A partir dessa discussão, devemos extrair dois pontos centrais. O primeiro é que o registro alteritário cumpre a função crucial de transformar o impacto da força pulsional em circuitos pulsionais, na medida em que ele oferta um campo de objetividade, o que é a condição *princeps* da constituição do corpo. Isto significa, em última instância, que sem *outro* não há corpo.

O segundo ponto central é que o corpo não é uma entidade apriorística nem estática. Neste sentido, ele precisa permanentemente ser produzido, o que implica o registro alteritário (BIRMAN, 2000b). Dito de outro modo, a incidência do *outro* na construção de nossa corporalidade não se dá de forma pontual nem se restringe ao momento inaugural da vida do bebê. Pelo contrário, ele é um processo contínuo, até mesmo porque o impacto da força pulsional é permanente, o que exige que essas *intensidades* sejam capturadas de forma sistemática. Para melhor compreender como se dá a relação entre subjetivação e corporificação, é preciso analisar como a fragmentação pulsional é organizada a partir de uma unidade, o que implica em discutir, ainda que brevemente, a hipótese freudiana a respeito do *narcisismo* (Freud, 1914/1974).

Outra maneira de elucidar o lugar da alteridade nos processos de subjetivação é através da hipótese de Freud (1914/1974) a respeito do *narcisismo*. O autor nos mostra que é preciso uma *nova ação psíquica* para transformar a dispersão pulsional em uma unidade narcísica. Vale ressaltar que essa ação psíquica supõe as figuras parentais como catalisadores, isto é, supõe um sistema alteritário. Dito de outro modo, será através do investimento dos pais em relação ao bebê que este constituirá uma unidade narcísica.

Na metapsicologia freudiana, a idealização do bebê pelas figuras parentais é o que constituirá o *eu-ideal*. Essa idealização é marcada por projeções e expectativas, na medida em que os pais esperam que os filhos realizem aquilo que eles não puderam fazer. Neste sentido, o bebê é colocado no lugar majestático, sob a noção de *Sua majestade, o bebê*, como vimos no primeiro capítulo. Em um segundo momento, através

da *experiência de castração*, se daria a passagem do eu ideal para o ideal do eu, isto é, o sujeito deixaria de ser o próprio ideal e elencaria, para além dele, outros ideais.<sup>97</sup>

Vale ressaltar que o eu-narcísico tem como contrapartida o *recalque originário*, onde o que se recalca são as *pulsões parciais*. A partir disso, se produz a oposição entre sistema pré-consciente/consciente e inconsciente. Isto é, são operações que acontecem ao mesmo tempo. O que está em jogo é que há uma multiplicidade pulsional de base e, em um segundo momento, se configura uma unidade fictícia que tenta regular essas intensidades. Mas, evidentemente, essa dispersão pulsional continua atuando a todo tempo.

A partir disso, devemos extrair três pontos importantes. O primeiro é que o discurso freudiano não supõe nenhuma consistência ontológica no campo da subjetivação. Pelo contrário, de acordo com as condições da vida, a economia narcísica do sujeito pode se inflar ou se esvaziar, inclusive gerando um processo de *desnarcisação*, como aponta Birman (2012), o que representaria a radicalidade do desinvestimento narcísico. Esse empobrecimento narcísico é caracterizado por uma impotência extrema e por uma autodesvalorização de si, o que marca comumente a descrição psiquiátrica de depressão.

Um segundo ponto importante é que fica bastante claro que a autossuficiência é uma ficção relacionada ao narcisismo primário, e que ela deve ser superada. Nesse sentido, fica evidente que o discurso freudiano ratifica sua tese de que o sujeito não é autocentrado, sendo atravessado permanentemente pelo registro alteritário. Um terceiro ponto é que a descrição freudiana a respeito da economia narcísica evidencia que diversas projeções e expectativas são direcionadas ao bebê, mesmo antes de seu nascimento, como fica bastante claro no conceito de *Sua Majestade, o bebê* (FREUD, 1914/1974).

O discurso freudiano nos mostra que, através dos filhos, os pais tentam resgatar os sonhos e ideais que marcaram sua vivência do narcisismo primário. Isto é, o bebê é colocado no lugar daquilo que os pais gostariam de ter realizado. Não podemos deixar

---

<sup>97</sup> Como aponta Birman (2008), essa passagem se aproxima da descrição lacaniana entre o registro do imaginário para o simbólico, como fica nítido nessa passagem: “Qual é a minha posição na estruturação imaginária? Esta posição não é concebível a não ser que um guia se encontre para além do imaginário, ao nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar pela troca verbal entre os seres humanos” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 166).

de pensar que essas projeções e nomeações marcam o corpo do bebê e do sujeito, bem como, muitas vezes, elas estão atreladas às normas de gênero, o que discutiremos mais adiante.

De todo modo, o que nos interessa marcar é que o narcisismo também é uma peça-central que evidencia, na psicanálise, a inseparabilidade do registro do sujeito ao registro do outro, na medida em que evidencia que o investimento no eu supõe o investimento do outro, no caso, das famílias parentais. Além disso, coloca em cena, de alguma maneira, a dimensão de origem e da filiação. Afinal, as fantasias dos pais são transmitidas aos seus filhos.

A dimensão da *origem* do sujeito, atrelada à referência familiar, aparece, também, a partir de um dos fantasmas originários descritos por Freud (1918/2006), a saber, o fantasma da *cena primária*. O autor nos mostrou como o fantasma da origem é um dos grandes enigmas que atravessam a vida psíquica do sujeito, o que tem como referência o coito parental. Este fantasma originário revela a origem do bebê, ligada à figura dos pais.

Não podemos deixar de mencionar, também, a descrição de Freud a respeito do *romance familiar*, marcada pela relativização da criança em relação à autoridade dos pais: “É por essa estratégia que a criança relativiza a autoridade dos pais, livra-se da idealização que fazia deles e finalmente se liberta. Os pais descem em sua estima, e ela os substitui por outros, normalmente ‘de melhor linhagem’” (FREUD, 1909/2006, p. 220).

Aproveitamos para indicar, também, de que maneira esse registro alteritário foi, em alguns momentos, atrelado às figuras parentais, para evidenciar, sobretudo, como a questão da *origem* se colocou em sua reflexão. Este é um ponto importante para a pesquisa, pois é a dimensão da *origem* que se vê colocada em questão na experiência trans, na medida em que o sujeito realiza o autoengendramento.

De todo modo, o que nos interessa sublinhar agora é que o registro alteritário foi colocado no seio da constituição psíquica, o que fica evidente em diversos momentos da obra freudiana. Além disso, em um momento bastante precoce do texto freudiano, encontramos um esboço de sua leitura econômica do aparelho psíquico, como também a hipótese de que o desejo está sempre operando o remanejamento dos traços mnêmicos.



Vale dizer que a dimensão econômica foi colocada em segundo plano, quando o autor voltou-se para a sistematização do conceito de inconsciente e para o campo das representações (NUNES, 2002) e, ainda, passou a apostar no *princípio do prazer* (NERI, 2002).

A dimensão econômica só voltará a ficar patente no pensamento freudiano a partir da segunda teoria pulsional, o que vai trazer implicações, ainda mais contundentes, para a importância da alteridade para a sobrevivência psíquica do sujeito. Afinal, considerando que Freud (1920a/1976) se encontrará com um *além do princípio do prazer* e postulará o conceito de *pulsão de morte*, o lugar da alteridade na intermediação da conflitualidade pulsional se tornará ainda mais patente, como discutiremos no capítulo 5. De todo modo, para este momento de nossa pesquisa, as hipóteses iniciais de Freud (1895/1977) a respeito do desamparo já nos oferecem coordenadas fundamentais para pensarmos como o sujeito como processo de subjetivação emerge a partir de uma experiência do assujeitamento: “A força pulsional e o Outro estariam, pois, na origem, indicando então o registro do originário em psicanálise. Em função disso, é preciso concluir que o corpo é antes de tudo destino, ao contrário do que se poderia ingenuamente pensar” (BIRMAN, 2000a, p. 62).

A partir dessa discussão, pudemos observar que o sujeito humano é marcado por uma marca psíquica fundamental, que é a condição de desamparo. Isto significa que o desamparo não é uma experiência pontual que caracteriza apenas nossa vinda ao mundo. Pelo contrário, somos permanentemente marcados por ele. Ou seja, ainda que criemos, no decorrer de nossas vidas, formas de lidar com esse desamparo, jamais conseguiremos abolir a possibilidade dele se colocar para nós. Este ponto é crucial para a presente pesquisa, na medida em que ela evidencia que o sujeito se constitui de forma assujeitada, e esse é um caminho importante para compreendermos o caráter antinormativo que caracteriza a experiência da transexualidade.

Para dar continuidade a essa discussão apresentaremos algumas contribuições de Butler (1997/2007) a respeito da produção do sujeito a partir da incidência da alteridade.

#### 2.4.2 A produção do sujeito: uma experiência de assujeitamento?

Em *A vida psíquica do poder - teorias da sujeição*, Butler trabalha a dimensão paradoxal que caracteriza o processo de subjetivação, evidenciando que a emergência do sujeito se dá através de uma experiência de um assujeitamento primordial: “O termo ‘subjetivação’ traz em si o paradoxo: o *assujettissement* denota tanto o devir do sujeito quanto o processo de sujeição” (BUTLER, 1997/2017, p. 89).

Para desenvolver seu argumento mais precisamente no capítulo *Sujeição, resistência, resignificação*, a autora se pauta em algumas ideias centrais do livro *Vigiar e punir*, onde “Foucault presume a eficácia da exigência simbólica, sua capacidade performática de constituir o sujeito a quem nomeia” (BUTLER, 1997/2017, p. 105). É neste sentido que Carla Rodrigues sublinha que a autora estava bastante instigada pela obra de Foucault, sobretudo no que concerne ao poder como vetor central para a produção dos sujeitos:

Em *A vida psíquica do poder*, Butler está animada pela leitura da filosofia de Michel Foucault, no qual o tema do poder é central na formação dos sujeitos, na subjetividade, no assujeitamento – termo estabelecido como tradução brasileira para *assujettissement*. Butler parte deste aparente paradoxo do termo sujeito, que ao mesmo tempo quer dizer se constituir como “eu” e estar submetido a uma estrutura de poder para revisitar diferentes pensadores [...], e dar continuidade a um tema inaugural da sua obra, o estatuto do sujeito na filosofia contemporânea. (RODRIGUES, 2017, s/p).

Devemos lembrar que essa discussão se insere dentro de um campo de problematização mais amplo a saber, sobre a concepção de poder, na perspectiva de Foucault, como também sua hipótese sobre a transição do poder soberano para o poder disciplinar. Como vimos no primeiro capítulo, na hipótese do autor, o poder que não é repressivo, pelo contrário, é produtivo e inventivo, no sentido de que as estratégias de poder forjam os sujeitos que são por elas regulados. Ou seja, considerando que o poder tem uma *eficácia produtiva*, o autor evidenciou, por exemplo, como as estratégias disciplinares, como o exame, produziram o *indivíduo*.

O que está em jogo é que a produção do sujeito é uma construção política, não podendo ser pensada, então, na exterioridade do poder que, por sua vez, tem uma

função produtiva. Evidentemente, essas estratégias de produção são ocultadas, isto é, tenta-se insinuar que há uma naturalidade no campo do sujeito, como se o poder jurídico só o representasse, quando na verdade ele está na base de sua produção, como enfatiza Butler em *Problemas de Gênero*:

A construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. O poder jurídico “produz” inevitavelmente o que alega meramente representar; conseqüentemente, a política tem de se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva. (BUTLER, 1990/2015, p. 19).

Retomando as formulações de Foucault em *Vigiar e Punir*, a constituição do prisioneiro supõe um aparato discursivo que o nomeia como tal: “O indivíduo se forma ou melhor, formula-se como prisioneiro por meio de sua ‘identidade’ constituída discursivamente” (BUTLER, 1997/2017, p. 90). Ou seja, através da metáfora da prisão, o autor dá pistas para se pensar teoricamente a subjetivação do corpo, na medida em que ele demonstra como a materialidade corporal do prisioneiro (como também, da prisão) não é uma entidade ontológica pré-existente; pelo contrário, ela depende das investidas do poder para emergir:

O corpo do prisioneiro e da prisão não é uma materialidade independente, uma superfície ou um lugar estático que um investimento posterior viria marcar, significar ou permear [...]; para o corpo, materialização e investidura são coincidentes. (BUTLER, 1997/2017, p. 98).

A constituição do corpo é inseparável das relações de poder. Portanto, da mesma forma que o corpo do prisioneiro supõe uma investidura do poder, a materialidade da prisão não existe na exterioridade das relações de poder: “Não há prisão anterior à sua materialização; sua materialização e sua investidura com relações de poder são coincidentes; e a materialidade é o efeito e a dimensão desse investimento” (BUTLER, 1997/2017, p. 98).

É a partir da relação entre *materialidade* e *investimento* que Butler extrai elementos para pensar o processo de subjetivação. Afinal, os regimes disciplinares do corpo delineiam um ideal normativo a partir do qual se forja a individualidade do

prisioneiro: “É assim que a individualidade do prisioneiro se torna coerente, totalizada, que se converte na posse discursiva e conceitual da prisão” (BUTLER, 1997/2017, p. 91). É isso que lhe permite afirmar, com Foucault, que a experiência de sujeição está na base de emergência do sujeito.

Afinal, não se trata de um poder que apenas atua sobre o sujeito, mas que o produz: a “sujeição é um tipo de poder que não só unilateralmente *age sobre* determinado indivíduo como uma forma de dominação, mas também *ativa* ou *forma o sujeito*” (BUTLER, 1997/2017, p. 90, grifo da autora). O que está em jogo é que a experiência de subjetivação é marcada por um paradoxo, na medida em que o advir do sujeito depende de uma experiência de sujeição. Isto é, a sujeição seria mais do que uma subordinação: seria uma subjetivação, isto é, uma “instalação do sujeito” (*idem*).

Afirmar que o sujeito é produzido a partir de uma experiência de sujeição significa dizer que sua emergência não é apriorística nem autofundada; pelo contrário, depende daquilo que está *fora* dele (BUTLER, 2009/2016). Por outro lado, é preciso salientar desde já que essa produção não é determinante, não só porque ela falha em seus anseios, mas, também, porque o indivíduo resiste a isso, como discutiremos mais adiante.

De todo modo, para este momento da discussão nos interessa sublinhar que não há vida sem alteridade, o que é uma outra maneira de entender o assujeitamento primordial. Outra maneira de formular essa produção *condicionada* do sujeito (BUTLER, 2015/2018) é através da ideia de que sua constituição é inseparável do registro do outro que, ao nomeá-lo, o produz, o que evidencia que somos vulneráveis à linguagem e às normas.

Como sublinha Butler (2015/2018), a linguagem atua sobre nós antes mesmo de nascermos, e é a partir das nomeações que nos formamos como sujeito, o que significa que somos vulneráveis às normas desde o início de nossas vidas. Isto está ligado ao fato de que a vida humana é caracterizada por uma precariedade fundamental, que coloca o sujeito em uma dependência absoluta em relação ao outro, sobretudo para que sua sobrevivência seja assegurada (BUTLER, 2009/2016).

É importante ressaltar que, a partir dos anos 2000, o trabalho de Judith Butler se descentrou da teoria da *performatividade de gênero* e se voltou para a problemática da

*precariedade*. Esse deslocamento teórico se desdobrou em duas obras centrais: o livro *Vidas precárias*, publicado em 2004, e, em 2009, *Quadros de guerra Quando a vida é passível de luto?* Em 2015, Butler publicou *Corpos em aliança*, onde a autora se refere explicitamente a esse deslocamento, o que fica claro na seguinte passagem:

Como transitar de uma teoria da performatividade de gênero para uma consideração sobre as vidas precárias? [...] qual é a conexão entre esses dois conceitos, se é que existe uma? (BUTLER, 2015/2018, p. 34).

Ou seja, se, antes, a autora estava mais atenta às minorias sexuais e de gênero, a partir desse momento ela passa a privilegiar todas as populações designadas como descartáveis (BUTLER, 2015/2018). Nesse mesmo ano, a autora se referiu a essa virada teórica em sua aula magna, proferida no *I Seminário Queer - Cultura e subversões da identidade*, realizado no Brasil, onde Butler (2015b) afirmou que estava fazendo um deslocamento metodológico entre as *performatividades de gênero* e a *precariedade*.

É importante sublinhar que essas conceituações foram passando por remanejamentos, pois, até 2015, a autora operou algumas distinções conceituais para pensar a problemática da *precariedade*. Por exemplo, em *Quadros de guerra*, a autora demarca uma distinção entre o termo *precariedade* utilizado para se referir à condição compartilhada que caracteriza o vivente humano e o termo *condição precária* para se referir à indução política, econômica e social que faz com que certas vidas importem menos do que outras.

A partir de *Corpos em aliança* (BUTLER, 2015/2018), essa separação conceitual parece ser diluída. Para sistematizar nossa discussão, utilizaremos os conceitos tal como utilizados em cada uma desses livros, deixando desde já sublinhado que, nesse último momento do trabalho da autora, a noção de *precariedade* abarca a vulnerabilidade e a *condição precária*.

Inicialmente, discutiremos as contribuições de Butler (2009/2016) presentes em *Quadros de guerra Quando a vida é passível de luto?*. Neste livro, a autora diferencia a *precariedade* da *condição precária*. A primeira é uma condição compartilhada entre todos os humanos, pois é intrínseca à própria vida; está ligada a finitude e à importância da alteridade para a sobrevivência da vida. A *condição precária (precarização)*, por sua

vez, é induzida por estratégias políticas e sociais que fazem com que certas vidas sejam menos valorizadas do que outras.

Para este momento do trabalho, nos interessa pensar particularmente a dimensão da precariedade<sup>98</sup>, na medida em que ela se relaciona ao fato de que a emergência e a preservação do sujeito, desde seu nascimento, estão sujeitas a uma dependência absoluta ao outro. A vida de qualquer ser vivo pode, a qualquer momento, ser eliminada, por isso, a precariedade é uma condição intrínseca à própria vida, pois nada pode imunizá-la das ameaças que colocam em questão sua sobrevivência, como, por exemplo, doenças, acidentes, ataques terroristas etc.:

Vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida. Em certo sentido, essa é uma característica de todas as vidas, e não há como pensar a vida como não precária a não ser, é claro, na fantasia. (BUTLER, 2009/2016, p. 46-47).

É neste sentido que, na perspectiva da filósofa, a precariedade é acompanhada por outra condição *princeps* que caracteriza o sujeito humano: a condição de finitude. Afinal, afirmar que uma vida pode ser lesada ou perdida a qualquer momento não só aponta para o fato de que uma vida precisa de condições que a sustentem, como também revela que a morte é uma certeza<sup>99</sup>. Inclusive, em sua hipótese, a condição de ser passível de luto é o que torna possível que uma vida ganhe valor de vida: “A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária” (BUTLER, 2009/2016, p. 33). O exemplo que ela fornece para ilustrar essa ideia é a celebração do nascimento de um bebê. Essa celebração só ocorre quando a vida daquele bebê, se perdida, seria enlutada:

Imaginamos que quando a criança é desejada há celebração no início da vida. Mas não pode haver celebração sem uma compreensão implícita de que a vida é passível de luto, de que seria enlutada se fosse perdida, e que esse futuro anterior está estabelecido como a condição de sua vida. (...) o fato de ser passível de luto é uma

---

<sup>98</sup> A condição precária será explorada no capítulo 4.

<sup>99</sup> “Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte, é sublinhar não somente a finitude de uma vida (o fato de que a morte é certa), mas também sua precariedade (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida)” (BUTLER, 2009/2016, p. 31).

condição do surgimento e da manutenção de uma vida. (BUTLER, 2009/2016, p. 33).

Desde que nascemos, a precariedade já está colocada, e é justamente porque podemos morrer que é necessário cuidar do sujeito, desde que ele nasce. Isso evidencia que a constituição de uma “rede social de ajuda” se constitui desde os primórdios em torno do recém-nascido, para assegurar sua sobrevivência:

Nós não nascemos primeiro e em seguida nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento (o nascimento é, por definição, precário), o que quer dizer que o fato de uma criança sobreviver ou não é importante, e que sua sobrevivência depende do que poderíamos chamar de uma ‘rede social de ajuda’. É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. (BUTLER, 2009/2016, p. 32).

Reconhecer que uma vida pode ser lesada ou perdida a qualquer momento não só aponta para o fato de que uma vida precisa de condições que as sustentem, como também revela que a morte é uma certeza, o que significa que a precariedade está atrelada à condição de finitude. Não é por acaso que o primeiro ensaio do livro se intitula *Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade e comoção*, onde a autora se utiliza “da demarcação da ontologia corporal para discutir o enquadramento sobre a vida. Butler mostra, nesta tentativa, uma possibilidade de expor a vida como um objeto precário, vulnerável” (COSTA, 2016, p. 114).

O corpo é de antemão vulnerável, está exposto ao mundo externo e também depende do outro para existir. Neste sentido, um dos maiores signos da condição compartilhada de precariedade é o fato do corpo ser, por excelência, social: “O corpo é um fenômeno social: ele está exposto aos outros, é vulnerável por definição.” (BUTLER, 2009/2016, p. 58). Afirmar o caráter social do corpo não significa reduzi-lo a uma superfície de inscrição, onde certos significados sociais se inscrevem. Muito além disto, o corpo é aquilo que “sofre, usufrui e responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define sua disposição, sua passividade e atividade” (*idem*).

Butler associa a condição finita do corpo a uma outra característica: o fato de sua sobrevivência depender fundamentalmente do outro. Tudo se passa então como se a

estrutura fenomenológica da vida corporal abarcasse duas condições cruciais: “Não podem ‘ser’ pensados sem sua finitude e dependem do que está ‘fora deles’ para serem mantidos” (*ibidem*, p. 52). Isto significa que a condição corporal nunca pode ser entendida como autossuficiente, dependendo sempre do pólo alteritário para nascer e sobreviver, envolvendo vínculos afetivos e relações sociais, o que inclui as instituições.

De certa maneira, isso representa um paradoxo, pois a nossa dependência em relação ao outro atesta nossa precariedade, mas é essa mesma “alteridade invasiva com a qual o corpo se depara pode ser, e com frequência é, o que anima a reação a esse mundo” (*ibidem*, p. 58). Por isso mesmo, a precariedade que nos caracteriza pode ser entendida como a condição do próprio desejo, pois este supõe um descentramento do sujeito. Em outras palavras, a incompletude que marca nossa vida corporal (e, também, psíquica) é o que possibilita que sejamos afetados e que busquemos, apaixonadamente, o outro:

O fato de o corpo de uma pessoa nunca pertencer completamente a ela, de não ser delimitado e autorreferencial, é a condição do encontro apaixonado, do desejo, do anseio e dos modos de se endereçar e de endereçamento dos quais depende o sentimento de estar vivo. (*Ibidem*, p. 87).

Por outro lado, da mesma forma que o espaço e o tempo social podem garantir a sobrevivência do corpo, podem também ameaçá-la, através da subjugação e violência: “Isso é consequência do fato de os corpos estarem estreitamente relacionados uns com os outros através de necessidades materiais, do tato, da linguagem, de um conjunto de relações sem as quais não podemos sobreviver” (BUTLER, 2009/2016, p. 95-96)<sup>100</sup>.

O que está em jogo é que a vida precária, como condição generalizada, coloca em xeque a ontologia do individualismo, na medida em que supõe, paradoxalmente, um processo condicionado, isto é, condições que tornem essa vida possível. Tais condições não são pontuais nem estáticas, supõem que se apresentem de forma contínua. Na perspectiva da filósofa, essas condições são inseparáveis das condições do reconhecimento. Por isso mesmo, a relação entre reconhecimento e norma ocupa um lugar central em sua reflexão.

---

<sup>100</sup> A problemática da violência será devidamente explorada no capítulo 4, dedicado à violência de gênero, sobretudo a dirigida aos transexuais.



O reconhecimento é precedido pela condição de ser reconhecido, pois, antes, o sujeito é preparado para o reconhecimento e é isso que permitirá que o ato do reconhecimento propriamente dito se dê. E o que torna alguém digno de reconhecimento não é de natureza universal. Trata-se de uma *ontologia historicamente contingente*, o que aparece sob a forma de categorias, convenções, normas.

Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. Essas condições normativas para a produção do sujeito produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o “ser” do sujeito depende de normas que facilitem esse reconhecimento. (BUTLER, 2009/2016, p. 17).

O que nos interessa particularmente nessa discussão é que, na perspectiva da autora, isso inclui as próprias normas de gênero através das quais o sujeito é nomeado e reconhecido: “As normas de gênero mediante as quais compreendo a mim mesma e a minha capacidade de sobrevivência não são estipuladas unicamente por mim. Já estou nas mãos do outro quando tento avaliar quem sou” (*ibidem*, p. 8). Este é um ponto essencial para a pesquisa não apenas porque evidencia o caráter normativo que atravessa as construções de gênero, como também por enfatizar que o reconhecimento do gênero supõe o registro alteritário, o que tem duas implicações centrais.

A primeira diz respeito ao fato de que o sujeito tem seu gênero nomeado por um outro nomeação esta que é atravessada por normas, de modo que qualquer recusa a essa atribuição inicial de gênero acarreta na iminência de ruptura com esse registro alteritário. Isto, em nossa hipótese, caracteriza o caráter antinormativo da transexualidade, como também sua dimensão de risco, na medida em que a ameaça de perda de vínculos se vê colocada.

A segunda implicação é que, diante disso, o sujeito que muda sua condição de gênero vai precisar contar com alianças que o apoiem e o reconheçam em sua nova condição de gênero. Tomando a formulação de Butler (2009/2016), exposta acima de que a capacidade de sobrevivência do sujeito não é definida apenas por ele mesmo, podemos afirmar, de maneira simples e direta, que são essas alianças que garantirão a

sobrevivência do sujeito que atravessa a experiência de “segundo nascimento”, como sustentaremos no decorrer da tese<sup>101</sup>.

De todo modo, o que almejamos sublinhar, nesse momento, é que as condições de emergência do sujeito como também de seu reconhecimento são atravessadas pelas normas. Dito isso, é preciso evidenciar de forma mais sistemática como isso é marcado pela experiência da nomeação, o que fica ainda mais evidente no trabalho que Butler desenvolve a partir de 2015, a partir da vulnerabilidade. Como sublinhamos anteriormente, em sua conferência realizada no Brasil, Butler (2015b, informação oral) afirmou que estava se voltando para a problemática da vulnerabilidade. Nesta conferência, a autora afirma que, justamente porque dependemos das relações sociais, é que podemos compreender a nossa *vulnerabilidade* como algo da ordem do relacional, o que remete para sua hipótese de que somos vulneráveis à linguagem antes mesmo de sermos capazes de falar e de agir.

A autora alerta que, ao problematizar essa questão, não está insinuando que podemos nos livrar dessa vulnerabilidade, até mesmo porque, desse modo, abdicaríamos de nossa capacidade de resistência, desejo e indignação. Afinal, como afirma Butler (2015b, informação oral), se não há nada que atue sobre o sujeito sem que ele o deseje, então ele tem tudo para se tornar um soberano. De todo modo, o que importa destacar é que, antes mesmo de qualquer possibilidade de volição, somos situados, nomeados e atingidos por normas, o que evidencia e institui certas formas de vulnerabilidade corporal e psíquica:

Descobrir como somos considerados em qualquer um desses aspectos é resumido por um nome que não conhecemos nem escolhemos, cercado e infiltrado por um discurso que atua de uma maneira que não podemos de forma alguma entender quando ela começa a atuar sobre nós. (BUTLER, 2015/2018, p. 68).

Em *Corpos em aliança* publicado originalmente no mesmo ano de sua aula magna Butler sublinha esta questão de forma enfática, afirmando que o fato de sermos, primordialmente, nomeados por um outro atesta a nossa vulnerabilidade à ação das normas: “O fato de que as normas agem sobre nós implica que somos suscetíveis à sua

---

<sup>101</sup> Essa questão será aprofundada, de forma mais pormenorizada no capítulo 5, quando discutiremos a importância da alteridade no processo de transição de gênero.

ação, vulneráveis a uma certa nomeação desde o início. E isso se inscreve em um nível que antecede qualquer possibilidade de volição” (BUTLER, 2015/2018, p. 70-71).

Vale sublinhar que a incidência da linguagem não se dá de forma meramente pontual por exemplo, no momento do nascimento, pelo contrário, continua operando sobre o sujeito mesmo que isso passe de forma despercebida: “A linguagem continua a atuar sobre nós no momento mesmo em que falamos, de modo que podemos muito bem pensar que estamos atuando, quando também estamos, ao mesmo tempo, sofrendo uma atuação” (*ibidem*, p. 69). O que nos interessa, mais particularmente, é pensar como isso se articula à formação de gênero, pois, como evidencia a autora, a nomeação do outro que inclui as instituições e o campo social como um todo incide sobre nós de várias maneiras, inclusive, em nossa corporificação:

O ato de fala nos afeta e nos anima de uma maneira corporificada o campo da suscetibilidade e do afeto já é uma questão de um registro corpóreo de algum tipo. De fato, a corporificação implicada pelo gênero e pela performance é dependente das estruturas institucionais e dos mundos sociais mais amplos. (BUTLER, 2015/2018, p. 71-72).

Por outro lado, justamente porque o sujeito é suscetível e afetado, é que pode haver uma ruptura com os padrões normativos, inaugurando, assim, formas inéditas de experimentar o gênero, como acontece como a experiência trans (BUTLER, 2015/2018), como discutiremos mais adiante.

Por ora, o que nos interessa sublinhar é que o sujeito não é apriorístico nem auto-fundado, mas, sim, produzido; produção essa que se dá por meio de norma. Neste sentido, a dimensão da precariedade, como uma condição generalizada, está assentada no fato de que não somos indivíduos monádicos, mas, sim, seres sociais, o que nos coloca estritamente em uma relação de dependência com elementos que são externos a nós. Nas palavras de Butler, somos “seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários” (BUTLER, 2009/2016, p. 43).

O que há em comum nessas leituras é que a constituição do sujeito supõe uma dependência absoluta em relação ao outro. Na teoria da sujeição de Butler, isso é defendido através da ideia de que “só se habita a figura da autonomia sujeitando-se a um poder, uma sujeição que implica uma dependência radical” (BUTLER, 1997/2017,

p. 89). Em sua discussão sobre a precariedade, essa dependência ao registro do outro é descrita para pensar o que constitui uma vida vivível.

A partir dessa discussão, podemos observar a importância que o outro assume na sustentação da corporalidade e da vida, o que é, inclusive, a condição para que esta se torne uma vida “vivível” (BUTLER, 2009/2016). Este é um ponto central para a presente pesquisa, na medida em que, em nossa hipótese, o registro alteritário é decisivo para a sobrevivência do sujeito que faz a transição de gênero. Para usar os termos de Butler (2009/2016), é mediante o outro que essa nova vida que “nasce” poderá ser uma vida “vivível”, pois a rede de apoio é crucial para a sobrevivência do sujeito após o “segundo nascimento”.

O que nos conduz a essa afirmação é o fato de que, em nossa perspectiva, a transexualidade é uma experiência antinormativa, o que implica uma dimensão de risco. É sobre esta primeira parte da nossa hipótese de trabalho que o presente capítulo está se debruçando, de modo que a importância da alteridade será explorada, de forma minuciosa, no capítulo 5. Por isso, estamos nos centrando no assujeitamento primordial que caracteriza a emergência do sujeito, considerando que é o fato do sujeito trans contrariar as nomeações advindas do campo do outro (como a atribuição do gênero) nomeações essas que são acompanhadas por uma série de expectativas que torna a transexualidade uma experiência antinormativa.

Retomaremos essa discussão no final do capítulo, mas, antes disso, é preciso explorar de forma mais pormenorizada por que essa experiência de assujeitamento é normativa, sobretudo no que tange à designação de gênero, o que implicará em analisar de que maneira a norma atravessa o sexo e o gênero.

## **2.5 Atribuição de gênero: a que normas se destina?**

A partir da discussão empreendida até agora, observamos que o sujeito é produzido através de um processo de sujeição: “A questão não é apenas que a linguagem atua, mas que atua de maneira poderosa” (BUTLER, 2015/2018, p. 35). Em síntese, podemos perceber que o sujeito se constitui através da sua relação com o registro do *outro* e este não é uma pessoa nem uma instância específica (BUTLER, 1997/2017). Pelo contrário, abrange relações sociais, instituições e discursividades.

Afinal, como nos mostrou Foucault (1976/1977), desde a modernidade, o poder soberano foi substituído por uma outra modalidade de poder que opera de maneira extremamente difusa e capilar: tratam-se de micropoderes que permeiam as instituições e os os dispositivos de saber-poder. É a partir disso que devemos pensar as nomeações que não apenas se direcionam a, mas efetivamente formam o sujeito, o que inclui a atribuição de gênero.

A designação do gênero é uma prática comum que marca a chegada do sujeito no mundo, ainda que possa variar a forma pela qual ela se apresenta. Por exemplo, em situações de adoção, onde a mãe não gesta o bebê, não há o momento paradigmático em que o médico profere as palavras mágicas, como “é menino” ou “é menina” (BENTO, 2011). Ainda assim, a questão do gênero é colocada nesses casos, como ressalta Butler: “Se formos adotados, alguém que decide considerar a nossa adoção tem que registrar a preferência de gênero, ou tem que concordar com o nosso gênero antes de seguir em frente” (BUTLER, 2015/2018, p. 36). Em outras circunstâncias, essa designação pode demorar um pouco mais, como nos casos dos bebês intersexos, mas não deixa de estar presente:

A maioria de nós teve seu gênero estabelecido porque alguém marcou um quadrado em um papel e o enviou, embora em alguns casos, especialmente para aqueles com condições intersexuais, possa ter demorado mais para que o quadrado fosse marcado, ou a marcação possa ter sido apagada algumas vezes. (*Ibidem*, p. 35-36).

Inclusive, nesses casos, é comum que os pais demandem aos médicos uma urgência na definição do sexo do poder, não obstante as ambiguidades<sup>102</sup> (morfológicas ou cromossômicas): “Como mostra um médico que confessa a Kessler a pressão que a família exerce no processo de atribuição de sexo: ‘os pais precisam voltar para casa [...] para educar seus filhos sabendo claramente se estão diante de uma menina ou de um menino’ (PRECIADO, 1994/2004, p. 141).

O que está em jogo é que o nosso nascimento é marcado por uma atribuição inicial de gênero: “Em qualquer caso, sem dúvida, houve um evento gráfico que

---

<sup>102</sup> Isto está ligado ao fato de que a medicina tem “pavor” das ambiguidades sexuais (PRECIADO, 2004/2014) desde a modernidade, quando emergiu a categoria de *verdadeiro sexo*, o que produziu uma mudança paradigmática na concepção do hermafroditismo (FOUCAULT, 1976/1977), como veremos no próximo capítulo.

inaugurou o gênero para a grande maioria de nós, ou talvez alguém tenha simplesmente gritado: ‘é um menino’ ou ‘é uma menina’” (BUTLER, 2015/2018, p. 36). Esta é uma outra maneira de discutir a emergência do sujeito através da experiência de sujeição, pois, mesmo antes de seu nascimento, seu corpo é inserido em um campo discursivo que, por sua vez, é atravessado por uma série de normas, incluindo, as normas de gênero.

Como afirmar que existe um referente natural, original, para se vivenciar o gênero, se ao nascermos já encontramos as estruturas funcionando e determinando o certo e o errado, o normal e o patológico? O original já nasce “contaminado” pela cultura. Antes de nascer, o corpo já está inscrito em um campo discursivo. (BENTO, 2011, p. 550).

Dito de outro modo, o sistema de atribuição de gênero é composto por um conjunto de estratégias discursivas e normativas que circunscrevem um horizonte de escolhas para o sujeito. Uma dessas escolhas diz respeito à própria formação do gênero, pois essas instituições e discursividades transmitem as normas de gênero através das quais o sujeito se forma:

Somos designados com um sexo, somos tratados de maneiras que transmitem as expectativas de um gênero ou de outro, e somos conformados dentro de instituições que reproduzem nossas vidas através de normas de gênero. Portanto, somos sempre “construídos” de maneiras que não escolhemos. (BUTLER, 2019, s/p).

A atribuição do sexo desperta uma série de expectativas em seu entorno (sobretudo nas figuras parentais) e é preciso evidenciar como essas são inteiramente atravessadas pelas normas de gênero. Uma ilustração paradigmática disso são os marcadores de gênero que estão impregnados, sobretudo, nos brinquedos infantis. Estes funcionam como uma extensão normativa do discurso médico que nomeou a criança como “menino” ou “menina”: “Os brinquedos continuam o trabalho do/a médico/a que preferiu as palavras mágicas: produzem o feminino e o masculino. Funcionam como próteses identitárias” (BENTO, 2011, p. 551).

O que está em jogo é que não podemos discutir o sistema de atribuição de sexo através da qual o sujeito é nomeado sem analisar sua dimensão normativa, o que

implica em analisar, por exemplo, como “sexo” e “gênero” são atravessados pela norma. Supõe evidenciar, também, como o modelo heteronormativo opera através de tecnologias de construção de gênero, o que fica bastante evidente na própria forma pela qual o aparato de atribuição de sexo funciona, como afirma Preciado:

Uma análise detalhada das técnicas médicas implicadas na atribuição do sexo, isto é, relacionadas com a tomada de decisão que permite afirmar que um corpo é macho ou fêmea, revela, melhor do que qualquer outro discurso, os modelos de construção do gênero segundo os quais a tecnologia (hetero) sexual opera. (PRECIADO, 2004/2014, p. 127).

Esse é um ponto crucial para a presente pesquisa, na medida em que são essas expectativas que a pessoa trans de alguma maneira rompe. Isso ocorre tanto antes de se assumir transexual (seja, por exemplo, por não se encaixar em certos “marcadores de gênero”), como também depois que se inicia a transição. Evidentemente, nesse segundo momento, a ruptura é mais radical, pois uma série de nomeações que vieram do campo do outro sobretudo a respeito do gênero são contrariadas, o que, em nosso entendimento, expressa uma dimensão antinormativa.

Para melhor compreender como a atribuição inicial de gênero é normativa, é preciso analisar, de forma pormenorizada, como a norma atravessa o sexo e o gênero. Em *Problemas de gênero – Feminismo e subversão da identidade*, Butler faz uma “genealogia crítica da naturalização do sexo e dos corpos em geral” (BUTLER, 1990/2015, p. 254), questionando tanto a construção do sexo como um binário hierárquico, como também a ideia de que o corpo é uma “matéria muda, anterior à cultura, à espera de significação” (*idem*). Neste sentido, a filósofa recusa o debate entre natureza e cultura para se centrar nos efeitos das práticas de poder, o que supõe analisar “as instituições, práticas e discursos cuja origem é múltipla e difusa, mas que produzem ‘gênero’, ‘sexo’ e ‘sexualidade’ como efeito” (PORCHAT, 2014, p. 26).

A proposta da autora consiste em evidenciar que a relação mimética entre sexo e gênero na qual o segundo reflete e está subsumido ao primeiro é efeito da norma e não algo *a priori*, natural: “A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (BUTLER, 1990/2015, p. 26).

Para melhor compreender os termos de sua discussão, apresentaremos, de forma sistemática, suas formulações a respeito do “gênero” e “sexo” e como essas instâncias são atravessadas por injunções normativas. Isto não quer dizer, de modo algum, que essas descrições estejam desarticuladas. Muito pelo contrário, como veremos, ambas são entendidas como efeitos do poder e estão intimamente articuladas, de modo que sua discussão isolada não passa de uma estratégia metodológica para sistematizar os termos, permitindo-nos uma maior compreensão.

Primeiramente, examinaremos a concepção de Butler a respeito da *performatividade de gênero*, evidenciando como ela se articula ao *assujeitamento*. A partir disso, poderemos compreender como essas tecnologias de nomeação têm uma *eficácia produtiva* (FOUCAULT, 1976/1977), no sentido de que produzem “corpos”, como também, “masculinidades” e “feminilidades” (BENTO, 2009), o que, por sua vez, está a serviço do modelo binário heteronormativo (BUTLER, 1990/2015).

#### 2.5.1 Menino veste azul e menina veste rosa?

“Em que medidas jovens e adultos são livres para construir o significado de sua atribuição de gênero?” (BUTLER, 2017, s/p). Esta é uma pergunta central na obra da autora. Em sua perspectiva, o gênero não é concebido como uma decorrência biológica, nem como uma produção cultural: “Butler quer evitar chegar à ideia de que, no lugar da biologia, a cultura determina o destino” (PORCHAT, 2014, p. 95). Mas a autora também discorda da ideia de que cada sujeito escolhe seu gênero, ou seja, ela se coloca em uma posição contrária ao voluntarismo na configuração dos gêneros. Isto implica em refutar a ideia de que há um “agente” por trás do ato, defendendo, ao contrário, que o “agente” se constitui através do próprio ato. Por isso mesmo, a autora discorda da ideia de que há uma escolha voluntária em relação ao gênero: “A escolha, na verdade, chega tarde nesse processo de performatividade” (BUTLER, 2015/2018, p. 70).

Em 2004, quatorze anos depois de *Problemas de gênero*, Butler complexifica esta discussão, na medida em que se pauta no conceito psicanalítico de *pulsão* para radicalizar sua crítica em relação ao registro intencional do sujeito: “O corpo não acata



completamente as normas que impõem sua materialização. Nesse sentido, o corpo resiste tanto às intenções do sujeito quanto às normas sociais” (PORCHAT, 2014, p. 98).

Em 2015, em *Corpos em aliança*, ela retoma essa questão, afirmando que a liberdade de gênero tem que ser pensada com a mesma lente crítica de qualquer exercício de liberdade diante da lei, considerando que esta é uma produção ambivalente, que leva à sujeição e à rebeldia. Por outro lado, a autora afirma que, mesmo quando alguém se afirma no gênero que lhe foi designado e mesmo que sinta que não tinha outra alternativa, esse sujeito está exercendo uma liberdade, até porque é uma forma de reivindicar uma categoria social: “Quando exercemos o direito de aparecer como o gênero que já somos mesmo quando sentimos que não temos outra escolha estamos exercendo certa liberdade” (BUTLER, 2015/2018, p. 68)<sup>103</sup>.

Para justificar este ponto, ela retoma sua hipótese sobre a performatividade, afirmando que o gênero é uma espécie de representação, o que significa que “uma pessoa não é primeiro o seu gênero e então, depois, decide como e quando representá-lo [...] e então importa como e quando e com que consequências essa representação se dá, porque tudo isso muda o gênero que alguém é” (BUTLER, 2015/2018, p. 68). Em sua comunicação recente, sobre a importância de frear os ataques à “ideologia de gênero”, ela parece traduzir sua perspectiva em uma formulação bastante clara, onde ela defende que há uma tensão permanente entre *determinismo e liberdade*:

Mas ainda, buscamos construir uma vida em um mundo social em que as convenções estão mudando, e em que lutamos para nos encontrar dentro dessas convenções que existem e que evoluem. Isso nos sugere que sexo e gênero são “construídos” de uma maneira que é nem completamente *determinada* nem tampouco *escolhida*, mas sim enredada na tensão recorrente entre determinismo e liberdade. (BUTLER, 2019, s/p).

Para esclarecer essas formulações, examinaremos de maneira mais sistemática esse percurso teórico da autora. Como vimos no primeiro capítulo, a pesquisa de Butler

---

<sup>103</sup> Afinal, o gênero não antecede as condições de sua emergência, não é uma ação individual e voluntária de um sujeito. O gênero pressupõe o social, a forma como ele é representado: “Até mesmo quando alguém escolhe ser quem é, e quem esse alguém ‘é’ é considerado como algo não escolhido, esse alguém torna a liberdade parte desse projeto social. Uma pessoa não começa como o gênero dela e depois decide como e quando representá-lo. A representação, que começa antes de qualquer ação do ‘eu’, é parte do próprio modo ontológico de gênero, e então importa como e quando e com que consequências essa representação tem lugar, porque tudo isso muda o próprio gênero que alguém ‘é’” (BUTLER, 2015/2018, p. 64).

(1990/2015) sobre a problemática do “gênero” teve como ponto de partida uma crítica ao movimento feminista, na medida em que este se assentava na política da identidade<sup>104</sup>, o que evidencia seu alinhamento à genealogia foucaultiana como método de pesquisa. Isto é, Butler pensa o gênero totalmente atrelado ao campo do poder, considerando a dimensão produtiva deste (FOUCAULT, 1976/1977):

A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica (...); em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. (BUTLER, 1990/2015, p. 9-10, grifos da autora.)

Considerando que as normas são produzidas, de maneira reiterada, por contingências históricas, sociais, políticas, econômicas etc. e que o gênero só pode ser pensado em relação a essas normas fica claro como é impossível pensá-lo de maneira universal e ahistórica. Por isso mesmo, Butler defende que o gênero deve ser concebido como uma “*temporalidade social* constituída” (BUTLER, 1990/2015, p. 242). Isso evidencia que a autora discorda frontalmente de qualquer tentativa de leitura que vise compreender o gênero em uma perspectiva intrapsíquica e solipsista. Pelo contrário, é fundamental, em sua perspectiva, situá-lo em contextos socioculturais e políticos, considerando que esses são atravessados por normas.

As normas precisam ser permanentemente reiteradas, até mesmo porque elas são marcadas por uma instabilidade. Ou seja, a existência das normas não é garantida por nenhuma fixidez: repete-se justamente para criar uma ilusão de estabilidade (BUTLER, 1990/2015). No que concerne ao nosso tema de estudo, é preciso sublinhar que a *coerência de gênero* é uma das ficções centrais que se tenta sustentar através da reiteração normativa. O operador *princeps* dessa reiteração ganhou o nome de *performatividade de gênero*, na obra de Judith Butler (1990/2015).

---

<sup>104</sup> Sua análise crítica a respeito da *identidade* será profundamente debatida no capítulo 5.

Para embasar sua conceituação da *performatividade de gênero*, a autora se pauta nas contribuições de autores como Austin (1955)<sup>105</sup> e Derrida (1988)<sup>106</sup>. Para o primeiro, o ato performativo produz algo ao nomeá-lo, diferente dos atos de fala constataivos que apenas constata algo: “Um enunciado dá existência àquilo que declara (ilocucionário) ou faz com que uma série de eventos aconteça como consequência do enunciado (perlocucionário)” (BUTLER, 2015/2018, p. 35). Já para Derrida, o ato performativo só é bem-sucedido na medida em que reproduz um modelo convencional, isto é, funciona como uma espécie de citação.

Neste sentido, a autora fala de performatividade “para dizer que o ato performativo torna real e produz aquilo que nomeia ou atua (...) e ‘repetição’, por que este ato é sempre uma citação de algo é referido a um código e, por isso mesmo, é efetivo” (PORCHAT, 2014, p. 86-87). O que está em jogo, é que o ato performativo de nomeação não é descritivo nem constataivo; pelo contrário, ele é absolutamente produtivo, como também citacional. Tendo isto em vista, a autora se pergunta: “Como, então, uma teoria performativa dos atos de fala pode se tornar uma teoria performativa de gênero?” (BUTLER, 2015/2018, p. 35).

Para desenvolver esta questão, a autora defende que o gênero não é uma identidade estável, mas o efeito performativo de uma repetição estilizada de atos, o que envolve, também, uma estilização corporal. Desse modo, a “performatividade” é o meio pelo qual se estabelecem determinados efeitos ontológicos, dentre eles a ilusão de que há uma pressuposição recíproca entre gênero e sexo: “‘Performatividade’ é o modo de produção de uma aparência de substância, de uma ilusão de substância” (PORCHAT, 2014, p. 83). É a partir disso que a autora defende que a “verdade interna” que, comumente, é atrelada ao gênero é uma ficção produzida pela própria normatividade de gênero.

Dizer que o gênero é performativo é dizer que ele é um certo tipo de representação; o ‘aparecimento’ do gênero é frequentemente confundido com um sinal de sua verdade interna ou inerente; o gênero é induzido por normas obrigatórias que exigem que nos tornemos um gênero ou outro (geralmente

---

<sup>105</sup> Porchat (2014) referencia a seguinte obra do autor: *How to do things with words*. Cambridge, Harvard University Press, 1955.

<sup>106</sup> Porchat (2014) referencia a seguinte obra do autor: DERRIDA, J. Signature event context. In: DERRIDA, J. *Limited, Inc.* Gerald Graff (comp.). Massachusetts, 1988.

dentro de um enquadramento estritamente binário). (BUTLER, 2015/2018, p. 39-40).

Ou seja, a unidade ontológica do “ser” não passa de uma ilusão de substância, sendo a ontologia uma injunção normativa: “A ontologia é, assim, não uma fundação, mas uma injunção normativa que funciona insidiosamente, instalando-se no discurso político como sua base necessária” (BUTLER, 1990/2015, p. 255-256). É a partir disso que a autora coloca em questão a suposta coerência da identidade de gênero, assim como a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, como, por exemplo, defende Robert Stoller (1974/1982)<sup>107</sup>.

Opondo-se frontalmente a esse tipo de leitura, Butler defende que essas ficções são reiteradas a serviço da manutenção da heterossexualidade compulsória como norma, como discutiremos melhor adiante. O que importa destacar é que a dimensão performativa do gênero não só evidencia que este não tem um estatuto ontológico, como também revela que qualquer *verdade*<sup>108</sup> que é a ele atrelada como, por exemplo, a ideia de uma “essência” é uma produção normativa que está a serviço de interesses políticos e sociais:

Se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e político, da regulação pública da fantasia pela política da superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a ‘integridade’ do sujeito. (BUTLER, 1990/2015, p. 235).

A teoria da *performatividade de gênero* implicou em uma crítica ao construcionismo, o que fica evidente em seu trabalho *Corpos que pesam* (BUTLER, 1993/2000). Uma crítica é dirigida à corrente determinista do construcionismo que supõe que a *construção* funciona como uma agência (quase que divina) que determina tudo, anulando, assim, qualquer possibilidade de agência humana. A segunda se

---

<sup>107</sup> A hipótese de Stoller (1975/1982) sobre o núcleo de identidade de gênero será explorada de forma minuciosa no capítulo 6, quando discutiremos as apreensões teóricas que a psicanálise fez em relação ao gênero e à transexualidade.

<sup>108</sup> A problemática da *verdade* em relação ao campo do gênero e do sexo será aprofundada no próximo capítulo, quando discutiremos a emergência do *dispositivo da sexualidade* e da categoria do *verdadeiro sexo* (FOUCAULT, 1976/1977), na modernidade.

endereça à corrente do construcionismo, que privilegia o voluntarismo do sujeito, como se este fizesse uma apropriação intencional do gênero.

Ou seja, nesta segunda acepção, o gênero seria construído por meio de uma ação experimental voluntária. A autora recusa esta “noção de um agente construtor, de um voluntarismo na construção do gênero, como condição lógica para que exista um gênero que não seja determinado pela biologia” (PORCHAT, 2014, p. 95). Em contrapartida, Butler (1993/2000) defende que o “eu” não antecede nem segue o processo de generificação; pelo contrário, ele emerge, fundamentalmente, no interior das relações.

O que está em jogo, em sua perspectiva, é que a “construção” não pode ser reduzida nem ao sujeito nem a seu ato, pois ela consiste em um processo de reiteração através da qual tanto “os sujeitos” quanto “os atos” emergem. Ou seja, é através da matriz generificada de relações que toda e qualquer intenção se tornará possível. Neste sentido, é preciso saber quais são as condições culturais possibilitadoras a partir das quais as intenções se tornam possíveis<sup>109</sup>.

Antes de explorar, de forma mais minuciosa, o caráter produtivo da performatividade, é preciso sublinhar como o *assujeitamento* e a *performatividade de gênero* se interligam, o que é evidenciado, de forma sistemática, em *Corpos em aliança*, (BUTLER, 2015/2018). Neste trabalho, a autora retoma a ideia de que a *performatividade de gênero* não pode ser reduzida ao campo da ação isto é, àquilo que o sujeito faz ou performa pois ela engloba, também, a maneira pelas qual os discursos e as forças de poder incidem sobre as subjetividades, modulando os movimentos que elas interpretam como absolutamente suas, como se fossem totalmente autorais.

Como vimos anteriormente, somos suscetíveis à linguagem antes mesmo de desenvolvermos qualquer capacidade volitiva, o que quer dizer que as normas atuam sobre nós mesmo antes de nosso nascimento (BUTLER, 2015/2018). Dentre essas normas, destacam-se as normas de gênero, que ocupam um lugar central na forma pela qual nos constituímos. Isto é, desde que somos nomeados como “menino” ou “menina” (e recebemos um “nome próprio” escolhido por nossos pais), as normas de

---

<sup>109</sup> Inclusive, isto está na base de uma de suas críticas à teoria lacaniana sobretudo às noções de “lei simbólica” e “assunção”, na qual ela defende que o campo simbólico se constitui, fundamentalmente, como um conjunto de injunções normativas, o que será discutido no último capítulo.

gênero estão atuando sobre nós, o que significa que é mediante a nomeação do outro que somos generificados.

É neste sentido que Butler defende que a *performatividade de gênero* deve ser compreendida como uma atribuição de gênero: “Se a linguagem age sobre nós antes de agirmos, e continua a agir a cada instante em que agimos, então temos que pensar sobre a performatividade de gênero primeiro como uma ‘atribuição de gênero’” (BUTLER, 2015/2018, p. 70). Este é um vetor fundamental, até mesmo porque, de acordo com nossa hipótese de trabalho, é justamente isso que a experiência “trans” coloca em questão.

Neste sentido, outro ponto importante que interliga a performatividade e o assujeitamento, é que é pela performatividade que o sujeito poderá atuar e produzir resistência. Neste sentido, a performatividade está totalmente atrelada à hipótese do assujeitamento, pois esta também supõe a dupla dimensão da subjetivação: a posição de ser objeto de alguma ação, mas, também, de poder agir<sup>110</sup>. O que nos interessa sublinhar, nesse momento, é que as tecnologias de nomeação que operam pela linguagem têm um efeito performativo, na medida em que é através delas que o sujeito se constitui. Isto evidencia que performatividade, nomeação e linguagem estão absolutamente interligadas: “A performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos” (BUTLER, 2015/2018, p. 35).

Para melhor desenvolver esse ponto, é preciso discutir, de forma mais sistemática, o caráter produtivo da *performatividade de gênero*, evidenciando como a forma pela qual o sujeito é nomeado e generificado produz corpos, masculinidades e feminilidades (BENTO, 2011). Como vimos, o poder tem uma *eficácia produtiva* (FOUCAULT, 1976/1977), de modo que ele produz aquilo que alega representar (BUTLER, 1990/2015). Nesta mesma linha, as tecnologias de atribuição de gênero que envolvem uma série de nomeações que, por sua vez, são marcadas por injunções normativas forjam os corpos que alegam constatar. É neste sentido que Bento defende que a designação de gênero tem efeitos protéticos:

---

<sup>110</sup> Este ponto será explorado no final do capítulo, quando discutiremos a experiência da resistência.

A interpelação “é um/a menino/a” não apenas cria expectativas e gera suposições sobre o futuro daquele corpo que ganha visibilidade através dessa tecnologia, seus efeitos são protéticos: faz corpos. O gênero, portanto, é o resultado de tecnologias sofisticadas que produzem corpos-sexuais. (BENTO, 2011, p. 550).

Quando o sujeito é nomeado com algum gênero, não se está descrevendo uma verdade natural e apriorística; pelo contrário, se está produzindo aquele gênero, como também, uma série de expectativas em relação aquele corpo (BENTO, 2011). Isto é, através da linguagem se forja uma série de significados que são reproduzidos pelo “agente”, de modo que o gênero acaba sendo mantido em uma norma binária. Por outro lado, em certas situações, essas convenções normativas podem ser contrariadas, seja por uma impossibilidade de repeti-las, seja por uma recusa (BUTLER, 1990/2015). Por exemplo, quando o sujeito recusa a atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018) como ocorre na transexualidade, ele coloca em questão este binarismo de gênero, como também a ilusão de coerência de gênero.

Dito de outro modo, a “performatividade” tem um efeito produtivo, produzindo, por exemplo, corpos, masculinidades e feminilidades: “John Austin chamou essa característica da linguagem de ‘capacidade performática’. Quando se diz ‘menino/menina’, não se está descrevendo uma situação, mas produzindo masculinidades e feminilidades condicionadas ao órgão genital” (BENTO, 2011, p. 551). Por outro lado, o fato do gênero se configurar de maneira performativa é o que denuncia, também, a suposta originalidade que comumente se atribui a certas configurações de gênero. Essa atribuição, como sabemos, cria a ideia de que os gêneros que não se encaixam nas categorias normativas “homem” e “mulher” são cópias mal feitas.

No que concerne a isso, é preciso sublinhar que os supostos gêneros naturais são tão produzidos quanto aqueles concebidos como plágios. Afinal, se tornar “homem” ou “mulher”, no sentido mais normativo e binário dos termos, implica também em uma reiteração de atos. Neste sentido, a performatividade denuncia exatamente o caráter fictício dessa construção, revelando que não há gêneros originais, de modo que “homens” e “mulheres” são tão cópias como *drag kings* e *drag queens* (BUTLER, 1990/2015), o que será retomado no final do capítulo.

O que nos importa destacar, neste momento, é que a produção de corporalidades<sup>111</sup> é acompanhada pela produção da feminilidade e da masculinidade. Como salienta Bento (2011), as expectativas que giram em torno da formação do gênero da criança são marcadas pelas normas de gênero, o que fica bastante claro nos brinquedos direcionados às crianças. Por exemplo, no caso das meninas, não é raro oferecer bonecas e utensílios domésticos, além de se estipular a cor rosa como referência, o que remete para a articulação entre a figura da mulher, da maternidade e da governabilidade privada (FOUCAULT, 1977-1978/2008), como vimos no primeiro capítulo:

Uma criança que recebe de presente bonequinhas para cuidar, dar de mamar, fogõezinhos e panelinhas onde predomina a cor rosa está sendo preparada para o gênero feminino (passiva, cuidadosa, bondosa) e terá na maternidade o melhor e único lugar para exercer esses atributos. (BENTO, 2011, p. 551).

Os meninos, por sua vez, costumam ser presenteados com brinquedos ligados a esportes ou a disputas competitivas: “Ou então, se essa criança ganha revólveres, carros, bolas e outros brinquedos que estimulam a competição e exigem esforços mentais e corporais, está em curso o trabalho de fabricação do corpo para o mundo público” (BENTO, 2011, p. 551).

Como podemos observar, essas expectativas e projeções estão atreladas à distribuição diferencial dos espaços sociais que foram designados às mulheres e homens, desde o século XIX, quando se forjou o paradigma da “diferença sexual” que atrelou as supostas potencialidades biológicas a espaços sociais restritos (LAQUEUR, 1992). Essa organização social generificada é correlata do modelo do patriarcado que supõe um domínio masculino e falocêntrico. Ainda que esse modelo esteja sendo sacudido nas últimas décadas, ele ainda opera de várias maneiras no cenário social, impregnando as nomeações e projeções direcionadas às crianças no que tange à sua formação de gênero.

---

<sup>111</sup> A produção normativa dos corpos será discutida de forma mais aprofundada no capítulo 7, quando trabalharemos a hipótese de Butler (1990/2015) sobre a *melancolia de gênero*. Como indica a autora, há uma distribuição diferencial em relação as zonas genitais que podem ser vividas como zonas de prazer, o que segue as normas de gênero.



Ou ainda, justamente porque o modelo falocêntrico patriarcal vem se confrontando com abalos sísmicos é que há uma crítica conservadora e, muitas vezes, ostensiva em relação às experiências que os colocam em questão, como estamos tentando sustentar no decorrer da pesquisa. Um exemplo paradigmático diz respeito às expressões de gênero que não se enquadram no modelo binário heteronormativo em relação as quais têm-se direcionado uma série de reações negativas e violentas. Como vimos no primeiro capítulo, isso vem acompanhado de um imperativo eloquente das normas de gênero sobretudo em relação às crianças, no qual o combate à “ideologia de gênero” ganhou sua materialização monumental.

Não adentraremos nessa discussão agora. O que almejamos sublinhar é que a homogeneidade, fixidez e imutabilidade que se tenta imputar ao gênero é uma tentativa sistemática de se encobrir suas descontinuidades: “Constrói-se a coerência para ocultar a descontinuidade, mas, como denuncia o conceito de “performatividade”, todo esse aparato só alcança uma falsa estabilização de gênero” (PORCHAT, 2014, p. 90).

Vale sublinhar que a denúncia dessa falsa estabilidade se dá pelo próprio caráter performativo que caracteriza o gênero, pois nem sempre se consegue ou se quer reproduzir as normas de gênero, e é, a partir disso, que se pode produzir transformações no aparato normativo. Ou seja, a performatividade se caracteriza por duas facetas: o fato de ser objeto de uma ação, como também a possibilidade de agir.

Vamos assumir que a performatividade descreve tanto o processo de ser objeto de uma ação quanto as condições e possibilidades para a ação, e que não podemos entender sua operação sem essas duas dimensões. (BUTLER, 2015/2018, p. 70).

A dimensão mais “ativa” da performatividade será analisada no final do capítulo, quando discutiremos as “repetições diferenciais”, o fracasso que caracteriza as normas e a experiência de resistência. Até porque este é um ponto central para pensar o caráter antinormativo da experiência da transexualidade que supõe a colocação em xeque do sistema inicial de atribuição de gênero.

O que nos interessa sublinhar nesse momento é que um dos maiores objetivos dessa reiteração normativa, operada pelas tecnologias de poder-saber, é criar a ilusão de que há uma espécie de coerência de gênero, o que é crucial para a manutenção da

heterossexualidade como norma. Neste sentido, para melhor compreender como se configura a ilusão dessa coerência da identidade de gênero e as injunções normativas que produzem a ilusão de unidade do “ser”, é preciso explorar a relação entre binarismo de gênero e heterossexualidade compulsória. Apesar de distintos, eles se articulam e compõem, juntos, as normas de gênero.

### 2.5.2 A atribuição de gênero e a produção da heterossexualidade

Quando um gênero é atribuído a um sujeito, em seu nascimento, delimita-se um campo de escolhas possíveis: “As formas instituições de poder e saber em que nascemos nos precedem, conformando e orquestrando as escolhas existenciais que eventualmente tomamos” (BUTLER, 2019, s/p). Uma dessas “escolhas” diz respeito à “orientação sexual” dos sujeitos, pois espera-se que essas meninas vão se interessar por meninos e vice-versa, o que evidencia que as coordenadas normativas querem fazer parecer que só há uma escolha sexual possível para cada identidade de gênero.

Em sua hipótese, o imperativo heterossexual permite certas identificações sexuais, enquanto impede outras que, por sua vez, tendem a ser inseridas no campo da abjeção. Ou seja, esse sistema normativo de nomeação, que opera pela performatividade, produz um campo inteligível de desejo, como nos mostra Butler (1990/2015) em sua discussão sobre a *melancolia de gênero*. Partindo da hipótese de que nossa cultura é marcada pelo *tabu da homossexualidade*, a autora demonstra que a constituição da identidade de gênero se dá mediante uma diretriz moral, qual seja, a impossibilidade do sujeito desejar alguém do próprio sexo: “Nessa assunção, há a questão da identificação. Certas identificações satisfazem a normalização e outras não, elas estão excluídas do campo das possibilidades” (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 419).

É neste sentido que Preciado (2004/2014) defende que o sistema de atribuição do gênero é pautado na tecnologia heterossexual. Isto é, apesar de “gênero” e “orientação sexual” remeterem para experiências diferentes, eles se retroalimentam, reiterando, assim, o sistema heteronormativo. Como evidencia Butler (1990/2015), há uma tentativa de se estabelecer uma espécie de pressuposição recíproca entre gênero e

desejo: “Essa concepção de gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo”(BUTLER, 1990/2015, p. 52).

Para desenvolver essa discussão de maneira sistemática, destacaremos dois eixos teóricos: trabalharemos a noção de *gêneros inteligíveis* de Butler (1990/2015) e o conceito de *heteroterrorismo* de Berenice Bento (2011). Em relação ao primeiro ponto, devemos lembrar que, na hipótese de Butler (1990/2015), as normas de gênero criam uma espécie de equação simbólica entre sexo, gênero, desejo sexual e prática sexual. Essa relação de causalidade é estabelecida pelo aparato normativo que almeja criar, como vimos, a ficção de uma *unidade*. Tudo se passa como se o sexo exigisse um gênero e um desejo, sendo este, sempre, heterossexual:

O gênero só pode denotar uma *unidade* de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero – sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu – e um desejo – sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. (BUTLER, 1990/2015, p. 52).

Tudo se passa como se houvesse uma relação de causalidade entre essas categorias, o que está na base daquilo que a autora entende como *gêneros inteligíveis*: “Os gêneros inteligíveis obedecem à seguinte lógica: vagina-mulher-feminilidade versus pênis-homem-masculinidade” (BENTO, 2011, p. 553). Aqueles que não seguem essa suposta coerência são vistos, pelo contrário, como “gêneros não-inteligíveis”.

É preciso sublinhar que o binarismo de gênero supõe a heterossexualidade compulsória, assim como esta também precisa do binarismo para se manter como norma. A coerência de gênero supõe a heterossexualidade compulsória: “A coerência ou a unidade interna de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional” (BUTLER, 1990/2015, p. 52). Bento também caminha nessa direção, ao afirmar que a necessidade do binarismo de gênero é pressuposta pela heterossexualidade: “Será a heterossexualidade que justificará a necessidade de se alimentarem/produzirem cotidianamente os gêneros binários, em processos de retroalimentação” (BENTO, 2011, p. 553).

Por outro lado, a ilusão dessa complementariedade entre gênero e desejo é uma estratégia que visa provar que a heterossexualidade reina na humanidade e que a inteligibilidade dos gêneros supõe, necessariamente, as capacidades corporais, como se estas fossem naturais:

A heterossexualidade daria coerência às diferenças binárias entre os gêneros. A complementaridade natural seria a prova inquestionável de que a humanidade é necessariamente heterossexual e de que os gêneros só têm sentido quando relacionados às capacidades inerentes de cada corpo. (BENTO, 2011, p. 553).

Em outras palavras, a heterossexualidade, para se manter como uma imperativo normativo, precisa da ficção de que existe uma complementaridade entre os gêneros. Como defende Bento, a produção da heterossexualidade se dá por um processo permanente e engenhoso. Como a regulação das práticas sexuais é menos acessível na medida em que ela se dá no plano íntimo e privado, o gênero acaba sendo a ferramenta crucial para se reiterar o sistema heteronormativo: “Há um controle minucioso na produção da heterossexualidade. E, como as práticas sexuais se dão na esfera do privado, será através do gênero que se tentará controlar e produzir a heterossexualidade (BENTO, 2011, p. 551).

O que está em jogo é que o binarismo de gênero é fundamental para se reiterar a heterossexualidade compulsória como norma, como também é através da heterossexualidade que o binarismo de gênero se justifica. Ou seja, há uma retroalimentação entre essas injunções normativas: “Os gêneros inteligíveis estão condicionados à heterossexualidade, e esta precisa da complementaridade dos gêneros para justificar-se como norma” (BENTO, 2011, p. 553). Desse modo, há uma regulação social em relação às sexualidades que não se enquadram no modelo heteronormativo, de modo que certos marcadores de gênero serão usados como critérios para se depreender a orientação sexual do sujeito, o que contribui para a *abjeção dos gêneros não-inteligíveis* (BUTLER, 1990/2015).

É a partir disso, que Berenice Bento (2011) cunhou a noção de *heteroterrorismo*, que consiste na reiteração permanente das normas de gênero através de repressões que visam firmar certos marcadores de gênero: “Se um menino gosta de brincar de boneca, os heteroterroristas afirmarão: ‘Pare com isso! Isso não é coisa de menino!’” (BENTO,

2011, p. 551). O caráter normativo da atribuição de gênero comumente passa despercebido, pois as normas vão sendo incorporadas como verdades, de modo que se esquece o quanto elas são ficções: “Passamos a interiorizar essas verdades como se fossem uma pele, algo que está conosco desde sempre, o que nos faz esquecer os inúmeros, cotidianos, reiterados ‘ensinamentos’: a sexualidade normal e natural é a heterossexualidade” (BENTO, 2011, p. 552).

O que está em jogo é que, a partir da genitália, se estabelece uma série de critérios para se definir o que é adequado ou não para a criança, critérios esses que são absolutamente normativos, na medida em que se assentam em determinados marcadores de gênero: “Os brinquedos, as cores das roupas e outros acessórios que compoão o enxoval são escolhidos levando-se em conta o que seria mais apropriado e natural para uma vagina e um pênis” (*ibidem*, p. 550). Para melhor compreender a produção normativa do gênero através da genitalidade, é preciso explorar como se dá a produção normativa do corpo e, sobretudo, da suposta materialidade do sexo, o que implicará em discutir a relação entre sexo, norma e abjeção.

Como veremos, há todo um esforço de se forjar a ideia de que o sexo é pré-discursivo, como se estivesse assentado em uma naturalidade intransponível, o que é uma forma de se manter a ilusão do binarismo sexual, como também da heterossexualidade compulsória. É neste sentido que Butler defende que essa produção é uma resultante do próprio aparato normativo do gênero: “Essa produção do sexo *como* pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por gênero” (BUTLER, 1990/2015, p. 28).

### 2.5.3 Sexo, mentira e *videotape*: a materialidade do sexo como efeito de poder

Tendo em vista que a categoria "sexo" é, de partida, normativa e que é impensável conceber a ideia de um sexo natural, Judith Butler se coloca a pensar sobre como se dá a produção normativa dos sexos. Esse terreno é inaugurado em *Problemas de gênero*, quando a autora sustentou a hipótese de que o sexo é tão produzido como o gênero e, a partir disso, sublinhou a importância de se “designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são

estabelecidos” (BUTLER, 1990/2015, p. 27). Em seu trabalho intitulado *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”* (1993/2000), esse terreno é ainda mais cultivado, quando Butler defende a tese de que a materialidade do sexo incluindo a diferença sexual é efeito do poder.

Ou seja, no primeiro trabalho, a autora sustentou a hipótese de que o sexo é tão construído como o gênero, evidenciando, assim, que a própria distinção entre essas categorias é insustentável: “Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula” (BUTLER, 1990/2015, p. 27). Isto significa que é infundado conceber o gênero como uma interpretação cultural de um sexo previamente dado, uma vez que os supostos dados naturais do sexo também são forjados por discursos e tecnologias normativas.

A partir disso, a autora já evidenciou a importância de se problematizar as relações entre gênero/cultura e sexo/natureza, como também colocar em xeque a ideia de um sexo “pré-discursivo”:

O gênero não está para a cultura como sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra, sobre a qual age a cultura. (BUTLER, 1990/2015, p. 27).

O que está em jogo é que a autora critica as construções teóricas que concebem o corpo como uma matéria que precede a cultura, como se fosse esta que lhe conferisse alguma significação. Esse tipo de perspectiva pressupõe a ideia de que o gênero seria o signo *princeps* da “atividade” e, nesse sentido, ele “penetraria” o sexo, que, por sua vez, estaria em uma posição absolutamente passiva. Em sua perspectiva, essa imagem “reitera mutuamente como aquela do feminino, à espera da inscrição-como-corte do significante masculino para poder entrar na linguagem e na cultura” (BUTLER, 1990/2015, p. 254).

Em *Corpos que pesam*(1993/2000), Butler retoma essa discussão, combatendo frontalmente a ideia de que o gênero é um constructo cultural imposto sobre uma natureza, o sexo, sendo este entendido como uma superfície passiva e anterior ao

gênero. Nesta linha, o sexo estaria para o gênero como o feminino está para o masculino, como se o social operasse unilateralmente sobre o natural. Em sua perspectiva, não se trata de pensar a matéria como local ou superfície, mas, sim, de considerar como esse processo de materialização produz o próprio efeito de fixidez e de superfície. Ou seja, a construção do sexo não deve ser pensada como um dado corporal sobre o qual o constructo gênero é imposto, mas, sim, como uma norma cultural que governa a materialização dos corpos.

A partir disso, a autora sustenta a hipótese de que a materialidade do sexo é efeito do poder, ou seja, é a materialização da norma regulatória. Isto é, as normas regulatórias materializam o sexo, o que significa que o sexo não é uma “substância” nem uma condição estática. Vale sublinhar que essa discussão tem como pano de fundo uma preocupação política fundamental: como e por quais motivos os corpos são construídos? Ou ainda, quais corpos podem ser construídos e quais não podem? Ou seja, a autora está absolutamente atenta à ideia de que a norma do sexo produz um terreno de abjeções, definindo certos corpos como corpos que não importam. Antes de adentrar na questão da abjeção, que é de suma importância para a presente pesquisa, destrincharemos sua hipótese sobre a materialidade do sexo como efeito do poder.

Como afirma Butler (1993/2000), as noções de “natureza” e de “sexo” têm uma história, o que fica ocultado quando se supõe que o sexo é uma superfície de inscrição. É neste sentido que a autora sublinha a importância de se criticar a vertente da teoria da construção social que defende que o sexo não é construído e que o gênero é a interpretação cultural do sexo. O problema dessa leitura é que não se problematiza a matéria do sexo, como também se ignora que a própria construção é um processo temporal que opera por meio da reiteração sistemática das normas. Ao contrário, a autora defende que a matéria não é um local de superfície (esperando uma inscrição), mas, sim, um processo que produz fixidez e superfície.

Para desenvolver esse ponto, Butler (1993/2000) resgata sua teoria da *performatividade* para pensar como se dá a materialidade do corpo, do sexo e da diferença sexual. Como vimos, a performatividade não é um ato pontual, pelo contrário, supõe uma reiteração da norma (ou de um conjunto de normas), o que se dá de forma permanente. Neste sentido, a autora defende que as diferenças materiais – condensadas,

por exemplo, na diferença sexual são constituídas e atravessadas permanentemente por práticas discursivas. Ou seja, Butler retoma sua concepção da performatividade na qual o ato de nomear dá existência ao sujeito, sublinhando que essa performatividade implica um poder reiterativo do discurso que camufla a historicidade e as convenções normativas da qual ela é repetição. É a partir disso que ela analisa os efeitos produtivos e materializantes do poder regulatório, como também procura compreender o processo pelo qual uma norma corporal é assumida.

O que está em jogo é que a autora faz uma reescrita pós-estruturalista da performatividade discursiva, considerando que esta opera a materialização do sexo. Vale ressaltar que, com isso, a autora não está recusando a existência de uma diferença entre os sexos. Seu objetivo é evidenciar que não é possível pensar um sexo natural e apriorístico, até porque a classificação é feita por paradigmas científicos que, muitas vezes, não são convergentes.

É importante sublinhar este ponto, pois este tipo de interpretação está na base de muitas críticas que foram direcionadas a ela, inclusive em relação àquilo que se chama de ideologia de gênero, como vimos no primeiro capítulo. Não é por acaso que, em seu texto-resposta aos ataques sofridos em sua vinda ao Brasil, a autora ressalta esse ponto, em relação ao seu trabalho *Problemas de Gênero*:

O livro negou a existência de uma diferença natural entre os sexos? De maneira nenhuma, embora destaque a existência de paradigmas científicos divergentes para determinar as diferenças entre os sexos e observe que alguns corpos possuem atributos mistos que dificultam sua classificação. (BUTLER, 2017, s/p).

Além disso, é importante salientar que considerar que há uma relação indissociável entre diferenças sexuais e práticas discursivas não quer dizer que o discurso cause a diferença sexual (BUTLER, 1993/2000). O vetor dessa articulação é a própria dimensão normativa do sexo e como este opera como um ideal regulatório. Em outras palavras, o sexo é um constructo materializado, sistematicamente, no decorrer do tempo uma vez que faz parte de uma prática regulatória que produz os corpos que regula: “Como é possível afirmar que todas as crianças que nascem com vagina gostam de rosa, de bonecas, de brinquedos que não exigem muita força, energia e inteligência?



Aquilo que evocamos como um dado natural, o corpo-sexuado, é resultado das normas de gênero” (BENTO, 2011, p. 550).

A partir dessa discussão, pudemos observar que, em *Corpos que pesam* (1993/2000), Butler demonstra de maneira ainda mais sistemática como se dá a produção dos sexos. Para explorar algumas consequências disso para nossa pesquisa, é preciso introduzir mais duas questões a respeito da relação entre sexo e norma: na medida em que a materialidade do sexo é perpetrada pelas normas, algumas materializações podem ocorrer e outras não, o que faz com que certas zonas corporais sejam definidas como zonas legítimas de prazer, enquanto outras não; e a materialização dos corpos viáveis produz e supõe domínio de corpos abjetos.

Como vimos, a produção dos corpos e da materialidade do sexo são efeitos do poder e indissociáveis das normas regulatórias que governam sua materialização, o que significa que certas materializações podem ocorrer e outras não (BUTLER, 1993/2000). Em *Problemas de gênero* (1990/2015) e em *A vida psíquica do poder* (1997/2017), Butler discute a produção dessa corporalidade a partir da hipótese da *melancolia de gênero*<sup>112</sup>. Considerando que a perda do investimento homossexual não é enlutável, a autora defende que essa perda é literalizada no corpo, o que incide, inclusive, nas zonas de erogeneização que serão legitimadas como tais.

Evidentemente, isto restringe suas possibilidades, sobretudo no que concerne ao campo do prazer. Afinal, a norma diferenciada dos gêneros supõe que cada gênero mantém determinadas zonas erógenas como seus correspondentes necessários, de modo que certos prazeres são esperados ou melhor, prescritos, enquanto outros são proibidos. Desse modo, para as mulheres, a vagina e os seios são tidos como as fontes *princeps* do prazer, enquanto que, para os homens, o pênis tem esse estatuto: “Algumas partes do corpo tornam-se focos concebíveis de prazer precisamente porque correspondem a um ideal normativo de um corpo já portador de um gênero específico” (BUTLER, 1990/2015, p. 127).

Ou seja, há uma construção prévia do que seria o corpo masculino e feminino e espera-se que cada um desses abarque certos traços de gênero, sobretudo os órgãos

---

<sup>112</sup> Nesse momento, não adentraremos nessa hipótese, mas nas consequências dela para a constituição corporal normativa. A hipótese da melancolia de gênero será discutida no capítulo 7, quando problematizaremos o complexo de Édipo.

mediante os quais se obterá o prazer. Esta questão também é levantada por Preciado (2004/2014) em sua discussão a respeito da “atribuição do sexo”. A autora trabalha a hipótese de que a tecnologia sexual realiza uma espécie de operação no indivíduo antes mesmo de seu nascimento, quando ele é designado como “menino” ou “menina”. O recorte que é feito deixa de fora do campo sexual certas partes do corpo que acabam sendo prescritas como “órgãos”, como é o caso da boca e do ânus:

A tecnologia sexual é uma espécie de “mesa de operações” abstrata na qual se leva a cabo o corte de certas zonas corporais como “órgãos” (sexuais ou não, reprodutivos ou não, perceptivos ou não etc.): a boca e o ânus, por exemplo, são designados como o ponto de entrada e o ponto de saída sem os quais o aparelho digestivo não pode encontrar sua coerência como sistema; a boca e o ânus raramente são designados como partes do sistema sexual/reprodutivo. (PRECIADO, 2004/2014, p. 127-128).

Vale ressaltar que Preciado se atenta bastante para o imperativo da coerência de gênero, incluindo-o a dimensão corporal, na qual cada corpo só se torna inteligível a partir da *dissecação dos órgãos*: “Por trás da pergunta: ‘é menino ou menina?’ esconde-se um sistema diferenciado que fixa a ordem empírica tornando o corpo inteligível graças à fragmentação ou à dissecação dos órgãos” (PRECIADO, 2004/2014, p. 128). Em sua hipótese, é que a sexualização denota um sentido ao corpo, ou melhor, a genitalização, de modo que os outros órgãos (como nariz e dedos) acabam sendo vistos como periféricos. Ou seja, tudo se passa como se o órgão sexual preciso denotasse a totalidade do corpo:

A mesa de atribuição da masculinidade e da feminilidade designa os órgãos sexuais como zonas geradoras da totalidade do corpo, sendo os órgãos não sexuais meras zonas periféricas. Isto é, a partir de um órgão sexual preciso, este marco abstrato de construção do “humano”, nos é permitido reconstruir a totalidade do corpo. (PRECIADO, 2004/2014, p. 130-131).

O que está em jogo é que a superfície do corpo é tecida tanto do ponto de vista do prazer como de sua erogeneização de modo a atender àquilo que as normas prescrevem (BUTLER, 1990/2015). Ou seja, do mesmo modo que o gênero aparenta portar uma estabilidade e originalidade, a construção corporal segue os mesmos passos, na medida em que encobre sua origem como sendo de ordem fictícia (produzida) e não

natural: “Essa literalização do corpo oculta sua genealogia e se apresenta sob a categoria de 'fato natural'” (BUTLER, 1990/2015, p. 127).

Uma das maneiras de colocar isso em questão é a partir do dildo, o que Preciado discute no capítulo *A lógica do dildo ou as tesouras de Derrida*. O autor defende que a utilização do dildo permite questionar a estabilidade e fixidez dos significados que são delegados aos genitais, mostrando, inclusive, como estes são artefatos como os dildos, isto é, já passaram por uma espécie de “operação”: “Talvez ele [o dildo] indique que os órgãos que interpretamos como naturais (masculinos e femininos) já tenham sofrido um processo de transformação plástica” (PRECIADO, 2004/2014, p. 79).

A autora localiza nos anos 1990 o contexto no qual o dildo conquistou maior visibilidade, tanto em publicação de livros e revistas como também no cinema, nos clubes lésbicos etc.<sup>113</sup>. Em sua perspectiva, a criação do dildo vibrador seguiu mais o modelo da mão feminina (“mão lésbica”), do que do pênis. Seria uma mistura entre a mão e os vibradores utilizados no século XIX (para ilustrar isso, a autora apresenta a imagem de Michael Rosen, na qual um vibrador é utilizado para masturbar o dildo)<sup>114</sup>.

Uma das questões levantadas por Preciado é: “O dildo é o sintoma de uma construção falocêntrica do sexo?” (PRECIADO, 2004/2014, p. 71). Posicionando-se de forma contrária a esta perspectiva, a autora defende que o dildo não deve ser visto como um substituto do pênis e, portanto, como uma herança da ordem patriarcal falocêntrica: ele “é interpretado, com frequência, como um signo lamentável, carregado de padrões patriarcais e falocêntricos na sexualidade lésbica” (*ibidem*, p. 73-74). Esta é a visão que muitas feministas radicais assumem em relação ao dildo, concebendo-o como um substituto fálico que pretende simular o ato heterossexual.

Tudo se passa como se, dentro de uma perspectiva ortodoxa feminista, qualquer alusão ao falo implicasse na reprodução da lógica machista. É nesta linha que o dildo é interpretado como algo que reinsere a dimensão fálica nas relações sexuais lésbicas.

As partidárias da censura dos dildos nas cenas pornográficas lésbicas argumentam que o dildo reintroduz o poder fálico e machista, e que

---

<sup>113</sup> Mais informações sobre a difusão do dildo na cultura podem ser encontradas nas páginas 72 e 73 do livro *Manifesto Contrassexual* (PRECIADO, 2004/2014).

<sup>114</sup> A referência à mão é interessante, como sinaliza a autora, se lembrarmos o aparato repressivo antimasturbação, como discutimos no primeiro capítulo.

não é senão a projeção de um desejo masculino, e inclusive feminino, na sexualidade lésbica. (PRECIADO, 2004/2014, p. 74).

Inclusive, para algumas feministas radicais, sua utilização anula o caráter “lésbico” da relação. No que concerne a isso, a autora retoma a ideia sustentada por Butler de que as lésbicas e feministas radicais (que se contrapõem ao dildo) acabam partilhando da mesma premissa que os homofóbicos, qual seja, que “todo sexo hétero é fático, e todo sexo fático é hétero” (BUTLER, 1993/2000, p. 77).

O que está em jogo, segundo Preciado, é que, por mais estranho que pareça, há uma espécie de consenso entre a lógica heterocentrada e o movimento feminista radical. Afinal, ambos parecem concordar com a ideia de que a condição para que uma relação sexual seja vista como verdadeira é a presença do pênis, e a utilização do dildo comprovaria esta tese:

Objeto maldito, o dildo é a peça que faltava para resolver o enigma paranoico que o sexo lésbico representa dentro de um modelo sexual heterocentrado. É como se ele permitisse responder à pergunta latente: como as lésbicas transam sem pênis? (PRECIADO, 2004/2014, p. 74).

A suposição de que o dildo é um “substituto da falta” é combatida de várias formas pela autora, a começar algumas questões que ela levanta como, por exemplo: por que homens dotados de pênis utilizariam cintas penianas? Se é para preencher a falta, por que uma mesma pessoa usa, em algumas situações, mais de um dildo? Não bastaria um? E o que falar sobre os dildos que são colocadas em outras partes do corpo que não as reconhecidas como “genitalizadas”, como nos braços e pernas?

De modo geral, Preciado responde a estas críticas de três maneiras. O primeiro consiste em relembrar que o falo não existe e que, portanto, o dildo não é o falo: “O dildo não é o falo e não representa o falo porque o falo, digamos de uma vez por todas, não existe” (PRECIADO, 2004/2014, p. 78). Ao invés disso, o dildo tem o poder de colocar em questão “a pretensão do pênis de se fazer passar pelo falo” (*ibidem*, p. 75).

Isto remete para um segundo contra-argumento, e talvez o mais contundente, qual seja: o dildo não só não corrobora a normatividade heterossexista e machista, como denuncia as bases pelas quais estas se constituem, sobretudo no que concerne às noções de “masculinidade” e “feminilidade”. Como vimos, estas são forjadas por um conjunto

de normas que, através de estratégias sociais e políticas, exercem controle sobre os corpos, por exemplo, incidindo na forma pela qual os gêneros são construídos:

Se o dildo é disruptivo, não é porque permite à lésbica entrar no paraíso do falo, mas porque mostra que a masculinidade está, tanto quanto a feminilidade, sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e de controle. (PRECIADO, 2004/2014, p. 78).

Neste sentido, por exemplo, as performances *drag kings* não exporiam uma masculinidade falseada, nem seriam uma “imitação”. Ao contrário, “deixam entrever como se constrói a masculinidade autenticamente” (PRECIADO, 2004/2014, p. 79)

Um desdobramento disso, que é o terceiro-contrargumento, é o fato do dildo denunciar a suposta “naturalidade” que é atribuída aos sexos. A autora sustenta, a partir de Judith Halberstam (1994)<sup>115</sup>, que um dos maiores motivos para o dildo gerar tanto incômodo é o fato de mostrar que “os verdadeiros pênis não passam de dildos, com a pequena diferença de que, até há relativamente pouco tempos, os pênis não estavam à venda” (PRECIADO, 2004/2014, p. 79). Em síntese, Preciado discorda frontalmente das formulações das feministas que se opõem ao dildo, por elas ocultarem algo que acabam reproduzindo, isto é, a forma pela qual as tecnologias sociopolíticas produzem certas “masculinidades” e “feminilidades”:

Essas releituras feministas e pós-feministas *queer* do dildo tornam óbvias as operações tecnológicas que regularam e controlaram a construção e a reprodução tecnológica da masculinidade e da feminilidade ao menos nos dois últimos séculos. (PRECIADO, 2004/2014, p. 78).

Em última instância, a autora positiva o dildo como uma estratégia de resistência não só em relação à heteronormatividade, como também, mais especificamente, ao discurso da diferença sexual. Estamos dando destaque à discussão do dildo, pois, como aponta a autora, este inaugurou a dimensão da plasticidade corporal e de suas modificações prostéticas: “O dildo é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação prostética de seu contorno” (*ibidem*, p. 79).

---

<sup>115</sup> HALBERSTAM, J. *Female masculinity*. Durham: Duke University Press, 1994, p. 215.

É neste sentido que a materialidade do sexo não pode ser pensada de forma desatrelada da materialização da norma regulatória, isto é, a materialidade tem que ser pensada como efeito de poder (BUTLER, 1993/2000). Isto concerne ao segundo ponto, mencionado acima, a saber, o sexo é uma das normas pelas quais alguém se torna viável. Ou seja, é a partir da materialização do sexo, supostamente constatada pelo médico através do aparelho de ecografia, que o sujeito é inserido no campo do “humano” (BENTO, 2011). Este é um ponto importante, pois os sujeitos que contradizem essas atribuições normativas como os transexuais são comumente lançados no terreno de abjeção, que equivale ao campo do *não-humano* (BUTLER, 1990/2015), como discutiremos no final do capítulo.

Segundo Butler (1993/2000), ao mesmo tempo que os corpos abjetos são vistos como corpos que não importam, eles questionam a hegemonia simbólica e normativa, como veremos mais adiante. De todo modo, o que é importante destacar é que a produção de corpos está atrelada a práticas altamente normativas e reguladas, de modo que nem todos os corpos podem aparecer. E o que está na base disso é justamente a manutenção do binarismo e da ordem social. Em outras palavras, a aproximação entre gênero/cultura e sexo/natureza é uma construção normativa que visa criar a ilusão de um “sexo natural”, como se ele precedesse o campo da cultura, e é contra essa concepção que Butler (1990/2015) se posiciona:

Resulta daí que o gênero não está para a cultura como sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra, *sobre a qual* age a cultura. (BUTLER, 1990/2015, p. 27).

A partir dessa discussão, foi possível evidenciar o caráter normativo da categoria de sexo. Este é um ponto importante para a presente discussão até mesmo porque, como estamos tentando evidenciar, o sistema de atribuição de gênero passa necessariamente pelo campo da linguagem, e é a partir disso que o sujeito se constitui. Neste sentido, é fundamental compreender como as nomeações que lhe são dirigidas têm uma eficácia produtiva, não sendo pautadas, de modo algum, por uma naturalidade pré-discursiva. Por

outro lado, como podemos perceber, essa eficácia produtiva não é tão eficaz assim, pois apresenta falhas e aberturas, o que permite outras formas de se viver o gênero.

Verifica-se que não pode haver reprodução de normas generalizadas sem a representação corporal dessas normas, e quando esse campo de normas se rompe, mesmo que provisoriamente, vemos que os objetivos estimuladores de um discurso regulatório, como ele é representado corporalmente, têm consequências nem sempre previstas, abrindo caminhos para formação de viver o gênero que desafiam as normas de reconhecimento predominantes. (BUTLER, 2015/2018, p. 39).

Dito isso, retomaremos nossa discussão sobre o caráter antinormativo da recusa da atribuição do gênero. Antes de discutir a dimensão do risco que a atravessa, é preciso esclarecer que o antinormativo não está na exterioridade das normas. Este é um ponto importante, pois evidencia que é possível dar outros destinos para a normas: trata-se da “possibilidade de recorporificar a norma subjetivada capaz de redirecionar sua normatividade” (BUTLER, 1997/2017, p. 107). Esta parece ser uma chave de leitura interessante para pensarmos o movimento trans, e, para desenvolvê-la, discutiremos a relação entre singularidade, norma e resistência.

## **2.6 O antinormativo no perímetro das normas**

Afirmar que a experiência da transexualidade é marcada por uma dimensão antinormativa não quer dizer que ela se dá fora do campo das normas. Como podemos analisar, em nossa hipótese, esse caráter antinormativo se condensa no fato de que, na transexualidade, o sujeito recusa o primeiro nível de atribuição do sexo/gênero rejeitando a atribuição jurídica (simbólica), biológica e familiar colocando-se, assim, na *origem* de sua constituição.

Mas isso não significa que há uma ruptura integral com o campo das normas, até porque os movimentos de resistência se dão no interior do aparato normativo ou, ainda, do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1976/1977), isto é, o sujeito não cria um outro dispositivo. Para melhor desenvolver esse ponto, é fundamental esclarecer nossa compreensão a respeito da relação entre *singularidade* e *norma*, o que pressupõe evidenciar, por um lado, que as normas não têm um caráter determinante e, por outro,

que as expressões singulares por exemplo, em relação à sexualidade e ao gênero se dão no interior do aparato normativo, o que não retira em nada seu caráter singular.

Neste sentido, estamos totalmente de acordo com as formulações de Foucault e de Butler sobre a experiência de *resistência*, pois ambos autores deixam bastante claro que a resistência se dá no campo do poder e das normas e que é impensável a transposição total das normas. Justamente por isso, estamos sustentando que as expressões singulares não estão descoladas do campo social (que é marcado por normas) e que exploramos, no primeiro capítulo, algumas condições de possibilidade seja de ordem social, política, econômica e tecnológica que levaram à legitimação social da transexualidade.

Dito de outro modo, há sempre espaço para a sustentação da singularidade, mas esta nunca pode ser entendida na exterioridade das coordenadas políticas, sociais, econômicas e culturais que, por sua vez, são atravessadas por normas. Até porque, sustentar esses descolamento seria um contra-senso em relação à própria premissa teórica que estamos seguindo, qual seja, que o registro do sujeito supõe o registro do *outro*. Caso contrário, cairíamos em uma concepção ontológica e solipsista do sujeito, da qual estamos nos distanciando de forma enfática, o que, inclusive, iria na contramão da nossa própria hipótese de pesquisa. Afinal, se concordássemos com a ideia de que o sujeito é uma mônada auto-suficiente, o *autoengendramento* que localizamos na transexualidade este seria suficiente por ele mesmo, de modo que o sujeito poderia se autofundar sem precisar de ninguém.

Para esclarecer essas ideias, é preciso retomar a concepção que Foucault (1976/1977) desenvolve a respeito da *resistência*, dando destaque a dois aspectos centrais: a capilaridade e a parcialidade que a caracteriza, como também o fato de ser impossível pensar a resistência na exterioridade do poder e das normas. Iremos nos pautar também nas contribuições de Butler <sup>116</sup>(2015/2018) sobre a experiência da *resistência*, na medida em que ela também evidencia que as expressões singulares se dão no interior das redes do poder e que não é possível solapar as normas. Ou seja, da mesma forma que Foucault (1976/1977) defende que a *resistência* não pode ser pensada

---

<sup>116</sup> Este é, inclusive, um ponto de divergência entre ela e Gayle Rubin, pois, enquanto esta defende que é possível produzir a derrocada do gênero, Butler pensa a resistência no interior da própria experiência de gênero.



na exterioridade do poder, a autora defende, em *Problemas de gênero*, que “é somente *no interior* das práticas de significação repetitiva que se torna possível a subversão da identidade” (BUTLER, 1990/2015, p. 250, grifo da autora).

Neste sentido, da mesma forma que Foucault (1976/1977) sublinha que a resistência nunca se dá de forma absoluta, mas através de uma capilaridade evidenciando que não há o espaço de uma “grande Recusa” Butler defende que não é possível operar uma abolição das normas (inclusive de gênero), mas, sim, flexibilizá-las, promovendo condições de vida mais vivíveis: “O objetivo era precisamente relaxar o domínio coercitivo das normas sobre a vida generificada o que não é o mesmo que transcender ou abolir todas as normas com a finalidade de viver uma vida mais vivível” (BUTLER, 2015/2018, p. 40).

Inclusive, em *História da sexualidade A vontade de saber* (1976/1977), Foucault sublinha que a resistência nunca se dá *fora* do campo da lei: “A resistência não pode estar *fora* da lei em outro registro (o imaginário) ou naquilo que escapa ao poder constitutivo da lei” (BUTLER, 1997/2017, p. 105). Justamente pelo fato da resistência estar embutida no campo da lei, os anseios iniciais da lei podem ultrapassá-la: “a lei se volta contra si mesma e produz versões de si mesma que se opõem aos propósitos que a colocam em ação e os proliferam” (BUTLER, 1997/2017, p. 107).

Afirmar que a resistência se dá na interioridade das relações de poder não significa que ela é um subproduto do poder ou de uma operação reversa em relação a ele, isto é, “sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota” (FOUCAULT, 1976/1977, p. 91)<sup>117</sup>. Além disso, o autor ressalta que a resistência nunca se dá de forma absoluta, não há uma recusa total ao poder, pelo contrário, isso se dá de maneira capilar e plural. Por isso, o autor sublinha a importância de pensarmos as resistências em um sentido plural e, ao mesmo tempo, compreendê-las em sua singularidade, isto é, como movimentos inéditos e únicos:

---

<sup>117</sup> Como veremos no último capítulo, é essa questão que está na base do contraste que Butler (1997/2017) sinaliza a respeito de Lacan e Foucault, pois, enquanto o primeiro vai insinuar que a lei simbólica é quase intransponível minimizando, então, a potência da resistência, Foucault nos dá ferramentas para pensar a própria subversão do simbólico.

Não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa alma da revolta, foco de todas rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. (FOUCAULT, 1976/1977, p. 91 *apud* BUTLER, 1997/2017, p. 107).

Na perspectiva de Butler (1997/2017), a *resistência* aparece no pensamento de Foucault, sobretudo de duas maneiras: quando discursos convergem entre si, o que pode colocar em xeque seus objetivos normativos iniciais, e, também, quando as forças normativas são ultrapassadas pela subjetivação. O primeiro consiste no fato de que os discursos e dispositivos de poder-saber são tecnologias que se desenvolvem a partir de algumas funções normativas, mas pode haver certos desvios imprevisíveis que as solapem de alguma maneira.

Uma ilustração disso diz respeito ao aparelho disciplinar: ao mesmo tempo em que ele forja o sujeito, produz a possibilidade de sua desconstituição, abrindo a possibilidade de propiciar subversões no próprio aparelho. Isto evidencia que há uma inversão discursiva: “O termo que não só designa, mas também forma e enquadra o sujeito [...] impulsiona um discurso inverso contra o próprio regime de normalização pelo qual é gerado” (BUTLER, 1997/2017, p. 100).

O segundo, que nos interessa mais particularmente, diz respeito ao momento em que “uma subjetivação excede os objetivos normalizadores que a impulsionam” (BUTLER, 1997/2017, p. 100). Isto está ligado, como discutimos anteriormente, ao fato de que a produção do sujeito, através da sujeição, se dá de forma permanente e repetida, o que quer dizer que ela não configura uma totalidade nem uma entidade ontológica.

Pelo contrário, o sujeito é efeito de subjetivação e, para se preservar como tal, supõe uma permanente reiteração. Quando esta não se dá, é a incompletude que se enuncia de forma enfática e é aí que reside a possibilidade de resistência às normas: “É precisamente a possibilidade de uma repetição que não consolida essa unidade dissociada, o sujeito, mas que prolifera efeitos que debilitam a força da normalização” (*idem*).

A partir disso, Butler discute a possibilidade de recusa de ser apreendido pelo outro, ou ainda, a recusa da nomeação que advém da experiência alteritária. Para isso, ela se pauta nas contribuições de Althusser a respeito do esforço performático de nomeação e, em contrapartida, a possibilidade do *desconhecimento*<sup>118</sup>. Um exemplo dado pelo autor diz respeito ao policial que grita para alguém “Ei, você aí!”, e, nesse grito, se produz a pessoa que é abordada e enquadrada. Por outro lado, essa nomeação pode falhar, pois se ela não é reconhecida pelo sujeito, sua tarefa de produção é solapada. Isto pode se dar por vários motivos, por exemplo: “Quem é chamado pode não ouvir, entender mal o chamado, virar para o outro lado, responder a outro nome, insistir para não ser abordado daquela maneira” (*ibidem*, p. 103).

A falha da nomeação que perpassa por um não reconhecimento (ou, ainda, uma recusa) em relação a ela não se dá apenas no plano individual do sujeito, mas também das categorias sociais, como, por exemplo, de marcadores de gênero e de religião. Inclusive, dependendo do contexto em que é dito, os “nomes” suscitam diferentes interpretações, como aponta Butler: “O chamado ‘mulher’, ‘judia’, ‘*queer*’, ‘preta’ ou ‘chicana’ pode ser ouvido ou interpretado como afirmação ou insulto, dependendo do contexto em que ocorre (e contexto, aqui, é a historicidade e a espacialidade efetivas do signo)” (BUTLER, 1997/2017, p. 103).

Inclusive, constantemente há uma dúvida em se responder ou não a esses nomes, pois, como aponta a autora, há sempre um ponto de tensão em relação ao quanto eles são paralisantes, do ponto de vista político, ou se, de fato, abrem possibilidades de resistência e de potência política. Essa discussão será retomada no capítulo 5, quando problematizaremos a política da identidade e a importância das *coligações* como estratégia de mobilização política (BUTLER, 2015/2018).

De todo modo, o que nos interessa salientar é que a nomeação, além de não ser determinante, pode falhar na produção do sujeito, se o mesmo não se sente reconhecido por ela: “Se o esforço de produzir o sujeito não é reconhecido, a própria produção vacila” (BUTLER, 1997/2017, p. 103). Este é um ponto interessante para pensarmos a resistência em relação à atribuição de gênero na experiência da transexualidade.

---

<sup>118</sup> Althusser se pauta na teoria laciana para pensar o registro do imaginário como uma fonte constante de *desconhecimento*, o que aponta para um hiato que há entre a suposta convocação simbólica e a sua apropriação, que é sempre imprevisível e instável (BUTLER, 1997/2017).

Embora as normas de gênero nos precedam e atuem sobre nós (esse é um dos sentidos da sua representação), somos obrigados a reproduzi-las, e quando de fato começamos, sempre involuntariamente, a reproduzi-las, alguma coisa sempre pode dar errado (e esse é um segundo sentido da sua representação). (BUTLER, 2015/2018, p. 38).

No que concerne a isso, é preciso sublinhar que, como estamos sustentando no decorrer da pesquisa, a rejeição à atribuição inicial do gênero não se dá apenas quando o sujeito conclui, de maneira clara e incontornável, que não se reconhece no gênero que lhe foi atribuído, nem quando ele manifesta essa recusa publicamente e inicia o processo de transição. Antes mesmo disso, o sujeito pode viver um certo desconforto com o gênero que lhe foi designado, mesmo que esse incômodo não se apresente de maneira clara ou até mesmo perceptível.

Pode parecer, por exemplo, como uma sensação de não se encaixar nas normas de gênero ou se sentir forçado a se adequar a elas, o que é vivido como uma sensação de estar “falseando” a própria existência, o que, muitas vezes, é fonte de sofrimento, como vimos nos relatos. É neste sentido que Butler defende que a interpelação do gênero vai se dando, por vezes, de forma imprevisível, de modo que o sujeito vai se diferenciando daquilo que foi projetado nele:

O objetivo aparente de uma interpelação do gênero mesmo nos primeiros estágios pode muito bem ter como resultado a percepção de um objetivo completamente diferente. Essa “mudança” de objetivo acontece no meio da representação: nos vemos fazendo outra coisa, fazendo a nós mesmos de uma maneira que não era exatamente o que tinha imaginado para nós. (BUTLER, 2015/2018, p. 38).

Quando o sujeito nasce, lhe é atribuído um gênero dentro de um sistema binário: “procedimentos de atribuição sexual asseguram a inclusão de todo corpo em um dos dois sexos/gêneros num quadro de oposição excludente” (PRECIADO, 2004/2014, p. 137). E o que nos interessa sublinhar nesse momento, é que, ainda que esta atribuição de gênero incida sobre o sujeito, é possível resistir a ela, o que possibilita, inclusive, produzir reformulações no próprio campo das normas. Isto significa que o fato do sujeito ser atravessado e constituído pelas normas não retira, de modo algum, o potencial de transformação que se pode ter em relação a elas:

Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos como tantos outros destinatários passivos de uma máquina de cultura. Elas também nos “produzem”, mas não no sentido de nos trazer à existência ou de determinar estritamente quem somos. Em vez disso, informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las. (BUTLER, 2015/2018, p. 36-37).

Considerando o pressuposto foucaultiano de que a resistência não é externa ao poder – pelo contrário, é uma prática reiterativa imanente ao poder – a autora sublinha que os corpos tem a possibilidade de resistir às normas, o que evidencia que essa reiteração forçada nunca é completa. Isto é, as modalidades discursivas que são abertas pelo exterior constitutivo promovem instabilidades e permitem rematerializações (BUTLER, 1993/2000). É neste sentido que a filósofa positiva as paródias, como uma maneira de colocar em xeque tanto a ficção que estabelece um gênero tido com “original”, como também a suposta coerência da identidade de gênero.

É precisamente nas relações arbitrárias entre esses atos que se encontram as possibilidades de transformação do gênero, na possibilidade da incapacidade de repetir, numa deformidade, ou numa repetição parodística que denuncie o efeito fantasístico da identidade permanente como uma construção politicamente tênue (BUTLER, 1990/2003, p. 201 *apud* PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 416).

Seria através de *repetições transformadoras e subversivas*, então, que as transformações poderiam se dar no campo do gênero, podendo elas ocorrer de forma *voluntária* quando há intenção de se subverter as normas de gênero ou *involuntária* que, por sua vez, ocorre quando há uma espécie de “deformação” na reprodução. Isto é, as repetições subversivas involuntárias, por sua vez, ocorrem pela incapacidade de se repetir algo de forma igual: “A ordem de *ser* de um dado gênero produz fracassos necessários, uma variedade de configurações incoerentes que, em sua multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas” (BUTLER, 1990/2015, p. 250). Isto está ligado ao fato de que as falhas são, basicamente, intrínsecas às normas, justamente porque estas são instáveis, o que veremos logo adiante.

Antes disso, é preciso marcar que, intencionais ou involuntárias, as repetições têm o poder de subverter as normas de gênero, na medida em que as paródias de gênero

colocam em questão a distinção entre um gênero original e aqueles que são cópias má-sucedidas, evidenciando, assim, que “a identidade original sobre a qual se molda o gênero é uma imitação sem origem” (PORCHAT, 2014, p. 91). Isto significa, como vimos, que “homens” e “mulheres” são tão produzidos como aqueles vistos como cópias, como, por exemplo, as *drags queens* ou mesmo os(as) transexuais.

Em síntese, a possibilidade de resistência às normas de gênero reside nas variações das repetições: “A tarefa não consiste em repetir ou não, mas em como repetir ou, a rigor, repetir e, por meio de uma proliferação radical do gênero, *afastar* as normas do gênero que facultam a própria repetição” (BUTLER, 1990/2015, p. 255, grifo da autora). Afinal, a partir delas, é possível denunciar o caráter fictício da identidade a partir de práticas que brincam com a relação normativa entre anatomia, identidade de gênero, performance de gênero e prática sexual.

Em *Corpos em aliança* (2015/2018), Butler retoma essa tese, sublinhando que o movimento de repetição revela tanto a instabilidade das normas, como também suscita o aparecimento de inéditas expressões (por exemplo, de gênero) que se distanciam daquilo que estava, inicialmente, prescrito por elas, colocando-as em conflito ou mesmo sob ameaça.

No curso dessa reprodução, parte da fraqueza da norma é revelada, ou outro conjunto de convenções culturais intervém para produzir confusão ou conflito dentro de um campo de normas, ou, no meio da nossa representação, outro desejo começa a governar, e formas de resistência se desenvolvem, alguma coisa nova acontece, não precisamente o que foi planejado. (BUTLER, 2015/2018, p. 38).

O caráter falível das normas é um ponto central para esta discussão, na medida em que nos ajuda a situar, de forma mais rigorosa e consistente, a ideia de uma experiência antinormativa. Em *Problemas de gênero*, esta questão já havia sido colocada, até porque a própria hipótese de que a resistência se dá através da repetição evidencia esta falha constitutiva das normas. Afinal, justamente porque as normas operam através uma reiteração permanente por não serem estáveis, nem fixas, nem universais é que há brechas para se repetir de forma diferente: “A estratégia de resistência às regras que governam a identidade inteligível, segundo Butler, é interna à repetição, porque as regras também operam por repetição” (PORCHAT, 2014, p. 90-91).

Isto fica ainda mais claro quando a autora associa as *repetições subversivas involuntárias* à falha que caracteriza, de maneira incontornável, as normas de gênero, como é possível observar nessa passagem: “Essa impossibilidade de tornar-se ‘real’ e de encarnar ‘o natural’ é, diria eu, uma falha constitutiva de todas as imposições de gênero, pela razão mesma de que esses lugares ontológicos são fundamentalmente inabitáveis” (BUTLER, 1990/2015, p. 252). No que concerne a isso, não podemos deixar de sublinhar como a transexualidade ilustra, de maneira paradigmática, a desarticulação com a suposta naturalidade dos sexos:

A repetição permite a eficiência dos atos performativos que sustentam e reforçam as identidades hegemônicas, mas, também, são as repetições deslocadas do contexto natural dos sexos, a exemplo da transexualidade, que possibilitam a emergência de práticas que interrompem a reprodução das normas de gênero. (BENTO, 2011, p. 553).

Em *Corpos em aliança* (2015/2018), Butler retoma a discussão sobre o fracasso das normas, por exemplo, a partir do vetor da *idealidade*. Em sua perspectiva, nem sempre é possível seguir os elementos que compõem os ideais normativos e, quando se tenta encarnar um ideal, algo da sensação de “estar vivo” se perde. De todo modo, é impossível alcançar esse *ideal* preconizado pelas normas, de modo que estas estão fadadas ao fracasso, pois sempre haverá um hiato entre o que se espera e o que de fato se realiza, o que abre brechas para o surgimento de novas modalidades de gênero.

Existe uma idealidade, quando não há uma dimensão fantasmática, para as normas culturais de gênero, e mesmo que humanos emergentes busquem reiterar e acomodar essas normas, eles certamente também tomam consciência de uma persistente lacuna entre esses ideais [...] e os nossos vários esforços de corporificação vividos, nos quais o nosso próprio entendimento e o entendimento dos outros têm finalidades opostas. (BUTLER, 2015/2018, p. 37).

Há a possibilidade de que as próprias normas não sejam devidamente interpretadas, até mesmo porque esses ideais muitas vezes não são convergentes ou até mesmo são conflitantes: “Pode haver um problema em decifrar a norma [...] pode haver várias reivindicações conflitantes transmitindo qual versão de gênero deve ser alcançada e através de quais meios” (*ibidem*, p. 38). De alguma maneira, esta ideia também é

levantada por Berenice Bento, quando ela sustenta a hipótese de que as próprias normas de gênero propulsionam os conflitos com tais normas: “Ao localizar nas instituições a explicação para a gênese das experiências identitárias, inverte a lógica: são as normas de gênero que possibilitam a emergência de conflitos identitários com essas mesmas normas” (BENTO, 2011, p. 558).

Evidentemente, não se tratam de ideias equivalentes, pois Butler (2015/2018) localiza a conflitualidade nas próprias normas, enquanto Bento (2011) sinaliza a conflitualidade como uma decorrência das normas. De todo modo, ambas autoras, defendem que há algo nas normas que produz seu próprio fracasso, o que significa que o desviar das normas é, basicamente, constitutivo delas: “A possibilidade de errar o alvo está sempre presente na representação de um gênero; na verdade, o gênero pode ser uma representação na qual errar o alvo seja uma característica definidora” (BUTLER, 2015/2018, p. 37).

Podemos dizer que, no contexto de *Corpos em aliança*, esta questão ganha uma importância ético-política ainda mais enfática do que em *Problemas de gênero*, pois, nesse trabalho, a autora estava mais centrada na possibilidade de se revelar o caráter fictício da coerência de gênero e dos supostos gêneros naturais. Já o livro *Corpos em aliança* (2015/2018), como sublinhamos anteriormente, foi escrito em um contexto em que Butler estava extremamente preocupada com o fato de que há vidas que são mais valorizadas do que outras e que, muitas vezes, são vistas como dispensáveis.

As vidas que são desqualificadas como tais — como é o caso das minorias sexuais e de gênero — não têm o mesmo *direito de aparecer em público*, pois são mais vulneráveis à discriminação e à violência. Neste sentido, a falha constitutiva das normas é relevante até mesmo no sentido de assegurar o direito de aparecer: “Assim como normas parecem determinar quais gêneros podem aparecer e quais não podem, elas também falham no controle da esfera do aparecimento” (BUTLER, 2015/2018, p. 46). A partir disso, não só fica claro que esse fracasso das normas é condição da resistência, como também um vetor importante para a experiência democrática.

Inclusive, uma das hipóteses centrais de Butler em *Corpos em aliança* (2015/2018) é que as populações que têm sua precariedade induzida e maximizada por condições políticas, sociais e econômicas, devem fazer alianças e se reunir, inclusive nas ruas, em nome do exercício do direito de aparecer, o que ela trabalhará a partir das



*assembleias*. Esta discussão será trabalhada no capítulo 5, quando discutiremos a importância da alteridade para a experiência da transexualidade. Por ora, o que nos interessa marcar é que as *coligações* (BUTLER, 2015/2018) entre as minorias que vivem em situações de maior vulnerabilidade é positivada, pela autora, como um vetor crucial para a experiência de resistência às normas.

É importante ressaltar que esta ideia já havia sido prenunciada em trabalhos anteriores como em *Corpos que pesam* (BUTLER, 1993/2000) e *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* (BUTLER, 2002/2003) a partir da hipótese de que o “abjeto” tem por função questionar as normas sociais e rearticular os termos de inteligibilidade da sexualidade e do gênero: “É pela voz do ‘abjeto’ que a reflexão sobre a produção do humano, as normas que o regulam e a possibilidade de transformação social se fará ouvir” (PORCHAT, 2014, p. 102).

De todo modo, nos parece que em trabalhos mais recentes, como em *Corpos em aliança*, esta discussão ganha uma consistência teórico-política ainda maior, na medida em que a autora estava envolvida, de forma mais patente, com aquilo que ela destaca como um dos maiores problemas da política contemporânea (BUTLER, 2009/2016), a saber, que certas vidas são vistas como menos importantes do que outras ou, ainda, sem importância alguma o que é uma ameaça para o projeto democrático. É através dessa grade de leitura que devemos compreender as demais colocações sobre a resistência às normas de gênero, presentes em *Corpos em aliança*, como, por exemplo, a valorização a respeito dos “importantes atos por meio dos quais a atribuição inicial de gênero é recusada ou revisada” (BUTLER, 2015/2018, p. 68).

Podemos depreender que esses atos de recusa são vistos como importantes, na medida em que caminham na direção contrária da normalização, sendo esta entendida aqui como um operador central da abjeção social. Como sublinhamos anteriormente, as interpelações de gênero não se dão apenas quando o sujeito muda sua condição de gênero, mas estão presentes desde um momento anterior, quando as normas não são “devidamente” assumidas, mesmo que isso ocorra de forma involuntária e até mesmo despercebida:

Embora estejamos de algumas maneiras obrigados a reproduzir as normas de gênero, a polícia responsável por nos vigiar algumas vezes

dorme em serviço. E nos vemos desviando do caminho designado, fazendo isso parcialmente no escuro, imaginando se em determinadas ocasiões agimos como uma menina, ou se agimos praticamente como uma menina, ou se agimos suficientemente como um menino, ou se o ser menino está bem exemplificado no menino que deveríamos ser, ou se de algum modo erramos o alvo e nos vemos vivendo felizes ou não tão felizes entre as categorias de gênero estabelecidas. (BUTLER, 2015/2018, p. 37).

Este é um ponto fundamental para a presente discussão, pois evidencia, de forma bastante clara, que, na perspectiva da autora, a resistência não supõe a intenção do sujeito. Afinal, esse desvio vai se dando, muitas vezes, de maneira quase imperceptível. Como vimos, desde, sobretudo, o trabalho *Corpos que pesam* (1993/2000), Butler já havia se posicionado de maneira explicitamente crítica em relação ao voluntarismo de gênero, até mesmo por conta das críticas suscitadas por seu livro anterior, *Problemas de gênero* (1990/2015).

Evidencia-se, então, que o gênero não é nem determinado culturalmente, nem fruto de uma escolha do sujeito: “Se existem gêneros não-inteligíveis, não é por determinação de um sujeito que escolhe o gênero” (PORCHAT, 2014, p. 95). Nove anos depois de *Corpos que pesam*, essa reflexão retorna, de maneira mais complexa, em *Undoing gender*, publicado originalmente em 2004. Como vimos, neste trabalho, o *corpo* é descrito como aquilo que transcende tanto a dimensão intencional do sujeito como as normas e, para isso, ela se pauta no conceito psicanalítico de *pulsão*: “O pivô da repetição subversiva de gênero é encontrado no conceito de ‘pulsão’” (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 417).

Tendo como objetivo articular o corpo e a experiência da resistência, a autora sublinha duas características da pulsão: é uma força que escapa ao controle e ao conhecimento do sujeito; e que não é redutível nem à esfera biológica nem ao plano da cultura, residindo nessas bordas. Neste sentido, a intensidade pulsional lhe interessa justamente por evidenciar que há uma força que advém do corpo que impede o sujeito de se fixar em uma identidade de gênero (PORCHAT; DA SILVA, 2010). Este ponto será devidamente trabalhado no último capítulo da tese. Por ora, o que nos importa destacar é que, desde esse momento, a autora dá pistas de que o *corpo* é o vetor central de resistência, justamente porque “as significações do corpo vão além das intenções do sujeito” (BUTLER, 2004 *apud* PORCHAT, 2014, p. 98).

O que está em jogo é que a ênfase que a autora confere às interpelações de gênero devem ser entendidas como uma preocupação ético-política, pois os *desvios imprevisíveis* das normas criam “possibilidades culturais que desestabilizariam os objetivos soberanos de todos os regimes institucionais, incluindo estruturas parentais, que procuram conhecer e normalizar o gênero de antemão” (BUTLER, 2015/2018, p. 39).

Dito de outro modo, ainda que haja uma produção normativa e autoritária em relação ao gênero, essa produção não tem como frear os seus possíveis efeitos: “Embora existam discursos autoritários sobre gênero a lei, a medicina e a psiquiatria, para nomear alguns e eles busquem lançar e manter a vida humana de acordo com termos generalizados distintos, nem sempre conseguem conter os efeitos dos discursos de gênero que praticam” (*ibidem*, p. 39). É justamente isso que abre a possibilidade de se criar novas possibilidades de gênero que desafiam as normas vigentes. É neste sentido que Porchat e Da Silva defendem que “Butler abre espaço para a transformação individual e, conseqüentemente, social, quando diz que as normas não exercem um controle definitivo, ao menos não sempre” (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 417).

Enfim, a partir da discussão sobre *singularidade, norma e resistência*, procuramos sustentar que a experiência da transexualidade é marcada por uma dimensão antinormativa não quer dizer que ela se dá fora do campo das normas. Pelo contrário: a possibilidade de resistência está embutida nas relações de poder: “A resistência aparece como efeito do poder, como parte do poder, como subversão dele mesmo” (BUTLER, 1997/2017, p. 100).

Como vimos, isto não significa que a resistência emana como contrapartida “negativa” das forças de poder, como se sua condição de existência se restringisse a “fazer oposição” (FOUCAULT, 1976/1977). Além disso, observamos que ela nunca se dá de forma absoluta nem total; ela é sempre parcial, até mesmo porque é capilar. Por isso mesmo, como vimos, Foucault (1976/1977) fala, por um lado, em “resistências”, no plural, e, por outro, sublinha que elas são sempre singulares.

O que está em jogo é que, a partir da proliferação de formas de subjetivação que questionem o campo da inteligibilidade e a ficção reguladora da coerência heterossexual, novas matrizes subversivas de desordem de gênero poderão ser definidas

(BUTLER, 1990/2015). A partir disso, podemos perceber como as pessoas que *experimentam seus gêneros de modos não normativos* (BUTLER, 2015/2018) colocam em risco certas ficções normativas como a ideia de um gênero “original”, “natural” e “verdadeiro”.

Há um risco subversivo no efeito de pastiche das práticas parodísticas em que o original, o autêntico e o real são eles próprios constituídos como efeitos. A perda das normas de gênero teria o efeito de fazer proliferar as configurações de gênero, desestabilizar as identidades substantivas e despojar as narrativas naturalizantes da heterossexualidade compulsória de seus protagonistas centrais: os “homens” e “mulheres”. (BUTLER, 2002/2003, p. 252).

A partir dessa discussão, pudemos perceber também que o sujeito não é passivo em relação às exigências normativas; ele pode se criar e recriar a partir delas. “Ser um sujeito requer primeiro encontrar o próprio caminho dentro de certas normas que governam o reconhecimento, normas que nunca escolhemos e que encontraram o seu caminho até nós e nos envolveram com seu poder cultural estrutural e incentivador” (BUTLER, 2015/2018, p. 47). Por outro lado, é preciso sublinhar também que a sustentação da singularidade dentro do aparato normativo por exemplo, das expressões de gênero não é tarefa simples, até mesmo pela reação que se dirige a ela, seja pela discriminação, pela patologização ou pela violência.

## **2.7 Se fazer origem: um destino de risco?**

Se consideramos a experiência de assujeitamento através da qual sujeito adentra no contexto alteritário, ou melhor, se funda a partir dele como uma experiência normativa, podemos depreender que a mudança da condição de gênero pressupõe uma dimensão antinormativa. Afinal, ao recusar o gênero que lhe foi designado, mesmo antes do seu nascimento como também o conjunto de nomeações que lhe foram atribuídas (não só pelas figuras parentais, mas pelo entorno social), o sujeito se contrapõe à experiência normativa de assujeitamento, o que, em nossa hipótese, implica em uma experiência de risco.

As contribuições freudianas apresentadas no capítulo sobretudo sobre o desamparo (FREUD, 1985/1977), mas também a respeito do narcisismo (FREUD,

1914/1974) evidenciaram que a condição de emergência do sujeito, como forma de subjetivação, supõe o registro alteritário. Afinal, justamente por conta da prematuridade biológica, o vivente humano depende absolutamente do *outro* para assegurar sua sobrevivência biológica. Em outras palavras, a experiência de desamparo leva o sujeito a se inscrever no contexto alteritário, o que supõe que um sistema interpretativo se apresente ao bebê, permitindo que a intensidade pulsional que o habita e que ele não tem condições de regulá-la possa ser apaziguada.

Ao supor que o choro do bebê evidencia uma dor, o *outro* (que exerce a dita função materna) lhe atribui um sentido e, a partir disso, oferece objetos para suavizá-la. Ou seja, ao transformar o choro em signo, a partir de uma prática interpretativa, se introduz o registro da linguagem, o que supõe um sistema de nomeação. Observamos, também, que é a partir disso que a corporalidade do sujeito pode se delinear. Afinal, a oferta de objetos atenua o impacto pulsional, o que fomenta uma experiência de satisfação a partir da qual traços mnêmicos são produzidos.

A partir disso, circuitos pulsionais são delineados e é através desses que nossa condição corporal se configura. Sublinhamos que isso não se dá de forma pontual, pelo contrário, é um processo permanente, na medida em que o impacto da força pulsional não dá trégua. Tendo isto em vista, destacamos dois pontos cruciais: que, sem o registro alteritário, a constituição do corpo é inviável, e que o corpo não é uma propriedade que, depois de constituída, está garantida *ad aeternum*.

Pelo contrário, precisamos continuamente do outro para que nosso corpo possa existir. Esses pontos são cruciais para nossa discussão, sobretudo por duas razões. Primeiro, por evidenciar que nosso corpo é marcado, de forma enfática, pelo *outro*, de modo que colocar a própria condição corporal em questão significa, de alguma maneira, questionar essa dimensão alteritária que nos constituiu. Em segundo lugar, porque evidencia que o outro é crucial para nossa vida corporal, e esse outro transcende as figuras parentais e o sistema familiar, pois uma série de nomeações incluindo a respeito do sexo/gênero são atribuídas ao bebê antes mesmo dele nascer.

Além disso, a descrição freudiana sobre o narcisismo (FREUD, 1914/1977) evidenciou que os pais projetam uma série de expectativas em seus filhos, delegando à figura da criança a realização de tudo aquilo que eles não puderam fazer. Mesmo que

não esteja explicitado neste texto o quanto estas projeções se articulam às representações de gênero, podemos depreender que isso está subentendido de alguma maneira. Afinal, a partir das contribuições de outros autores que trabalhamos no decorrer do capítulo – como Butler (2015/2018), Bento (2011) e Ayouch (2015ab) – percebemos que essas expectativas são inseparáveis das normas de gênero.

A partir disso, observamos que a inscrição do sujeito na dimensão alteritária implica uma série de nomeações impregnadas de expectativas e projeções em relação àquele corpo: “No caso do gênero, as inscrições e interpelações primárias vêm com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontroláveis: trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas” (BUTLER, 2015/2018, p. 37).

O que está em jogo é que a produção do sujeito está atrelada ao campo da linguagem, no sentido de que ele é nomeado pelo seu entorno, o que não só inclui as pessoas próximas (como as figuras parentais) como também as instituições sociais. Isto é, a linguagem atua e produz o sujeito, o que pressupõe também a sua emergência generificada:

todas as formas em que somos, por assim dizer, chamados por um nome e generificados antes de entendermos qualquer coisa sobre como as normas de gênero agem sobre nós e nos moldam e antes de termos a capacidade de reproduzir essas normas de maneira que possamos escolher. (BUTLER, 2015/2018, p. 70).

Desse modo, através da experiência de *autoengendramento* na qual o sujeito rompe com os planos genético-biológico, familiar, jurídico e simbólico, o sujeito contraria esse sistema de nomeação, ao se colocar na *origem* de sua própria constituição (BIRMAN, 2016). A questão da *origem* é central nessa discussão, sobretudo para compreendermos como a dimensão do *risco* se inscreve na experiência da transexualidade, pois ela condensa, de alguma maneira, o caráter antinormativo da experiência.

Como vimos, a problemática da *origem* foi alocada no discurso, na esfera do *fantasma originário*, o que recebeu o nome de *fantasma da cena primária*. Este fantasma originário remete à origem do bebê como estando absolutamente ligado às figuras parentais, o que evidencia um modelo em que a família está na origem.

Butler (2015/2018) também indica isso, ao afirmar que a *origem* da nossa vida é marcada por uma categorização do gênero. Neste sentido, ao recusar a atribuição inicial de gênero, o sujeito está contrariando o sistema de nomeação originária que, como vimos, supõe o registro do *outro*. Essas nomeações e injunções normativas não se restringem ao momento do nascimento do sujeito. Pelo contrário, continuam sendo imputadas, permanentemente:

Quando se diz “é um menino!”, não se está descrevendo um menino, mas criando um conjunto de expectativas para aquele corpo que será construído como “menino”. O ato da linguagem, nessa perspectiva, não é uma representação da realidade, mas uma interpretação construtora de significados. (BENTO, 2011, p. 551).

Neste sentido, recusar o sexo e o gênero de atribuição, como também uma série de nomeações o que inclui o próprio “nome” próprio, conferido pelos pais significa colocar em xeque esse sistema de nomeação originária, de modo que o sujeito acaba por se colocar na origem de seu novo nascimento. Ansermet também nota que “O projeto transexual na criança e no adolescente [...] coloca a questão da relação do sujeito com sua origem” (ANSERMET, 2018, p. 14). Apesar de não nos alinharmos com muitas de suas formulações, nem concordarmos com a *ênfase* que ele confere à diferença sexual para pensar a experiência da *origem*<sup>119</sup>, nos parece interessante o fato dele atentar para essa dimensão.

A intervenção de um novo posicionamento frente à diferença sexual é também, finalmente, uma intervenção em relação à origem: não ficar submetido a uma origem que se precipita sobre o sujeito, que caiu em cima dele ao mesmo tempo em que ele caiu no mundo e avançar, pelo contrário, em direção a uma origem recriada, reinventada. Não sofrer a origem, e sim elegê-la. (*Idem*).

O que está em jogo é que o sujeito pode se posicionar diante daquilo que lhe constitui, começando a se perguntar sobre as nomeações e expectativas que lhe foram dirigidas, indagando se, por exemplo, ele se reconhece ou não naquilo que lhe foi atribuído, e, conforme for, se ele pode “refundar” sua própria origem:

---

<sup>119</sup> Ansermet afirma que “a operação sobre a diferença sexual é, portanto, uma operação sobre a origem” (ANSERMET, 2018, p. 14). Sinalizamos a questão da diferença sexual como problemática, pois, como discutiremos no capítulo 6, o autor acaba apresentando uma leitura normativa a respeito do “real” da diferença sexual em relação à transexualidade.

Podemos perguntar, e perguntamos: ‘Eu sou esse nome?’ E algumas vezes continuamos perguntando até tomarmos uma decisão sobre se somos ou não esse nome, ou tentamos encontrar um nome melhor para a vida que desejamos viver, ou nos esforçamos para viver nos interstícios entre todos os nomes. (BUTLER, 2015/2018, p. 68).

Esse movimento de se perguntar “Eu sou esse nome?” é bastante potente, criativo e libertador. Por outro lado, ao se lançar em um “segundo nascimento”, o sujeito pode se deparar com a ameaça de perder seus laços e “começar do zero.”. É neste sentido que sustentamos que se assumir transexual não é uma tarefa simples, pois, em nossa hipótese, ela remete para uma experiência antinormativa.

Afinal de contas, como estamos procurando sustentar no decorrer do capítulo, recusar o gênero de atribuição implica, em última instância, colocar em questão a experiência primordial de assujeitamento (BUTLER, 2015/2018), através da qual o sujeito se constituiu. Isto é, se a condição do sujeito se dá através da nomeação do outro (seja ele da família, do discurso médico ou do jurídico), ao recusar esse gênero designado antes mesmo do nascimento, ele está, em última instância, colocando em questão a alteridade que lhe nomeou.

Essa experiência pode ativar alguns fantasmas de perda, ligados à ameaça dos vínculos afetivos, sobretudo quando o sujeito não conta com uma rede de alianças nesse processo. É neste sentido que Arán, Zaidfhat e Murta (2008) sublinham que a ausência de apoio familiar e social pode acarretar em consequências traumáticas. Não é por acaso que o sujeito demanda ao *outro* social reconhecimento em aspectos bem básicos, por assim dizer, como o reconhecimento do nome, do corpo e do gênero. É neste sentido que Butler alerta para a importância de se criar condições para que as pessoas que não se sentem reconhecidas no gênero que lhes foi atribuído possam viver uma vida vivível:

Algumas pessoas vivem em paz com o gênero que lhes foi atribuído, mas outras sofrem quando são obrigadas a se conformar com normas sociais que anulam o senso mais profundo de quem são e quem desejam ser. Para essas pessoas é uma necessidade urgente criar as condições para uma vida possível de viver. (BUTLER, 2017, s/p).

A urgência para se estabelecer condições para acolher as pessoas “trans” advém do fato de que essas são, comumente, alvo de discriminação social inclusive da família



e de amigos , como também de violência, incluindo homicídios extremamente cruéis, e não podemos deixar de considerar que o “estatuto precário pode ser converter em condição de sofrimento” (BUTLER, 2009/2016, p. 95).

O que importa sublinhar é que ainda que a *resistência* à normatividade de gênero seja possível e crucial para transformar o próprio campo das normas , ela não deixa de ser um movimento de *risco*. Ou melhor, justamente por colocar certas normas em questão, ela é uma experiência de risco. Não é por acaso que as pessoas que vivem seu gênero de uma forma supostamente ininteligível estão mais expostas a certos *riscos*, como à discriminação, à patologização e à violência.

A nós, parece que essa discriminação está ligada ao fato de que, ao rejeitar a atribuição inicial de gênero, o sujeito coloca uma série de normas em questão, como, por exemplo, o sistema sexo/gênero. Afinal, como vimos, o sistema de atribuição de gênero é um aparato normativo que está a serviço da normatividade de gênero: “Sobre essa mesa de dupla entrada (masculino/feminino) se define a identidade sexual [...] não a partir de dados biológicos, mas com relação a um determinado *a priori* anatômico-político, uma espécie de imperativo que impõe a coerência do corpo como sexuado” (PRECIADO, 2004/2014, p. 128).

Esses imperativos normativos são enfaticamente contrariados pelos sujeitos que recusam a atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018), como é o caso dos transexuais, o que contribui para a dimensão antinormativa dessa experiência. Ou seja, ao mudar sua condição de gênero, o sujeito está contrariando uma ordem anatômico-política. Por exemplo, como vimos, as expressões “ininteligíveis” do gênero/sexo colocam em evidência os limites do binarismo sexual e da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015). Nos parece que a experiência trans é mais radical e antinormativa porque coloca em questão, justamente, a primeira atribuição de sexo, ligada ao modelo médico, jurídico e familiar: “Daí o perigo que a transexualidade e a travestilidade representam para as normas de gênero, à medida que reivindicam o gênero em discordância com o corpo-sexuado” (BENTO, 2011, p. 551).

Além disso, as rupturas implicadas no processo de se assumir “trans” estão ligadas, ao nosso ver, ao processo de se criar uma nova origem para si, isto é, refundar a própria origem: “Trata-se de ir, através de uma origem refundada, para um novo modo

de ser no mundo” (ANSERMET, 2018, p. 14). Esse movimento nos parece bastante potente, mas não deixamos de reconhecer que ele acarreta um série de medos de perdas e de vínculos afetivos e sociais. Quando isso se materializa, o sujeito pode viver uma abjeção social (BUTLER, 1990/2015) e, ainda, se deparar com o *desalento* (BIRMAN, 2012), onde o registro da alteridade não se apresenta: “Mães correm o risco de perder seus filhos se eles saírem do armário; muitas pessoas ainda perdem seus empregos e a relação com seus familiares quando saem do armário. O sofrimento social e psicológico decorrente do ostracismo e condenação social é enorme” (BUTLER, 2017).

Por isso mesmo, em nossa hipótese, o “segundo nascimento” implicado no processo de transição supõe a alteridade, até mesmo para que a vida que nasce seja uma vida vivível. Isto implica, muitas vezes, no estabelecimento de uma nova rede de laços de amizade e de parentesco (ARÁN; ZAIDFHAT; MURTA, 2008). Caso contrário, a condição de *desalento* – correlato da *espacialização* da experiência psíquica e da *dor solipsista* – poderá tomar o sujeito ao invés do desamparo, o que, por sua vez, implica no endereçamento ao outro como forma de transformar a dor em sofrimento (BIRMAN, 2012).

Como sustentamos no decorrer do capítulo, o desamparo (FREUD, 1985/1977) e a precariedade (BUTLER, 2009/2016) nos lançam em uma dependência inevitável em relação ao *outro* que desempenha um papel crucial para nossa sobrevivência. Mas, essa mesma condição nos torna vulneráveis em relação ao outro, que pode, inclusive, nos ameaçar, nos agredir e nos matar. É nesse sentido que Butler afirma que a sociabilidade pode tanto favorecer a sobrevivência– funcionando, por exemplo, como uma fonte apaziguadora da dor do sujeito, como também pôr em risco a capacidade de viver:

A sobrevivência depende menos do limite estabelecido para o *self* do que da sociabilidade constitutiva do corpo. Mas ainda que o corpo, considerado social [...] seja a condição de sobrevivência, é isso também que, em certas condições sociais, põe em perigo nossa vida e nossa capacidade de sobrevivência. (BUTLER, 2009/2016, p. 87).

O problema que se coloca é que aqueles que não se adequam ao modelo normativo que prevê uma conformidade de gênero são, muitas vezes, colocados fora do campo do reconhecimento “irreconhecíveis”, justamente porque “eles existem e

persistem nos limites das regras estabelecidas para o pensamento, a corporização e até mesmo a personalidade” (BUTLER, 2015/2018, p. 45).

Afinal, o sexo é a norma que torna alguém viável e atribuição do sexo é o que marca a entrada no sujeito no mundo dos “humanos”: “A suposta descrição do sexo do feto funciona como um batismo que permite ao corpo adentrar na categoria ‘humanidade’” (BENTO, 2011, p. 551). Portanto, o sujeito, quando rompe com essa atribuição de sexo, corre o risco de cair na abjeção, de ser visto como “não-humano”, uma vida que não vale.

Tratam-se de espaços que estão “entre” os registros da suposta “legitimidade” e da “ilegitimidade”, isto é, de zonas inóspitas do “não-sujeito”, onde habita a precarização: “Esses não são lugares de enunciação, mas mudam a topografia na qual uma reivindicação questionavelmente audível emerge, a reivindicação do ‘não-ainda-sujeito’ e do quase reconhecível” (BUTLER, 2002/2003, p. 229).

Por um lado, Butler positiva essa imponderabilidade e o não-lugar, localizando nela o potencial de resistência face às normas: “Existe sempre a possibilidade de saborear a posição de imponderabilidade – se essa é uma posição – como a mais crítica, a mais radical, a mais valiosa.” (BUTLER, 2002/2003, p. 227). Afinal, seriam sexualidades e gêneros irrepresentáveis e não cooptados pela norma. Por outro lado, ela se pergunta “Mas como pensar a política a partir de um local de não representatividade?” (*ibidem*, p. 228).

Isto é, a princípio, poderíamos depreender um potencial sublime nessas zonas de ilegitimidade, porém, uma urgência se impõe na medida em que as pessoas estão sendo assassinadas ou, mesmo, se suicidando, de modo que é preciso sustentar uma posição política e lutar para que certas experiências sejam, sim, admitidas pelo social. Pelo menos, é assim que entendemos a seguinte formulação da autora:

Embora pareça que meu argumento leve a buscar e celebrar lugares de ontologia incerta e nomeação difícil, na verdade, quero abordar um ponto de vista ligeiramente diferente, que coloca em evidência a renúncia do possível que acontece quando, dada a urgência de se defender uma posição política, naturalizamos as opções mais legíveis dentro do campo sexual. (BUTLER, 2002/2003, p. 230).

Até porque não podemos deixar de lembrar que o campo do sujeito supõe o campo do abjeto, o que significa que a produção da abjeção serve ao próprio modelo binário heteronormativo: “A produção de seres abjetos e poluentes (gays, lésbicas, travestis, transexuais, e todos os seres que fogem à norma de gênero) e a desumanização do humano são fundamentais para garantir a reprodução da heteronormatividade” (BENTO, 2011, p. 554).

Como podemos observar em diversos depoimentos, há uma luta constante por se fazer “existir”, como afirma Márcia Rocha: “Não se trata apenas de ter, de ver ou de externar, mas, acima de tudo, se trata de sentir, de ser” (MOIRA *et al.*, 2017, p. 118). Isto se dá, sobretudo, por conta da falta de apoio e de reconhecimento que não só produz sofrimento, como também leva o sujeito a pensar a acabar com a própria vida, até mesmo porque, como sublinha Butler: “Ser radicalmente privado de reconhecimento ameaça a própria possibilidade de existir e persistir” (BUTLER, 2015/2018, p. 47). Quando isso ocorre, observamos que não é incomum que escritos públicos sejam deixados, o que parece representar uma tentativa de fazer com que a morte não seja invisível nem codificada apenas como um número estatístico.

Até porque, como salienta Butler: “Quando lemos a respeito de vidas perdidas, com frequência nos são dados números, mas essas histórias se repetem todos os dias, e a repetição parecer interminável, irremediável” (BUTLER, 2009/2016, p. 29). É diante dessa terrível repetição que devemos nos posicionar de forma eloquente, se quisermos assumir uma postura ética.

### 3 SEXO, GÊNERO E VERDADE: UM PAVOR ÀS AMBIGUIDADES?

*Acordai jovens, de vossos  
prazeres ilusórios;  
despojai-vos de vossos  
disfarces e lembrai-vos que  
tendes um verdadeiro sexo!*  
**Michel Foucault**<sup>120</sup>

Os corpos “trans” estão permanentemente inventando maneiras de compor com o campo das normas e das transgressões, mas isso não os impedem, sublinha Ayouch (2015b), de serem capturados por um aparato normativo, o que inclui o próprio binarismo sexual. Neste sentido, a questão que se coloca é: estabelecer um binarismo transexual não contradiz à própria experiência transidentitária?

Não é incomum se falar que os “trans” adotam o modelo binário e normativo, pois buscam a coerência de gênero (PRECIADO, 2004/2014), o que inclui estilização corporal, gestos, movimentos, interesses pessoais, os “nomes próprios” que escolhem para si etc. Esta ideia parece se intensificar ainda mais quando se trata das modificações corporais, sejam elas por meio hormonal ou cirúrgico, pois acredita-se que muitos “trans” almejam entrar na lógica binária dos “corpos-homens” e “corpos-mulheres” (PORCHAT, 2014).

A cirurgia de transgenitalização é vista, no campo médico, como uma forma de se corrigir um erro da natureza, o que remete para a ideia de que o transexual vive em um “corpo errado” (AYOUCH, 2015b). É, neste sentido, que Preciado (2004/2014) desenvolve a hipótese de que esse procedimento funciona como uma espécie de renegociação em relação à primeira atribuição do sexo que se dá antes do nascimento do bebê, no momento em que se nomeia um corpo “masculino” ou “feminino”. Mas, em sua perspectiva, ela remonta à lógica heteronormativa.

A busca por essa coerência heterossexual fica nítida, em sua perspectiva, pelo lugar que o discurso médico atribui às relações sexuais, no que tange às cirurgias de “reatribuição” do sexo, tanto em pessoas “intersexo” como nas pessoas “trans”: “Esta ‘segunda reatribuição’ situa o corpo em uma nova ordem de classificação e redesenha, literalmente, os órgãos [...] sem deixar nada ao acaso, de tal maneira que se produza

---

<sup>120</sup> FOUCAULT, 1982, s/p.

uma segunda coerência, que deve ser tão sistemática, isto é, tão heterossexual quanto a primeira” (PRECIADO, 2004/2014, p. 130). Por exemplo, no caso das meninas intersexuais, a operação visa a “formação do ‘canal vaginal’ heterossexualmente definido, isto é, a abertura de um orifício que será capaz de receber, no futuro, um pênis durante o coito” (*ibidem*, p. 135).

Outros autores não parecem focar tanto no aspecto binário heteronormativo, mas na tentativa do sujeito em sair de uma posição de ambiguidade, considerando que esta produz sofrimento, como afirma Stoller: “O esforço do transexual em direção à mudança de sexo é uma tentativa de resolver a sensação de ser um indivíduo com dois sexos, pela remoção do indesejado sexo masculino” (STOLLER, 1975/1982, p. 91).

A partir disso, poderíamos nos perguntar: supondo que a tese de Foucault, de que o século XIX criou uma crença no sexo verdadeiro (maneira pela qual se resolveu a questão dos hermafroditas), será que a transexualidade não relançaria a problemática do “verdadeiro sexo”? Por exemplo, quando o transexual quer mudar sua condição anatômica para harmonizar corpo e sua condição de gênero, ele estaria acreditando na ideia de que há um sexo verdadeiro?

Ou seja, a pergunta que está em jogo é: até que ponto a “mudança de sexo” está atrelada a um paradigma normativo, na qual o sujeito visa restabelecer a coerência do “corpo-homem” ou “corpo-mulher”? Por outro lado, essa questão abarca mais três dimensões que, em nossa perspectiva, precisam ser contempladas. Em primeiro lugar, considerando que há um anseio por uma coerência binária, devemos questionar: até que ponto essa busca não seria uma decorrência do saber médico-científico que não suporta as ambiguidades sexuais? Afinal, o fato de que, em alguns países (como no Brasil), o transexual precisa ser patologizado para ter acesso ao processo de transição, nos faz indagar sobre a problemática diagnóstica da transexualidade.

Em segundo lugar, tendo em vista a discriminação e a violência que são dirigidas às pessoas “trans”, podemos nos perguntar: em que medida essa tentativa de (re)inserção nas normas não está atrelada a uma busca de reconhecimento e apoio social? Isto é, não seria uma maneira do sujeito atenuar o peso do caráter antinormativo da experiência, que, como vimos, é acompanhado por uma série de perdas, incluindo da própria vida? Em outras palavras, até que ponto é possível viver o gênero de maneira

ininteligível, afirmar a incoerência de gênero, transitar pelo espaço público com corpos vistos “informes” de forma segura (BUTLER, 2015/2018)?

Em terceiro lugar, é preciso considerar que, em diversas situações, o sujeito almeja manter uma espécie de “ambiguidade sexual”, como evidencia uma analisante de Ansermet: “Assim me disse recentemente um jovem de 15 anos,[...] embora esteja convencido de querer transformar-se em mulher, ele gostaria de seguir sendo andrógino, mas do lado feminino, isto é, em primeiro lugar não perder a ambiguidade, manter-se situado no incerto” (ANSERMET, 2018, s/p).

Nesta mesma linha, muitas pessoas “trans” não almejam fazer procedimentos que transformem sua condição corporal ou, ainda, vivem seu gênero de maneira mais fluida e não binária; afinal, há, também, transexuais não binários. Além disso, é preciso sinalizar que o desconforto com a condição corporal varia bastante: “Os relatos sobre essa relação variam desde afirmações como ‘tenho horror a essa coisa’ até ‘ele faz parte do meu corpo, não tenho raiva’” (BENTO, 2009, p. 97).

Esse tipo de multiplicidade de corpos, gêneros e sexualidades parece atormentar muita gente. Afinal, como nos mostra Foucault (1982), ainda que haja certa tolerância sobre determinadas práticas sexuais, muitas delas tornam-se alvos de suspeição por se acreditar que elas “ferem” certas “verdades”, como, por exemplo, mulheres “viris”, homens “passivos”, pessoas do mesmo sexo que se relacionam. Isto é, acredita-se que elas representam algum tipo de “erro”, como se não se adequassem à realidade:

A irregularidade sexual é percebida mais ou menos como pertencendo ao mundo das quimeras. Eis por que nos desfazemos tão facilmente da idéia de que são crimes; mas dificilmente da suspeita de que são ficções involuntárias ou complacentes, mas de qualquer forma inúteis e que seria melhor dissipá-las. (FOUCAULT, 1982, s/p).

É, neste sentido, que Ayouch (2015b) defende que o fato transidentitário não pode ser reduzido, de modo algum, ao binarismo transexual. Em sua perspectiva, a concepção médico-psiquiátrica da transexualidade não acompanha; e, por isso, não corresponde ao caráter multifacetado da experiência trans, nem às demandas.

Para desenvolver essa discussão, primeiramente, nos deteremos no aspecto normativo que, por vezes, é atribuído a essa experiência, sobretudo porque se acredita que há uma tentativa de restabelecer a coerência de gênero, sob alguns aspectos.

Daremos enfoque à hipótese de Preciado (2004/2014) a respeito da segunda atribuição do sexo que, ao seu ver, remonta à *heterodesignação dos corpos*. A partir disso, já indicaremos, por outro lado, que o próprio discurso médico tem um pavor em relação à ambiguidade sexual.

Em um segundo momento apresentaremos o caso de Brenda/David Reimer, a fim de discutirmos a ansiedade que se delineou sobretudo no campo médico a respeito da “verdade de gênero”. Para melhor situar essa questão, investigaremos, em um terceiro momento, como se deu, desde o século XIX, a articulação entre sexo e verdade (FOUCAULT, 1976/1977) e, também, como a noção de verdadeiro sexo emergiu na medicina moderna. Este foi um marco decisivo, pois representou o momento em que a ambiguidade sexual se tornou um problema para a medicina, que passou a tentar, a qualquer preço, definir um verdadeiro sexo. Isto implicará em discutir a mudança paradigmática que se deu, no campo do hermafroditismo, no século XVIII-XIX.

Em quarto lugar, discutiremos como a atual nosografia psiquiátrica tem contribuído para a constituição da figura do “transexual verdadeiro” (PORCHAT, 2014). Em nossa perspectiva, a suposição de uma “verdadeira transexualidade” é uma outra faceta importante no que tange à relação entre transexualidade e o campo da verdade. Como veremos, esta noção é fruto dos dispositivos médico-psiquiátrico e jurídico (PORCHAT, 2014). Por fim, indicaremos como esse dispositivo da transexualidade acaba por silenciar as singularidades dessas experiências que são, absolutamente, múltiplas (BENTO, 2009; AYOUCHE, 2015b).

### **3.1 Segunda mesa de operações: uma busca pela coerência de gênero?**

Como vimos anteriormente, as imposições de gênero são caracterizadas por uma falha constitutiva, uma vez que há uma impossibilidade de se encarnar “o natural” (BUTLER, 1990/2015). Por outro lado, defende-se que muitas expressões aparentemente singulares da sexualidade parecem reproduzir certos modelos identitários e normativos. Por exemplo, defende-se que a tentativa de se encaixar no conjunto de “corpos-homens” e “corpos-mulheres” faz com que muitos transexuais busquem a cirurgia para se adequarem às normas de gênero: “Nos transexuais existe um processo



de construção dos corpos que busca ajustar-se ao modelo dimórfico” (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 420).

Nesta linha, alguns psicanalistas sobretudo de orientação lacaniana defendem que o transexual é o que mais acredita na dita “diferença sexual”: “Poderíamos dizer que o transexual é aquele que crê mais do que ninguém no que se encarna de um lado e de outro da diferença sexual: sua crença a respeito é tão firme que ele está disposto a mudar de sexo” (ANSERMET, 2018, s/p).

Em outras palavras, defende-se que as demandas de cirurgia para conseguir obter um sexo específico é uma forma de adequação às normas de gênero. Mesmo quando os procedimentos cirúrgicos e as transformações corporais não sejam realizados, acredita-se que, em algumas situações, há uma busca pela coerência de gênero:

Curiosamente, se a transexualidade, assim como a travestilidade e outras manifestações de gênero que não se conformam a uma masculinidade ou feminilidade supostamente verdadeiras, podem ser usada para se pensar o caráter performativo de gênero, isso não implica que todas as pessoas transexuais pensem, de fato, em novas possibilidades de gênero. (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 418).

Para Preciado, por exemplo, a “reatribuição” do sexo não inaugura o campo de operações pelas quais o corpo passa. Pelo contrário, é uma operação secundária: “Mesas secundárias nas quais se renegocia o trabalho de recorte realizado sobre a primeira mesa de operações abstrata pela qual todos nós passamos” (PRECIADO, 2004/2014, p. 128). A autora utiliza a ideia de “renegociação” justamente para enfatizar como as chamadas cirurgias de mudança de sexo reproduzem, ainda que sobre outros termos, a coerência heterossexual.

É importante salientar que o autor relaciona a “coerência de gênero” ao “imperativo heterossexual” por conta da maneira como que esses procedimentos cirúrgicos sobretudo no caso dos intersexos são pensados. Afinal, em sua perspectiva, o objetivo maior não é produzir um órgão, mas um órgão destinado ao exercício sexual, sendo esse pensado a partir do paradigma heteronormativo. Por exemplo, se constrói um canal vaginal esperando que um pênis irá penetrá-lo:

Os processos de construção do canal vaginal nas meninas intersexos não são simplesmente destinados à produção de um órgão. Dirigem-

se, sobretudo, à prescrição das práticas sexuais, posto que se define como vagina única e exclusivamente aquele orifício que pode receber um pênis adulto. (PRECIADO, 2004/2014, p. 135).

Ou seja, na hipótese do autor, não se espera que aquele corpo “feminino” se relacione com outros corpos femininos. Os procedimentos já partem da premissa heterossexual no processo de “operação dos corpos”: “Evidentemente, Money não havia pensado que algumas dessas meninas intersexuais seriam sapas e reclamariam mais adiante o uso alternativo de seus órgãos” (PRECIADO, 2004/2014, p. 135).

O que está em jogo é que a lógica heteronormativa supõe uma articulação necessária entre órgãos e práticas sexuais, de modo que, em última instância, mudanças de certas práticas sexuais deveriam implicar em mudança de órgãos para se reconstituir uma lógica anatômico-política (PRECIADO, 2004/2014). Mas não será que isso é fomentado pelo próprio discurso médico-científico que tem pavor das ambiguidades sexuais?

Por exemplo, na hipótese de Berenice Bento (2009), o discurso médico alimenta e dissemina a ideia de que as pessoas “trans” buscam as cirurgias por conta das relações sexuais, ideia a qual ela se contrapõe radicalmente. Afinal, em sua perspectiva, a cirurgia é buscada, sobretudo, por uma preocupação de se obter o reconhecimento social. Deixaremos essa discussão mais para frente, quando discutirmos a experiência de *abjeção* (BUTLER, 1990/2015) pela qual passa a população trans, até porque ela é central para pensarmos a dimensão antinormativa dessa experiência, como também e por consequência a dimensão de risco que a atravessa.

A partir disso, observamos que a forma pela qual as cirurgias de mudança de sexo são encaradas no campo médico revelam, justamente, como a experiência “trans” atravessa por incongruências que precisam ser reparadas. Essa reparação é, evidentemente, normativa, pois se almeja que, a partir dela, se fomente um reenquadramento binário e heterossexual:

Enquanto lugares de renegociação, as operações de mudança de sexo parecem resolver os “problemas” (as “discordâncias” entre sexo, gênero e orientação sexual...). Mas, de fato, transformam-se nos cenários visíveis do trabalho da tecnologia heterossexual; evidenciam a construção tecnológica e teatral da verdade natural dos sexos. (PRECIADO, 2004/2014, p. 129).

Tendo isso em vista, Preciado (2004/2014) defende que as cirurgias de “reatribuição do sexo” são tão violentas quanto as operações de atribuição do sexo que se dão no primeiro nível. Como vimos, essas têm uma carga prescritiva, na medida em que prescrevem uma série de práticas (por exemplo, sexuais) que serão ou não legitimadas, o que acarreta certo componente violento na medida em que dita certas experiências e deslegitima outras.

Dito de outro modo, ambas operações (a primeira “atribuição” e a “reatribuição” do sexo) são da mesma ordem, de modo que a segunda tem uma incidência tão efetiva quanto a primeira e, assim, não pode ser vista como mais violenta: “O conjunto desses processos de ‘reatribuição’ não é senão o segundo recorte, a segunda fragmentação do corpo. Esta não é mais violenta do que a primeira, é simplesmente mais *gore*, e sobretudo mais cara” (PRECIADO, 2004/2014, p. 129).

O que está em jogo é que a produção das identidades sexuais não pode ser vista na exterioridade de uma tecnologia política, o que fica evidenciado pela própria maneira pela qual as cirurgias de mudança de sexo e as “atribuições” do sexo são encaminhadas no campo médico: “A própria existência das operações de reatribuição ou mudança de sexo, assim como os regimes de regulação legal e médico que estas suscitam, são a prova de que a identidade sexual (‘normal’) é sempre e em todo o caso o produto de uma tecnologia política custosa” (*ibidem*, p. 128).

Um dos operadores da tecnologia (hetero) sexual é justamente apagar qualquer tipo de ambiguidade e, por isso, qualquer “incompatibilidade” com o sistema sexo/gênero é patologizada, de modo que a tentativa de instaurar uma coerência torna-se quase um dever médico. É neste sentido que a autora defende que a segunda atribuição do sexo e as tecnologias associadas a ela funcionam de maneira bastante similar nos casos de intersexos e dos transexuais, pois, em ambos casos, é uma espécie de coerência que é buscada.

Antes de adentrar especificamente nesse ponto, é preciso sublinhar que justamente por conta do imperativo dimórfico que visa enquadrar os corpos no sistema

sexo/gênero a experiência da intersexualidade é bastante patologizada<sup>121</sup>, de modo que suas genitálias são percebidas como falhas e “subdesenvolvidas”: “A presença de opostos incompatíveis no corpo do recém-nascido intersexual é interpretada como uma anomalia, inclusive como uma fixação na evolução do feto que, em seu desenvolvimento, passa por um momento de indiferenciação do tecido genital” (*ibidem*, p. 137).

Para desenvolver este argumento, a autora toma como exemplo a forma como o dispositivo médico conduz o tratamento com os chamados intersexos<sup>122</sup>. Em sua hipótese, nesses casos, os critérios estéticos são mais decisivos para a atribuição do sexo do que os critérios científicos, isto é, cromossômicos. Em sua perspectiva, os dispositivos forjados para mapear os denominados bebês “intersexuais” foram criados, inclusive, para apagar qualquer resquício de ambigüidade sexual:

As tecnologias utilizadas na determinação do sexo, a etiologia pré-natal, a amniocentese, a ecografia, a citologia, a análise cromossômica, a avaliação hormonal (e a prescrição de gonadotropina, esteroides etc.), os exames genitais (da apalpação à radiografia), assim como o conjunto de procedimentos cirúrgicos destinados a reduzir ou erradicar toda ambigüidade sexual. (PRECIADO, 2004/2014, p. 127).

Segundo Preciado, quatro tecnologias estão em jogo nisso. Do ponto de vista epistemológico, haveria uma tensão entre a tecnologia essencialista (centrada na genética) e a tecnologia construtivista (pautada nos procedimentos cirúrgicos). Na esfera institucional, haveria, por um lado, as tecnologias de transformação que pertencem ao contexto hospitalar e que permitem a construção dos corpos ditos normais “entre outras tantas tecnologias que propiciam a passagem da doença à saúde, da monstruosidade à normalidade” (*ibidem*, p. 141).

---

<sup>121</sup> “Para Money, Green e Ehrhardt, a intersexualidade é, ou um caso de regressão ou um caso de evolução patológica do feto” (PRECIADO, 2004/2014, p. 137).

<sup>122</sup> Vale sublinhar que a categoria de *intersexualidade* vem substituindo o termo *hermafroditismo* e ela foi utilizada, pela primeira vez, em 1917: “Em 1917, o médico inglês Richard Goldschmidt cunha os termos intersexo, intersexual e intersexualidade (medida em graus ou estágios), como substitutos dos termos ‘hermafroditas’, ‘hermafroditas psíquicos’, ‘pseudo-hermafroditas’ e suas variações, cujo propósito é a facilidade de uso na linguagem científica sem a necessidade de traduções específicas” (LEITE JR, 2014, p. 45).

Por outro lado, haveria as instituições privadas e públicas (o que inclui a família, a escola etc.) que, por sua vez, fazem o trabalho de reiterar as normas de gênero permanentemente, isto é, que “garantem a constância do trabalho de sexualização e *genderização*” (*ibidem*, p. 141). Apesar de diferentes e, por vezes, haver tensões entre essas tecnologias, elas costumam trabalhar juntas, sobretudo na definição rápida da atribuição do sexo da criança: “Devido à tensão que existe entre essas tecnologias, que às vezes se opõem e outras se complementam, o fator tempo é crucial em matéria de atribuição de sexo” (*idem*).

Para melhor compreender como o “horror” à ambiguidade sexual atravessa o campo médico, é preciso destacar o lugar que John Money<sup>123</sup> ocupou nos estudos sobre o tema, até porque os protocolos utilizados foram criados por ele em 1955:

A partir dos anos cinquenta, sua autoridade em matéria de atribuição sexual do recém-nascido e de reconstrução sexual é tamanha que podemos afirmar sem nos equivocarmos que, pelo menos nos países ocidentais do norte “desenvolvido”, “*Money makes sex*”. Nesse sentido, os corpos sexuais que temos são produto de um estilo e um desenho preciso que poderia ser chamado de “Moneísmo”. (PRECIADO, 2004/ 2014, p. 133).

Segundo o autor, o modelo de Money teve muita eficácia pelo fato dele ter utilizado, de maneira estratégica, duas linguagens distintas: a análise cromossômica e o juízo estético<sup>124</sup>. Para desenvolver este ponto, Preciado (2004/2014) defende que houve uma mudança no sistema sexo/gênero a partir dos anos 50, onde o modelo de produção do sexo centrado no ovário (e, portanto, na reprodução) foi substituído por um outro no qual o pênis ocupa um lugar central, que seria a era do Viagra, como vimos no primeiro capítulo.

A partir disso, a autora trabalha a ideia de que os balizadores da atribuição do sexo, nesses casos, são estéticos e não científicos, de modo que a diferença entre os sexos é produzida por uma operação da visão: “Segundo Kessler<sup>125</sup>, os critérios de

---

<sup>123</sup> Money era médico e professor de pediatria do hospital universitário John Hopkins de Nova York.

<sup>124</sup> Para explicações sobre o clitopênis, micropênis, microfalo, penis-clitôris, ver página 134 do livro *Manifesto contrasexual* (PRECIADO, 2004/2014).

<sup>125</sup> Vale ressaltar que Suzanne Kessler que participa dos estudos feministas e, mais recentemente, do movimento interssexual nos EUA foi a única estudiosa que levantou, no final da década de 70, críticas à teoria da atribuição de sexo proposta por Money.

atribuição do sexo não são científicos e sim estéticos, porque a visão e a representação assumem o papel de criadores da verdade nesse processo. A visão faz a diferença sexual” (*ibidem*, p. 137). O que está em jogo é que o lugar transcendental do pênis se apresenta no campo da medicina, o que fica nítido no modelo proposto por Money:

Como sugere o estudo dos protocolos Money, a partir dos anos cinquenta a atribuição ao gênero feminino é sempre uma possibilidade para os corpos geneticamente machos ou fêmeas, enquanto a atribuição ao sexo masculino se reserva para os corpos que apresentam cromossomos XY ou XX com pênis de aparência normal. (*Ibidem*, p. 143).

Para desenvolver sua hipótese, o autor defende que há um *tabu do dildo*<sup>126</sup>, que proíbe que um corpo “biologicamente” feminino apresente qualquer estrutura que se assemelhe a um “pênis”, o que, em última instância, inviabiliza a construção protética do pênis em corpos “biologicamente” femininos. Isto vale, em sua perspectiva, tanto para a primeira atribuição de gênero, como também na segunda atribuição do sexo (no caso das cirurgias de redesignação):

O discurso medico administra a (re)atribuição de sexo em função do que chamarei o “tabu do dildo”. A regra de ouro da atribuição de sexo segundo Money deixa bem clara a proibição que estrutura esse dito tabu: nunca atribua a um recém-nascido o gênero masculino, não o eduque como menino, nem lhe aplique uma terapia normal ou cirúrgica enquanto menino se a estrutura fálica no nascimento não tiver pelo menos o mesmo tamanho que teria nos meninos de mesma idade. (PRECIADO, 2004/2014, p. 144).

O autor aponta um paradoxo na teoria de Money, pois, ainda que este insista na diferença sexual (supostamente natural), no pano de fundo de sua hipótese há uma perspectiva construtivista<sup>127</sup>: “A conclusão à qual chegava Money em 1955 não podia

---

<sup>126</sup> Em sua definição, o *tabu do dildo* “consiste em proibir que um corpo feminino possa ter um clitóris ou alguma outra parte genital externa que visualmente possa passar por uma espécie de ‘pênis’. Dito de outro modo, o tabu do dildo, na atribuição como na mudança de sexo, proíbe a construção tecnológica de um pênis” (PRECIADO, 2004/2014, p. 144).

<sup>127</sup> Antes mesmo do construtivismo ser incorporado por segmentos do movimento feminista.

ser, aparentemente, mais revolucionária: o gênero e a identidade sexual<sup>128</sup> são modificáveis até a idade de 18 meses<sup>129</sup> (*ibidem*, p. 132).

Por outro lado, apesar de ser passível a uma modificação inclusive depois dessa idade (como evidenciam as cirurgias de retribuição de sexo) há uma pressão em se definir rapidamente qual o “sexo” da criança<sup>130</sup>. Até mesmo porque a possibilidade de se levar um tempo para estabelecer a identidade sexual do indivíduo coloca em evidência o caráter contingencial de sua produção, revelando as forças que estão em jogo na busca pela verdade do sexo:

O fato de que o sexo/gênero possa ser atribuído relativamente tarde, isto é, que possa existir um lapso de tempo entre o nascimento e a atribuição, revela suficientemente o caráter contingente das decisões e das escolhas que entram em jogo nas tecnologias de produção de verdade do sexo. (*Ibidem*, p. 141).

Outro ponto importante é que, ainda que a intersexualidade desperte uma série de questões para o saber médico que tenta contorná-las a partir de tecnologias de alta precisão, há uma recusa, por parte do discurso médico e seus entornos, de reconhecer que ela coloca em xeque a ordem sexual normativa, sendo esta marcada pelo binarismo: “Em nenhum caso, Money admite que essas ambiguidades anatômicas possam pôr em xeque a estabilidade da ordem sexual. Não constituem um terceiro sexo, ou melhor, um sexo + 1. Ao contrário, reforçam a estabilidade da ordem sexual” (PRECIADO, 2004/2014, p. 137).

Acreditamos que é nesse sentido que Berenice Bento (2019) afirma que a intersexualidade coloca em questão alguns discursos religiosos e médicos que supõem uma naturalidade dos corpos, solapando os argumentos dos “ideólogos da ‘ideologia de gênero’”, como vimos no primeiro capítulo. Afinal, diante da indefinição ou ausência de um padrão anatômico-biológico, espera-se que são as instituições sociais que puderam fomentar a construção da dita “masculinidade” e “feminilidade”.

---

<sup>128</sup> Vale sublinhar que Preciado (2004/2014) não diferencia, em seu trabalho, a identidade sexo/gênero.

<sup>129</sup> Vale dizer que, embora o limite definido seja 18 meses, os tratamentos hormonais e cirúrgicos continuam mesmo no período da puberdade.

<sup>130</sup> Como vimos no capítulo anterior, essa “pressão” é colocada, sobretudo, pelos pais, pois eles sentem uma urgência em definir se seus filhos são “meninos” ou “meninas”.

Enfim, o que está em jogo na hipótese de Preciado (2004/2014) é que a medicina não consegue lidar com os desdobramentos políticos e sociais de um corpo sexual ambíguo, por isso a urgência de se definir logo o “sexo” das crianças intersexos:

O discurso médico não pode lidar com as consequências políticas e sociais da ambiguidade ou da fluidez sexual para além da tenra infância. Por isso, segundo Money, o sexo deve ser atribuído o mais rápido possível, o que com frequência quer dizer imediatamente, à primeira vista. E isso, de maneira decisiva e irreversível. (PRECIADO, 2004/2014, p. 142).

Mas esse tipo de apreensão normativa não corresponde, de modo algum, ao que os intersexos vêm sustentando em sua luta por direitos e por *modus vivendi*, pois há uma tendência em justamente romper com esses modelos supostamente “coerentes” e vivenciar as ambiguidades: “O novo movimento intersexual demanda, hoje, exatamente o direito de viver e de transar em uma ordem anatômica-política diferente da heteronormativa” (*ibidem*, p. 135).

Retomaremos a discussão sobre a intersexualidade mais adiante, quando discutirmos a problemática do hermafroditismo e da emergência do verdadeiro sexo no século XIX (FOUCAULT, 1976/1977). Por ora, nos interessa enfatizar que a constituição da identidade sexual é absolutamente atravessada pelo sistema normativo binário, que não admite incongruências nem ambiguidades, o que fica evidente na urgência com que o campo médico-familiar encaminha as situações de indefinição sexual, como estamos podendo observar.

Estas incongruências, muitas vezes, são patologizadas e alvo de abjeção, como acontece na intersexualidade: “Os órgãos intersexuais são descritos como ‘ruins’, ‘subdesenvolvidos’, ‘malformados’, ‘inacabados’, isto é, em nenhum caso como órgãos verdadeiros, e sim como exceções patológicas que vêm para confirmar a normalidade” (PRECIADO, 2004/2014, p. 137). Nesse sentido, o ponto que nos parece mais fundamental é que os corpos “*queer*”, “indefinidos”, “ambivalentes” parecem insuportáveis, não só para a medicina, como também para o meio social, incluindo a família e as instituições.

Desse modo, há uma tentativa de “corrigi-lo” ou “adequá-lo” o mais breve possível, isto é, formar uma espécie de *gestalt* aceitável. Quando isso não é possível, é a



patologização que se impõe. Não que ela já não estivesse lá, mas ela se apresenta com toda sua força e de maneira bastante explícita. Afinal, como vimos no primeiro capítulo, a legitimação de certas experiências que contrariam a norma – como o casamento gay – se dá de maneira seletiva, de modo que aqueles que não se encaixam na norma acabam sendo mais abjetados: sua existência não apenas se torna ilegítima, mas, às vezes, impensável, como nos mostrou Butler (2002/2003). Enfim, o ponto nevrálgico dessa discussão é que a coerência de gênero é uma norma e este parece ser o ponto central que aproxima os “corpos intersexos” dos “corpos trans”.

Ante uma incompletude (corpos sem vagina ou sem pênis visualmente reconhecíveis) ou um excesso (corpos que combinam as características sexuais supostamente femininas e masculinas), a mesa de atribuição vai funcionar de novo, mas dessa vez como uma verdadeira mesa de operações por meio de implantes, enxertos e mutilações que podem se suceder até a adolescência. (PRECIADO, 2004/2014, p. 131-132).

Este é um ponto fundamental para a pesquisa, na medida em que, de alguma maneira, o apagamento das ambiguidades e a busca por uma certa coerência binária e heterossexual também se aproxima da normatividade que tenta ser imposta à transexualidade. Diante de uma incompletude ou de uma sobreposição de marcadores de gênero – sobretudo na esfera corporal – tenta-se, através de procedimentos médicos, delinear alguma conformidade (PRECIADO, 2004/2014).

O risco disso é instaurar uma “deslegitimação seletiva” (BUTLER, 2002/2003), de modo que aqueles que não adentram nessa lógica normativa, acabam sendo vistos como “monstruosos”, “incompletos”, “estranhos”, sendo mais vítimas de discriminação, criminalização, bem como de violência, como veremos no próximo capítulo. Por ora, o que nos interessa salientar é que a *ficção reguladora da coerência heterossexual* (BUTLER, 1990/2015) cria uma espécie de imperativo estético e corporal – incluindo para as pessoas “trans” –, o que muitas vezes suscita a interpretação de que os transexuais, muitas vezes, estão presos na lógica binária, são os mais crentes da diferença sexual (ANSERMET, 2018) etc.

Não estamos negando que isso possa estar colocando em algumas situações, afinal, diante de uma multiplicidade gigantesca de experiências, é claro que essa vinculação com o campo binário heteronormativo pode se dar. O ponto que estamos

tentando sublinhar é que não devemos colocar essa suposta “sujeição às normas de gênero” ou à “diferença sexual” como algo universal, isto é, como uma suposta marca da transexualidade, até mesmo porque isso não apenas sugere que há uma “essência da transexualidade”, como também que essa essência é normativa.

Em segundo lugar, como discutimos no capítulo anterior, a experiência de resistência às normas se dá sempre de maneira parcial, isto é, não há uma “transvaloração de todos os valores” (como enunciou Nietzsche). Pelo contrário, as resistências se dão no interior do aparato normativo e do dispositivo da sexualidade não há o lugar da grande Recusa (FOUCAULT, 1976/1977), de modo que é evidente que as normas continuam operando, em maior ou menor medida.

Em terceiro lugar, estamos procurando destacar que, ainda que possa haver uma busca pela coerência de gênero na transexualidade, esta não pode ser circunscrita à esfera intrapsíquica (como se o sujeito precisasse daquela certeza binária, por ele mesmo). Afinal, há todo um aparato normativo que está em jogo nisso. Até porque os próprios protocolos médicos e jurídicos convocam os sujeitos a adotarem “corpos generificados”. Não podemos esquecer que até muito recentemente, no Brasil, para a pessoa “trans” mudar de seus documentos de identificação civil, ela precisava fazer as transformações corporais. Apenas em 2018 foi que o Supremo Tribunal Federal autorizou que a alteração dos documentos poderia se feita mesmo sem a cirurgia.

É neste sentido, também, que Preciado sublinha que, quando as possibilidades estão colocadas para os sujeitos “trans” de maneiras não protocolares, há uma maior gama de possibilidade de se experimentar o gênero, o que se distancia, muitas vezes, dos imperativos normativos e das coerências anatômicas: “Hoje sabemos que a maioria dos transexuais *F2M*, de mulher para homem, quanto tem as condições adequadas para poder escolher, decidem fazer uma metoidioplastia (isto é, o aumento do clitóris em até quatro centímetros) em vez de correr o risco de uma faloplastia” (PRECIADO, 2004/2014, p. 138).

Por isso mesmo, estamos insistindo no pavor que o dispositivo médico-científico tem em relação às ambiguidades sexuais, o que ficará mais claro no decorrer do capítulo quando discutirmos como o dispositivo da transexualidade tem fomentado a “identidade transexual” (PORCHAT, 2014), o que vem sendo questionado pela comunidade “trans”.

No caso da mudança de sexo, as transformações impostas às pessoas transexuais são regidas pelos mesmos critérios estéticos (de fato, muitas das faloplastias e vaginoplastias são realizadas em centros de cirurgia estética). Só recentemente, e diante da pressão das associações transexuais, intersexuais e transgênero, esses critérios estéticos foram questionados. (PRECIADO, 2004/2014, p. 137-p. 138).

Discutiremos também como a busca pela coerência de gênero também pode ser entendida como uma forma do sujeito se precaver das constantes discriminações, obtendo, assim, reconhecimento social que o permita se reconstituir em um novo quadro identificatório; o que, segundo nossa hipótese de trabalho, é uma das condições para se dar luz a uma vida vivível. Esta discussão ficará ainda mais clara no próximo capítulo, quando discutiremos a transfobia e a violência dirigidas aos transexuais. Afinal, como veremos, essas “ambiguidades sexuais e de gênero” despertam muito horror.

Para concluir essa parte da discussão, devemos dizer que, ainda que a intersexualidade e transexualidade sejam experiências bastante diferentes, há certos pontos de encontro, até porque “as tecnologias postas em funcionamento para a atribuição do sexo no caso das crianças intersexuais respondem à mesma lógica que as que são utilizadas no caso das pessoas transexuais” (PRECIADO, 2004/2014, p. 131). Por exemplo, o corpo “trans” também é visto como um corpo permeado por “incongruências” que, dificilmente, são admitidas pela normatividade vigente, até mesmo porque “nós não somos capazes de visualizar um corpo fora de um sistema de representação sexual heterocentrado” (*ibidem*, p. 136).

Além disso, estas incongruências, cada uma à sua maneira, desafiam a ordem anatômico-política e produzem certas fissuras no campo das normas. Isto é, da mesma maneira que os bebês intersexuais colocam a mesa de operações “primordial” em questão, os corpos “trans” também o fazem. É claro que é isso que corrobora para que os corpos “trans” sejam “abjetados” (BUTLER, 1990/2015), na medida em que a coerência é o que faz com que um corpo seja reconhecido, de fato, como “humano” (PRECIADO, 2004/2014).

Por outro lado, de acordo com nossa hipótese, a transexualidade, de alguma maneira, é uma experiência ainda mais radical, pois essa constatação se dá pelo fato de que o próprio sujeito coloca em questão a atribuição inicial de gênero, sem que nada no

seu corpo dê margem a isso. Ou seja, ele contraria a ordem anatômico-política, sem que nada em sua anatomia levasse a isso.

De todo modo, o que nos interessa marcar é que a problemática da ambiguidade sexual diz respeito à transexualidade e que ela está ligada ao campo da *verdade*, como do “verdadeiro gênero” que, por sua vez, parece ser um desdobramento da categoria de “verdadeiro sexo”, constituída no século XIX (FOUCAULT, 1982). Antes de discutir como se deu a emergência desta categoria, iremos analisar, brevemente, o paradigmático caso de David/Brenda Reimer.

### **3.2 O caso de Brenda/David Reimer: gênero e verdade**

Como nos conta Butler (2004/2006), David Reimer<sup>131</sup> nasceu com cromossomos XY e, com 8 meses, lhe foi designado o gênero feminino. Isto ocorreu por conta de um acidente ocorrido durante a operação cirúrgica de fimose, em que uma grande parte de seu pênis foi cauterizada. Um ano depois, seus pais assistiram na TV o médico John Money falando sobre a cirurgia transexual e intersexual. Sua hipótese consistia em defender que se um menino(a) se submete à cirurgia e se socializa em um gênero distinto do gênero de nascença, ele(a) poderia se adaptar perfeitamente ao novo gênero.

Os pais de David o levaram a Baltimore, na John Hopkins University, e John Money<sup>132</sup> recomendou fortemente que o menino fosse criado como uma menina, que passou a se chamar Brenda. Foi realizada a retirada dos testículos e se decidiu que a cirurgia para completar a vagina seria feita quando a criança estivesse mais velha. A menina parecia preferir atividades masculinas e, quando tinha entre 8/9 anos, expressou o desejo de comprar uma pistola de brincadeira e “caminhõeszinho”.

A menina gostava de urinar em pé e se irritava quando tocavam-lhe os seios. Nesse contexto, a equipe psiquiátrica recomendou que ela tomasse estrogênio e Money propôs que a vaginoplastia fosse logo realizada, mas Brenda recusou ambas as

---

<sup>131</sup> Toda a história que será contada sobre Brenda/David Reimer no presente capítulo foi pautada na descrição de Butler (2004/2006) em seu livro *Deshacer el género*. Como o texto está em espanhol, todas as citações que estão em português foram traduzidas por mim. Apesar da autora usar o termo “falo” algumas vezes, como ela estava se referindo à genitalia, optei por traduzir por pênis.

<sup>132</sup> A adaptação de Brenda foi acompanhada por Money no *Gender Identity Institute* (Instituto de Identidade de Gênero).

propostas. A partir dessas questões, a equipe psiquiátrica e médica começou a acreditar que se tinha cometido um erro na resignação de sexo. Neste contexto, o investigador da sexualidade Milton Diamond entrou em cena. O pesquisador acreditava na base hormonal da identidade e lutava há décadas contra Money e, junto de sua equipe, ofereceu a Brenda a possibilidade dela voltar a ser homem, e ela aceitou.

Com 14 anos, começou a viver como menino, chamado David, passou a injetar hormônios masculinos e realizou a cirurgia para retirada de seios. Quando tinha cerca de 15 anos, fizeram a cirurgia de faloplastia. Enquanto David era Brenda, John Money continuava publicando artigos falando sobre o êxito da resignação do sexo. O caso foi colocado como uma evidência de que a identidade de gênero continua suscetível a mudanças pelo menos um ano depois do nascimento. Isto é, como vimos, Money defendia que havia uma neutralidade de gênero na primeira infância, de modo que ele seria maleável.

Neste sentido, a socialização teria uma função crucial na produção da identidade de gênero, no primeiro ano de vida da criança. Com isso, tentava-se defender que o “feminino” e o “masculino” poderiam ser modificados, uma vez que esses termos culturais não têm significado e destino fixos; pelo contrário, são bastante maleáveis. Já os críticos de Money, como Milton Diamond, se apoiaram nesse caso para afirmar que existe um *gender core* (núcleo essencial de gênero) que evidencia a irreversibilidade da anatomia e que há um sentido determinado pela biologia.

Tudo se passa como se os genitais originais funcionassem como uma verdade interna – geradora de necessidades – e, dessa forma, não pudessem ser invertidos, apesar de toda e qualquer socialização. Um dos pontos que Butler (2004/2006) extrai dessa discussão é que, de um lado, se coloca a aparência da anatomia em primeiro lugar, como aquilo que vai servir de base para a identidade social de mulher ou homem, isto é, seria possível construir a “feminilidade” a partir da construção cirúrgica de uma vagina e a retirada dos órgãos genitais masculinos, como defendia Money.

De outro lado, a base para isso é situada na presença genética do cromossomo Y, como defendia Diamond, que afirmava que a existência do cromossomo Y, em crianças intersexuais, já era o bastante para garantir a masculinidade social. Isto é, o cromossomo Y seria o determinante exclusivo e primário do masculino. Dito de outro

modo, de um lado, há uma teoria da construção social e, de outro, um essencialismo de gênero.

*Money rãzona sobre la facilidad con que un cuerpo femenino puede ser construído quirúrgicamente, como si la feminidad fuera siempre poco menos que una construcción quirúrgica, una eliminación, un cortar. Diamond argumenta que la invisible y necesaria persistência de la masculinidad no necesita 'aparecer' para funcionar como la característica clave de la identidad misma de género. (BUTLER, 2004/2006, p. 98).*

Ou seja, tudo se passa como se Money defendesse a feminilização de Brenda em nome da *normalização*, enquanto os endocrinologistas recomendaram, em nome da *natureza*, que David mudasse de sexo retomando seu “destino genético”: “*La maleabilidad es, por así decirlo, impuesta violentamente. Y la naturalidad se induce artificialmente*” (*ibidem*, p. 101).

Neste sentido, um dos pontos que a filósofa sublinha é que o caso de Brenda/ David alegoriza a transexualidade, até mesmo porque a “mudança de sexo” (a segunda) foi realizada para retomar uma “naturalidade”<sup>133</sup>. Como pontua Butler (2004/2006), Brenda/ David fizeram duas cirurgias de “mudança de sexo” e, mesmo que fossem pautadas em dois balizadores médico-teóricos distintos, ambos pressupunham uma relação entre corpo e gênero, isto é, o primeiro deveria ser de certa maneira, para que o segundo “funcionasse”:

Podemos dizer que juntos Brenda/David suportaram duas cirurgias transexuais: a primeira baseada em um argumento hipotético sobre o que deveria ser o gênero dada a natureza amputada do pênis; a segunda baseada naquilo que deveria ser o gênero sob as indicações verbais e da conduta da pessoa em questão. Em ambos os casos, se fazem certas inferências que sugerem que um corpo deve ser de certa maneira para que o gênero funcione. (*Ibidem*, p. 108).

Em uma colocação, David defende que é muito superficial a ideia de que aquilo que a pessoa tem entre as pernas vai lhe definir isto é, que a pessoa é redutível à sua genitália – e acrescenta que: “Se isso é o que pensam de mim, se me valoram pelo que tenho entre as pernas, então devo ser um absoluto perdedor” (DIAMOND;

---

<sup>133</sup> Afinal, para “retomar o sexo masculino”, o rapaz precisou se submeter ao tratamento hormonal e a intervenções cirúrgicas.

SIGMUNDSEN, 1997, p. 301 *apud* BUTLER, 2004, p. 108). Para Butler (2004/2006), nessa fala, David marca uma diferença entre o “eu” que “ele se sente ser” e a valoração que se confere a ele por conta de sua genitália.

Desse modo, por um lado, a filósofa defende que David expressa uma “réplica cúmplice e crítica do funcionamento da norma” (BUTLER, 2004/2006, p. 109), pelo fato de demonstrar que há algo nele que *excede o pênis*, embora ele o queira e seja uma parte dele. Isto é, David, ao afirmar que não quer ser valorado pelo que lhe marca genitalmente, demonstra acreditar que algo excede as normas da inteligibilidade, na medida em que considera que há outros aspectos através dos quais se pode valorar uma pessoa. Mas a autora afirma que ele está dizendo algo a mais: está denunciando o absolutismo da própria distinção, uma vez que seu “pênis” não constitui uma valoração em sua totalidade. Tudo se passa como se houvesse uma incomensurabilidade entre *quem ele é e o que ele tem*:

Uma incomensurabilidade entre o pênis que tem o que se espera que seja (neste sentido ele não é diferente de qualquer um que tenha um pênis), o que implica que ele não está de acordo totalmente com a norma [...]. E é desta distância, desta incomensurabilidade entre a norma que supõe que inaugura sua humanidade e a insistência verbal sobre si mesmo [...] que ele fala de sua valoração. (*Ibidem*, p. 110).

Na perspectiva de Butler, quando David fala sobre seu “eu”, está expressando uma certa concepção sobre sua capacidade de ser amado, isto é, dizendo que deve ser amado por uma outra razão que não aquela ligada à sua genitália. Apesar de não explicitar que razão é essa, ele deixa claro, segundo a filósofa, que diz respeito a uma razão que está para além do regime da verdade estabelecido pelas normas da sexologia:

Ele estabelece os limites do que eles sabem, alterando a política da verdade, utilizando sua des-subjugação dentro dessa ordem de ser para estabelecer a possibilidade do amor mais além da compreensão da norma. [...] O discurso de David põe em funcionamento a operação da própria crítica, crítica que, tal como define Foucault, é precisamente a des-subjugação do sujeito dentro da política da verdade. (*Ibidem*, p. 111).

Dito de outro modo, ele se recusa aceitar a suposta oferta daqueles que o valoram pelo que porta entre as pernas, entendendo-a como uma suborno, isto é, uma

espécie de sedução para que ele se submeta. Por outro lado, devemos abrir um parêntese em relação a isso, afinal, como discutimos no capítulo anterior, o sujeito é produzido a partir de uma experiência de assujeitamento (BUTLER, 1997/2017), o que significa que a linguagem o antecipa e o predispõe enquanto ele fala de si. Neste sentido, Butler (2004/2006) se pergunta: as palavras que ele pronuncia foram criadas por ele ou são palavras que ele recebeu? A filósofa não deixa de considerar que o discurso de David é permeado por palavras que circulavam antes mesmo dele emergir como um “eu”, de modo que sua autodescrição não pode ser pensada na exterioridade da linguagem.

*O que e quem* está falando quando David afirma que desde pequeno via o quão diferente se sentia e era daquilo que deveria ser? Segundo Butler (2004/2006), esta declaração evidencia que David percebia que havia uma norma de como se deveria ser (a norma da feminilidade) e que ele não estava à altura da norma. Neste sentido, a autora questiona se, quando Brenda olhava-se no espelho e via algo “anormal” (que não encaixava dentro das normas), ela não estava sendo questionada como humana? Não é o espectro do anormal contra o qual e através do qual a norma se instaura a si mesma?

Em síntese, a pergunta que a filósofa levanta é: ainda que David reconhecesse que as normas eram externas, será que elas não se converteram na própria maneira de ver a si mesmo? Afinal, para Butler, “a ação da norma não se encontra apenas no ideal que postula, mas, também, no sentido de aberração e anormalidade que transmite” (BUTLER, 2004/2006, p. 106, tradução nossa). Por exemplo, David (assim como outros transgêneros) falava que não gostava de determinados tipos de roupa e, por isso, não se identificava com seu gênero de atribuição. Ou seja, por conta de um aspecto normativo, ele se via fora do campo das normas, o que faz Butler questionar: “Em que mundo, sob que condições, não gostar de um tipo de roupa é considerado uma evidência de que seu gênero é equivocado?” (*ibidem*, p. 106).

Ao lado disso, não gostar de determinados jogos ou hábitos é visto, por vezes, como uma prova da disforia de gênero, ou ainda, de verdadeiro gênero: “Em que mundo se considera estas aversões como prova inequívoca a favor ou contra ser de um determinado gênero?” (*ibidem*, p. 106, tradução nossa). Enfim, a questão importante



que se coloca e que é de grande interesse para a pesquisa é que, de algum modo ou de outro, se coloca um anseio pela *verdade de gênero*:

Ou o que está em jogo é uma grande ansiedade, uma ansiedade sobre a verdade do gênero que se apodera de este ou daquele jogo [...] da magreza do corpo, para concluir que algo como uma identidade clara de gênero pode ou não ser construída sobre estes desejos dispersos, sobre estas características variáveis e invariáveis do corpo, sobre a estrutura óssea, [...] sobre a vestimenta? (BUTLER, 2004/2006, p. 107).

A partir disso, Butler questiona até que ponto um essencialismo de gênero tem se colocado no campo da transexualidade sobretudo quando se almeja fazer a cirurgia onde certos comportamentos, estilos, modos de ser, gostos e interesses pessoais acabam sendo vistos como marcadores de gênero, aliás, da verdade do gênero. Inclusive, a filósofa sublinha que, em certos lugares, como São Francisco, aqueles que pleiteiam as cirurgias de gênero precisam fazer um certo “treinamento” para performarem o “gênero de destino”, de modo que há “dramaturgos da transexualidade” que auxiliam nesse processo:

A maioria das vezes é a posição essencialista de gênero que deve se expressar para que a cirurgia tenha lugar [...]. Atualmente, em São Francisco, os candidatos a cirurgia de mulher para homem praticam a narrativa do essencialismo de gênero que lhe são exigidas que performatizem antes de visitar os doutores e, para isso, contam com preparadores, dramaturgos da transexualidade que os ajudam a apresentar seu caso sem cobrar. (BUTLER, 2004/2006, p. 107).

Em nossa perspectiva, essa “verdade do gênero” não pode ser pensada na exterioridade do binarismo sexual que atravessa nossa sociedade, o que perpassa o próprio dispositivo médico e jurídico. Com isso, está se delineando, também, uma “identidade transexual”, como discutiremos no final do capítulo. Mas, antes disso, é preciso sublinhar que, como estamos podendo analisar no decorrer do trabalho, a normatividade de gênero prevê que a identidade sexual se constitua a partir de um dimorfismo, de modo que cabe ao sujeito se encaixar entre duas categorias, a saber, a masculina ou a feminina: o “centro gerador da identidade sexual se constrói de maneira exclusiva e excludente: é preciso escolher, obrigatória e unicamente, entre duas variáveis, ou masculina ou feminina” (PRECIADO, 2004/1994, p. 132).

Por isso mesmo, diante de corpos “informes” (não normativos), o dispositivo médico tenta restabelecer uma coerência, respeitando, é claro, a lógica binária. Por exemplo, como vimos, as genitálias dos intersexos são julgadas negativamente como se fossem “inacabadas” ou “subdesenvolvidas” de modo que seus corpos são vistos como estando fora do campo da verdade. Desse modo, o aparato médico tenta localizar uma verdade do sexo:

Como o gênio maligno de Descartes, os órgãos sexuais maldormidos enganam, colocam armadilhas à percepção e geram um juízo errôneo sobre os gêneros. Só a tecnologia médica (linguística, cirúrgica ou hormonal) pode reintegrar os órgãos à ordem da percepção, fazendo-os corresponder (como masculinos ou femininos) com a verdade do olhar, de maneira que mostrem [...] a verdade do sexo. (PRECIADO, 2004/2014, p. 137).

É preciso sublinhar que a tentativa de se sustentar um dimorfismo sexual e encerrar as ambiguidades não é um fato recente. Pelo contrário, é o ponto de chegada de uma das inovações que marcou o século XVIII-XIX, qual seja, a emergência da noção de “verdadeiro sexo”, o que marcou também o momento em que as ambiguidades sexuais passaram a ser evitadas a todo custo (FOUCAULT, 1976/1977). A ilustração paradigmática disso foi a mudança que ocorreu no campo do hermafroditismo, pois se tornou impensável alguém ter “dois sexos”. Para discutir essa questão, analisaremos, brevemente, o paradigmático caso de Herculine Barbin.

### **3.3 Festa no convento: dos limbos às verdades**

Um primeiro ponto importante a ser destacado é que a problemática do *verdadeiro sexo* é inseparável do dispositivo da sexualidade, o qual, como vimos, atrelou o sexo à verdade, de modo que se começou a buscar a verdade do sexo, como se ela fosse a verdade do sujeito. Isto foi acompanhado, como vimos, pela proliferação discursiva do sexo: “Desde o século XVIII, o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado” (FOUCAULT, 1976/1984, p. 34). Inclusive, uma das grandes questões de seu trabalho *A história da sexualidade I - a vontade de saber* é: “Por que essa grande caça à verdade do sexo, à verdade no sexo?” (*ibidem*, p. 77).

A noção de *verdadeiro sexo* é analisada, de forma minuciosa, na introdução que Foucault (1982)<sup>134</sup> escreveu do diário de Herculine Barbin. Antes de adentrarmos na estória de Barbin, contextualizaremos a questão sobre o “verdadeiro sexo”, o que implica em explorar o estatuto que o hermafroditismo ganhou na medicina. Inclusive, o autor inicia o texto perguntando se precisamos de um verdadeiro sexo, afirmando que as sociedades ocidentais, na modernidade, responderam afirmativamente a esta questão.

Para desenvolver seu argumento, o autor investiga os diferentes estatutos que a medicina e a justiça conferiram à figura do hermafrodita, até se instituir a ideia que o hermafrodita só poderia ter um único sexo (e verdadeiro). Este é um ponto importante por evidenciar que essa concepção sobre os hermafroditas não é ahistórica nem apriorística; pelo contrário, demorou séculos para que essa postulação tenha sido feita, o que pressupôs a noção de “verdadeiro sexo”. Afinal, por muito tempo se aceitou a ideia que o hermafrodita poderia ter dois sexos.

Por exemplo, segundo as regras do direito da Idade Média, o hermafrodita era aquele que apresentava uma justaposição dos dois sexos, independentemente das proporções de cada. No batismo, o pai ou o padrinho definia o sexo da criança podendo até, para isso, se pautar nos caracteres sexuais prevalentes. Quando ficasse adulto e fosse casar, o hermafrodita poderia escolher se permaneceria no sexo que lhe foi atribuído ou se preferiria optar por um outro. Depois dessa decisão, não seria possível fazer mais uma troca: “O que havia então declarado deveria ser mantido até o fim de sua vida, sob pena de ser considerado sodomita” (FOUCAULT, 1982, s/p).

A aceitação acerca da mistura anatômica não significa que não havia um olhar desconfiado em relação ao hermafrodita. Pelo contrário, muitas vezes eram vistos como figuras monstruosas e há relatos de hermafroditas que foram condenados à morte, na antiguidade e na Idade Média. Vale dizer que essas condenações eram mais ocasionadas por mudanças de opção do sexo depois daquela afirmada no período do casamento do que pela condição corporal.

Segundo Leite Jr., o hermafrodita representava, por um lado, a perda e temida união mítica ente homem e mulher, e, por outro, uma punição decorrente de transgressões espirituais ou sociais (um monstro sexual): “A figura do hermafrodita

---

<sup>134</sup> A versão eletrônica que usamos deste texto não contém paginação.

estava demasiadamente associada ao discurso mítico/religioso, aos saberes populares sobre monstros e à crença em que uma pessoa poderia ser homem e mulher ao mesmo tempo” (LEITE JR., 2014, p. 43).

O que está em jogo é que, da Antiguidade até a modernidade, entendia-se que uma pessoa poderia ter dois sexos, mas, a partir desse momento, essa concepção foi deslegitimada. Com isto, começou-se a recusar a ideia de que dois sexos “misturados” poderiam habitar um único corpo, o que fez emergir um novo personagem na história da medicina: o *pseudo-hermafrodita*<sup>135</sup>, alguém que nasce com um “verdadeiro” sexo, mas tem caracteres físicos ou psíquicos de outro<sup>136</sup>. Ou seja, se encerrou qualquer possibilidade, no campo da ciência, de haver pessoas com dois sexos: “O hermafroditismo torna-se não mais o incômodo de um ser intermediário, mas o impasse de um ser impossível. Não há mais lugar na ciência para alguém com os dois sexos/gêneros, apenas pessoas com um sexo e seu pressuposto e culturalmente criado gênero correspondente” (LEITE JR., 2014, p. 46).

A tese que começou a prevalecer, então, é que as misturas de sexo seriam “disfarces da natureza” (FOUCAULT, 1982). Neste sentido, qualquer característica que não fosse compatível com este seria vista como algo acidental ou ilusório: “A partir de então, um só sexo para cada um. [...] quanto [...] aos elementos do outro sexo que possam eventualmente aparecer, eles são apenas acidentais, superficiais, ou mesmo simplesmente ilusórios” (FOUCAULT, 1982, s/p).

Constituiu-se, assim, a ideia de um “sexo prevalecente”, que seria um correspondente do “verdadeiro” sexo. Este passou a se situar menos em algum órgão ou função fisiológica específicos, sendo mais identificável através da “totalidade” do indivíduo (se ele, tenderia mais para o lado feminino ou masculino) o que envolvia:

---

<sup>135</sup> Neste contexto, “as mulheres barbadas e os hermafroditas povoam tanto os shows de ‘aberrações humanas’ (*freak-shows*) das feiras populares como os livros médicos da cultura erudita (GROSZ, 1996)” (LEITE JR., 2014, p. 44).

<sup>136</sup> Para Foucault, esse ponto de virada foi ocasionado por certos acontecimentos importantes que se deram em diferentes campos, dentre as quais: as “teorias biológicas da sexualidade, as concepções jurídicas do indivíduo, as formas de controle administrativo nos Estados Modernos” (FOUCAULT, 1982, s/p).

funções e caracteres sexuais, as gônadas<sup>137</sup>, como também os aspectos psíquicos. Desse modo, no campo médico, a emergência da figura do “pseudo-hermafrodita” repercutiu no trabalho do próprio médico. Pois a ele foi incumbido a responsabilidade de descobrir qual seria o “verdadeiro sexo” que estava encoberto no sujeito:

decifrar qual o verdadeiro sexo que se esconde sob aparências confusas; o médico terá que de certo modo despir as anatomias enganadoras, e reencontrar por detrás dos órgãos que podem ter encoberto as formas do sexo oposto, o único sexo verdadeiro. (FOUCAULT, 1982, s/p).

No campo do direito, a colocação em xeque da ideia de que o indivíduo hermafrodita pode ter dois sexos implicou no fim da livre escolha, isto é, não estava mais em sua alçada escolher qual sexo iria assumir, seja do ponto de vista jurídico ou social. Pelo contrário, esta definição passou a ser feita por um perito que afirmava qual sexo a natureza escolheu para aquele sujeito. Esta dimensão da natureza é fundamental, justamente porque é nela que vai se ancorar a ideia de verdadeiro sexo. Por exemplo, caso se desconfiasse que um indivíduo não estivesse vivendo seu verdadeiro sexo e tivesse se casado, recorria-se à justiça para que ela lhe instaurasse sua verdadeira natureza sexual.

No que concerne a isso, seriam possíveis duas interpretações: tanto a natureza poderia produzir esse tipo de “engano” (encobrendo o verdadeiro sexo), como também suspeitava-se que os sujeitos estavam dissimulando a consciência sobre seu sexo verdadeiro, isto é, se aproveitando “de certas estranhezas anatômicas a fim de servir-se de seu próprio corpo como se ele fosse de um outro sexo” (FOUCAULT, 1982, s/p). Ou seja, passou-se a acreditar que o sujeito poderia fazer um uso libertino da sua condição corporal dúbia, o que estava na base da valorização moral e da busca pelo verdadeiro sexo, por parte da medicina. “Em suma, as fantasmagorias da natureza podem servir aos abusos da libertinagem. Daí o interesse moral do diagnóstico médico do verdadeiro sexo” (*idem*).

---

<sup>137</sup> É importante considerar que no seio científico deste contexto, firmou-se a ideia de que a função sexual tinha como objetivo central a procriação da espécie, o que era uma herança do discurso religioso, como discutiremos melhor adiante. Neste sentido, Alice Dreger (2003), que realizou uma investigação sobre as diferenças sexuais a partir do corpo dos pseudo-hermafroditas, defende que as gônadas foram elencadas como balizadores do verdadeiro sexo, por conta da ideia, instituída no século dezanove, de que as capacidades reprodutivas **seriam** o marcador crucial da diferença entre homens e mulheres.

Segundo Foucault (1982), o diário de Herculine/Alexina Barbin é uma das raras obras que registra a história do verdadeiro sexo, historia esta que, em sua perspectiva, acarreta um caráter *estranho*. Ao nascer, Herculine foi designado como do “sexo feminino”. A moça, de origem pobre, viveu em um ambiente extremamente religioso e cercado por mulheres. Quando tinha aproximadamente 20 anos depois de diversas confissões a padres e, também, a médicos (BUTLER, 1990/2015) , foi reconhecida como um “verdadeiro” homem, sendo convocada a mudar de sexo através de trâmites legais. Depois de passar por um processo judiciário e modificar seu estado civil, não conseguiu se acostumar com a nova identidade e acabou se suicidando.

O primeiro escrito sobre Alexina B. foi publicado em uma revista médica em 1860 e foi intitulado *Questão de identidade*, o que se assemelha ao título do livro de Tardieu, *A questão médico-legal da identidade*, onde constam os únicos trechos achados das memórias de Barbin. Foi precisamente nas décadas de 1860-1870 que a busca pela identidade na esfera sexual (não só a respeito dos hermafroditas, como também do campo das perversões) começou a se tornar mais efetiva.

Afinal, como vimos no primeiro capítulo, neste momento, a problemática das anomalias sexuais e, evidentemente, as implicações destas para a figura do indivíduo e para o campo da espécie tornou-se um importante objeto de interesse da medicina e da justiça, o que pressupôs todo um esforço para se criar formas de se identificar tais discrepâncias, como também de classificá-las e caracterizá-las. Neste sentido, o autor descreve o livro de Barbin da seguinte maneira: “São as memórias deixadas por um desses indivíduos a quem a medicina e a justiça do século XIX perguntavam obstinadamente qual era a verdadeira identidade sexual” (FOUCAULT, 1982, s/p).

O caso de Alexina não suscitou muito interesse na época, salvo pelo psiquiatra Oscar Panizza, que escreveu a novela *Um escândalo no convento*. Foucault positiva a maneira pela qual a história é retratada, devido, sobretudo, ao caráter subversivo do psiquiatra. Por exemplo, ele foi condenado à prisão por ter escrito um dos contos concebidos como mais “anti-religiosos” daquele contexto, intitulado *Concile d’amour* e, depois de ser acusado de “atentar” contra um menor, se refugiou na Suíça, de onde foi expulso. Isto é, Foucault vê com interesse o encontro do psiquiatra anti-católico e

Barbin, que vivia em um ambiente absolutamente religioso, em que “os estranhos amores secretos que uma decisão de médicos e juízes tornou impossível” (*idem*).

Vale ressaltar que Panizza não reproduziu a história de Barbin na íntegra, apesar de manter dois pontos essenciais: o nome de Alexina B. e a cena do exame médico (*idem*). Além de modificar os relatórios médicos talvez por não tê-los em mãos no momento da escrita, ele mudou a narração para um formato objetivo (e não subjetivo) e circunscreveu a história em outro contexto, dando uma tonalidade libertina.

Criando “toda essa paisagem de galanterias perversas” (*idem*), o psiquiatra vai inserindo, de forma proposital, uma série de figuras de Alexina: “Irmã, professora, colegial inquietante, querubim perdido, amante, fauno correndo na floresta, incubo que entra sorrateiramente pelos dormitórios mornos, sátiro de pernas peludas, demônio que se exorciza” (*idem*). Foucault acrescenta que o autor apresenta os “perfis fugitivos” através dos quais as pessoas a enxergavam, sem alocá-la em uma identidade, como também, sem atrelá-la ao suicídio<sup>138</sup>.

Os dois textos são aproximados por Foucault pelo fato de pertencerem ao mesmo contexto histórico a saber, final do século XIX caracterizado pela temática do hermafroditismo<sup>139</sup>. Neste sentido, apesar de reconhecer que a história de Alexina não teria, a princípio, nada de notável, Foucault destaca alguns pontos que a tornam extremamente significativa, sobretudo o contexto no qual se insere, o que lhe faz descrever Barbin como “um desses heróis infelizes da caça à identidade” (FOUCAULT, 1982, s/p).

Barbin era chamada de Alexina pelos mais próximos, mas é possível encontrar, ainda, outros nomes, como Herculine Adélaïde Barbin, Abel Barbin e Camille, como se designava em seu próprio diário, alternando com Alexina. O autor chama atenção para o fato de que suas companheiras de convento não tentavam definir uma “verdade” para a anatomia ambígua de Barbin. Pelo contrário, mesmo apresentando uma estranha corporalidade, ninguém parecia reparar a condição hermafrodita da moça que, inclusive,

---

<sup>138</sup> “Ela, o menino-menina, o eterno masculino. feminino, é apenas o que se manifesta, à noite, nos sonhos, nos desejos e nos medos de cada um. Panizza fez dela apenas uma figura de sombra sem identidade e sem nome, que se esvai no final da narrativa sem deixar vestígios. Não quis sequer marcá-la por um suicídio onde ela se tornaria como Abel Barbin um cadáver a que os médicos curiosos acabariam por atribuir a realidade de um sexo mesquinho” (FOUCAULT, 1982, s/p).

<sup>139</sup> Neste momento, o autor relembra que o século XVIII foi marcado pelo tema do travestimento.

despertava bastante fascínio no seu entorno: “O calor que aquela presença estranha dava aos contatos, às carícias e aos beijos que circulavam através dos jogos daquelas adolescentes, era acolhido com tanta ternura que não dava lugar à curiosidade” (*idem*).

Foi apenas posteriormente, através de um médico e de um padre, que “o duro jogo da verdade” (*idem*) passou a ser jogado, segundo Foucault. Vale ressaltar que as memórias de Barbin foram escritas pouco antes dela dar fim à sua vida. Mas, apesar de tê-las redigido depois de ter tido sua “verdadeira” identidade (masculina) “revelada”, Alexina não as escreve a partir desse ponto de vista. Pelo contrário, seu texto apresenta uma constante referência a um sexo incerto: “Não é o homem que fala, tentando relembrar as sensações e a vida de quando não era ainda ‘ele-mesmo’” (*idem*).

Por outro lado, ela se via, nesse momento, “privada das delícias que experimentava em não ter esse sexo, ou em não ter totalmente o mesmo sexo que tinham aquelas com as quais vivia, amava e desejava tanto” (*idem*). Afinal, em relação a seu passado, Alexina contempla o fato de ter vivido o *limbo de uma não-identidade*, isto é, de escapar de uma sociedade estreita que obriga o indivíduo a ter um único sexo. Inclusive, esse é um dos aspectos centrais dessa discussão, para a presente pesquisa, pois é uma maneira de conceber a mudança de sexo fora do paradigma binário, bem como fora do campo da identidade, como discutiremos no último capítulo da tese.

De todo modo, o que nos interessa marcar, nesse momento, é que Alexina positiva “o limbo feliz de uma não-identidade, que protegia paradoxalmente a vida dentro daquelas sociedades fechadas, estreitas e calorosas, onde se tem a estranha felicidade, ao mesmo tempo obrigatória e interdita, de conhecer apenas um único sexo” (*idem*).

A hipótese sobre o limbo feliz de uma não-identidade é o ponto nodal de discordância entre a interpretação do autor e a leitura de Butler (1990/2003) sobre o caso de Barbin. Apresentaremos essa crítica de maneira sucinta, até mesmo porque alguns aspectos ligados a ela – sobretudo a respeito da relação entre a produtividade da lei – serão abordadas, de maneira mais minuciosa, no capítulo 7.



### 3.3.1 Uma sexualidade antes da lei?

Antes de apresentar a crítica de Butler (1990/2003), é preciso lembrar, como vimos no primeiro capítulo, que a genealogia foucaultiana se contrapõe de maneira crítica ao modelo causalista e essencialista do sexo. Em outras palavras, Foucault (1976/1977) se distancia de uma concepção unívoca e causal do “sexo”, sustentando que o sexo não é origem, mas, sim, efeito. A concepção da univocidade do sexo consiste na suposição de que um indivíduo é de determinado sexo e não de outro, e ela abarca três características centrais, a saber: (1) sua produção está a serviço da regulação social da sexualidade; (2) sua suposta univocidade tem como função unificar e ocultar, de maneira artificial, uma multiplicidade de funções sexuais; e (3) o construto do “sexo” manifesta-se como uma essência interna ao sujeito e, portanto, como aquilo que torna possíveis certas experiências de prazer e desejo, sendo estas entendidas como particularidades de determinado sexo (BUTLER, 1990/2015).

Segundo Butler (1990/2003), o objetivo de Foucault, ao publicar os diários de Herculine, é evidenciar como o corpo intersexuado denuncia o sistema regulador da categorização sexual, ao mesmo tempo que o refuta. Mas, em sua perspectiva, a metodologia e os argumentos utilizados para tanto são questionáveis. O ponto nodal de sua crítica apresentada no capítulo *Foucault, Herculine e a política da descontinuidade sexual* diz respeito ao fato de Foucault (1982) alocar Barbin em uma espécie de “limbo feliz da não-identidade” o que, em sua perspectiva, é um certo romancismo. Para a filósofa, isso remeteria para uma concepção da sexualidade pré-discursiva isto é, uma sexualidade que seria anterior ou exterior ao campo da lei o que contradiz a hipótese inicial do próprio autor a respeito da coextensão entre o sexo e o poder. Tudo se passa como se Foucault vislumbrasse, na história de Barbin, um mundo que está para além do sexo e da identidade, quando, na perspectiva de Butler (1990/2003), no próprio diário de Barbin são encontradas referências a respeito da diferença sexual e da categoria de sexo.

Além disso, a autora defende que a suposta predisposição sexual ambivalente de Barbin é fruto de uma estrutura ambivalente da produção da própria lei. Este é um ponto fundamental, na medida que evidencia que até o suposto campo de “exterioridade” da

lei é produzido por esta, isto é, trata-se de um “exterior” previsto pela própria lei. Antes de adentrar propriamente na interpelação central de Butler (1990/2003), é preciso mapear de forma sistemática alguns aspectos críticos que a sustentam, o que pode ser condensado em três ideias: para Foucault a sexualidade é coextensiva do poder, mas ele não atenta para as relações de poder que constroem e condenam a sexualidade de Barbin; na perspectiva de Foucault, os diários de Barbin evidenciam um campo dos prazeres que não é regulado pela categoria de “sexo”; e, por fim, Foucault reproduziria o modelo emancipatório e libertário da sexualidade.

Para a filósofa, Foucault (1976/1977) não só inverte a posição que apresentou no primeiro volume do livro *História da sexualidade* em relação à coexistência entre o campo do sexo e do poder, como também reproduz o modelo emancipatório e libertário da sexualidade que ele mesmo havia criticado. Desse modo, ela defende que “os diários de Herculine fornecem uma oportunidade de ler Foucault contra ele mesmo, ou talvez, mais apropriadamente, de denunciar a contradição que constitui esse tipo de convocação antiemancipatória à liberdade sexual” (BUTLER, 1990/2003, p. 4).

No que concerne ao primeiro, a respeito da relação entre “sexo” e “poder”, Butler (1990/2003) afirma que, a princípio, o fato de Foucault colocar em questão a necessidade da noção de um sexo verdadeiro pareceria estar em consonância com a genealogia crítica da categoria de “sexo” apresentada pelo autor em *A história da sexualidade: Volume I A vontade de saber*.

Por outro lado, ela sustenta que as formulações de Foucault (1976/1977) a respeito de Barbin contradizem, de alguma maneira, a teoria da sexualidade apresentada em *História da sexualidade A vontade de saber*, pois ele parece desconsiderar sua formulação de que a sexualidade é coextensiva ao poder, não atentando, sobretudo, para as relações de poder que condenam a sexualidade de Barbin.

Na perspectiva de Foucault, Herculine vivia justamente nessa esfera, onde os prazeres não remetiam, de forma necessária, a um “sexo”; pelo contrário, iam além das estratégias reguladoras. Afinal, antes de ser convocada juridicamente a se transformar em homem, Alexina podia desfrutar livremente do prazer, não estando amarrada às estratégias jurídicas e normativas do sexo, ou melhor, da *lei do sexo unívoco* (BUTLER,

1990/2003). Ou seja, o “sexo” não se colocava nem como uma causa primária nem como significado conclusivo.

É exatamente nesse ponto que Butler critica Foucault, afirmando que o autor acaba reproduzindo, com um deleite sentimental, o discurso emancipatório que ele mesmo critica, entendendo que, nessa política sexual emancipatória, solapar o “sexo” implicaria em uma libertação de um horizonte sexual amplo, geral e irrestrito. Nesse sentido, a autora afirma que: “A tentação de romancear a sexualidade de Herculine como jogo utópico de prazeres, anterior às restrições do ‘sexo’, deve certamente ser rejeitada” (BUTLER, 1990/2003, p. 1-2). Até porque, para a filósofa, os prazeres são indissociáveis da lei que pretendem desafiar, isto é, eles estão, de partida, atrelados à lei: “Sua leitura [de Foucault], contudo, constitui uma interpretação radicalmente equivocada do modo como esses prazeres estão desde sempre embutidos na lei difusa mas inarticulada, gerados na verdade, pela própria lei que pretensamente desafiariam” (*ibidem*, p. 5).

A ideia de um “limbo da não-identidade” é sustentada pelo autor por conta do contexto peculiar vivido por Barbin: uma convivência exclusiva com mulheres, isto é, um ambiente homossexual. Em outras palavras, na hipótese de Foucault, as convenções do convento teriam possibilitado a experiência desse limbo. Tudo se passa como se, caso Barbin tivesse se apropriado de um discurso “homossexual”, ela tivesse se aliando a tal categoria de “sexo”, a qual o autor tenta sustentar que está bem distante do contexto da hermafrodita, pois seus prazeres não estariam ligados à identidade sexual.

A interpretação foucaultiana não prescinde de nenhuma das perspectivas, uma vez que ele sustenta que esses dois aspectos – o contexto homossexual e a “não identidade” – estão interligados. Dito de outro modo, a homossexualidade colocaria em questão a categoria de “sexo”: “Ele quer sugerir implicitamente que os contextos homossexuais produzem a não identidade – a saber, que a homossexualidade é um instrumento para derrubar a categoria do sexo” (BUTLER, 1990/2003, p. 7).

Para Butler, é bastante discutível a ideia de que um “limbo da não-identidade”, plenamente feliz, fosse propiciado pela existência de corpos semelhantes (femininos), tanto do ponto de vista lógico como histórico. Ao invés disso, a autora questiona se não é a própria lei que interdita o homossexualismo que gera esse tipo de desejo: “Será,

antes, a presença erotizada da lei interditora do homossexualismo que produz esses prazeres transgressivos na modalidade compulsória de um confessor?” (BUTLER, 1990/2003, p. 8).

Ou seja, enquanto Foucault defende que a categoria de sexo não se coloca como referência no campo dos prazeres de Barbin, para Butler, a anatomia de Barbin se inscreve, sim, no interior das categorias de sexo, por mais que diferenciada e que os elementos de base não estejam tão claros, ou ainda, que sejam distribuídos de formas distintas. Em outras palavras, essa redistribuição revela, de forma enfática, que a concepção do sexo como um substrato substantivo não passa de uma ficção: “A livre interação do atributos tem o efeito de denunciar o caráter ilusório do sexo como substrato substantivo permanente ao qual esses vários atributos devem presumivelmente aderir” (BUTLER, 1990/2003, p. 8).

É a partir desse ponto que Butler sustenta sua crítica à Foucault, afirmando que ele contradiz ou ignora suas próprias formulações anteriores. Isso lhe faz pensar que há uma espécie de identificação de Foucault com Barbin, talvez por terem vidas “paralelas” ou “divergentes, isto é, vidas que não são “retas”. Desse modo, a filósofa questiona se Foucault, que não fez suas próprias confissões, não utiliza as “confissões” de Herculine em uma espécie de paralelo com sua vida.

Para desenvolver esse ponto, a autora relembra que, segundo a tese foucaultiana, o “sexo” cria uma ilusão de unidade, fazendo crer que funções e elementos que são, de partida, diferentes têm um sentido unívoco, o que supõe um processo de medicalização das “sensações”, “funções” e “impulsos”. Com isto, se evidencia que a “heterogeneidade natural” é impensável, o que existe é uma lei cultural artificial que prega a binariedade. Mesmo entendendo que a heterogeneidade referenciada por Foucault é constituída pelo aparato médico, Butler pergunta: “Até que ponto o jogo é livre, seja ele concebido como multiplicidade libidinal pré-discursiva ou como multiplicidade discursivamente constituída?” (BUTLER, 1990/2003, p. 8).

A autora se utiliza do próprio questionamento de Foucault, a respeito das práticas sociais que forjam a sexualidade, para tecer algumas considerações sobre a história de Barbin. Isto é, a tese de Foucault sobre a relação poder/sexualidade lhe serve para pensar como a dimensão inventiva do poder se inscreve dentro da narrativa

autobiográfica de Barbin, o que significa analisar de que modo a sexualidade é produzida neste contexto.

O que está em pauta, para Butler, é que, retirando a questão da suposta multiplicidade sexual de primeiro plano, a problemática da diferença sexual aparece sob outros termos. Ou seja, a autora nos convida a questionar de que maneira certas convenções culturais e políticas não só regulavam os prazeres transgressores, como também os produziam. Uma dessas convenções diz respeito à homossexualidade feminina que era, ao mesmo tempo, incitada e recriminada no convento. Isto é, havia uma certa “injunção institucional de buscar o amor das várias ‘irmãs’ e ‘mães’ da família ampliada do convento, e como a proibição absoluta de levar esse amor longe demais” (BUTLER, 1990/2003, p. 7).

Inclusive, para se contrapor à ideia de que o mundo sexual de Herculine era exterior ao campo das convenções, a autora relembra que ela/ele era bastante assídua na leitura de obras clássicas do romantismo francês, de histórias sobre amores impossíveis que mesclavam desejo e sofrimento, o que aparece em seu diário. Ademais, a filósofa defende que, mesmo habitando uma esfera homossexual, Barbin assume um discurso da diferença sexual, isto é, ela(e) localiza sua diferença em relação às moças, ainda que esta não seja uma repetição da norma homossexual do desejo. Já Foucault, ao defender a *semelhança* dos corpos, negligencia o corpo singular hermafrodita de Barbin, assim como suas formulações onde diz que reconhece ser bastante diferente das moças que lhe despertam desejo.

Não adentraremos de forma minuciosa nessas descrições, o que nos interessa enfatizar é que, na hipótese de Butler, Herculine estava no “interior” de um discurso produtor da sexualidade, discurso este que produz, mas encobre essa produção, para, assim, alocar certas sexualidades no campo do “fora”. Daí o estranhamento de Butler ao constatar que Foucault, em sua discussão sobre Barbin, acaba reproduzindo um certo ideal emancipatório: “Torna-se claro que sua teoria sustenta um ideal emancipatório não reconhecido, que se mostra cada vez mais difícil de manter, mesmo dentro do rigorismo de seu próprio aparato crítico” (BUTLER, 1990/2015, p. 140)

Em última instância, a questão que ela levanta é: “Será que precisamos recorrer a um estado mais feliz, anterior à lei, para podermos afirmar que as relações de gênero

contemporâneas e a produção punitiva das identidades de gênero são opressivas?” (*ibidem*, p. 135).

É neste sentido que, para pensar a relação entre corpo e sofrimento na história de Herculine, Butler (1990/2003) retira a ênfase de uma problemática biológico-anatômica, para inscrevê-la na problemática do poder. Desta forma, a autora defende que o corpo de Herculine deve ser entendido como a evidência de uma ambivalência, sendo esta fruto da univocidade do sexo que é propulsionada pelo poder jurídico.

Para desenvolver esta ideia, a autora relembra que há uma tentação de se empreender uma leitura biologizante a respeito da relação erótica de Barbin com as mulheres, como se isso não só fosse efeito da duplicidade biológica, como também evidenciasse a existência de componentes masculinos (hormonais, cromossômicos e anatômicos). Butler sustenta que não devemos localizar a causa dos desejos e sofrimentos de Barbin em seu corpo, mas, sim, em relação ao aparato jurídico que prevê a univocidade do sexo. É nesse sentido que ela defende que “devemos ler esse corpo, aqui plenamente textualizado, como o signo de uma ambivalência insolúvel, produzida pelo discurso jurídico sobre o sexo unívoco” (BUTLER, 1990/2003, p. 7).

O que está em jogo, para Butler, é que, no bojo dessas operações normativas, nos deparamos com uma ambivalência que, na sua perspectiva, é fatal. Isto é, não encontramos a tal da multiplicidade que Foucault tenta sustentar, tanto que, com toda experimentação sexual difusa, Barbin acaba dando fim à sua vida:

No lugar da univocidade, deixamos de descobrir a multiplicidade, como Foucault gostaria; ao invés disto, deparamos com uma ambivalência fatal, produzida pela lei proibitiva, e que apesar de todos os felizes efeitos dispersivos, culmina no suicídio de Herculine. (*Idem*).

Por isso, a autora tenta marcar que a ideologia religiosa, sobre a qual se assenta o convento, faz uma operação concomitante: ao mesmo tempo que incita um amor direcionado às figuras femininas, o proíbe. Isto é, há uma “injunção institucional de buscar o amor das várias ‘irmãs’ e ‘mães’ da família ampliada do convento, e a proibição absoluta de levar esse amor longe demais” (*idem*). O que Butler almeja marcar é que Barbin não está, de modo algum, no exterior do campo da lei, inclusive o exílio vivenciado por ela/ele é totalmente assentado no paradigma da punição. Ou

melhor, poderíamos até pensar que ela está nesse “fora”, mas não podemos esquecer que esta exterioridade é produzida pela própria lei. É neste sentido que a autora defende que, de partida, a predisposição sexual de Herculine é ambivalente, ambivalência esta que remonta à origem mesma de sua produção, pois, por um lado, há uma injunção institucional que a permite amar suas “irmãs” no convento, mas, ao tempo, há uma proibição que dá limite até onde isso pode ir.

Não daremos seguimento a essa discussão, até porque nós a retomaremos no capítulo 7, mas já deixamos indicado que uma das maneiras que poderíamos pensar esse debate é que Butler está a todo momento pautada no campo do desejo, enquanto Foucault sobretudo no final de sua obra estaria mais próximo do campo do prazer. De todo modo, o que nos importa destacar, nesse momento, é que a alocação do sexo em um regime pré-discursivo alimenta, segundo a filósofa, o binarismo sexual e a ilusão de coerência de gênero:

Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Essa produção do sexo *como* pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por gênero. (BUTLER, 1990/2015, p. 28-29).

Dito isso, é preciso interrogar de que maneira a categoria de verdadeiro sexo (FOUCAULT, 1982) nos ajuda a pensar a relação que se tem traçada hoje, entre gênero e verdade.

### 3.3.2 Verdade do gênero: a versão atual do verdadeiro sexo?

Interessa destacar que houve uma mudança paradigmática na modernidade, a partir da qual se começou a defender que só seria possível localizar apenas um sexo nos hermafroditas, que seria o verdadeiro sexo. A colocação em xeque da ideia de que um mesmo sujeito poderia apresentar uma justaposição de dois sexos é importante para a presente pesquisa, pois evidencia, em uma perspectiva genealógica, o momento em que a medicina passou a repudiar as ambiguidades sexuais. Pois, como vimos, a *ambiguidade sexual* deixou de ser vista como uma tensão espiritual e passou a ser

concebida por um viés biológico, o que inclui não só a fisiologia, como também o plano psicológico (a mente) (LEITE JR., 2014).

Considerando que há toda uma política da verdade em torno do sexo, vale perguntar: em que medida a questão do “verdadeiro sexo” atravessa a experiência trans? Será que ela não nos ajuda a pensar como se constituiu a ideia de um “verdadeiro gênero”? Na hipótese de Leite Jr., não estamos diante do fim da busca pela “verdade” do sexo. Pelo contrário, esta foi relançada sobre outros patamares, deixando de se centrar no sexo fisiológico para se condensar no gênero psíquico: “Neste caminho desenvolvido durante o século XX, a busca pela “verdade” do sexo não se extinguiu, mas foi redimensionada: do ‘verdadeiro’ sexo fisiológico ao ‘verdadeiro’ gênero psíquico” (LEITE JR., 2014, p. 48).

Ou seja, ao discutir o estatuto do cérebro no campo da transexualidade, o autor questiona se a atual diferenciação sexual do cérebro (NUCCI, 2010) não pode ser considerada uma versão contemporânea da intersexualidade orgânica ou do pseudohermafroditismo. Este conduziria, mais uma vez, a uma espécie de *hermafroditismo psíquico*, “agora interpretado não mais como uma ‘alma de mulher em corpo de homem’, mas um ‘cérebro de mulher em corpo de homem’ (e vice-versa)” (LEITE JR., 2014, p. 49).

Tudo se passa como se a noção de verdadeiro sexo estivesse em causa na apreensão médica da identidade de gênero, o que se dá por um processo de fracionamento minucioso do corpo. É preciso relembrar que foi no século XIX, com a emergência da medicina científica e da anatomoclínica, que o corpo anatômico começou a ser fragmentado: houve um fracionamento dos *órgãos* em *tecidos* e o discurso da citologia dividiu estes em *células* (FOUCAULT, 1963/2008).

Segundo Birman, esse fracionamento infinito foi radicalizado pela biomedicina contemporânea, através das *reações bioquímicas*, e os avanços da genética são o maior monumento disso. Afinal, ela opera uma “cadeia de fracionamento interminável do vivente, na medida em que o código genético seria o regulador, em última instância, dos fluxos bioquímicos dos organismos” (BIRMAN, 2013b, p. 20). O que está em jogo é o esboço de uma nova cartografia do corpo, que se caracteriza por uma hipervisibilidade do organismo.



É neste sentido que podemos relacionar o fracionamento do organismo, operado pela biomedicina, à forma pela qual tem se tentado encontrar o “verdadeiro sexo”. Pois tudo se passa como se a medicina tentasse buscar no local mais profundo possível o representante do verdadeiro sexo, isto é, desde os genitais externos às estruturas mais minuciosas do cérebro, passando pelas gônadas, genes e pela região determinante do sexo do gene Y (SRY - *Sex-determining Region on the Y chromosome*):

Da mesma maneira que a biomedicina, muitos psiquiatras e cirurgiões buscam, ainda hoje, a origem de um ‘verdadeiro sexo’ em algum local cada vez mais profundo do corpo (e que, no limite, originaria o gênero): genitais externos -> gônadas -> genes -> região determinante do sexo do gene Y (SRY) ou nas estruturas mais profundas do cérebro (SPIZZIRRI, 2012 *apud* LEITE JR., 2014, p. 49).

Para o autor, esse mesmo procedimento de fracionamento vem sendo feito pelas ciências da psique no intuito de encontrar o “verdadeiro gênero”, o que, em última instância, localizaria o “núcleo de identidade de gênero”. Nas palavras do autor: “As ciências da psique procuram a fonte de um ‘verdadeiro gênero’ cada vez mais deslocado para os grotões profundos da mente: gênero -> identidade de gênero -> núcleo da identidade de gênero” (*idem*, p. 49).

Retomaremos essa questão no capítulo 6, quando discutiremos as formulações psicanalíticas a respeito da transexualidade. Afinal, como veremos, Robert Stoller (1975/1982), que inaugurou o debate sobre gênero no interior da psicanálise, sustentou justamente a ideia de um núcleo da identidade de gênero para pensar a experiência transexual, o que nos faz questionar sobre o quanto a psicanálise também não busca uma verdade no gênero.

De todo modo, se, no contexto em que emergiu o “verdadeiro sexo”, não havia uma distinção conceitual entre a identidade de gênero, a orientação sexual e as noções de sexo e de gênero, atualmente estas categorias existem (LEITE JR., 2014), o que nos obriga, por um lado, a pensar que “o verdadeiro sexo” ganha hoje outros contornos. Por outro lado, ainda que essas categorias sejam mais recentes, é preciso reconhecer que elas são atravessadas por operadores que se constituíram há mais tempo, sobretudo na modernidade.

Pois, como podemos observar, a “verdade de gênero” e a busca médico-científica de se reestabelecer uma suposta coerência da identidade de gênero a partir de transformações corporais não podem ser vistas de forma separada da emergência da noção de “verdadeiro sexo”. Até mesmo porque foi a partir desse momento que a possibilidade de se reunir aspectos ambíguos e concomitantes entre os sexos foi solapada pelo discurso médico-científico.

Além disso, não podemos compreender o debate contemporâneo em relação ao gênero e à sexualidade sem considerar a relação que se efetivou entre o campo do sexo e da verdade, no século XIX. Como vimos no primeiro capítulo, neste contexto, o sexo passou a ser visto como o revelador da verdade do sujeito, aquilo que o define, isto é, passou-se a acreditar que, explorando as profundezas do sexo, de um indivíduo, se acessaria uma suposta verdade (FOUCAULT, 1982). Ou seja, a noção de “verdadeiro sexo” está totalmente relacionada à articulação que se efetivou, nesse contexto, entre sexo e verdade, o que foi propulsionado pelo dispositivo da sexualidade, que promoveu uma “multiplicação e intensificação dos prazeres ligados à produção da verdade sobre o sexo” (FOUCAULT, 1976/1977, p. 70).

Depois de analisar como a categoria de *verdadeiro sexo* se constituiu no contexto moderno, bem como de discutir de que maneira ela vem se desdobrando na busca por uma *verdade do gênero* (BUTLER, 2004/2006) ou, ainda, do *verdadeiro gênero* (LEITE JR., 2014), devemos discutir de que maneira as singularidades das experiências “trans” são anuladas através do dispositivo da transexualidade, que anseia configurar certas universalidades (BENTO, 2009). Um dos vetores centrais dessa discussão é a “identidade transexual” que vem sendo esculpida pelo discurso médico-psiquiátrico, trazendo a ideia de que há “verdadeiros transexuais” (PORCHAT, 2014), crença que, como veremos no capítulo 6, também permeia a comunidade psicanalítica.

### **3.4 A transexualidade precisa de manual?**

Como sublinhamos no início do capítulo, a dimensão multifacetada da experiência “trans” não parece ser contemplada pelo aparato médico-psiquiátrico, o que nos parece um efeito da norma binária heterossexual que o permeia: “Dois corpos, dois

gêneros, uma sexualidade. Nessa perspectiva binária, o masculino e o feminino seriam a expressão ou formulação cultural da diferença natural dos sexos” (BENTO, 2011, p. 558). Por exemplo, parece haver, ainda por parte do campo médico, psiquiátrico e jurídico uma hipervalorização dos órgãos genitais, como também da orientação sexual, o que dá lugar a uma espécie de binarismo transexual:

Para os médicos e a primeira geração *trans*, existem apenas dois sexos e mudar de sexo equivale a mudar de órgãos genitais, considerados como os marcadores indiscutíveis da pertença à classe das mulheres ou dos homens. No entanto, para muitas pessoas trans, mudar de aparelho genital não faz necessariamente sentido, já que os dois *sexos* são contestados na sua naturalidade e unicidade. (AYOUCHE, 2015b, p. 28).

Em outras palavras, nos parece que, em última instância, o pavor às ambiguidades sexuais, discutido no início do capítulo, se transmuta em um “pavor” às singularidades dessa experiência. Tudo se passa como se não pudessem haver variações na forma pela qual o sujeito vive os conflitos com seu gênero de atribuição. Em nossa perspectiva, este é um efeito do biologismo e do psicologismo da sexualidade, ou, ainda, da normalização da sexualidade que marca, enfaticamente, o saber médico, como nos mostrou Foucault: “Há todo um psicologismo da sexualidade, todo um biologismo da sexualidade e, conseqüentemente, toda uma captura possível dessa sexualidade por médicos, por psicólogos, pelas instâncias da normalização” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 5).

Como discutimos no primeiro capítulo, o fenômeno da transexualidade não só foi reconhecido pela medicina, como esta participou ativamente de sua construção, seja nomeando-a, seja possibilitando as intervenções hormonais e cirúrgicas (PERELSON, 2011). É neste sentido que Porchat afirmou que: “Um transexual atualmente se faz em parceria com um endocrinologista e com um cirurgião” (PORCHAT, 2014, p. 109).

É importante sinalizar que foram esboçadas duas coordenadas teóricas importantes no século XX em relação à transexualidade: uma vertente endocrinológica e outra psicossocial (CASTEL, 2001; PERELSON, 2011). A primeira diz respeito ao fato da medicina ter capturado a experiência transexual a partir, sobretudo, da prescrição de certos tratamentos. A segunda, por sua vez, aponta para a construção de uma

problemática médico-legal, uma vez que as legislações dos países eram diferentes em relação às intervenções médicas, de forma que era necessário criar processos terapêuticos formais para viabilizar ou não os processos de redesignação sexual.

Interessa-nos pensar agora de que maneira essas vertentes contribuíram para a construção de uma “identidade transexual”, que, por sua vez, remete para a figura do “transexual verdadeiro” (PORCHAT, 2014). Para desenvolver esse argumento, é preciso analisar brevemente como se deu a apreensão psiquiátrica dessa experiência.

#### 3.4.1 A disforia é de quem?

Como afirma Ayouch: “Só se pode entender a transexualidade moderna referindo-se à dupla médico/paciente” (AYOUCH, 2015b, p. 24). Tendo isto em vista, é importante situar como se deu o processo de psiquiatrização da transexualidade. No primeiro capítulo, mapeamos alguns elementos centrais que marcaram a apreensão médica da transexualidade, mas, nesse momento, é preciso explorar algumas das implicações que se colocam nesse processo de medicalização bem como de psiquiatrização dessa experiência, sobretudo no que concerne aos critérios e protocolos.

Foi em 1980, na terceira edição do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM-III), que se incluiu a categoria de “disforia de gênero”. Para Perelson (2011), essa inserção teve como base a teoria de Stoller (1975/1982), uma vez que contemplava a distinção, assinalada pelo autor, entre transexualismo e psicose<sup>140</sup>. Por exemplo, apesar da suposição de que o transexualismo seja um distúrbio da identidade sexual, o DSM-III afirma que a sensação do transexual pertencer a outro sexo não é fundamentalmente delirante, “visto que ela corresponde sempre ao sentimento geral de ser semelhante a um sujeito do outro sexo e não a uma convicção real de ser um sujeito do outro sexo” (HERGOTT, 1996, p. 48 *apud* PERELSON, 2011, p. 5).

A descrição psiquiátrica da transexualidade se complexificou na revisão do DSM-III, pois se observou que havia uma variabilidade abrangente tanto nas demandas

---

<sup>140</sup> As formulações de Stoller (1975/1982) a respeito da transexualidade serão minuciosamente trabalhadas no sexto capítulo.

dos transexuais como nas próprias expressões dessa experiência. Por isso, algumas modificações foram feitas no que concerne aos critérios diagnósticos. Por exemplo, o fato do transexual não querer modificar restritamente os órgãos genitais, mas, sobretudo, seus caracteres sexuais primários e secundários (HERGOTT, 1996).

Além disso, a esquizofrenia deixou de ser o critério de exclusão, de forma que a distinção entre transexualidade e psicose deixou de ser vista como tão clara. O que está em jogo é que se percebeu que não seria possível condensar a transexualidade em uma única estrutura clínica (como neurose, psicose e perversão):

O conjunto dessas mudanças traduz plenamente uma ampliação do conceito de transexualismo às disforias de gênero, assim como a dificuldade de distinguir o mesmo dos distúrbios psicóticos [...]. Elas traduzem também a variabilidade das demandas dos pacientes ditos transexuais, demandas vistas, num primeiro tempo, apenas como emasculação, enquanto que elas concernem frequentemente a modificação de um corpo, mais do que apenas o órgão sexual. O jogo assim introduzido na rígida descrição *princeps* do transexualismo traduz para nós a variabilidade das manifestações transexuais e sua difícil, se não impossível, reunião em uma estrutura única, como queria Stoller, das neuroses, psicoses ou perversões. (HERGOTT, 1996, p. 48 *apud* PERELSON, 2011, p. 5)

Não obstante o reconhecimento de uma pluralidade de expressões da transexualidade, nos parece que o discurso médico-psiquiátrico busca silenciá-la, o que contribui para a construção de uma “identidade transexual”, como discutiremos adiante. Antes disso, é preciso situar outros aspectos que estão em jogo nesse processo de psiquiatrização da transexualidade.

No DSM-IV (1994) o “transtorno de identidade de gênero” foi definido por quatro critérios. O primeiro consiste em uma intensa e insistente identificação com o gênero oposto, o que inclui tanto o desejo de ser de outro gênero, como também a própria crença de que já se é. Esse critério implica que tal identificação não esteja atrelada a nenhuma suposta vantagem cultural de ser do gênero oposto. O segundo critério consiste na expressão de um desconforto significativo com o sexo de atribuição ou a uma forte sensação de inadequação em relação ao papel de gênero referente a este sexo. O quarto critério supõe que haja um *sofrimento significativo* ou prejuízos no campo social, profissional ou em outras esferas importantes da vida do sujeito:

De acordo com a 4ª edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM IV), transexualismo está atualmente caracterizado como Transtorno da Identidade de Gênero (TIG) e pode ser definido, de forma bastante breve e simples, como o sentimento de infelicidade ou depressão quanto ao próprio corpo (ÁRAN, 2009). (MAKSOU; PASSOS; PEGORARO, 2014, p. 47).

A categoria nosográfica que consta no DSM-V (2013) não é mais o “transtorno de identidade de gênero” (DSM-IV), mas “disforia de gênero”. Para Leite Junior, essa modificação terminológica foi o produto de um debate longo entre a APA (Associação Americana de Psiquiatria e a militância internacional em prol da despatologização da transexualidade: “A troca do termo ‘transtorno’ por ‘disforia’ é uma resposta menos do campo científico e mais do político: esta foi a solução encontrada por esta Associação visando ‘mudar para que nada mude’” (LEITE JR, 2014, p. 41).

É importante atentar para o lugar que a categoria de *sofrimento* assume na legitimação da experiência transexual, na medida em que esta, como podemos observar, funciona muitas vezes como um balizador para o processo de transição. Inclusive, um dos critérios diagnósticos do Transtorno de Identidade de Gênero (DSM-IV, 1994) é “*haver evidências de sofrimento clinicamente significativo* ou prejuízo no funcionamento social ou ocupacional ou em outras áreas importantes da vida do indivíduo (Critério D)” (DSM-IV *apud* ARÁN, 2006, p. 54, grifo nosso).

Defende-se que o desconforto com a imagem corporal pode acarretar outros quadros, como fobia social, anorexia, tentativa de suicídio e depressão (COELHO; SAMPAIO, 2014). Além disso, o argumento do *sofrimento* tem embasado a “suspensão” da puberdade através do bloqueio hormonal em jovens (menores de 16 anos). A ideia em questão é que, assim, eles “seriam poupados de um sofrimento desnecessário, evitando inclusive algumas cirurgias” (*ibidem*, p. 18).

Além do discurso medico-psiquiátrico, a questão do sofrimento permeia, também, o campo das políticas da saúde. Como vimos no primeiro capítulo, uma das premissas da “intenção de beneficência” é que a integração entre corpo e gênero tem fins terapêuticos (ÁRAN; Zaidhaft; Murta; 2008). Foi fundamentado nisso que o Conselho Federal de Medicina (CFM) aprovou, em 1997, a realização da cirurgia nos hospitais públicos universitários brasileiros. Após cinco anos, definiu-se uma nova resolução (Resolução 1652) que definia que as cirurgias de transgenitalização de

mulheres transexuais poderiam ser feitas tanto em hospital públicos como privados, sem que dependesse de alguma atividade de pesquisa. Já no caso de transhomens, a intervenção cirúrgica se manteve restrita aos hospitais públicos ou universitários e atrelada à pesquisa.

A questão do sofrimento também parece se apresentar no campo jurídico como um derivado do princípio constitucional da dignidade da pessoa humana e, portanto, mesclado com a noção de “direito”, o que inclui o direito à integridade física e moral, ao nome, ao corpo, à privacidade e à personalidade (SAMPAIO; COELHO, 2014). Por exemplo, o artigo 16 do Código Civil prevê o direito ao nome que deve expressar o âmago da personalidade do indivíduo, para que não seja exposto ao vexatório (HOGEMANN; CARVALHO, 2011)<sup>141</sup>. Ainda assim, na maioria das vezes, isso se dá maneira bastante burocrática, como mencionou Nicholas Domingues no relato que antecedeu seu suicídio:

Mudar o nome na certidão é um processo extremamente burocrático, onde a pessoa deve apresentar laudos médicos [...] que provem que somos trans (...). Também devemos apresentar documentos como fotos e cartas de amigos e familiares provando que somos homens ou mulheres. Todo esse processo dura por volta de um ano pra cima. (ESQUERDA DIÁRIO, 2017, s/p).

O que importa destacar é que o critério do *sofrimento* se tornou central no processo de legitimação da transexualidade, o que implica na ideia de “terapêutica”. O problema que se coloca é que, sob alguns aspectos, esse sofrimento é circunscrito à esfera intrapsíquica, o que dá lugar à patologização. Como podemos observar, o acesso da população “trans” à saúde pública está necessariamente atrelado a um processo de psiquiatrização.

Sob essa vertente, o sofrimento acaba sendo visto, muitas vezes, como algo “intrínseco” à transexualidade, o que, na maioria das vezes, pressupõe que ele esteja interligado às ideias de “transtorno” ou “doença”, de modo que as condições sociais, políticas e normativas parecem ser desconsideradas. “É preciso levar em consideração que a transexualidade não é um ato de vontade pessoal e, sim, segundo o Manual, uma

---

<sup>141</sup> Neste sentido, pleitear a alteração do nome nos documentos de identificação é uma forma de evitar constrangimentos. Mas o Código só prevê que se reivindique uma alteração quando há erro ou falsidade do registro, o que contribui para que o pedido de retificação de transexuais seja comumente indeferido.

patologia como qualquer outra e que, portanto, ninguém a escolhe ter” (MAKSOUND; PASSOS; PEGORARO, 2014, p. 47).

É neste sentido que Leite Jr. defende que a maior marca do atual discurso científico sobre a transexualidade é o fato de se patologizar os indivíduos que almejam fazer a transição, o que, muitas vezes, implica em articular o sofrimento ao campo da doença ou do transtorno:

O que caracteriza o discurso científico contemporâneo em relação a este tema é a patologização das pessoas que fazem ou desejam fazer esse trânsito. Ou seja, nossa época não tem como característica primeira a demanda de um número crescente de pessoas para passar de um gênero ao outro, ou a tecnologia de intervenção jurídica para tal feito, mas sim a interpretação de tais pessoas como possuindo um ‘transtorno’, uma ‘doença’, um ‘desvio’, uma ‘disforia’. (LEITE JR., 2014, p. 41).

Laure Westphal também expressa essa ideia, ao afirmar que expressões usuais, como “meu corpo não é o que eu sou” e “eu sou uma mulher presa em um corpo de homem” “atestam a inadequação da realidade anatômica à realidade subjetiva, e não o contrário. É então o corpo que deve se transformar para corrigir a experiência de *estranheza*” (WESTPHAL, 2015, p. 14, grifo nosso).

Vale ressaltar que esta não é uma tese tão recente; John Money considerado um dos “pais do transexualismo” já a defendia na década de 1960. Para ele, o *desacordo insuportável* entre gênero e sexo deveria ser *corrigido* e, como era a experiência subjetiva do gênero que predominava, o que deveria ser “consertado” seria o sexo anatômico (PERELSON, 2011).

Por outro lado, sob outros aspectos, uma abordagem “menos patologizante” do sofrimento parece ser adotada quando este é olhado em articulação às problemáticas do campo social, como a discriminação. Foi nesse sentido que se deu a inauguração do “processo cirúrgico transexualizador” no Sistema Único de Saúde (SUS), no Brasil, onde a experiência do *sofrimento* foi ligada, sobretudo, ao problema da discriminação. Em 2008, o Ministério da Saúde, “reconhecendo que a ‘discriminação é determinante no processo de sofrimento e de adoecimento a que estão sujeitos os transexuais’, baixou uma portaria que garante a realização de cirurgias de mudança de sexo no âmbito do SUS” (CECCARELLI, 2014, p. 60. grifo nosso).



O que nos interessa destacar é que a questão do sofrimento inscreve-se no campo da transexualidade, o que é acompanhado pelas noções de saúde e de doença: “É o discurso da saúde e da doença que serve como fundamento para justificar as intervenções necessárias em razão da finalidade terapêutica” (CASTEL, 2001, p. 34).<sup>142</sup> Por isso mesmo, a cirurgia é vista por muitos como uma cura:

Os transexuais sofreram bastante com os erros cometidos pela natureza para gozar da apropriação reparadora dos indícios de feminilidade. Mas os transexuais querem que essa reparação aconteça também no real: “queremos operar para sermos normais”, ou ainda “a mudança de sexo não é uma cirurgia plástica, é uma cura”, dizem. (WESTPHAL, 2015, p. 21).

É preciso sublinhar que, quando nos referimos ao *sofrimento*, não estamos pensando-o em uma perspectiva estritamente psíquica, pois isso nos lançaria para um psicologismo infrutífero. Pensar o estatuto do sofrimento implica em pensá-lo em uma perspectiva genealógica, isto é, entender que jogos de força estão operando seu lugar no campo social, nos jogos de verdade e na produção dos discursos (FOUCAULT, 1979). Até porque uma das maiores estratégias de patologização, como defende Berenice Bento, é inserir o “sofrimento”, fundamentalmente, no campo do indivíduo e, a partir disso, prometer curá-lo: “Mediante as intervenções cirúrgicas simbólicas, pode-se recuperá-lo, fazer o sujeito desviante vir para o centro, aceitar a heterossexualidade como sendo a única forma de vivenciar a sexualidade” (BENTO, 2011, p. 558).

Além disso, outra problemática que se inscreve, como podemos observar, é que o diagnóstico do transexualismo relacionado à redesignação sexual, por um lado, viabilizou a institucionalização da discussão sobre a assistência aos transexuais na rede pública de saúde. Mas, por outro lado, contribuiu para a aproximação da transexualidade ao campo da patologia ou mesmo da anormalidade. Em outras palavras, estabeleceu-se o seguinte paradoxo:

---

<sup>142</sup> Como afirmam Sampaio e Coelho: “Se, de um lado, o modelo médico hegemônico preconiza, como condição para saúde, a ausência de doença, por outro, a OMS considera a saúde como bem-estar físico, psíquico e social, e não apenas como mera ausência de doença, requerendo da discussão sobre a autonomia e a competência maior complexidade.” (SAMPAIO; COELHO, 2014, p. 15). A questão da autonomia será aprofundada adiante.

Por um lado, o diagnóstico torna legítima a demanda por redesignação sexual e possibilita o acesso aos serviços de saúde, por outro, é raiz de restrições sociais e estigma que afetam diversos níveis da vida desses indivíduos, reforçando sua condição de exclusão social. (ÁRAN; MURTA; LIONÇO, 2009, p. 1147.)

Na medida em que o transexual precisa – para ter acesso ao tratamento hormonal e à cirurgia de mudança de sexo – ser reconhecido como um portador de *transtorno de identidade de gênero* (DSM-IV, 1994), devemos nos perguntar se esse reconhecimento está a serviço da singularização ou da patologização:

Para Athayde (2001), o diagnóstico de transtorno de identidade de gênero pode ser um instrumento de patologização, e receber o diagnóstico de transexual pode levar o indivíduo a se sentir doente, errado, disfuncional, anormal, ou seja, sofrer estigmatização consequente ao diagnóstico. Ao ser classificado como um transtorno, não se garante ao indivíduo a autonomia para determinar o próprio gênero. (MAKSOUH; PASSOS; PEGORARO, 2014, p. 49).

Em síntese, a problemática em questão é que a patologização acaba sendo o preço a ser pago pela conquista de direitos. Este é um ponto importante, até mesmo porque esse paradigma de saúde mental que insere a transexualidade em um enquadramento patológico é o que funciona como respaldo para certas modalidades de reconhecimento jurídico:

Se as pessoas trans devem algumas vezes passar pela “patologização” como um caminho para entender o caráter não patológico do seu desejo e para estabelecer um modo corporificado de vida que seja possível de ser vivida, então a consequência nesses casos é que o preço da garantia de direitos é viver por meio da patologização. (BUTLER, 2015/2018, p. 61).

Evidentemente, esta questão remete para os paradoxos do reconhecimento, como já havíamos antecipado no primeiro capítulo<sup>143</sup>. Dependendo em que termos esse “reconhecimento” se dá, ele produz uma série de exclusões e discriminações que ameaçam, de diversas maneiras, a viabilidade da vida. Isto é, não podemos santificar a

---

<sup>143</sup> Essa discussão será retomada no capítulo 5, sob outro viés, quando discutirmos a importância da alteridade no processo de “mudança de sexo”, onde sinalizaremos os paradoxos desse reconhecimento e problematizaremos o caráter identitário que é, muitas vezes, pressuposto.

esfera do reconhecimento, pois ela não só é atravessada pelas normas, como também funciona como operador de abjeções, normatização e vigilância (BUTLER, 2015/2018).

É neste sentido que Butler defende que devemos desconfiar, então, das formas de reconhecimento jurídico, pois muitos direitos que, a princípio, poderiam ser vistos como conquistas importantes, trazem embutidos uma série de aspectos normativos: “incorporar a norma ou as normas por meio das quais uma pessoa ganha um estatuto reconhecível é uma forma de ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimento em detrimento de outras, estreitando o campo do reconhecível” (BUTLER, 2015/2018, p. 42). A partir disso, é preciso extrair três pontos centrais que interessam à nossa pesquisa, os quais evidenciam que o discurso médico-psiquiátrico contribui para a abjeção das pessoas “trans”, na medida em que elas não são escutadas em sua singularidade.

O primeiro ponto consiste no fato de que essa apreensão normativa e patologizante da experiência “trans” não fica circunscrita às clínicas médicas. Pelo contrário, disseminam-se no campo social, corroborando para a disseminação de estereótipos, preconceitos e discriminações. Isto é uma forma de violência, na medida em que dissemina a ideia de que as pessoas trans são doentes e inferiores, como afirma Berenice Bento: “São múltiplas as violências cometidas contra as pessoas transexuais. A patologização social dessa experiência identitária talvez seja a mais cruel, pois irradia a convicção de que são pessoas inferiores” (BENTO, 2011, p. 554).

Essa patologização social é uma questão fundamental para a pesquisa, na medida em que ela incrementa a sensação de desamparo, dificultando a possibilidade do sujeito criar alianças e se reconstituir em um novo quadro identificatório, o que, segundo a nossa hipótese de trabalho, seriam elementos centrais para modular os riscos dessa experiência. Não é por acaso que, nos relatos que observamos no segundo capítulo, a dificuldade de inserção no campo social por conta da transfobia é fonte de bastante sofrimento: “É a patologização das identidades distribuindo humanidade, proferindo sentenças e castigos aos que ousaram romper a lei” (BENTO, 2011, p. 557).

O segundo ponto diz respeito ao fato de que o paradigma da patologização solapa a dimensão política do movimento<sup>144</sup>, pois, como sublinha Butler, insinua que as pessoas “trans” precisam de tratamento, mas não de direitos. Afinal, como podemos observar, muitas medidas jurídicas partem de “padrões de saúde mental que patologizam as próprias populações cujos direitos defendem” (BUTLER, 2015/2018, p. 61). A problemática que se coloca, então, é que, para ganhar direitos, o sujeito precisa ser patologizado.

É neste sentido que a autora defende que criminalizar as pessoas transgêneras e *queer* não é o mesmo que patologizá-las, até porque a criminalização se assenta em uma moral e visa frear tanto a batalha política pela descriminalização quanto pela conquista de direitos. A patologização, evidentemente, também visa dismantelar um movimento político, mas, por se pautar em argumentos supostamente científicos e de “cuidado”, acabam insinuando que essas pessoas não precisam de direitos, mas, sim, de tratamento.

O terceiro ponto, por sua vez, diz respeito ao fato de que uma série de sintomas que são descritos como sendo intrínsecos às pessoas transexuais como depressão e agressividade na verdade são efeitos iatrogênicos do próprio discurso médico (AYOUCH, 2015b). Dito de outro modo, a psicopatologia que se constrói em torno da transexualidade é fonte de sofrimento. “As equipes oficiais se encarniçam em curar a todo custo uma experiência transidentitária patologizada, e negligenciam os transtornos provocados pelas suas próprias discriminações” (*ibidem*, p. 31). Em sua perspectiva, o dispositivo médico, em relação à transexualidade não é apenas discriminatório, mas enlouquecedor e repleto de contradições, como mencionamos no segundo capítulo.

Por exemplo, o fato de um dos critérios para a disforia de gênero ser a ausência de comorbidade isto é, de outra doença, como autismo ou depressão coloca um paradoxo: “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” (*idem*). Outra contradição é o fato de que os protocolos do processo transexualizador, na rede de saúde pública, tentam localizar a permanência da demanda do paciente, ao mesmo tempo que se almeja desconstruí-la. Quando os “candidatos”

---

<sup>144</sup> Este ponto será aprofundado no próximo capítulo, quando discutirmos o problema da categoria da “vítima” na política contemporânea humanitária.

sustentam a decisão da transição de forma segura e enfática, entendem-se que eles têm uma “rigidez paranóide” e, quando ao contrário, recuam ou não se mostram tão “seguros” de sua decisão, são vistos como transexuais falsos e não como um “transexual verdadeiro” (AYOUCH, 2015b).

O que está em jogo é que há uma série de critérios que embasam o diagnóstico da transexualidade/disforia de gênero, o que parece uma tentativa de inventariar algumas particularidades nosográficas que as distingam de outras experiências (como do travestismo), o que evidencia, em última instância, uma preocupação em se definir, precisamente, quem é um “verdadeiro transexual”. O problema é que, com isso, as singularidades de cada experiência parecem ser silenciadas em nome de uma suposta “universalidade”. É neste sentido que autores como Porchat (2014) defendem que o aparato médico-psiquiátrico, em associação com o campo jurídico, vem forjando uma “identidade transexual”, o que discutiremos agora.

#### 3.4.2 A quem serve o transexual verdadeiro?

A partir da sistematização de critérios nosográficos e de protocolos médico-psiquiátricos, toda uma gestão de riscos é realizada com o intuito de depurar as supostas especificidades que garantem o diagnóstico de disforia de gênero. Procura-se, com isso, assegurar que as intervenções hormonais e cirúrgicas não comprometerão a saúde física e psíquica do paciente. Defende-se que as cirurgias podem produzir efeitos físicos indesejáveis como necrose do púbis, estenose da neovagina, fistulas, complicações urinárias e gangrena do enxerto (decorrente da faloplastia) etc. , e também, desencadear distúrbios psiquiátricos e consequências psíquicas nefastas. Mas é importante indagar: em que medida o repertório de riscos não contribui para a suposição de que há transexuais “verdadeiros” e transexuais “não-verdadeiros”?

Como estamos sinalizando no decorrer da pesquisa, sempre existiram pessoas que não se sentiam em conformidade com o sexo anatômico que nasceram. Segundo Porchat (2014), o que é inédito é que, desde a publicação do quarto volume do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM-IV, 1994), vem se constituindo uma identidade transexual, sendo esta articulada à possibilidade de mudança de sexo

por meio de cirurgia. Com isso, vem se estabelecendo uma certa concepção do que seria o “transexual verdadeiro”:

As características que definem um “transexual verdadeiro” (...) tornaram-se normas a serem imitadas por outros transexuais, apenas com a intenção de se encaixarem no estereótipo que lhes permitirá a realização da cirurgia. O “transexual verdadeiro” tem ojeriza a seus genitais, não aceita seu corpo, não se masturba, é assexuado e espera a cirurgia de transgenitalização para poder se relacionar sexualmente. (PORCHAT, 2014, p. 109).

A suposição da existência de transexuais “verdadeiros” assume diferentes gradações, sendo umas mais explícitas do que as outras, como é o caso da distinção entre *transexualismo primário* e *transexualismo secundário*, utilizada muitas vezes no campo psicanalítico, por exemplo, por Chiland (2003/2008). Segundo este, englobaria indivíduos que “fizeram concessões” ao sexo de atribuição durante a vida por exemplo, ter casado ou tido filhos e que começaram a expressar o anseio pela mudança de sexo em um momento posterior. O primário, por sua vez, remete para indivíduos que não se sentem em conformidade com seu sexo desde a primeira infância sem fazer nenhum tipo de “concessão” ao sexo de nascença.

Esse tipo de classificação nos parece bastante normativo<sup>145</sup>, sobretudo porque os critérios utilizados são absolutamente marcados pelas normas sociais e de gênero como a heterossexualidade e o imperativo do casamento sem que essas sejam consideradas nas hipóteses teóricas: “Há um processo incessante de produção de anormalidade. Ao problematizar a visão patologizante das identidades, terminamos por encontrar as normas de gênero” (BENTO, 2011, p. 558).

Problematizar a figura do “transexual verdadeiro” é importante, pois ela evidencia uma apreensão normativa da experiência “trans”, na medida que elenca uma série de critérios e representações a respeito do que seria, de fato, a transexualidade. Com isso, qualquer aspecto que escape a essas descrições são ofuscados, e é nesse ponto que reside o triunfo do dispositivo da transexualidade, isto é, na anulação das particularidades, como afirma Berenice Bento ():“a eficácia do dispositivo da transexualidade está no apagamento destes deslizos discursivos“ (BENTO, 2009, p. 97).

---

<sup>145</sup> A apreensão normativa da transexualidade, no meio psicanalítico, será discutida no capítulo 6.

Um ilustração precisa disso são as questões suscitadas pelas cirurgias de redesignação, o que envolve a dimensão do corpo e das relações sexuais. A tese proeminente que permeia o campo médico-psiquiátrico é a de que as pessoas buscam a cirurgia tendo como objetivo o exercício das práticas sexuais: “A concepção hegemônica que afirma ser a cirurgia de transgenitalização uma expressão do desejo das pessoas transexuais pela satisfação sexual” (BENTO, 2009, p. 96).

Esta ideia está assentada na suposição de que há uma recusa apriorística do corpo na experiência trans, o que a autora discorda frontalmente. A partir de sua experiência em um hospital, a autora teve acesso às mais variadas vivências de transexuais que colocam em xeque esse repúdio à genitália como algo absoluto, o que a leva a defender que o próprio aparato médico-psiquiátrico incita o discurso do “horror ao corpo”, pois não deixa espaço para ambiguidades:

Não há uma rejeição linear ao corpo entre as pessoas transexuais. Ao contrário, a construção da autoimagem para muitos/as é positiva, destacando-se, inclusive, alguma parte do corpo considerada “maravilhosa”, principalmente entre as mulheres transexuais. No entanto, pode-se notar que a interiorização das verdades produzidas pelo dispositivo da transexualidade não lhes possibilitam notar tal ambiguidade. (*Idem*).

Ou seja, o problema que se coloca é que muitos transexuais se vêm obrigados a fingir que cumprem os mandamentos da identidade transexual para serem autorizados a fazer a cirurgia ou conseguir uma nova identidade de gênero. Até porque eles têm bastante conhecimento sobre as “exigências” normativas que se colocam em relação a eles: “Os/as transexuais sabem das suposições e expectativas construídas para suas condutas, principalmente no espaço hospitalar” (*ibidem*, p. 103).

Thamy Ayouch também salienta esse ponto, demarcando que os sujeitos viram especialistas do fato transidentitário: “Comparam ofertas locais e internacionais, viram *experts* do fato transidentitário, que é irreduzível ao binarismo transexual” (AYOUCHE, 2015b, p. 24). É neste sentido que há, por vezes, a exigência de se fazer um treinamento para se colocar no “gênero de destino” e, a partir disso, se avalia se a performance de gênero está adequada ou não, ou seja, se produz, assim, a figura de um “transexual inteligível”:

Uma das obrigações é fazer um “treinamento” no papel oposto para ser avaliado numa escala de feminilidade/masculinidade. Se estiver conforme ao papel esperado, sua demanda de redefinição do sexo poderá ser considerada legítima. [...] Não há espaço para ser um transexual “não-inteligível”. O transexual oficial é uma ilusão criada pelo próprio aparato médico-jurídico. (PORCHAT, 2014, p. 110-111).

Como demonstra Bento (2006; 2009), há muitas pessoas que lutam exclusivamente pelo direito legal à identidade de gênero, mas que não almejam fazer cirurgia, por não acreditarem que a feminilidade ou a masculinidade dependeriam de um pênis ou de uma vagina, respectivamente: “A ‘transexualidade’ aparece nesse cenário como um termo que traz à tona inúmeros casos de pessoas que não buscam realizar todos os procedimentos previstos pela medicina e pela lei com relação ao transtorno de identidade de gênero” (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 418).

É importante sublinhar que a tese de que os transexuais têm ojeriza a seus genitais e buscam a cirurgia para ter relações sexuais supõe que, antes desse processo, eles não sentem prazer, seja pelas relações sexuais, seja pela masturbação, como se fossem assexuados:

A rejeição à genitália significa que não se consegue obter prazer através do seu toque? O transexual construído oficialmente não consegue tocá-lo para fazer a higiene, tampouco para a obtenção de prazer: é uma relação de total abjeção. No entanto, quando Marcela afirma: “Eu acho o pênis podre, horrível”, não se pode deduzir que esteja dizendo, “eu não o toco, não me masturbo”. (BENTO, 2009, p. 102).

O que está em jogo é que a obtenção de prazer acaba funcionando como um critério diferencial para se desconsiderar determinada pessoa como um “transexual verdadeiro”:

Por que algumas/uns transexuais mentem ou sentem vergonha de masturbar-se? Outra vez tem-se de voltar à construção do transexual como alguém totalmente avesso às suas genitálias e assexuado. Se a “identidade transexual” foi caracterizada pelo horror às suas genitálias, seria impensável, nessa perspectiva, admitir que é possível obter algum tipo de prazer com elas. (BENTO, 2009, p. 103).

A título de ilustração, a autora menciona a seguinte formulação de Ramsey: “O padrão transexual normal tem baixo ou nenhum impulso sexual, arriscam muito pouco



quanto a esse ponto. O pequeno grupo que gosta de se masturbar deveria fazer muitas perguntas – e ponderar respostas cuidadosamente – antes de se lançar à cirurgia” (RAMSEY, 1996, p. 110 *apud* BENTO, 2009, p. 97).

Nas entrevistas que a autora realizou em sua pesquisa, encontrou relatos que vão na direção oposta do que o discurso médico hegemônico quer difundir e que evidenciam uma variedade de experiências que resistem aos enquadramentos normativos. Por exemplo, há indivíduos que têm a vida sexual ativa; que viveram com companheiros antes de passar pelo processo cirúrgico; outros que passaram pela cirurgia e, mesmo depois disso, não tiveram relações heterossexuais, por se considerarem homossexuais (BENTO, 2006)<sup>146</sup>.

No entanto, isso não retira o fato de que as diretrizes normativas do dispositivo da transexualidade incidam nas subjetividades e nas formas pelas quais elas interpretam suas experiências, de modo que podem encarar, com certo estranhamento, o fato de sentirem prazer com seus corpos. Isto é, podem se sentir inadequados em relação à norma transexual, suscitando dúvidas sobre si e suas vivências: “Se o ‘transexual de verdade’ não se masturba, ‘quem sou? Como posso masturbar-me?’ (BENTO, 2009, p. 103).

Como vimos, desde a modernidade se delineou o paradigma da diferença sexual que tentou circunscrever as disposições sexuais no campo do natureza ou, ainda, da verdade: “A medicina do século XIX designa atributos naturais biológicos irredutíveis do masculino e do feminino, e disposições sexuais naturais de atração dos contrários, num dimorfismo essencializado” (AYOUCH, 2015b, p. 24). Além disso, vimos que foi nesse contexto que se constituiu a noção de verdadeiro sexo (FOUCAULT, 1988/2015). Desse modo, não podemos pensar a formulação tão popularizada de que as pessoas transexuais têm horror ao próprio corpo descolado dessa vinculação que se estabeleceu entre sexo e verdade:

---

<sup>146</sup> Ao longo do trabalho de campo, conheci histórias de vida de transexuais que têm uma vida sexual ativa; que vivem com seus/suas companheiro/as antes da cirurgia; de pessoas que fazem a cirurgia, mas não tiveram relações heterossexuais, pois se consideram lésbicas e gays. Aproximei-me de outros que não acreditam que a cirurgia lhes possibilitará ascender à masculinidade ou à feminilidade, pois defendem que suas identidades de gênero não serão garantidas pela existência de um pênis ou de uma vagina e que, portanto, a principal reivindicação é o direito legal à identidade de gênero, independentemente da cirurgia. (BENTO, 2006 *apud* PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 419).

A afirmação de que as pessoas transexuais odeiam seus corpos está baseada em tropos metonímicos. Toma-se a parte (as genitálias) pelo todo (o corpo). É como se a genitália fosse o corpo. Esse movimento de construir o argumento metonimicamente espelha a própria interpretação moderna para os corpos, em que o sexo define a verdade última dos sujeitos. (BENTO, 2009, p. 97).

É neste mesmo sentido que devemos compreender a relação que se estabelece, no campo médico, entre genitalidade e sexualidade, até mesmo porque, como sinaliza Ayouch, “a invenção da homossexualidade e a da transexualidade são contemporâneas: as duas ficaram vinculadas à noção psiquiátrica de sexo, que agrega uma sexuação (identificação de gênero) e uma sexualidade (orientação do desejo)” (AYOUCH, 2015b, p. 24). Desse modo, não podemos pensar o binarismo que marca o dispositivo médico da transexualidade na exterioridade dessa questão, reconhecendo que o modelo médico é atravessado pelo imperativo da heterossexualidade compulsória. Vale dizer que isso se dá mesmo que a orientação sexual não seja considerada um critério para se “diagnosticar” a transexualidade<sup>147</sup> e, também, apesar das múltiplas experiências que parecem colocar esse modelo em questão:

Na noção médica de transexualidade, a inteligibilidade do corpo transexual é reduzida ao seu órgão genital e às suas atrações sexuais. Torna-se mulher adquirindo uma neovagina e sendo atraída por homens, como atestam, *a contrario*, várias mulheres *trans* excluídas dos protocolos oficiais por terem revelado seu desejo por outras mulheres. (AYOUCH, 2015b, p. 28).

Como vimos, a ideia de que a conciliação do corpo físico à autoimagem pode atenuar o sofrimento é um argumento comum para aqueles que defendem as cirurgias: “As pessoas transexuais sentem necessidade de adequar o seu corpo físico à sua autoimagem, atingindo, assim, um corpo que esteja em conformação com sua realidade subjetiva” (SAMPAIO; COELHO; LIMA; 2014, p. 66). Por outro lado, como antecipamos no segundo capítulo, esse desconforto com a condição corporal

---

<sup>147</sup> “Para realizar o diagnóstico, é preciso diferenciar os termos ‘identidade de gênero’ e ‘orientação sexual’. Segundo Áran e Murta, a expressão ‘identidade de gênero’ liga-se à consciência que um indivíduo tem de ser homem ou mulher. Já a expressão ‘orientação sexual’ encontra-se relacionada a uma atração erótica, podendo ser esta atração homossexual, heterossexual, bissexual ou, ainda, assexual. Os transexuais podem apresentar qualquer uma destas orientações. A orientação sexual para o sexo biológico contrário ou bissexual não é, portanto, um critério de exclusão para o diagnóstico do transtorno de identidade de gênero (Áran & Murta, 2009)” (MAKSOUND; PASSOS; PEGORARO, 2014, p. 49).

envolve diversos aspectos e não pode, de modo algum, ser restrito à esfera intrapsíquica.

Pelo contrário, esse desconforto está atrelado às normas de gênero que prevêm uma coerência entre anatomia, gênero e desejo, de modo que aqueles que não atendem a essas expectativas tendem a ser alvo de discriminação, assédio e violência (BUTLER, 1990/2015). Até porque as partes do *corpo* como o pênis, o seio e a vagina são carregadas de significados normativos e culturais, isto é, não são membros do organismo:

Proferir a palavra “pênis” é tornar-se homem. Mais do que dar vida através de um ato linguístico (AUSTIN, 1990), a palavra “pênis” contamina suas identidades. Entre os homens transexuais, os seios tampouco são nomeados, de forma geral, apontam-nos quando se referem a eles ou falam “dessa parte de cima”. Sugiro que “pênis” e “seios” podem ser classificados, nesse caso, como um tipo de palavras que contagiam. Ao serem pronunciadas, desencadeiam um conjunto de posições identitárias para quem as emite e para quem as escuta. (BENTO, 2009, p. 97).

Desse modo, a sensação de inadequação do corpo, a vergonha ou o horror ao corpo precisa ser pensado a partir da relação do sujeito com a dimensão social que, por sua vez, é normativa. É neste sentido que Bento recusa a ideia de que os transexuais recorrem à cirurgia com finalidades sexuais, sustentado a hipótese que “a busca por inserção na vida social o principal motivo para pleiteá-la” (BENTO, 2009, p. 97). Em sua perspectiva, é essa busca que faz com que a dimensão da “liberdade” apareça tanto nos relatos das pessoas “trans”, afinal, se sentir “livre”<sup>148</sup> está ligado à possibilidade de ser socialmente reconhecido como sendo do gênero identificado:

Para os transexuais masculinos, a menstruação e os seios anunciam o fim dos sonhos, da liberdade e a impossibilidade de se tornarem homens e, por outro lado, a separação definitiva dos mundos dos gêneros a partir dessas diferenças. A descoberta do corpo sexuado impõe a tarefa de relacionar-se com as partes do corpo responsáveis pela rejeição que sofrem, ao mesmo tempo em que desencadeiam uma busca para se definirem, para encontrar respostas e modelos que lhes possibilitem construir identificações. Muitos/as relataram

---

<sup>148</sup> “As respostas e as formas de relacionar-se com as genitálias e as sexualidades são diversas. No entanto, quando se perguntava o porquê da cirurgia, encontrava-se uma constância nas respostas: ‘Quero ser livre’. Nenhum/a dos/as entrevistados/as respondeu: ‘Eu quero a cirurgia para conseguir ser penetrada ou penetrar, para conseguir o orgasmo’” (BENTO, 2009, p. 106).

que “depois de pensar, pensar, eu cheguei à conclusão: vou cortar”.  
(*Ibidem*, p. 100-101).

Nos termos da nossa hipótese de pesquisa, a busca pela adequação corporal que, por vezes, é interpretada como uma postura normativa das pessoas trans em se inserirem em um certo binarismo pode ser uma tentativa de atenuar os efeitos colaterais de assumirem uma experiência antinormativa. Esses efeitos, como podemos observar no decorrer do trabalho, envolvem uma série de perdas não só de vínculos familiares e afetivos, como também de reconhecimento no espaço social, como também de riscos, haja vista a discriminação e a violência das quais as pessoas trans são alvo, como discutiremos no próximo capítulo.

Até porque, como evidencia Butler, “reconhecer um gênero muitas vezes envolve reconhecer uma determinada conformidade corporal como uma norma” (BUTLER, 2015/2018, p. 46). É neste sentido que os relatos apresentados por Bento (2009) nos parecem fundamentais, pois evidenciam que o desconforto com o corpo está ligado, sobretudo, ao olhar do outro, isto é, se o sujeito será aceito ou não e o quanto ele se sente livre para circular no espaço íntimo e social com esse corpo. Como mostram os relatos abaixo:

(1) “Me incomoda o fato de eu ter isso aqui, para mim pesa toneladas, eu digo pesa em termos emocionais; me tira a liberdade. Você sabe o que é não poder ficar pelada na frente do seu namorado? Porque, eu penso assim: “Meu Deus, se eu sou mulher e tenho esse problema, eu não quero que ele veja para não quebrar o encanto” (BENTO, 2009, p. 104-105).

(2) “Eu nunca tive aquela liberdade de tomar banho com namorado, abrir as pernas, ficar à vontade. Quando a gente tem relação de frente e ele fica por cima, eu uso aquela técnica da toalha. A gente pega uma toalha e põe, mesmo assim eu fico com maior cuidado porque os movimentos, se forem movimentos mais violentos, a toalha pode sair... No caso de um relacionamento amoroso, a cirurgia vai me dar liberdade de movimento, eu vou poder ter liberdade para abrir as pernas, para andar” (BENTO, 2009, p. 105).

(3) “Eu não sou aquela pessoa iludida, pensando: ‘Ah, a cirurgia vai abrir minhas portas e eu vou ser feliz’. Gente, imagina, não é passaporte para a felicidade de ninguém, porque se fosse assim toda mulher era feliz. Eu tenho consciência. Como se diz, eu vou fazer uma coisa que eu preciso para ser livre. Eu não estou apostando que com isso vá ser feliz. Não, já vou conviver bem comigo mesma, eu vou me sentir normal” (BENTO, 2009, p. 104-105).

O que nos interessa marcar agora é que as normas de gênero parecem centrais na forma pela qual as pessoas vivenciam seus corpos, de modo que modificá-los pode ser uma tentativa de apaziguar, em nossa perspectiva, o impacto caráter antinormativo dessa experiência. Além disso, não se pode atribuir uma universalidade às vivências corporais, pois elas são infinitamente plurais: “São múltiplas as respostas e os caminhos encontrados pelas pessoas transexuais para conviver com partes dos seus corpos responsáveis por lhes retirar a possibilidade de serem reconhecidos como membros do gênero com o qual se identificam” (BENTO, 2009, p. 101).

Desse modo, é preciso considerar que as demandas (ligadas à transição de gênero) direcionadas ao campo médico e jurídico só existem porque vivemos em uma sociedade marcada pelo modelo binário heteronormativo, pois, se outros gêneros e morfologias corporais fossem admitidos pela norma, muito provavelmente essa entrada no circuito da patologização médico-psiquiátrica seria relativizada: “As reivindicações de identidades que exigem direitos são o desdobramento inevitável de uma ordem de gênero que estabelece que a inteligibilidade dos gêneros está no corpo” (BENTO, 2011, p. 558).

Ainda é cedo para afirmar, mas temos a impressão que, desde 2018, quando a mudança do registro civil foi desatrelada da cirurgia de transgenitalização, essas passaram a ser menos buscadas. Este é um ponto central, pois dá possibilidades para que corpos “não-coerentes” possam transitar no espaço social: “As existências trans demandam que o Estado reconheça as diferenças das identidades de gênero, sem ter como passaporte autorizativo para transitar no mundo público a posse de um corpo-sexuado ‘coerente’, como o defendido pelos ideólogos da “ideologia de gênero”” (BENTO, 2019, s/p).

De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que a tentativa de “universalizar” as experiências da transexualidade através da construção de uma “identidade transexual” é uma forma, então, de silenciar a “pluralidade de configurações internas à experiência transexual” (BENTO, 2009, p. 102). Nos parece interessante a proposta de Foucault de abdicarmos da noção de sexualidade, haja vista sua apreensão no campo médico-científico: “Não seria necessário, então, fazer valer, contra essa noção médico-biológico-naturalista da sexualidade, uma outra coisa? Os direitos do prazer, por

exemplo?” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 5). Neste sentido, o autor positiva a categoria de prazer, defendendo que ela se coloca como resistência à apreensão médica e naturalista: “Parece-me que ele escapa às conotações médicas, naturalistas e que carregam junto com elas a noção de sexualidade” (*ibidem*, p. 6).

Retomaremos esse ponto no capítulo 7. O que nos interessa marcar é que, para sustentar uma análise crítica consistente e frutífera a respeito do dispositivo médico-científico e jurídico da transexualidade, é preciso reavaliar, antes de tudo, a noção de sexualidade, atentando para as estratégias de poder que a atravessam. Até mesmo por isso nos detivemos, no decorrer do capítulo, na discussão sobre a emergência da categoria de *verdadeiro sexo* (FOUCAULT, 1982), bem como, em outras partes da tese, analisamos as implicações entre sexualidade, poder e norma.

De todo modo, o que está em jogo é que a transexualidade, tal com pensada pela medicina, não dá mais conta da diversidade das experiências “trans”: “Cabe ver que a categoria de transexualidade proposta pela medicina não corresponde mais, tanto qualitativa quanto quantitativamente, às demandas das pessoas trans. [...] as três frentes convocadas pelos programas de transexualização (psiquiatria, cirurgia e direito) estão sendo desbordadas hoje em dia” (AYOUCHE, 2015b, p. 29). Desse modo, é preciso se perguntar até que ponto os tratamentos e protocolos visam a singularidade da pessoa “trans”, ou, ao contrário, a manutenção da ordem social.

Como nos mostrou Foucault (1976/1977), o sexo e a sexualidade são efeitos do poder e devemos atentar para os mecanismos produtores de saber e multiplicadores de discursos. Desse modo, em nossa perspectiva, antes de nos adiantarmos afirmando que os transexuais estão aderidos ao binarismo sexual e abraçados à diferença sexual, é importante questionar até que ponto isso não está ligado à tentativa de se “erradicar” as ambiguidades sexuais, o que é propulsionado pelo aparato médico, psiquiátrico, jurídico e social desde o momento em que se forjou o *verdadeiro sexo* (FOUCAULT, 1982) e, agora, o “verdadeiro gênero” (BUTLER, 2004/2006).

Consideramos que este é um ponto central para nos contrapormos à “abjeção social” que é lançada sobre as *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018). Até porque não podemos esquecer que a patologização médico-psiquiátrica se desdobra na patologização social, dando lugar à discriminação, à violência e à criminalização. No

que concerne a esta, Butler afirma: “Ninguém deveria ser criminalizado pela sua apresentação de gênero, e ninguém deveria ser ameaçado com uma vida precária em virtude do caráter performático da sua apresentação do gênero” (BUTLER, 2015/2018, p. 63).

Ao contrário disso, nos juntamos às “pessoas que acreditam no direito dos jovens exercerem a liberdade de encontrar seu desejo e viverem num mundo que se recusa a ameaçar, criminalizar, patologizar ou matar aqueles cuja identidade de gênero ou forma de amar não fere ninguém” (BUTLER, 2017, s/p).

#### 4 O FANTASMA DA LIBERDADE: QUE CORPOS PODEM APARECER?

*As condições que possibilitam a qualquer pessoa viver são parte do próprio objeto da reflexão e da ação política.*

**Judith Butler**<sup>149</sup>

Como vimos no segundo capítulo, o corpo é antes de tudo social, o que significa dizer que seus limites não são definidos pelo próprio sujeito, mas pela sociabilidade (BUTLER, 2009/2016). O problema que isso coloca é que essa interdependência acarreta uma dupla direção: “O fato da sobrevivência de uma pessoa estar tão estreitamente relacionada com o outro constitui o risco constante da sociabilidade: sua promessa e sua ameaça” (*ibidem*, p. 95-96).

Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra), o Mapa dos Assassinatos de Travestis e Transexuais no Brasil em 2017 evidenciou 179 assassinatos de travestis ou transexuais, o que revela um aumento de 15% em relação ao ano de 2016, e o país continua ocupando o primeiro lugar no ranking mundial de violência contra a população LGBT: “Todos os dias, via redes sociais, nos chegamos notícias de jovens transexuais e travestis que são barbaramente torturadas e assassinadas” (BENTO, 2014, s/p).

Vale ressaltar que esses dados nem sempre são contabilizados, até mesmo porque, como afirma Butler, um dos problemas da vida política contemporânea é que nem todos contam como sujeitos: “Parte do problema da vida política contemporânea é que nem todo mundo conta como sujeito. [...] sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados ‘vidas’” (BUTLER, 2009/2016, p. 54).

Ser enlutável é uma premissa básica para que uma vida seja qualificada como valiosa e o problema que se coloca é que nem todas as vidas são enlutáveis, sendo vistas como descartáveis. É neste sentido que a violência exercida contra as *minorias sexuais e de gênero* é uma das preocupações centrais do projeto ético-político de Judith Butler: “Algo que me preocupa é a frequência com que pessoas que não se enquadram nas normas de gênero e nas expectativas heterossexuais são assediadas, agredidas e

---

<sup>149</sup> BUTLER, 2015/2018, p. 51.



assassinadas” (BUTLER, 2017). Como estamos insistindo no decorrer do trabalho, as normas de reconhecimento produzem abjeções, fazendo, por exemplo, com que algumas vidas possam aparecer publicamente mais do que outras, possam transitar nas ruas, enfim, possam valer mais do que outras.

Quem não vai ser protegido pela lei, ou, mais especificamente, pela polícia, nas ruas, no trabalho ou em casa em códigos legais ou instituições religiosas? Quem vai se tornar objeto da violência policial? Quem terá as queixas de agressão negadas e quem vai ser estigmatizado e privado de direitos civis ao mesmo tempo que se torna objeto de fascinação e do prazer consumista? (BUTLER, 2015/2018, p. 42).

Como vimos no capítulo anterior, as supostas "ambiguidades" e "indeterminações" nas experiências de gênero e da sexualidade despertam um certo *horror*, não só no campo médico como também no campo social do ponto de vista mais extenso, o que inclui, é claro, instituições e os discursos. Em nossa perspectiva, não podemos interpretar esse *horror* que se expressa, muitas vezes, como violência meramente como a manifestação da *pulsão de morte* (FREUD, 1920/1976), pois isto seria “psicologizar” uma problemática sociopolítica muito mais complexa. Como afirma Birman (2000b), a psicanálise é afetada, há muito tempo, por um problema de ordem metodológica: acostumou-se a explicar os problemas sociopolíticos de forma naturalista e determinista, atribuindo às supostas marcas psíquicas do sujeito a razão de determinadas práticas sociais, como o nazismo e o fascismo:

Desta maneira, o conceito de pulsão de morte enunciado por Freud em *Além do Princípio do Prazer* serviu de pau para muita obra nesta direção, como uma espécie de chave mágica para explicar tudo o que de nefasto ocorria com a existência social dos homens. Isso porque a existência de uma pulsão de morte poderia interpretar convenientemente a destrutividade e a violência humanas, para parcelas significativas do pensamento psicanalítico. (BIRMAN, 2000b, p. 99).

De acordo com nossa hipótese, esse “ódio” aos transexuais não pode ser pensado na exterioridade da dimensão antinormativa que caracteriza essa experiência, pois nos parece que tudo aquilo que os “trans” colocam em xeque, através do *autoengendramento*, é recebido por muitos com um certo *horror*. O decreto de liberdade

que eles lançam sobre suas origens e seus corpos, ao rejeitarem a atribuição inicial de gênero, parece ser muito atormentador para as pessoas que buscam conviver bem com as normas. Além disso, o movimento trans, como vimos, coloca em questão a ideia de família como *origem*, o modelo patriarcal, o paradigma binário heteronormativo e o paradigma da naturalidade dos corpos, o que parece assustar as pessoas que se sentem em afinidade com seus gêneros.

Ao afirmar que o imperativo heterossexual possibilita certas identificações ao mesmo tempo que impede outras, Butler (1990/2015) nos oferece ferramentas para pensar como a abjeção se dá no campo do gênero e da sexualidade. Afinal, a norma do sexo qualifica um corpo para a vida no interior de determinada inteligibilidade cultural. Os gêneros qualificados como inteligíveis são aqueles que apresentam uma coerência entre sexo anatômico, gênero, desejo e prática sexual, e aqueles que não abarcam essa consonância são considerados ininteligíveis, o que produz um campo de abjeções. Por outro lado, as expressões “ininteligíveis” da sexualidade colocam em evidência os limites do binarismo sexual e da heterossexualidade compulsória, o que é uma forma de entender como a transexualidade coloca em questão a normatividade de gênero.

Como vimos no primeiro capítulo, os três tempos da revolução sexual marcados pelo movimento feminista, movimento gay e o movimento transidentitário possibilitaram uma série de conquistas sociais e políticas, operando transformações no campo da família, da reprodução e da parentalidade. Observamos que isso, conjuntamente com outros operadores como os estudos de gênero, os avanços da tecnociência e a solidificação da ordem neoliberal foram as condições que permitiram que a transexualidade, como outras experiências que compõem o movimento transidentitário, conquistasse uma legitimidade no cenário contemporâneo.

Por outro lado, adiantamos que essas conquistas, que poderíamos chamar de progressistas, suscitaram uma série de reações contrárias, pois foram vistas como ameaças aos valores tradicionais, como da família. Vimos que isso vem sustentando, por exemplo, um discurso sobre a “ideologia de gênero” que se tornou um inimigo social a ser ostensivamente combatido. Ou seja, as conquistas ligadas à liberdade e diversidade de gênero e da sexualidade não implicaram em um reconhecimento amplo e sólido no

campo social e institucional, de modo que são frontalmente combatidas por discursos normativos e conservadores que almejam garantir a “ordem”.

O que está em jogo é que as “categorias” que estavam em cena nos três tempos da revolução sexual talvez por, justamente, terem conquistado espaço no campo social têm sido violentamente atacadas. Afinal, como vimos, elas ameaçam o modelo do binarismo, da heterossexualidade compulsória, sobre o qual se sustenta, supostamente, a ordem social, além de terem colocado o modelo do patriarcado em questão.

O que está em jogo é que a comunidade LGBTQ+ tem sido alvo central de discriminação, patologização, criminalização e, sobretudo, de violência. Evidentemente, isso não é algo absolutamente novo, pois, como veremos mais adiante, no contexto da ditadura brasileira, houve uma perseguição ostensiva à população LGBT, como nos mostra o Relatório da Comissão da Verdade:

Um analista da Escola Superior de Guerra comentou que, na “época contemporânea”, a sociedade está ameaçada com “a busca do prazer imediato, o hedonismo coletivo (...), a desagregação familiar (...), a permissividade moral quase sem limites (...), a exacerbação da sexualidade e o quase incentivo ao homossexualismo”. (CNV, 2014, p. 302-302 ).

Como veremos, ainda que o feminicídio, a homofobia e a transfobia tenham alguns pontos de interseção como, por exemplo, um ataque ao “feminino” (BENTO, 2014) é preciso evidenciar alguns contrastes e sinalizar certas particularidades desses eventos. Por exemplo, enquanto a experiência gay, muitas vezes, pode ser vivida de forma mais íntima e preservada, a experiência trans dificilmente se passa despercebida no campo público, até mesmo porque a forma pela qual a pessoa se apresenta no social muda radicalmente, seja através do nome, da forma de se vestir ou, até mesmo, a mudança da condição corporal (*idem*).

Não é por acaso que, em *Corpos em aliança*<sup>150</sup>, Butler afirma que existe uma “exposição diferencial à mortalidade” (BUTLER, 2015/2018, p. 55), de modo que nem todos podem transitar livremente pelo espaço social de forma segura. Isto é, segundo a

---

<sup>150</sup> Vale ressaltar que o livro *Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia* (2015/2017) foi escrito “em cima dos acontecimentos da Primavera Árabe e da emergência de movimentos como Occupy, Women in Black e Black Lives Matter, ou mesmo ativismos latino-americanos como as Mães da Praça de Maio, na Argentina, e a mobilização de mulheres brasileiras contra o assassinato de seus filhos pela PM” (RODRIGUES, 2018, s/p).

autora, o direito de aparecer em público é distribuído de forma desigual, pois as minorias como a população LGBTQI+ são comumente objeto de agressão, de violência e de assassinatos. Berenice Bento também caminha nessa direção, ao afirmar que nem todas as expressões sexuais e de gênero são legitimadas, o que aponta para uma disputa política: “O que está posto é uma disputa política de quais identidades de gênero e sexuais têm direito à existência, quais serão objeto de políticas públicas” (BENTO, 2019, s/p).

O reconhecimento de certas experiências produz a abjeção de outras, de modo que se configura uma espécie de legitimação seletiva. Isto é, na medida em algumas vivências são legitimadas por exemplo, pelo Estado, elas passam por uma espécie de “redenção”, de modo que a faceta “pecaminosa” é deslocada para outras que, por sua vez, passam a ser vistas como “inadequadas” (BUTLER, 2002/2003). Esta parece uma chave de leitura interessante para pensar o preconceito e a violência que são dirigidos às vivências que, de alguma maneira, não se encaixam no enquadramento normativo, como, por exemplo, a experiência trans.

Primeiramente, apresentaremos algumas formulações de Butler (2015/2018) a respeito da violência contra as pessoas que não se adequam às normas de gênero e do paradigma heteronormativo. Vamos nos deter, sobretudo, na discussão a respeito do “direito de aparecer em público”, evidenciando que nem todos têm a mesma liberdade de circular pelo espaço social, na medida em que são mais alvos de violência, como é o caso das pessoas transexuais.

Neste sentido, além da transfobia e do transfeminicídio, discutiremos também a homofobia e o feminicídio. Exploraremos essas violências separadamente, contemplando algumas de suas particularidades, mas, por outro lado, buscaremos evidenciar que entre elas há pontos de convergência. Destacaremos o fato de que essas expressões de violência parecem evidenciar um horror ao feminino (BENTO, 2014), como também se apresentam como uma reação à relativização do modelo do patriarcado, colocado pelo movimento feminista, gay e trans.

Além disso, estamos de acordo com a formulação de Butler (2015/2018), ainda que não abranja todas as formas de abjeção: o “gênero” é um norteador para pensar outras formas de existência que são colocadas fora do campo do humano, pois nos dá

ferramentas para pensar três esferas, a saber, poder, atuação e resistência. Além disso, há uma espécie de equivalência entre as normas de gênero e as normas do humano.

Da mesma maneira que precisamos entender que as normas de gênero são transmitidas por meio de fantasias psicossociais que não são originalmente criadas por nós, podemos ver que as normas do humano são formadas por modos de por que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade. (BUTLER, 2015/2018, p. 44).

Por outro lado, circunscreveremos algumas especificidades ligadas à transexualidade, que é o tema central de nosso estudo. Até porque, como discutiremos, é bastante problemático, como afirma Berenice Bento (2014), o fato de que os assassinatos contra a população trans não sejam contabilizados de forma específica, sendo incluídos nas taxas da violência contra os LGBTTT. Para a autora, seria fundamental incluir esses atos violentos no campo do transfeminicídio, para registrar como eles são suscitados por questões de gênero.

Neste sentido, sustentaremos a ideia de que o movimento trans desperta tanta reação negativa, horror e violência justamente por seu caráter antinormativo. Como estamos podendo observar no decorrer do trabalho, a transexualidade sacode com certas “certezas” que, até então, eram vistas como imexíveis, como o “gênero” que foi atribuído ao sujeito antes mesmo dele nascer, a condição corporal ligada a determinado “sexo” que, durante muito tempo, foi concebida como algo natural e o nome que foi dado pelos pais, colocando em xeque o sistema de filiação. Isso implicará em situar a questão da violência em uma problemática mais ampla: a do horror à experiência da diferença que marca o mundo neoliberal.

Em um segundo momento do capítulo, discutiremos a questão da violência de Estado em relação às *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018) e , para isso, definimos três eixos de discussão. No primeiro, analisaremos o controle, censura e criminalização de gays no contexto da ditadura militar brasileira exercida pelo Estado. Para isso, tomaremos como base o capítulo *Homossexualidades e ditadura*, do Relatório da Comissão Nacional da Verdade. Em um segundo momento, trabalharemos a noção de *necropolítica* (MBEMBE, 2016), o que nos ajudará a pensar o “direito de matar” em articulação ao Estado.

Em um terceiro momento, articularemos a violência de gênero ao conceito de *condição precária* que, segundo Butler (2009/2016), é uma condição induzida politicamente e economicamente e que faz com que certas pessoas estejam mais sujeitas à abjeção social e à mortalidade do que outras. Neste sentido, poderemos evidenciar, por exemplo, como a imprecisão dos dados a respeito dos ataques às pessoas trans ou até mesmo o desinteresse e a indiferença em relação a isso comprovam a hipótese de Butler (2009/2016) de que há vidas que não contam como vidas, pois não são passíveis de luto.

Por fim, discutiremos como a *razão humanitária* se estabeleceu no contexto neoliberal e problematizaremos a figura da vítima, demonstrando como esta esvazia a tonalidade política de certas experiências sociais.

#### **4.1 “Quem não existe, não vive e não morre”: o gênero em pânico?**

Como almejamos sustentar no decorrer da pesquisa, o se “assumir trans” não é um processo simples, sobretudo porque nem sempre é bem acolhido, seja pela sociedade, seja pelos próprios pares. Este é um ponto importante para marcar que a transfobia não é algo que acontece entre “estranhos” isto é, pessoas que não se conhecem, entre instituições ou no tecido social (no sentido mais *lato sensu*). Pelo contrário, como podemos observar, muitas vezes ela se manifesta nas relações íntimas do sujeito, sobretudo no campo da família:

O processo de exclusão das pessoas trans começa muito cedo. Quando as famílias descobrem que o filho ou a filha está se rebelando contra a “natureza” e que desejam usar roupas e brinquedos que não são apropriados para seu gênero, o caminho encontrado para “consertá-lo” é a violência. Geralmente, entre os 13 e 16 anos as pessoas trans fogem de casa e encontram na prostituição o espaço social para sobrevivência financeira e construção de redes de sociabilidade. (BENTO, 2014, s/p).

Além disso, o ambiente escolar também é um espaço onde a transfobia aparece de forma bastante evidente. A partir de entrevistas realizadas com alunos trans, Berenice Bento percebeu que a escola era descrita como um espaço de terror por conta das discriminações e ataques vividos. Por exemplo, em seu relato, Marcela afirmou: “Meu

Deus, que horror era tudo aquilo! Eu não saía para o recreio. Eu achava que esse órgão não tinha a menor importância, que todo mundo me reconheceria como uma mulher. Muitas vezes puxavam meu cabelo e eu tinha que brigar, principalmente quando me chamavam de veadinho” (BENTO, 2011, p. 555).

Como salienta Butler, nem todo mundo tem o “direito” de caminhar nas ruas e frequentar espaços sem ser alvo de assédio ou agressão, sobretudo se estão sozinhas e se não sabem defesa pessoal. Uma ilustração disso, segundo a autora, acontece com as pessoas transgêneras. Dependendo do espaço cultural que estão e da aceitação ou não dessa experiência transitar nas ruas pode colocar o sujeito em uma posição muito vulnerável: “Quando uma pessoa transgênera caminha nas ruas de Ankara ou entra em um McDonald’s em Baltimore”, existe uma questão sobre se esse direito pode ser exercido pelo indivíduo sozinho” (BUTLER, 2015/2018, p. 58).

Inclusive, em Ankara, capital da Turquia, além de serem alvo de agressões e assassinatos, pessoas transgêneras comumente são multadas por estarem em público. Ao trazer esse dado, Butler (2015/2018) não está de modo algum insinuando que há algum tipo de “atraso” nesse contexto, até porque a violência contra pessoas trans se dá em diversos países. O que está em jogo é que a transfobia alcança limiares extremamente violentos, culminando em torturas e assassinatos, contra transexuais e travestis (BENTO, 2014).

No que concerne a isso, não podemos deixar de mencionar o caso de Gisberta Salce Junior, transexual brasileira que foi assassinada, em 2006, na cidade do Porto, em Portugal. Ela foi torturada (por exemplo, queimada com cigarros) e violada sexualmente (com pedaços de madeira) por 14 adolescentes (entre 12 e 16 anos), durante três dias, e, quando mostrou não estar mais viva, os jovens tentaram desaparecer com o corpo. Pensaram em queimá-la, mas ficaram com receio da fumaça chamar atenção e, então, amarraram seu corpo em um pedaço de madeira e a jogaram em um poço, com profundidade de 15 metros (BBC Brasil, 2016).

O fato do julgamento ter concluído que a trans morreu por afogamento, gerou muitas indignação, mobilizou movimentos em defesa da igualdade de gênero e a discussão sobre a transfobia. Inclusive, foram feitas peça de teatro, documentários e a

canção *Balada de Gisberta*, composta pelo português Pedro Abrunhosa e interpretada por Maria Bethânia.

Outro caso importante foi a morte de Marsha Johson, ativista transgênero e *drag queen*, que tinha tido um lugar de destaque na Rebelião de Stonewall. Seu corpo foi encontrado em 1992, no rio Hudson (Nova Iorque), e sua morte foi definida como suicídio, mas muitos duvidaram disso e acharam que a morte de Marsha não fora tratada com a devida importância pelas autoridades. Foi nesse sentido que o documentário *Vida e morte de Marsha P. Johnson*, (FRANCE, 2017) foi realizado, com o intuito de investigar melhor o caso.

Como foi mencionado anteriormente, o Brasil é o país que tem a maior incidência de assassinatos de transexuais e travestis:

Segundo a ONG Internacional Transgender Europe, o Brasil é o país onde mais ocorrem assassinatos de travestis e transexuais em todo o mundo. Entre janeiro de 2008 e abril de 2013, foram 486 mortes, quatro vezes a mais que no México, segundo país com mais casos registrados. Em 2013 foram 121 casos de travestis e transexuais assassinados em todo o Brasil. Mas estes dados estão subestimados. (BENTO, 2014, s/p).

Ao comentar o assassinato de Dandara dos Santos, Butler também sublinha o fato do Brasil ser um dos países onde mais se mata as minorias sexuais e de gênero: “A tortura e o assassinato recente de Dandara dos Santos [...] foi apenas um exemplo explícito da matança generalizada de pessoas trans no Brasil, uma matança que valeu ao Brasil a fama de ser o país mais conhecido pelo assassinato de pessoas LGBT” (BUTLER, 2017, s/p).

Como afirma Bento, esses assassinatos são marcados por um ritual de perversidade, como se não bastasse apenas tirar aquela vida, é preciso matar “diversas vezes”, destruir, desconfigurar o corpo: “As mortes das travestis e transexuais se caracterizam pelo ritual de perversidade. Não basta um tiro, uma facada. Não basta matar uma vez” (BENTO, 2011, p. 553). Em sua perspectiva, esse ódio é uma forma de reação ao “perigo” que essas experiências colocam para a ordem binária heteronormativa. Tudo se passa como se, através do ato de extrema violência, se buscasse fazer uma “limpeza”, retirando de cena aqueles que a ameaçam, o que será discutido mais adiante.



Não obstante, muitas vezes esses homicídios parecem ser ignorados pela sociedade civil, pela mídia, pelas instituições de pesquisa e pelo Estado, o que é signo, como afirma Bento, de hierarquização das mortes: “São corriqueiras as notícias de pessoas transexuais e travestis assassinadas no Brasil sem que haja apuração e punição dos/as culpados/as. Acaba-se produzindo uma hierarquia das mortes: algumas merecem mais atenção do que outras” (*ibidem*, p. 554).

No relato que escreveu antes do suicídio mencionado no primeiro capítulo o transhomem Nicholas Domingues afirmou: “Enquanto existirem os números, enquanto formos explorados e mortos, enquanto formos esquecidos e jogados à margem, oprimidos, não será suficiente” (ESQUERDA DIÁRIO, s/p). O rapaz também denuncia o fato de essas mortes não ganharem visibilidade e, muitas vezes, não serem nem contabilizadas, o que para ele evidencia como as pessoas trans não são vistas como “pessoas”:

Atualmente, como foi dito, o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. Essa frase, que quando escutada pela primeira vez assusta porque “Nossa, eu nunca ouvi falar sobre morte de pessoas trans”, mas é claro que nunca ouviu, você nunca ouviu falar sobre pessoas trans. Afinal, quem não existe, não trabalha, não ama, não vive e não morre. (ESQUERDA DIÁRIO, s/p).

Como aponta a ativista paulista Janaína Lima, o assassinato de travestis no Brasil já se tornou algo “natural”, de modo que não causa nenhuma comoção: “Ninguém se impacta. [...] Porque é o não reconhecimento dessa pessoa como... pessoa. Travesti não é tida como uma pessoa, então quando ela morre não causa impacto” (CARVALHO, 2014, p. 243, grifo do autor).

Isto ilustra perfeitamente a hipótese de Butler de que há vidas que são vistas como menos valiosas do que outras e que, portanto, não são passíveis de luto: “Uma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida” (BUTLER, 2009/2016, p. 64). Este ponto será discutido no final do capítulo, mas já é importante salientar que esses corpos que não têm o direito de aparecer em público (BUTLER, 2015/2018) são os mesmos cujas mortes também não podem aparecer, que não podem ser enlutadas publicamente, pois não são consideradas vidas e, portanto, não foram perdidas.

Tendo isto em vista, Berenice Bento (2014), em seu trabalho *Brasil: país do transfeminicídio*, analisa alguns aspectos importantes a respeito da violência contra a população trans (travestis, transexuais e transgêneros) no Brasil, dentre os quais destacamos três que interessam à nossa pesquisa: (i) o fato do signo do “feminino” ser desqualificado na cultura incide na forma pela qual se compreende as experiências trans; (ii) essas mortes não são computadas de forma cuidadosa, o que aponta para uma certa invisibilidade que é despejada sobre essas vidas que parecem não importar (BUTLER, 2009/2016); (iii) a importância de nomear esse tipo de homicídio como “transfeminicídio”.

O primeiro ponto diz respeito à sua hipótese de que o assassinato das mulheres trans é uma espécie de hiperbolização do lugar que o feminino ocupa em nossa sociedade, um lugar altamente desvalorizado. No caso de mulheres trans, a questão se complexifica, pois há um certo estranhamento, para não dizer repúdio, em relação às pessoas que abdicam da condição masculina, tão valorada, para se inscrever no campo do feminino. Ainda que enfatize a experiência “trans”, a autora defende que os gays que apresentam uma estilística mais próxima daquilo que se poderia chamar de “feminino” também costumam ser alvo de violência, como veremos melhor adiante.

Em relação ao segundo ponto, a autora sustenta que, no contexto brasileiro, há uma escassez de dados confiáveis, pois a maioria deles é computada apenas por ONGs de ativistas que acompanham e registram as notícias de jornais. Isto é acompanhado por outras dimensões problemáticas, como, por exemplo, as matérias não costumam se referir às pessoas através do gênero que elas se apresentavam:

Suas identidades de gênero não são respeitadas no noticiário da morte, na preparação do corpo e no registro da morte. A pessoa assassinada retorna ao gênero imposto, reiterando, assim, o poder do gênero enquanto lei que organiza e distribui os corpos (vivos ou mortos) nas estruturas sociais. (BENTO, 2014, s/p).

Além disso, os assassinatos de pessoas transexuais não são registrados de maneira específica, conjuntamente à população LGBTTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros). Desse modo, muitas matérias se referem às pessoas transexuais como travestis ou, ainda, relatam o assassinato como se fosse um caso de homofobia e não de transfobia, como ocorreu no caso de Latisha King que será

discutido mais adiante. Esse conjunto de elementos demonstra que há uma anulação da pessoa trans, pois, até mesmo no momento da morte, ela não é reconhecida:

Durante toda a vida a pessoa trans luta para ser reconhecida por um gênero diferente do imposto ao nascimento, no entanto, é considerada homem quando morre e mesmo a contabilidade dos mortos feito por ativistas não enfatiza a dimensão de gênero. Há um processo contínuo de esvaziamento e apagamento da pessoa assassinada. (BENTO, 2014, s/p).

Nesse sentido, um terceiro aspecto importante sublinhado pela autora é o fato de que a característica central desses assassinatos não é a orientação sexual do sujeito, mas, sim, o gênero. Por isso, ela defende que o termo “transfeminicídio” é o mais adequado pois, em sua perspectiva, tal designação deixa claro que a motivação do crime foi a questão do gênero: “O transfeminicídio se caracteriza como uma política disseminada, intencional e sistemática de eliminação da população trans no Brasil, motivada pelo ódio e nojo” (BENTO, 2014, s/p). Este é um ponto crucial para a presente pesquisa, pois se articula com aquilo que estamos entendendo como um caráter antinormativo da experiência trans.

Tudo se passa como se a ruptura que a pessoa trans faz em relação ao registro biológico e também ao jurídico-simbólico ameaçasse as normas vigentes acerca da forma pela qual as pessoas vivem suas experiências de gênero; sobretudo porque faz isso de forma pública. É neste sentido que Bento afirma: “O transfeminicídio seria a expressão mais potente e trágica do caráter político das identidades de gênero. A pessoa é assassinada porque além de romper com os destinos naturais do seu corpo-generificado, faz isso publicamente” (BENTO, 2014, s/p).

Outro ponto central em relação a esses assassinatos é o fato de que, muitas vezes, é imputada à vítima uma espécie de culpabilização, como se algo em seu comportamento tivesse suscitado o ato de violência: “É como se houvesse um subtexto: quem mandou se comportar assim”. Essa taxonomia acaba (re)produzindo uma pedagogia da intolerância. A vítima é metamorfoseada em ré em um processo perverso de esvaziá-la de qualquer humanidade” (BENTO, 2011, p. 554).

Um exemplo paradigmático disso pode ser observado no assassinato de Latisha King que ilustra perfeitamente como se dá a culpabilização da vítima, o que se dá,

comumente, através do argumento do “*gay panic*”. Além disso, a partir desse caso, fica evidente como os assassinatos motivados pelo gênero muitas vezes são descritos como se fossem decorrentes da homofobia (e não da transfobia).

#### 4.1.1 “*Gay panic*”: a imputação da culpa na vítima

Em fevereiro de 2008, a transmulher Latisha King cujo nome de origem era Larry King de 15 anos, foi assassinada com dois tiros na cabeça por seu colega de classe Brandon McInerney. Ambos eram estudantes da E.O. Green Junior High School na cidade de Oxnard, na Califórnia, Estados Unidos. Vale ressaltar que o homicídio foi premeditado; Brandon, inclusive, vinha expressando suas intenções de fazê-lo. E, naquela manhã, ele pegou uma das inúmeras armas que tinha em casa, enrolou-a dentro de uma toalha e levou para a escola, onde assassinou Latisha. A partir disso, ele foi acusado de homicídio de primeiro grau e de crime de ódio.

Esse caso é minuciosamente discutido no livro *The life and death of Latisha King* (2018), onde Gayle Salamon se debruça sobre as formas pelas quais esse episódio foi encaminhado no meio jurídico e midiático, depreendendo, a partir disso, alguns problemas, sobretudo, em relação ao fato do homicídio ter sido associado à homofobia (e não à transfobia); pelo fato de ter havido uma espécie de romantização da estória dos dois; e também pelos argumentos de defesa utilizados, onde se atribuía à figura de Latisha o motor do assassinato. Um dos argumentos centrais da autora é que esse homicídio não remete, de modo algum, para a “orientação sexual”, mas, sim, para a expressão de gênero.

Segundo a autora, o tom das reportagens sobre o caso descreviam a história de uma maneira bem diferente da qual ele a compreenderá depois: como se o homicídio fosse uma resposta homofóbica a um flerte, isto é, como se um rapaz gay tivesse dado em cima de outro (heterossexual) que teria reagido com raiva. A autora refere-se à reportagem a que teve acesso, através da revista *Newsweek*, cujo título foi *Jovem, gay e*

*assassinado na escola: um caso de bullying, identidade sexual e limites da tolerância*” (SALOMON, 2018, p. 3, tradução nossa)<sup>151</sup>.

A narrativa deste homicídio sob esses termos persistiu de várias maneiras, até mesmo por conta do colorido midiático que recebeu. O assassinato ocorreu dois dias antes do “Dia dos Namorados” norte-americano (*Valentine’s Day*), de modo que o caso foi utilizado para se defender a tolerância em relação a todas formas de amor. Inclusive, em cima dessa terrível situação, se montou uma peça *off-Broadway* intitulada *Valentine*, na qual o enredo falava de dois jovens que se relacionavam e que o assassinato ocorreria pelo fato do romance não ter dado certo.

Salamon problematiza esse tipo de composição narrativa em cima do caso como se fosse uma história de amor com um final ruim insistindo na importância de analisarmos o que está por trás dela. Afinal, em sua perspectiva, esse sentimentalismo amoroso “familiar” encobre algo muito menos “familiar” sobre a violência que se dirige a certas expressões de gênero: “*The real danger in the valentine-ization of this story is that it uses a familiar narrative of sexual orientation to obscure and ultimately erase a less-familiar one about gender expression. This substitution, I will argue, was consequential in the subsequent murder trial*” (SALAMON, 2018, p. 4).

É importante sublinhar que Salomon (2018) não está interessada no “por quê” do homicídio, a questão central trabalhada em seu livro é o “como” se deu o assassinato de Latisha. O “como”, evidentemente, não é no sentido do procedimento pois isto está mais do que descrito mas, sim, no sentido de analisar quais foram as condições de possibilidade que levaram a isso. Isso implicou em evidenciar como os eventos que se desenrolaram na esfera jurídica reproduzem a lógica transfóbica que orquestrou o homicídio, como também em analisar como o gênero de Latisha foi compreendido no contexto escolar e no julgamento.

O primeiro ponto é mais explorado no segundo capítulo do livro, onde a autora analisa as expressões corporais (não-verbais) dos componentes do tribunal, sobretudo nos momentos em que parecia difícil expressar e falar sobre as questões relativas à sexualidade e ao gênero. A partir disso, ela nota que havia uma espécie de “indizível”

---

<sup>151</sup> No original: “*Young, Gay and Murdered in Junior High: A tale of Bullying, Sexual Identity, and the Limits of Tolerance*” (SALOMON, 2018, p. 3).

acerca dessas questões. Não adentraremos na descrição corporal sinalizada pela autora o que foi interpretado em uma perspectiva fenomenológica, mas em outros aspectos observados pela autora durante o tribunal e que interessam a presente pesquisa.

Um primeiro aspecto importante é que, no decorrer dos relatos e do julgamento, foi utilizado o nome “Larry” e não Latisha, e, além disso, se referiam a ela como “gay” e não como transexual, dando a entender que o que estava em jogo era uma questão de orientação sexual. Nesta mesma linha, Brandon afirmou que “Larry” era gay por usar maquiagem, roupas e adereços feminino.

Além disso, a autora afirma que o gênero foi referido, no tribunal, como algo perigoso, algo que foi, de certa maneira, colocado como uma arma: “O gênero, argumentarei, se converteu em uma arma” (SALAMON, 2018, p. 15, tradução nossa)<sup>152</sup>. Uma exemplificação disso é a ambivalência que aparece no depoimento de uma professora durante o tribunal. Ao comentar o preconceito que “Larry” vivia (foi usado o nome/gênero atribuído ao nascimento), ela afirma ter pensado que se *algo* não fosse feito, acarretaria problemas para “ele”. Para a autora, a fala da professora expressa uma homofobia, pois dá a entender que a proteção de Latisha implicaria que ela se protegesse dela mesma e não do assassino.

Ainda em relação ao tribunal, Salamon (2018) destaca outro ponto crucial: houve um silenciamento a respeito do fato de que Latisha King era negra e que Brandon McInerney era branco. E, depois de muitos dias de depoimento, ficou evidenciado que McInerney se alinhava à supremacia branca, e, mesmo assim, a questão racial não foi incluída na acusação como um fator motivacional do crime. Tendo isto em vista, a autora defende que o silenciamento da questão racial seria uma espécie de negação do racismo, e, portanto, um ato racista. Além disso, algumas atribuições direcionadas à Latisha como, por exemplo, uma postura disruptiva e agressiva revela, segundo a autora, uma expressão de preconceito racial.

A experiência de gênero com a percepção de gênero não podem ser vistas, de acordo com a autora, de forma separada da condição racial. Para embasar essa ideia, ela faz referência ao trabalho *Trans necropolitics*, onde Riley Snorton e Jin Haritaworn discutem a importância de se considerar a questão racial quando se fala sobre os trans.

---

<sup>152</sup> No original: “*Gender, I will argue, became weaponized*” (SALAMON, 2018, p. 15).

Ou seja, esses autores defendem que há uma especificidade nos transgêneros negros, de modo que eles não podem ser equiparados às subjetividades *queer* em geral<sup>153</sup>.

Não é por acaso a expressão americana *trans-of-color* (que poderia ser traduzido como algo próximo de “trans-de-cor”), o que está na base de diversos movimentos e grupos sociais, como, por exemplo, o *Trans People of Color Coalition* (TPOCC). Na página desse grupo, observamos que sua missão é lutar pelo direito dos trans negros, combatendo não só à transfobia, mas, também, a transmisoginia<sup>154</sup> e o racismo. Como afirma Ruth Gilmore: “O racismo, especificamente, é a produção e exploração extralegal ou sancionada pelo Estado da vulnerabilidade dos grupos diferenciados à morte prematura” (GILMORE, 2007, p.28 *apud* BUTLER, 2015/2018, p. 55). Esta discussão será retomada na segunda parte do capítulo, quando discutirmos a *necropolítica* (MBEMBE, 2003/2016) e a condição precária que certas minorias vivem, a partir das formulações de Butler (2015/2018).

Por ora, vamos nos focar no estatuto que o “gênero” ganhou no processo jurídico e como isso se articula à imputação da culpa à figura da vítima. No primeiro capítulo do livro, a autora discute a noção de *bodily orientation* (que poderia ser traduzida como “orientação corporal”), e, com base na teoria fenomenológica<sup>155</sup>, discute porque a “performance corporal dos gêneros não-normativos” (SALAMON, 2018, p. 11, tradução nossa) é vista como tão ameaçadora. A partir disso, Salamon tenta evidenciar de que maneira os procedimentos legais e jurídicos referentes a este caso justificaram o ato homicida como uma defesa, tendo como premissa que o gênero de Latisha representava, sim, um ato provocativo: “*Queer or trans gender becomes a target of homophobic and transphobic aggression through first being read as itself constituting an act of aggression*” (SALAMON, 2018, p. 10).

A autora sinaliza que a defesa desse julgamento apresentou um desafio para a *Assembly Bill 1160* (B 1160), lei da Califórnia que bane defesas ligadas ao “pânico gay”

---

<sup>153</sup> No original: “*It is necessary to specifically of transgender of color experiences as distinct from queer subjectivities*” (SALAMON, 2018, p. 20).

<sup>154</sup> Esta questão remete para a problemática da “interseccionalidade” que, como vimos no primeiro capítulo, supõe a interdependência entre raça, sexo e classe.

<sup>155</sup> Para a autora, a fenomenologia sobretudo, o trabalho de autores como Edmund Husserl e Merleau-Ponty ajuda a pensar a reação que se teve em relação à expressão de gênero de Latisha.

(“*gay panic*”), através da qual uma pessoa heterossexual alega que assassinou sua vítima (homossexual) por ter se sentido vítima de uma abordagem que gerou em si ódio e revolta. Isto é, no julgamento, ficou claro que se tentou colocar o homicídio como uma espécie de defesa à integridade de sua identidade sexual, não exatamente ao seu corpo/pessoa.

Duas situações foram usadas como referência para justificar o ato. A primeira foi uma conversa na porta da sala de aula, onde Latisha teria falado, no final de uma frase, a palavra “*baby*” para Brandon. Segundo este, esta teria sido a pior palavra que alguém já teria lhe falado. Mas o que teria sido a “gota d’água”, o ponto decisivo para querer assassiná-la, foi o fato de usar seu nome social “Latisha” na tela do computador da escola. Ou seja, a defesa não apresentou nenhuma prova de que Latisha teria feito alguma agressão de cunho sexual ao assassino. Pelo contrário, sugeriu que seu próprio gênero feminino seria de antemão provocativo: “*The ‘gay panic’ defense (...) relied on a submerged logic in which no sexual provocation was required to provoke such a panic because Larry’s feminin gender was already a panic-inducting provocation*” (SALAMON, 2018, p. 5).

Neste sentido, a defesa do acusado tentava refutar a ideia de que Latisha teria sido alvo de *bullying*, afirmando que, ao invés de vítima, ela teria provocado ativamente esses assédios. Afinal, sua experiência de gênero seria inapropriada pois se portava e vestia como uma menina o que ameaçaria a certeza da “identidade de gênero” daqueles à sua volta. Esta ideia fica bastante clara na formulação de Guacira Lopes Louro (1997) sobre a homofobia: “Homofobia, o medo voltado contra os(as) homossexuais, pode-se expressar numa espécie de ‘terror em relação à perda do gênero’, ou seja, no terror de não ser mais considerado como um homem ou uma mulher ‘reais’ ou ‘autênticos’” (LOURO, 1997, p. 29 *apud* BENTO, 2001, p. 552).

O que está em jogo é que o caso de Latisha King evidencia a tentativa que existe de se inverter o ato de violência, pois os indivíduos vulneráveis, que são objeto dessa violência, acabam sendo culpabilizados, como se eles próprios o suscitassem (SALAMON, 2018). É neste sentido que Berenice Bento (2011) defende que a lógica jurídica tem caráter perverso, pois o comportamento da vítima, antes de ser assassinada,



é um critério de julgamento, e, devido à transfobia, transexuais acabam ficando em posições desfavorecidas:

De modo geral, na lógica jurídica, um dos critérios para se definir a posição que cada assassinato deve ocupar na hierarquia dos operadores do Direito parece ser a conduta da vítima em vida. Nessa cruel taxonomia, casos de pessoas transexuais assassinadas ocupam a posição mais inferior. (BENTO, 2011, p. 554).

A partir da discussão sobre o caso de Latisha King, pudemos explorar alguns aspectos importantes em relação ao transfeminicídio, tais como levantados por Bento (2014), como por exemplo, o fato do gênero ser o fator motivador do crime mesmo que se tente camuflar isso, o que comumente faz com que assassinatos transfóbicos sejam descritos como crimes ligados à homofobia.

Apesar de existirem alguns aspectos que aproximam a transfobia e a homofobia por exemplo, o fato deles se dirigirem a pessoas cujas expressões de gênero não correspondem ao modelo binário heteronormativo (BUTLER, 1990/2015), eles não são equivalentes. Por exemplo, Bento (2014) destaca o fato de que a mudança de gênero é, necessariamente, aparente e pública, enquanto a orientação e a prática sexuais podem ser vividas de forma mais íntima, o que não quer dizer que a homofobia, bem entendido, é menos violenta do que a transfobia. Exploraremos os pontos comuns e as particularidades mais adiante, mas, antes disso, discutiremos brevemente a homofobia.

Daremos enfoque à forma pela qual esta permeia o campo social e as instituições sociais, como o ambiente escolar, e como isto ocorre também com a transfobia, como o caso de Latisha King pôde ilustrar. Além disso, evidenciaremos como a premissa através da qual se assenta a noção de *gay panic* se coaduna à forma pela qual o desligamento dos alunos gays de suas escolas como consequência do preconceito e das agressões é comumente naturalizada, o que não deixa de ser uma forma de imputar a culpa às vítimas da agressão.

#### 4.1.2. O horror ao *feminino* na gangorra falocêntrica

O termo homofobia não é unívoco e suscita leituras distintas. Berenice Bento (2011), por exemplo, adota a descrição de Guacira Lopes Louro (1997), pela qual a

homofobia remeteria para o medo que se tem das pessoas homossexuais, o que se manifesta, muitas vezes, pelo pavor de ter a própria “identidade de gênero” ameaçada. Inclusive, esse é o argumento jurídico que muitas vezes é utilizado como defesa dos sujeitos que agredem e assassinam pessoas trans e gays, como vimos.

De todo modo, o que nos interessa destacar é que Bento positiva essa concepção de “homofobia” por considerá-la mais ampla. Isto é, ainda que ela reconheça em seu trabalho que há diferenças em relação ao medo suscitado, por exemplo, por gays e transexuais, não é sua proposta analisar as particularidades dessas violências:

Estou consciente de que há especificidades na forma como esse terror atualiza-se quando referente às lésbicas, às pessoas transexuais e travestis, daí está de acordo com aqueles/as que preferem “lesbofobia” e “transfobia” para marcar e desvendar as singularidades das violências. No entanto, como não discutirei essas especificidades, prefiro o conceito de homofobia de Guacira Lopes Louro por ter um caráter mais amplo. (BENTO, 2011, p. 552).

Na concepção de Eric Fassin (2009), por sua vez, a homofobia não só aponta para uma rejeição, de ordem psicológica, aos gays, envolvendo, também, uma dimensão ideológica em relação à desigualdade que permeia as sexualidades: “Como aponta Eric Fassin<sup>156</sup>, a homofobia remete à questão psicológica de uma rejeição da homossexualidade, mas também à questão ideológica de uma desigualdade das sexualidades” (AYOUCH, 2015a, p. 73). Esta desigualdade está ligada ao modelo heteronormativo, que produz uma série de abjeções em relação àqueles que não se encaixam nele (BUTLER, 1990/2015).

Ao discutirmos o dispositivo da sexualidade, vimos que a homossexualidade, desde o século XVIII-XIX, foi altamente medicalizada e patologizada, sendo alocada no campo da perversão justamente por se contrapor à lógica da reprodução. Como vimos, a partir das décadas de 1950-1960, foi iniciada uma luta pela despatologização da homossexualidade e o reconhecimento da diversidade sexual no cenário internacional, o que culminou na retirada desta categoria do *Manual Diagnóstico* em 1980, no DSM-III.

No caso do Brasil, como exploraremos mais adiante, esse processo foi adiado por conta do regime militar ditatorial que, desde o golpe de 1964, passou a ameaçar de

---

<sup>156</sup> Ayouch (2015) se refere à seguinte obra: FASSIN, E.; FASSIN, D. De la question social à la question raciale? Représenter la société française. *La Découverte*, Paris, 2009, p. 76.

maneira frontal as liberdades individuais e direitos democráticos, incluindo da população LGBT, que foi altamente perseguida e reprimida (CNV, 2014). Como apontam os responsáveis pela redação da seção *Ditaduras e homossexualidades*, do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV, 2014), esse tipo de discriminação antecede o período militar, pois a história do Brasil é toda marcada por uma homofobia que se apresenta de forma capilarizada em vários setores sociais:

A homofobia esteve sempre embutida em diversas esferas e manifestações da cultura em nosso país: nos discursos médico-legais, que consideravam a homossexualidade uma doença; nos discursos religiosos, que condenavam o ato homossexual como pecado; em visões criminológicas conservadoras, que tratavam homossexuais como um perigo social; e em valores tradicionais que desqualificavam e estigmatizavam pessoas que não se comportavam de acordo com os padrões de gênero prevalentes, sendo vistas como anormais, instáveis e degeneradas, caracterizando a homossexualidade como um atentado contra a família. (CNV, 2014, p. 300).

Esta discussão será retomada no final do capítulo, quando discutiremos a violência de Estado em relação à sexualidade e ao gênero. Por ora, o que nos interessa sublinhar é que a homofobia atravessa a história brasileira há bastante tempo, fazendo-se presente em diversos discursos: seja no campo da religião que concebia a homossexualidade como pecado; seja na esfera criminológica que a via como periculosidade, seja no dispositivo médico-legal que a classificava como doença; seja pelos valores morais (CNV, 2014). É neste sentido que Bento defende que a homofobia é uma prática que não só permeia, como organiza as relações sociais:

Quando compreendemos a produção das identidades de gênero marcada por uma profunda violência, passamos a entender a homofobia enquanto uma prática e um valor que atravessa e organiza as relações sociais, distribui poder e regula comportamentos, inclusive no espaço escolar. (BENTO, 2011, p. 556).

O que está em jogo é que, ainda que o movimento gay tenha promovido uma série de conquistas e colaborado para uma mudança social em relação à homossexualidade, isso não implicou, de modo algum, que a discriminação, a patologização e a violência contra eles fosse erradicada. Não podemos deixar de reconhecer que as instituições sociais corroboram de forma ostensiva para isso, na

medida em que lidam com as expressões sexuais e de gênero de forma discriminatória e não inclusiva. De acordo com Bento (2011), o meio escolar é uma das maiores ilustrações disso.

Para desenvolver seu ponto, a autora se baseia na pesquisa realizada por Mary Garcia Castro *et al.* a respeito das relações entre sexualidade e juventude, onde a homofobia foi um dos temas abordados. Através de depoimentos de alunos e professores, recolhidos em grupos focais, foi possível observar como a homofobia se apresentava no ambiente escolar.

Por exemplo, foi indagado aos alunos se eles viam a homossexualidade como uma doença e parcelas significativas responderam de forma afirmativa a esta questão: “Em Fortaleza, 30,5% dos meninos e 18,1% das meninas acreditam se tratar de uma doença. No Rio de Janeiro, esse percentual é de 23,2% entre os meninos e de 7,6% entre as meninas. Em Goiânia, é de 22,4% entre os meninos e de 13,9% entre as meninas” (BENTO, 2011, p. 557). Essa aproximação entre homossexualidade e patologia também está na base do medo do contágio, como fica nítido no relato deste professor:

Tem preconceito porque tem um menino que é meio afeminado. Travesti. Muitos jogam ovos nele. Muitos ficam tirando “sarro”. Muitos não chegam perto dele. Parece que ele tem uma doença contagiosa. Eles julgam pela aparência e não conhece para saber o que e como ele se sente. (*Ibidem*, p. 556).

Como discutiremos mais adiante, isto está articulado ao problemático argumento do “*gay panic*” que é utilizado como justificativa para a agressão contra gays, como se sua orientação sexual atacasse o outro (o agressor) que então se sentiria no direito de se defender através da violência, como se fosse uma legítima defesa. De todo modo, o que nos interessa marcar é que a patologização da homossexualidade e o preconceito caminham juntos, o que fica evidente na resposta de alguns alunos, que afirmaram que não teriam amigos/as gays: “44,9% dos/as alunos/as entrevistados/as em Vitória (ES) afirmaram que não gostariam de ter homossexuais como amigos/as” (*ibidem*, p. 557).

Um terceiro ponto importante diz respeito à legitimação da violência em relação aos homossexuais. Foi questionado aos alunos sobre quais modalidades de ações eram percebidas como mais violentas, dentre as opções “atirar em alguém”; “estuprar”, “bater

em homossexuais”, “usar drogas”, “roubar” e “andar armado”. O que chamou a atenção de Bento (2011) é que a agressão física a homossexuais apareceu, para as meninas, como a terceira ação mais violenta, e, para os meninos, como a menos violenta que todas, inclusive que usar drogas e roubar, como podemos observar na tabela apresentada pela autora:

TABELA 1 – Proporção de alunos de ensino fundamental e médio, por sexo e por ordem de indicação, segundo as cinco ações consideradas mais violentas, BRASIL – Conjunto de 14 cidades (2000)

|                       | Masculino | Feminino |
|-----------------------|-----------|----------|
| Atrair em alguém      | 82,0      | 80,3     |
| Esluprar              | 60,5      | 64,0     |
| Bater em homossexuais | 36,1      | 47,8     |
| Usar drogas           | 48,1      | 46,0     |
| Roubar                | 45,7      | 44,6     |
| Andar armado          | 44,0      | 42,7     |

Fonte: CASTRO et al., 2004.

Neste sentido, Bento faz uma observação importante e que está totalmente alinhada com a linha argumentativa que estamos traçando, qual seja, que a patologização da homossexualidade como também da transexualidade corrobora para a violência dirigida a essas pessoas: “A patologização das identidades autoriza e confere poder àqueles que estão no centro para realizar com as próprias mãos a ‘asepsia’ que deixará a sociedade livre da contaminação” (BENTO, 2011, p. 557). Em sua perspectiva, essa é a prova vida do *heteroterrorismo* (BENTO, 2011) operando a todo vapor no campo social, excluindo aqueles que não se adequam às normas sexuais e de gênero ou ainda deixando-os restritos à nosografia médica.

Outro exemplo disso diz respeito à forma pela qual se compreende a saída de alunos gays da escola por conta da homofobia. Primeiramente, é preciso sublinhar que esse desligamento da escola não é raro, pois o nível de preconceito e de violência é tão intenso que se torna insuportável permanecer frequentando aquele espaço, como podemos observar no relato de Kátia, na entrevista realizada por Bento:

Na escola, quando me chamavam de veado ou de macho-fêmea, eu chorava, me afastava de todo mundo, não saía para o recreio. Eu só tenho a 3ª série completa. Eu parei em 96... Eu parei de estudar no meio da 4ª série. Notas boas... Por causa desse preconceito que não aguentava. Não aguentei o preconceito de me chamarem de macho-

fêmea, de veado, de travesti, essas coisas todas. (Kátia). (BENTO, 2011, p. 555).

Vale sublinhar que, comumente, essa saída da escola é interpretada como algo natural por professores, coordenadores e diretores. Isto fica claro no depoimento de um professor que afirmou: “Na minha sala, tinha um menino homossexual e [...] os meninos o perturbaram tanto até ele sair da escola, não voltou”(ibidem, p. 556). Isto é, não há uma implicação por parte da escola em relação a isso, de modo que não se questiona o papel que ela desempenha em combater a homofobia:

O fato de o/a aluno/a interromper os estudos parece algo inevitável, natural, sugerindo, portanto, que essa discussão não diz respeito ao ambiente escolar e que a instituição nada pode fazer para proteger suas/seus alunas/os vítimas desse tipo de violência, a não ser assinar o termo de transferência. (BENTO, 2011, p. 556-557).

O que está em jogo é que essa saída da escola é comumente inscrita no campo da “evasão escolar”, ideia esta que a autora combate frontalmente, pois trata-se muito mais de uma expulsão. Isto é, em sua perspectiva, não é possível equivaler a situação de um aluno que sai da escola porque precisa trabalhar para auxiliar financeiramente sua família, da situação em que um aluno é agredido sistematicamente no espaço escolar, por conta de sua orientação sexual:

É importante diferenciar “evasão” de “expulsão”, pois, ao apontar com maior precisão as causas que levam crianças a não frequentarem o espaço escolar, se terá como enfrentar com eficácia os dilemas que constituem o cotidiano escolar, entre eles, a intolerância alimentada pela homofobia. (Ibidem, p. 555).

De acordo com a autora, os professores não haviam proposto discussões a respeito da diversidade sexual e de gênero nas salas de aula, o que evidencia, mais uma vez, uma desresponsabilização da escola em relação às práticas de discriminação que ocorrem na escola. Revela-se, também, uma indiferença em acolher os alunos que não se encaixam no modelo binário heteronormativo e em discutir coletivamente como isso é uma possibilidade legítima no campo do gênero e da sexualidade.

Como vimos no primeiro capítulo, no momento mais recente há um complexificador, pois o combate à chamada “ideologia de gênero” tem impedido que

questões sobre a diversidade sexual e de gênero sejam debatidas no interior das instituições pedagógicas. Inclusive, quando o são, muitas vezes recebem uma represália dos pais das crianças, que acusam os professores de estarem incitando a homossexualidade e a transexualidade em seus filhos, como pudemos observar no caso do Colégio Santo Agostinho (Minas Gerais) no final do ano de 2018.

O que está em jogo é que, com isso, a escola fracassa em ser um espaço potente para a criação de amizades e relações sociais, para ser um espaço de abjeção: “A escola, tida como um espaço fundamental no processo de socialização e de construções de vínculos, revela seu lado mais perverso” (BENTO, 2011, p. 557).

Como vimos, a heterossexualidade compulsória e o binarismo de gênero se retroalimentam, de modo que se tenta estabelecer uma coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. Aqueles que não se adequam a isso são vistos como *gêneros não-inteligíveis* e estão fadados à *abjeção* (BUTLER, 1990/2015). Ainda nessa linha, certos marcadores de gênero tornam-se critérios para se intuir a “orientação sexual” do sujeito, o que muitas vezes é repreendido de forma ostensiva, sobretudo pela família, assim como por professores e colegas.

Como afirma Bento, se um menino gosta de usar rosa ou de brincar de boneca, já se começa a estranhar seus comportamentos e, inclusive, a identificá-lo como gay. Além de provocações homofóbicas, se tentará reprimir esses comportamentos através daquilo que a autora denominou de heteroterrorismo: “Há um heteroterrorismo a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, a cada insulto ou piada homofóbica” (BENTO, 2011, p. 551). E, como sublinha a autora, essas intervenções vão desmantelando a subjetividade da criança: “A cada reiteração do/a pai/mãe ou professor/a, a cada ‘menino não chora!’, ‘comporta-se como menina!’, ‘isso é coisa de bicha!’, a subjetividade daquele que é o objeto dessas reiterações é minada” (*idem*).

Como vimos anteriormente, um dos fatores que estão em jogo na violência contra gays e transmulheres é o fato de que essas experiências apresentam o signo do “feminino”, que é desvalorizado em nossa cultura. Ainda que o modelo do patriarcado esteja sendo colocado em questão, não podemos afirmar que ele passou por uma dissolução e seus remanescentes continuam operando. Aliás, devemos dizer mais, justamente porque essas experiências colocam em questão o modelo patriarcal

falocêntrico por exemplo, quando uma transmulher abdica da condição masculina, tão supostamente valorizada (BENTO, 2014) é que seus defensores se sentem ameaçados e destituídos de seu lugar simbólico, de modo que reagem com muito ódio a essas experiências. Para desenvolver essa discussão, é preciso discutir, ainda que brevemente, o feminicídio.

Em seu texto sobre os ataques que viveu no Brasil, Butler comenta que, em nosso país, uma mulher é assassinada a cada duas horas: “As estatísticas sobre feminicídio<sup>157</sup> ilustram o ponto. Mulheres que não são suficientemente subservientes são obrigadas a pagar por isso com a vida” (BUTLER, 2017, s/p). A autora relembra que essa reação violenta às mulheres não é fato recente, pois, como vimos anteriormente, no contexto da Inquisição, as mulheres que colocavam em questão os dogmas religiosos eram brutalmente perseguidas, torturadas e assassinadas.

Desse modo, a autora deixa clara sua interpretação a respeito desses atos violentos contra a mulher: tratam-se de provas materiais da lógica misógina patriarcal que não admite a mudança do lugar da mulher na sociedade. Como esse ponto foi devidamente explorado no primeiro capítulo, quando discutimos os desdobramentos ético-políticos do movimento feminista no campo da família e da reprodução, não o exploraremos agora.

O que nos importa destacar, nesse momento, é que as conquistas de direitos sociais das mulheres, a mudança do lugar simbólico por elas ocupado no tecido social com a entrada no mercado de trabalho e consequente desvalorização do lugar da reprodução, despertam uma reação problemática daqueles que querem, a qualquer custo, manter o poder através da reiteração do machismo, da misoginia e do patriarcado, o que ganha expressões extremamente violentas.

Tudo se passa como se, com essas transformações propulsionadas pelo movimento feminista, a figura da mulher fosse vista como periculosa e ameaçadora, por ferir a suposta ordem natural das coisas e a moral da família. Isto é, a relativização do casamento, da monogamia e da reprodução como valores desperta horror. Não é por acaso que, em muitos casos de feminicídio, é o companheiro ou marido que comete o

---

<sup>157</sup> Como salienta Bento (2014), a primeira vez que o termo *feminicidio* foi utilizado foi para se referir aos homicídios de mulheres no México.



crime e, muito comumente, alegam que a traição foi o motivo principal. É neste sentido que Ambra problematiza o decreto sobre a flexibilização na posse de armas de fogo no Brasil, no ano de 2019. Segundo ele, há um aspecto de gênero bastante problemático nisso, dentre outros problemas que não poderemos discutir aqui:

A liberação da posse de armas tem um forte, fortíssimo componente de gênero. [...] Na prática, isso significa que num país com índices alarmantes de violência contra a mulher teremos, a partir de agora, homens incentivados a ter uma arma dentro de casa. [...] Imagine para onde vão caminhar as “discussões” de casais Brasil afora. Essa é a *dimensão estritamente patriarcal e patrimonialista* do problema. (AMBRA, 2019, s/p).

É neste sentido que Butler alerta para importância de não só condenar enfaticamente o feminicídio, como também de se produzir mudanças consistentes na sociedade para que esse tipo de violência como também em relação às *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018) se tornem impensáveis:

A injustiça radical do feminicídio deveria ser universalmente condenada, e as transformações sociais profundas que possam tornar esse crime impensável precisam ser fomentadas e levadas adiante por movimentos sociais e instituições que se recusam a permitir que pessoas sejam mortas devido a seu gênero e sua sexualidade. (BUTLER, 2017, s/p).

Essa problemática se complexifica, na medida em que “as diferenças têm sido pouco toleradas no império masculino e do falicismo” (NUNES, 2002, p. 57). Então, antes de examinar os aspectos que interligam a transfobia, o transfeminicídio, a homofobia e o feminicídio, é preciso situar, ainda que brevemente, a problemática da violência no cenário contemporâneo, o que implica em evidenciar suas relações com a ordem neoliberal e a lógica da não-diferença.

#### 4.1.3 A lógica da não-diferença como problema político

Para não limitarmos nossa discussão nem adotarmos uma leitura particularista em relação à violência dirigida em relação aos transexuais e outras *minorias de gênero e sexuais* (BUTLER, 2015/2018) , é preciso situar, ainda que brevemente, a violência

como um problema político, o que significa analisá-la em uma perspectiva social mais abrangente. Isso implica em pensar a violência como uma problemática que envolve uma série de coordenadas políticas, econômicas, sociais e éticas. Ainda que não seja possível examiná-las de forma minuciosa pois, com isso, correríamos o risco de nos desviar do nosso foco de estudo é preciso sinalizar alguns aspectos centrais que inclusive dizem respeito à presente pesquisa.

Para isso, destacaremos dois eixos centrais: a relação entre violência e neoliberalismo, o que pressuporá examinar a problemática da violência na juventude, sobretudo, brasileira; e, em seguida, a relação entre violência e a experiência da *diferença*, o que nos permitirá compreender como o aniquilamento do diferente caminha na direção contrária do projeto democrático, na medida em que este pressupõe, de forma irredutível, o acolhimento das diferenças. Esta discussão, portanto, nos oferecerá ferramentas para analisar a violência de Estado como uma evidência das fissuras da experiência democrática, o que, por sua vez, nos permitirá sustentar uma leitura acerca da violência contra as *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018) no interior do problema da democracia.

Como vimos no primeiro capítulo, uma das maiores consequências da solidificação da globalização neoliberal que se estabeleceu nas décadas de 1980 e 1990 foi o fato de que o poder político do Estado-nação foi relativizado em nome do Estado-penal, que passou a ser responsável pela gestão da violência, o que fez com que o campo da *periculosidade social* que emergiu no século XIX se estendesse de forma enfática (BIRMAN, 2013a). Ao lado disso, se configurou de forma patente a insegurança social, a qual teve como um de seus operadores centrais o fato de que as camadas populacionais de baixa renda perdessem a atenção do Estado e a elas foi imputada a responsabilidade moral a respeito de sua situação social.

A insegurança social, como vimos, é incrementada pela precarização das condições de trabalho e pelo desemprego, o que não só intensifica a rivalidade social, a competitividade e a performance, como também deixa muitas pessoas em uma situação vulnerável, o que se mescla com sentimentos de vergonha e culpa. Um dos desdobramentos disso é o incremento da violência e da agressividade, pois, diante da

ausência do reconhecimento social e simbólico, os indivíduos, não raramente, buscam ser escutados através dessas experiências.

Este processo fica bastante evidente na juventude, que foi, como aponta Birman, um dos segmentos sociais que mais se afetou com a ordem neoliberal, representando uma espécie de *resíduo* da lógica de mercado. Diante da ausência de reconhecimento social e da dificuldade de adentrar no mercado de trabalho, os jovens se encontram em uma situação vulnerável: “A juventude de hoje se encontra numa espécie de *no man’s land*, isto é, numa terra destituída de reconhecimento social e simbólico por se encontrar fora do mundo do trabalho”.(BIRMAN, 2008, p. 87).

A ausência de lugar propulsiona uma sensação de impotência da qual o sujeito tenta se esquivar a qualquer custo. Uma das estratégias disso é a exibição da força corporal, seja através do incremento da força muscular ou pelas expressões de agressividade e de violência. Para sustentar essa ideia, o autor, pautando-se na abordagem lacaniana, sublinha que, quando o reconhecimento no registro simbólico se mostra ausente, resta ao sujeito buscá-lo através do registro do imaginário<sup>158</sup>.

Em seu estudo sobre a juventude na sociedade brasileira, Birman desenvolve essa ideia, ao evidenciar que a cultura da força é um correlato da ausência de reconhecimento simbólico que marca esse segmento: “A cultura da força, marcada pela aparência muscular e por simulacros de potência, é o contraponto necessário ao não-reconhecimento simbólico, que marca a ferro e fogo a juventude brasileira na contemporaneidade” (BIRMAN, 2009, p. 35).

Tudo se passa como se o jovem que vive em uma espécie de “terra de ninguém” recorresse à exibição da força como uma tentativa de contornar a impotência que o atravessa. Isto se inscreve na *cultura do corpo*, na qual a força representa a condição de ser belo e ainda de impor medo aos outros. Forja-se, assim, o simulacro do que é ser poderoso, sendo a condição viril buscada pela aparência e pelo corpo forte. Desse modo, o jovem tenta aparentar algo que ele não é, o que evidencia que o desamparo e o desalento caracterizam a juventude atual.

---

<sup>158</sup> Além da força corporal, o autor descreve outros dois recursos ligados à obtenção do reconhecimento a partir do registro imaginário: o uso de piercings e a escrituração corporal (tatuagens).

Como salienta o autor, há uma intensificação significativa da *agressividade*, da *violência* e da *crueledade* na população jovem brasileira, sobretudo das grandes metrópoles. Apesar desses signos se apresentarem de forma mais marcante em jovens do sexo masculino entre 16 e 24 anos, eles estão presentes tanto nos adolescentes como em jovens adultos, o que evidencia que as fronteiras da idade da vida se misturam em seus aspectos comportamentais e simbólicos.

Apesar da agressividade e da violência caracterizarem a juventude há mais tempo, Birman (2009) sinaliza algumas especificidades que marcam essas experiências no contexto atual, como, por exemplo, o fato de que os atos de violência não se restringem mais às classes populares. Afinal, na tradição sociológica, a violência se inscrevia na *cultura da sobrevivência*; assim, diante da dificuldade de acesso à educação e de inserção desse segmento social no mercado de trabalho, os jovens adentravam no mundo da criminalidade. Já na atualidade, os atos criminosos são realizados, de forma substancial, por jovens de classe média ou das elites que têm acesso à escolaridade.

O autor destaca, por exemplo, os casos de jovens que assassinam seus pais com o intuito de adquirir riquezas, como também grupos de tráfico de drogas e de falsificação de cartão de crédito. Isto vem acompanhado pela construção de formas violentas de *subjetivação*, o que se apresenta não só pelo culto do corpo forte e exibição da força, como vimos acima, como também por outros comportamentos, tais como: a alta velocidade com que os jovens dirigem seus carros muitas vezes, embriagados e provocando acidentes e pelas frequentes brigas em bares e boates. É neste sentido que Birman afirma que a disseminação da violência nas classes médias e nas elites brasileiras evidencia que “é a confrontação *agonística* entre os jovens que cada vez mais se impõe na cena brasileira” (BIRMAN, 2009, p. 31).

É preciso destacar, ainda, os atos violentos dirigidos a índios, mendigos, homossexuais e mulheres pobres (“confundidas de prostituta”) que comumente aparecem nos noticiários. Esse é um ponto que interessa particularmente à nossa pesquisa, na medida em que evidenciam um horror à diferença. Afinal, esses crimes, que muitas vezes ficam impunes, são realizados “por jovens que têm *horror* a tudo o que se inscreva como *diferença* na ordem social” (BIRMAN, 2009, p. 32). Além da

*diferença*, há um horror em relação aos signos da pobreza que, por sua vez, são concebidos como *decadência e perda de prestígio social*.

O horror à experiência da diferença e o aniquilamento da alteridade são marcas cruciais da contemporaneidade, o que é ilustrado pelas expressões radicais de violência que não marcam apenas os jovens: “As práticas neonazistas da atualidade não são um mero acidente de percurso, mas o desdobramento da lógica da não-diferença que caracteriza a sociedade de massas” (BIRMAN, 2000b, p. 48-49). Este é um ponto central para a pesquisa, na medida em que a violência contra os “divergentes sexuais e de gênero” (BENTO, 2011, p. 557) não está desarticulada dessa problemática, nem tampouco da experiência da democracia, considerando que esta supõe a coexistência das diferenças.

Essa discussão será aprofundada na segunda parte do capítulo, quando discutirmos a violência de Estado em relação às *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018), a necropolítica como uma política de extermínio e de produção de “mortos-vivos” (Mbembe, 2003/2016) e a condição precária como uma experiência induzida por forças políticas, econômicas e sociais (BUTLER, 2009/2016). Mas, antes disso, é preciso mapear alguns pontos comuns que estão em jogo na violência contra mulheres, gays e pessoas trans, como também depreender algumas particularidades em relação à experiência da transexualidade.

#### 4.1.4 Violência contra mulheres, gays e trans

A partir dessa discussão, podemos levantar a seguinte questão: o que há em comum entre a violência contra mulheres, gays e trans? Uma das possibilidades de respondê-la é compreendendo a própria potência desses movimentos que alavancaram a Revolução Sexual e os remanejamentos simbólicos e sociais que eles suscitaram, como sustentamos nesta pesquisa. Como vimos no primeiro capítulo, a tentativa de reprimir aquilo que se entendia como vozes dissidentes em relação ao dogmatismo religioso o que foi representado pela figura da “mulher diabólica” ou “bruxa” parece ter retornado com bastante força, não só em relação às mulheres, mas em relação ao campo da

liberdade e da diversidade de gênero, o que foi capturado com o nome de “ideologia de gênero” (BUTLER, 2017).

Nesse sentido, um segundo ponto importante para responder a essa pergunta é que, cada um desses movimentos, à sua maneira, coloca em questão a lógica heteronormativa e o binarismo de gênero, os quais são as bases pelas quais a sociedade falocêntrica e patriarcal se constituiu, tanto que, como vimos, eles produziram uma série de mudanças no campo da família e do parentesco (BUTLER, 2002/2003). No que concerne a isso, é preciso lembrar que o binarismo não só divide em “corpos-homens” e “corpos-mulheres”, mas também associa os primeiros à virilidade, à atividade etc. e, os segundos, à passividade etc.

Desse modo, é inegável que o movimento feminista diluiu, ainda que parcialmente, a hierarquia de gênero, entre homens e mulheres, na medida que conquistou um outro lugar simbólico na sociedade. O movimento transidentitário, como vimos, parece colocar em questão o código binário de gênero que aponta para o modelo falocêntrico. Tudo se passa como se estivéssemos diante de uma feminização da cultura, o que é vivido, por muitos, com repúdio e horror. E esses, como podemos observar, não raramente são transpostos em violência e crimes de ódio, pois colocam em questão o modelo patriarcal.

Um terceiro aspecto importante para abordar essa questão diz respeito ao fato de que essas três experiências são marcadas pela *precariedade*, como afirma Butler (2015/2018). Como afirma a autora, por questões políticas, econômicas e sociais, certas minorias como a comunidade LGBTQI, as mulheres, os negros, os índios, minorias religiosas etc. têm ameaçado o seu direito de aparecer e transitar no espaço social.

O “direito de aparecer em público” é um ponto central para pensarmos a vulnerabilidade das minorias, dentre elas, a das pessoas transexuais. Até porque essas expressões de violência e os assassinatos se dão, em sua maior parte, no espaço público, sobretudo em ruas desertas (BENTO, 2014). Como relatou a transmulher Amara Moira, enquanto foi um homem branco, classe média e interpretado como heterossexual, nunca havia sido vítima de violência, mas, depois de se tornar travesti, logo foi: “Foi só transicionar e passar a ser lida como travesti pra viver minha primeira experiência de violência sexual” (MOIRA, 2016, p. 58).

É preciso sublinhar que, ao evidenciarmos alguns pontos que conjugam as mulheres, gays e pessoas trans e, sob o aspecto da precarização, outras minorias não estamos, de modo algum, igualando essas experiências nem a forma pela qual a violência se dirige a elas. Reconhecemos a importância de se debruçar sobre as especificidades históricas que marcam cada um desses processos. Por exemplo, ao se referir à violência contra as mulheres, gays e negros, o relatório da Comissão Nacional da Verdade defende que é preciso atentar para as particularidades que caracterizam cada uma dessas situações:

Esses três grupos têm características em comum, sendo marginalizados, oprimidos e estigmatizados a partir de marcadores sociais, mas cada realidade merece um tratamento particular para dar conta das especificidades da opressão, discriminação e violências que vivem, cada um à sua maneira, em uma sociedade que ainda é extremamente machista, racista e homofóbica. (CNV, 2014, p. 301).

Por outro lado, devemos dizer que estamos alinhados a Butler (2015/2018) quando esta afirma que há uma distribuição diferencial a respeito das condições de aparecimento no espaço público, de modo que certas pessoas são mais vulneráveis que outras, o que consiste em um outro ponto em comum entre essas experiências no que diz respeito à problemática da violência. Esta questão ficará mais clara quando retomarmos, no final do capítulo, a discussão de Butler (2009/2016) a respeito das vidas que são consideradas vidas e as que são concebidas como vidas que não importam.

Inclusive, é por este viés que a autora defenderá que o vetor central de sustentação do projeto democrático é a partir das *coligações*, o que, em síntese, é uma forma de interligação entre diversas minorias, cujo operador comum é a precariedade (BUTLER, 2015/2018). Isto é, o reconhecimento e a mobilização da precariedade seria uma via de reivindicação de direitos, de justiça e de proteção, e o que importa nele é muito mais essa condição comum do que as particularidades. Afinal, como discutiremos no capítulo 5, quando as particularidades ocupam o primeiro plano da luta política, acaba-se caindo em uma política identitária que compromete a própria luta.

Em síntese, reconhecemos que, para um trabalho investigativo, é importante situar algumas particularidades até mesmo para que não se torne uma reflexão genérica e generalizada. Mas, por outro lado, é preciso ter cuidado sobretudo quando é uma

discussão ético-política que está em jogo em não fetichizar as particularidades, ignorando os operadores sociais, políticos, econômicos e éticos que as atravessam. É neste sentido que, a todo momento, estamos situando a questão da transexualidade em relação a esses elementos, caso contrário, a colocaríamos em uma ilha epistemológica solipsista, o que seria absolutamente estéril.

Feitas essas considerações, sinalizaremos alguns pontos que nos parecem importantes de serem destacados em relação à transexualidade, tendo em vista, é claro, que eles não estão desarticulados com os operadores normativos que atravessam nossa sociedade. Nosso maior interesse, nesse momento, é evidenciar de que modo a dimensão antinormativa da transexualidade pode ser considerada como um eixo de leitura para pensarmos a problemática da violência.

#### 4.1.5 Por que os corpos *trans* despertam tanto horror?

Como mencionamos anteriormente, Berenice Bento (2014) defende que uma das diferenças centrais entre a transexualidade e a homossexualidade é que a primeira, inevitavelmente, não passa despercebida, até mesmo porque a pessoa muda seu nome, sua condição de gênero, suas vestimentas e, por vezes, a condição corporal. As experiências ligadas à orientação e à prática sexual, por sua vez, podem ser vividas na dimensão íntima e privada. Ou seja, a experiência *trans* se supõe, absolutamente, ao campo social, na medida em que o gênero supõe o reconhecimento social: “As práticas sexuais estão invisibilizadas, ocorrem na intimidade, na alcova. O gênero, contudo, não existe sem o reconhecimento social. Não basta eu dizer ‘eu sou mulher’, é necessário que o outro reconheça este meu desejo de reconhecimento como legítimo” (BENTO, 2014, s/p).

Estamos absolutamente de acordo com a autora quando ela evidencia a importância que o social tem para a transexualidade, na medida em que o gênero supõe o reconhecimento do outro. Inclusive, este ponto está em total consonância com nossa hipótese de trabalho, que valoriza a dimensão da alteridade no processo de transição de gênero, o que será aprofundado no próximo capítulo. Por outro lado, a parte de sua formulação que se refere à possibilidade da homossexualidade estar resguardada porque



se dá no campo íntimo e privado parece problemática, ainda que não pareça ser a intenção da autora. Primeiro, porque, como sabemos, durante décadas os gays precisaram ficar “escondidos” e viver em locais sociais restritos a eles (propulsionando uma marginalização), justamente por conta da criminalização e patologização da homossexualidade. Inclusive, como vimos, o movimento gay lutou justamente contra essa condição de clandestinidade na qual precisavam viver por conta da moral vigente, de modo que a possibilidade de estar livre para viver suas experiências afetivas no campo social foram grandes conquistas. Além disso, como vimos, um dos fundamentos da democracia é justamente o “direito de aparecer em público” (BUTLER, 2015/2018), de modo que dimensionar o registro da proteção e da liberdade sexual pelo critério da “intimidade” nos parece caminhar na direção contrária de tudo isso que vem sendo conquistado e reivindicado de forma legítima.

Por outro lado, sabemos que essas questões não são lineares, até mesmo porque a relação entre *vulnerabilidade* e *visibilidade* é bastante complexa. Inclusive, Butler (2015/2018) problematiza esta questão, ao indagar: como lutar pelo “direito de aparecer” ao mesmo tempo em que não se pode contar com a proteção? Esta questão será analisada de forma mais pormenorizada no próximo capítulo, quando discutiremos os paradoxos do reconhecimento. De todo modo, já é importante deixar indicada a complexidade da questão, nesse momento, haja vista que é a questão da violência que está na pauta da discussão.

O argumento de Salamon (2018) se inscreve, também, nessa discussão, na medida em que ela defende que foi negado à Latisha King como ocorre com outros trans e pessoas que não se adequam à normatividade de gênero o anonimato. Este é um elemento importante, pois é o que permite o sujeito transitar pelo mundo, passando “desapercebido”. Em sua hipótese, a ausência desse anonimato pode produzir efeitos nocivos, afinal, por não se alinharem a certas normas, acaba-se dirigindo a esses corpos um olhar discriminatório e violento.

De alguma maneira, a autora também coloca a proteção a partir de uma “discrição”, mas isso parece ser feito a partir de uma perspectiva diferente, pois parece recair menos na dimensão “íntimo-privada”, centrando-se mais na dimensão da livre circulação dos corpos no espaço público. E, neste sentido, sua colocação talvez se

aproxime mais da formulação de Butler sobre o direito de aparecer, pois, como ela afirma: “Pessoas trans e travestis que desejam apenas a liberdade de movimentar-se no mundo público como são e desejam ser sofrem frequentemente ataques físicos e são mortas” (BUTLER, 2017).

Devemos lembrar, inclusive, que o objetivo de Salamon (2018), ao analisar como a questão do “gênero” apareceu no caso de Latisha, era problematizar de que maneira algumas expressões de gênero são interpretadas como “provocações” e como isso tem sido utilizado como argumento de defesa de alguns crimes de ódio contra pessoas gays e trans. Este ponto também complexifica a discussão, pois o aparecer em público tem sido utilizado como justificativa para a violência, na medida em que ele é visto como um ataque. Talvez tenha sido a partir disso que a autora defendeu o anonimato como um direito, isto é, como uma maneira das expressões de gênero circularem livremente, o que é diferente de se resguardar através do foro íntimo.

Enfim, não almejamos esgotar esse destaque, mas indicar como a questão do “aparecimento-anonimato”, “visibilidade-invisibilidade” e “direito de aparecer-desproteção” apresenta uma complexidade que será mais depurada no próximo capítulo. De todo modo, o que almejamos evidenciar é que há uma reação hostil e violenta em relação aos transexuais, o que se desdobra em todos esses impasses. E, seguindo a linha de nossa hipótese de trabalho, isto é bastante problemático, pois vai na contramão do que estamos entendendo como crucial para que o sujeito que muda sua condição de gênero tenha uma “vida vivível” (BUTLER, 2009/2016), a saber, o registro alteritário.

Para contar com uma rede de alianças e se reconstituir em um novo quadro identificatório, é crucial que o direito possa “aparecer” e não se recolher, por exemplo, com o medo de sofrer ataques e violência. Por outro lado, a constituição desse entorno e do apoio social também é o que lhe conferirá a sensação de estar menos vulnerável e desprotegido. Essas questões serão minuciosamente exploradas no próximo capítulo, quando nos focaremos precisamente na importância da alteridade no “segundo nascimento”.

O que almejamos destacar, nesse momento, é que a violência, evidentemente, desperta bastante temor nas pessoas trans, tanto naquelas já iniciaram ou fizeram o processo de transição quanto aquelas que ainda estão em um momento anterior (por

exemplo, que ainda estão se havendo com suas questões de gênero ou que já se perceberam como “trans”, mas ainda não se assumiram). E, como vimos, este processo é acompanhado por uma série de medos em relação às possíveis perdas (como de vínculos afetivos e de lugares sociais) mas, também, em relação ao medo da discriminação e da violência, o que, inclusive, incide na própria decisão de se assumir como outro gênero.

Como estamos sustentando no decorrer da tese, o medo de perda de vínculos e do desamparo social estão ligados ao aspecto antinormativo que, em nossa hipótese, marca a experiência da transexualidade. Para esse momento da discussão, o que importa sustentar é como esse caráter antinormativo pode ser um norteador para estabelecermos algum tipo de leitura a respeito da violência que é dirigida aos transexuais, o que, muitas vezes, é propulsionado por uma experiência de horror e de nojo (BENTO, 2014). É verdade que, em diversos momentos do capítulo, evidenciamos uma série de elementos que dizem respeito, precisamente, a esta questão. No entanto, é preciso evidenciá-los de forma mais sistemática, extraindo deles desdobramentos que nos ajudem a pensar nosso problema de pesquisa.

Acreditamos que a problematização a respeito do *gay panic* e a consequente imputação da culpa sobre a figura da vítima nos oferece pistas cruciais para desenvolver essa discussão. Como vimos, muitos atos violentos a pessoas trans se justificam pelo fato de que suas expressões de gênero são vistas como um ataque à identidade de gênero de pessoas cisgêneros: “Justifica-se essa violência caracterizando o gênero não-normativo como um ato violento e interpretando a expressão da identidade de gênero, em si, como um ato sexual”<sup>159</sup> (SALAMON, 2018, p. 5, tradução nossa).

Como podemos observar, Salamon faz referência a todo momento à ideia de “gênero não-normativo”, através de diferentes expressões, como: “*the embodied performance of non-normative genders*” (SALAMON, 2018, p. 11) e “*gender-nonconforming*” que poderiam ser traduzidos, respectivamente, por: “*performance corporal dos gêneros não-normativos*” e “*inconformidade de gênero*”. Neste sentido, a posição da autora se aproxima da nossa hipótese, na medida em que ela destaca a

---

<sup>159</sup> No original: “*That violence justifies itself by characterizing non-normative gender as itself a violent act aggression and reading the expression of gender identity as itself a sexual act*” (SALAMON, 2018, p. 5).

dimensão antinormativa da experiência trans como um elemento crucial para se compreender a recepção violenta que se dirige a ela.

Para melhor esclarecer este ponto, é preciso compreender alguns aspectos centrais a respeito dos “gêneros não-normativos” (SALAMON, 2018) que nos possibilitem compreender que tipo de “ameaça” eles colocam. Como defende Bento (2011), a transexualidade coloca as normas de gênero em perigo, na medida em que o sujeito transiciona para um gênero que não está em concordância com o corpo-sexuado. Em outro trabalho, a autora defende que os transexuais são assassinados justamente por *romperem* com a suposta “naturalidade” que é atribuída ao corpo anatômico e, sobretudo, por que isso é feito publicamente (BENTO, 2014). Nesse sentido, a autora também insinua que é a dimensão antinormativa da transexualidade que está por trás da violência que se dirige em relação a ela.

Judith Butler também compartilha essa posição, o que fica bastante explícito quando ela defende que as pessoas cujos gêneros são considerados ininteligíveis são mais vulneráveis à discriminação e à violência: “A precariedade está, talvez de maneira óbvia, diretamente ligada às normas de gênero, uma vez que sabemos que aqueles que não vivem seu gênero de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência” (BUTLER, 2015/2018, p. 41).

O que a transexualidade e outras experiências transidentitárias escancaram é que o fato de nascer com uma vagina ou um pênis não faz de determinado indivíduo uma “mulher” ou um “homem”, respectivamente. Neste sentido, ela balança a “certeza” das pessoas em relação às suas identidades de gênero. Afinal, como vimos, a “coerência de gênero” é uma ficção ontológica suscitada pelas injunções normativas que nos inscrevem no gênero “masculino” ou “feminino”. Neste sentido, quando as pessoas transexuais afirmam que não se reconhecem no gênero que lhes foi designado e mudam sua condição de gênero, isso suscita uma série de questionamentos para aqueles que estão à sua volta, por exemplo: será que sou mesmo uma mulher/um homem? O que me faz me sentir assim? Como ter tanta certeza?

Para alguns, esses questionamentos podem não ganhar uma faceta ameaçadora, podendo, inclusive, serem libertadores. Por exemplo, ao reconhecer que a identidade de gênero é uma ficção, o sujeito pode se sentir mais livre em relação às normas de gênero,

que, como evidencia Butler (1990/2015) podem ser desgastantes e causar sofrimento, pois, muitas vezes, tenta-se alcançá-las a um alto custo psíquico. Mas, para outras pessoas, esse horizonte que se abre pode ser percebido como muito ameaçador, como se todas as certezas do sujeito fossem colocadas em questão, de modo que agredir ou atacar aqueles que não se identificam com o gênero de atribuição é uma forma de assegurar sua certeza<sup>160</sup>.

Como vimos, o gênero “é uma ação pública, encena significações já estabelecidas socialmente e desse modo funda e consolida o sujeito” (PORCHAT, 2014, p. 87). É neste sentido que Bento (2014) defende que o aspecto ritualístico e cruel que caracteriza esse crimes onde o que está em jogo não é só matar, mas, matá-lo várias vezes até destruí-lo evidencia o pavor que se tem em relação àquela experiência e à possibilidade dessa, em algum medida, abalar a “certeza” de sua identidade de gênero: “Mesmo diante do corpo moribundo, o assassino continua atirando e golpeando. Quem está sendo morto? (...) Não seria o medo de (...) admitir que ela (a transexual/a margem) me habita e me apavora?” (BENTO, 2011, p. 553).

Analisados esses pontos, é preciso articular essa discussão com nossa hipótese de trabalho, de forma ainda mais minuciosa e sistemática. De acordo com ela, o caráter antinormativo que caracteriza a transexualidade está relacionado fundamentalmente à experiência de autoengendramento, na medida em que esta pressupõe a colocação em questão do aparato de atribuição de sexo/gênero e o sistema de nomeação através da qual o sujeito se constituiu. Como vimos, os transexuais colocam em questão tanto o plano biológico (ao contradizer a aleatoriedade genética), como o sistema jurídico-simbólico (ao alterar sua identidade civil e de gênero) e o registro da família como origem, colocando em questão as bases do sistema de filiação, na medida em que se recusa a nomeação que lhes foi conferida.

Ou seja, a transexualidade rompe com todas as coordenadas normativas pelas quais os sujeitos se constituem, o que, querendo ou não, evidencia um movimento de

---

<sup>160</sup> Esta discussão ficará mais clara no capítulo 7, quando discutirmos o “panico de gênero” associado à melancolia de gênero, onde Butler (1997/2017) nos mostra que, quanto menos enlutados forem os vínculos homossexuais primários, mais o sujeito se aferra na masculinidade como defesa e tem “repúdio” ao feminino. Isto é, quanto mais “rígida” ou “cristalizada” é a relação do sujeito com seu gênero, menos a perda foi vivida e enlutada: “Quanto mais hiperbólica e defensiva a identificação masculina, mais feroz o investimento homossexual não pranteado” (BUTLER, 1997/2017, p. 148).

liberdade gigantesco. Nesse sentido, poderíamos dizer que, além do temor de se produzir fissuras na ordem social – por exemplo, ao colocar em questão o lugar da família e o sistema de filiação –, possivelmente há, também, uma inveja em relação à coragem e à liberdade que se enunciam no movimento de se recusar todo esse aparato de nomeação e de atribuição de gênero. Essa inveja pode se transmutar em horror e em ódio, como uma forma de vigiar, punir e aprisionar aqueles que têm, para com essas normas, uma relação bem mais afrouxada e plástica.

O que está em jogo é que as pessoas trans balançam “certezas” e ilusões, dentre elas, a ideia de que, se um sujeito nasce com determinados cromossomos e hormônios, ele assumirá determinada identidade de gênero, como aponta Bento (2014). A autora utiliza o termo “transbordamento” para pensar esse impacto, demonstrando como ele indica, em alguma instância, que, para muitas pessoas, a experiência trans “não faz sentido”, sobretudo, por exemplo, quando essa implica em abdicar da condição masculina, tão valorizada em nossa sociedade. Isso remete para outro ponto importante a respeito do caráter antinormativo da transexualidade e às ameaças que isso implica para a normatividade de gênero: o fato de que ela coloca em questão o modelo do patriarcado, centrado na lógica falocêntrica.

Segundo Bento, é por isso que os crimes contra as pessoas trans são tão cruéis. Como diversos casos demonstram, não basta matar; os assassinatos passam por algum tipo de espetacularização e ritualização: “A morte ritualizada. Não basta um tiro fatal, ou uma facada precisa ou um atropelamento definitivo. Os corpos são mutilados por dezenas de facadas, por inúmeros tiros. Os corpos são desmembrados pelo peso do carro que o atropela várias vezes” (BENTO, 2014, s/p).

Na hipótese da autora, essa espetacularização está a serviço da “ordem social”, sendo uma tentativa de reiterar as normas de gênero. É nesse sentido que a autora relaciona o contraste entre a tão valorada “coesão” entre anatomia/gênero e os corpos “desfigurados” – que são brutalmente assassinados – com a hipótese de Butler (1990/2015) de que o campo do sujeito supõe o campo do abjeto, como vimos anteriormente:

Sugiro que a principal função social deste tipo de violência é a espetacularização exemplar. Os corpos desfigurados importam na

medida em que contribuem para coesão e reprodução da lei de gênero que define que somos o que nossas genitálias determinam. Da mesma forma que a sociedade precisa de modelos exemplares, de herói, os não-exemplares, os párias, os seres abjetos também são estruturantes para o modelo de sujeitos que não devem habitar a nação. (BENTO, 2014, s/p).

O que está em jogo é que essa desmembração dos corpos que são assassinados várias vezes até ficarem desconfigurados representa uma tentativa de reassegurar as normas de gênero, de maneira ostensiva e cruel: “Antes matá-la. Antes agir em nome da norma, da lei e fazer a assepsia que garantirá o bom funcionamento e a regulação das normas” (BENTO, 2011, p. 553). E, como estamos insistindo no decorrer da pesquisa, o extermínio das pessoas trans não se dá apenas através desses atos de crueldade, mas também de forma capilarizada no tecido social, ainda que de maneira menos ostensiva ou aparente.

Como podemos observar, as pessoas trans são comumente rejeitadas por amigos, colegas e familiares, o que se evidencia, às vezes, na ocasião da morte: “As famílias das pessoas trans raramente reclamam os corpos. Não existe luto nem melancolia” (BENTO, 2014, s/p). Além disso, as instituições sociais as eliminam de forma reiterada, seja por meio de ofensas, discriminações, projetos de leis etc. (BENTO, 2011). Essa aniquilação das pessoas trans é signo do *heteroterrorismo* que está incrustado no campo social, em suas mais diversas esferas, que anseia em eliminá-las ou restringir seu aparecimento aos manuais diagnósticos que as patologizam de forma sistemática (*idem*), como vimos anteriormente:

O *heteroterrorismo* (*idem*) está também na base da negligência do Estado que, como vimos, não se preocupa em registrar os assassinatos e atos de violência contra pessoas trans, bem como os casos de suicídio. Além disso, muitas vezes, esses assassinatos não passam por processos criminais, impunidade esta que evidencia uma espécie de desejo de se exterminar a população trans: “Considerando que se trata de uma absoluta impunidade, pode-se inferir que há um desejo social de eliminação da existência trans com a conivência do Estado brasileiro” (BENTO, 2014, s/p). Ou seja, a violência contra as pessoas trans é chancelada pelo Estado e, para melhor compreendermos isso, é preciso discutir a violência do Estado.

## 4.2 Desarquivando: a violência de Estado contra a população LGBT na ditadura

A falta de proteção do Estado em relação à violência policial dirigida às minorias, como a população LGBT, é uma espécie de violência de Estado, na medida em que há uma espécie de autorização e convivência em relação a ela: “Não impedir a violência contra as comunidades de minorias por parte da polícia do Estado é uma negligência criminosa, que permite à polícia cometer um crime e as minorias serem vítimas das precariedades das ruas” (BUTLER, 2015/2018, p. 63). Além de não impedir, muitas vezes, é o próprio aparelho de Estado e a força policial que violentam as minorias sexuais e de gênero:

Algumas vezes é a força policial do Estado que pratica violência contra as minorias sexuais e de gênero, e algumas vezes é a polícia que deixa de investigar, deixa de processar como crime o assassinato de mulheres transgêneros ou prevenir, deixa de impedir a violência contra membros transgêneros da população. (BUTLER, 2015/2018, p. 66).

Ou seja, não é possível falar de violência dirigida às minorias sexuais e de gênero (BUTLER, 2015/2018) sem discutir como elas se dão, também, através do aparelho de Estado. Uma das ilustrações paradigmáticas disso, no contexto brasileiro, ocorreu no período da ditadura militar, como é possível observar no Relatório da Comissão Nacional da Verdade, publicado em 2014. Para analisar essa questão, nos deteremos no capítulo *Ditadura e homossexualidades*<sup>161</sup>.

Como discutimos na primeira parte do capítulo, não raramente, a homossexualidade e a transexualidade são vistas como “perigosas”, pois colocam em questão a normatividade de gênero através da qual se assenta o modelo do patriarcado, como também os valores morais que se vinculam a ele, tais como a família e o casamento. Observamos também como essa suposta ameaça de subversão da ordem social está na base tanto da patologização dessas experiências como da violência que são dirigidas a elas.

---

<sup>161</sup> Sabemos que o décimo capítulo do Relatório da Comissão Nacional da Verdade, que se dedicou a analisar a “Violência sexual, violência de gênero e violência contra crianças e adolescentes” teria sido fundamental para a presente pesquisa, mas, por questões metodológicas, deixaremos para uma próxima oportunidade. De todo modo, deixamos a indicação: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/documentos/Capitulo10/Capitulo%2010.pdf>.



Explorar, portanto, a repressão direcionada à população LGBT durante a ditadura militar brasileira nos permitirá observar, de forma paradigmática, como a suposição de que a homossexualidade é uma ameaça à ordem pode ser encarnada pelo aparelho de Estado: “A visão de que a homossexualidade representava uma ameaça subversiva à sociedade brasileira permeava os escritos dos defensores do golpe de 1964 e do regime militar” (CNV, 2014, p. 302). Este é um ponto crucial para a pesquisa, pois, como estamos tentando sustentar, é impossível pensar a diversidade e a liberdade de gênero fora de um regime democrático.

A lógica da não-diferença (BIRMAN, 2000a) é um ponto crucial para a presente discussão, pois, como sinalizamos anteriormente, não podemos pensar a violência que se dirige aos transexuais como outras *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018) de forma desarticulada a essa conjuntura sociopolítica marcada por um horror à diferença. E, como estamos tentando sustentar no decorrer da pesquisa, esse tipo de intolerância é uma ameaça ao projeto democrático que, por sua vez, supõe o reconhecimento da diferença.

É neste sentido que acreditamos que o debate sobre o gênero não pode ser desarticulado da problemática da democracia em risco, até porque o próprio direito de aparecer em público, quando ameaçado, reflete uma perda do direito de ter direitos: “Ser impedido de ser parte da pluralidade que constitui o espaço de aparecimento, é ser privado do direito de ter direitos” (BUTLER, 2015/2018, p. 66).

A sétima seção do Relatório da Comissão Nacional da Verdade intitula-se *Ditadura e homossexualidades*. Os responsáveis<sup>162</sup> por essa parte do relatório iniciam o texto sublinhando que houve uma demora para se reconhecer, mesmo nos segmentos mais progressistas, as articulações entre a repressão mais explícita da ditadura e outras consequências nos campos cultural, institucional e político, como, por exemplo, o ataque dirigido à população LGBT. Eles sublinham que isso não se deu apenas no Brasil, mas também em âmbito internacional:

---

<sup>162</sup> Este texto foi elaborado sob a responsabilidade do conselheiro Paulo Sérgio Pinheiro. Pesquisas, investigações e redação foram desenvolvidas pelos pesquisadores James N. Green; Carlos Manuel de Céspedes (professor de História Latino-Americana na Brown University/EUA); e Renan Quinalha, advogado na Comissão da Verdade do Estado de São Paulo “Rubens Paiva”.

A Anistia Internacional, organização fundamental nas campanhas internacionais para denunciar a repressão e as torturas no Brasil nos anos 1960 e 1970, demorou para entender que a defesa da comunidade LGBT, vitimada pela repressão do Estado, fazia parte da sua missão. (CNV, 2014, p. 301).

Os autores reconhecem que, de modo algum, a discriminação e a perseguição a essa população se inaugurou na ditadura, pois isso permeava nosso país há bastante tempo. Como vimos, a homofobia, por exemplo, estava entranhada em diversas instâncias sociais do Brasil, como no aparato médico-legal, no discurso religioso, nas concepções criminológicas e nos valores morais. De todo modo, é preciso sublinhar que, com a solidificação do regime autoritário a partir do golpe de 1964, e com a consequente suspensão dos direitos democráticos, houve uma radicalização da repressão e violência à comunidade LGBT: “A ditadura reforçou o poder da polícia, a censura sobre diversas esferas da vida e as arbitrariedades da repressão estatal, instituindo uma notória permissividade para a prática de graves violações dos direitos humanos de pessoas LGBT” (CNV, 2014, p. 300).

Inclusive, como vimos no primeiro capítulo, este regime de exceção inviabilizou que o movimento gay que ganhava força no cenário internacional nesse contexto ganhasse força no Brasil. Não foi possível constituir, naquele momento, uma rede sólida de ativistas que pudessem acompanhar e denunciar as situações de violação, o que era agravado pela censura às liberdades de expressão e de resistência política. Foi apenas a partir da década de 1980 que esse trabalho de coleta e divulgação de dados começou a ser realizado, quando o Grupo Gay da Bahia (GGB) se dedicou a pesquisar e notificar os registros:

A falta de informações e registros de uma ditadura que buscou apagar seus rastros, sobretudo sob o recorte específico LGBT nesse período, torna ainda mais difícil dimensionar o alcance e o sentido das violências praticadas. Somente agora é que historiadores e outros pesquisadores estão recuperando esse passado, a partir da lente peculiar da sexualidade. (CNV, 2014, p. 300-301).

É importante destacar que a opressão, a perseguição e a violência à comunidade LGBT não se deram de maneira formalizada como ocorreu em relação a outros segmentos que foram elencados, de forma explícita, como “inimigos” da ordem e da

nação, como, por exemplo, os militantes de esquerda. Por outro lado, as premissas utilizadas para se justificar o golpe militar abarcavam uma posição homofóbica. Afinal, ao enaltecerem valores morais, colocando-se como defensores da família e dos “bons costumes”, se emitia uma certa autorização para perseguir e violar direitos dos homossexuais, travestis e transexuais:

Acentuou-se, portanto, assumida agora como visão de Estado, a representação do homossexual como nocivo, perigoso e contrário à família, à moral prevalente e aos “bons costumes”. Essa visão legitimava a violência direta contra as pessoas LGBT, as violações de seu direito ao trabalho, seu modo de viver e de socializar, a censura de ideias e das artes que ofereciam uma percepção mais aberta sobre a homossexualidade e a proibição de qualquer organização política desses setores. (CNV, 2014, p. 301).

Dito isso, exporemos, de forma sucinta e sistemática, os operadores centrais através dos quais se efetivou a violência de Estado em relação à população LGBT. A partir do relatório, podemos observar que isso se deu de quatro maneiras: por um *discurso* alarmista que a colocava como uma experiência subversiva e, também, como um perigo social; pela *censura*, não só no campo da arte e da cultura, como também nos meios de comunicação; pela *discriminação* e perseguição no mercado de trabalho; e pela *criminalização* e perseguição policial. Em relação ao primeiro ponto, devemos salientar que a comunidade LGBT foi aproximada dos movimentos de esquerda, como se guardassem um ponto em comum com eles, qual seja, a subversão:

É importante enfatizar que a homossexualidade não chegou a ser a razão principal para a detenção, repressão e tortura dos opositores à ditadura. Porém, a ideologia defendida pelos militares constantemente associava, de maneira íntima, a homossexualidade com a subversão e com as ameaças da sociedade brasileira, tendo isso se materializado em políticas de perseguição dirigidas contra os segmentos LGBT. (CNV, 2014, p. 302).

Isto é, em nome da dita segurança nacional, o aparelho de Estado justificava a perseguição e violência em relação a esse segmento social: “A associação entre homossexualidade e subversão foi um dos conceitos básicos a sustentar a ideologia do regime militar e servir como justificativa para os vários tipos de repressão sobre a

sociedade brasileira e, especificamente, a gays, lésbicas e travestis nos anos 1960 e 1970” (CNV, 2014, p. 301).

Vale salientar que essa posição se pautou nas premissas integralistas e católicas da década de 1930, que eram ultraconservadoras. O relatório faz referência ao livro de Octávio de Faria (1931), intitulado *Maquiavel e o Brasil*, que erigia a feminilidade e a homossexualidade como ameaças perigosas ao país. Além de relacionar a homossexualidade ao bolchevismo russo, o autor os ligou ao libertinos de Sodoma como se fossem suas versões contemporâneas sublinhando que a subversão sexual embaralhava a sociedade ocidental, provocando uma grande desordem.

Por exemplo, uma série de artigos publicados na *Revista Militar Brasileira* buscava alertar a sociedade para o perigo de a homossexualidade solapar a moral. Por exemplo, o general Moacir Araújo Lopes, que trabalhava no conselho editorial da revista, escreveu o trabalho *Rumos para a educação da juventude brasileira*, onde “culpou a ‘infiltração comunista’ feita por ‘pedagogos socialistas-radicais’ como a causa do ‘desastre’ cultural, religioso e sexual que a juventude vivia” (CNV, 2014, p. 302).

Além disso, foi delineado todo um discurso alarmista de que haveria uma apologia e incitação à homossexualidade por pedagogos, filósofos, artistas etc. como se esta pudesse se disseminar de forma desenfreada, caso fosse abertamente manifesta: “A ideia do incentivo à homossexualidade, [...] ficou consolidada como uma das ameaças principais caso houvesse uma volta à democracia e refletia como a visão oficial sobre a homossexualidade estava completamente associada com comunismo e subversão” (CNV, 2014, p. 303).

Por exemplo, o mesmo general escreveu na revista *Defesa Nacional* um artigo onde critica Herbert Marcuse por ser um filósofo comunista que incitaria o “homossexualismo”, o que fazia parte de um projeto de “ações no campo moral e político que (...) conduzirão seguramente ao caos, se antes não levassem ao paraíso comunista” (*ibidem*, 302).

O general Márcio Souza e Melo publicou, em 1969, nessa mesma revista, um trabalho que defendia que a incitação à homossexualidade poderia produzir uma desordem, solapar os “bons costumes” e as instituições sociais. Em sua perspectiva, certas publicações poderiam “despertar variadas formas de erotismo, particularmente na

mocidade, [...] contribuindo para a corrupção da moral e dos costumes, [...] sendo uma componente psicológica da Guerra Revolucionária em curso em nosso País e no Mundo” (CNV, 2014, p. 302).

Como vimos anteriormente, a homossexualidade, desde o século XIX, foi incluída no campo da perversão e da imoralidade pelo discurso médico-legal em sua coadunação com o cristianismo mas, como aponta o relatório, a particularidade aqui é o fato da homossexualidade ser vista como uma ameaça à segurança nacional. Afinal, se criou a suposição de que havia uma grande conspiração entre o “movimento comunista internacional”<sup>163</sup> e o movimento gay:

Em um relatório do CIE de 1978 relacionava-se claramente “o esquema de apoio à atividade de homossexuais” “esquerdistas” na imprensa e o “alto interesse” que “comunistas” tinham em promover esse “proselitismo”. Em 1980, há registro de um relato de que organizações comunistas tinham recrutado “homossexuais” e “prostitutas” para seus “núcleos de base” e várias “entidades de homossexuais estariam integradas aos movimentos de subversão, portanto ligadas às diversas organizações clandestinas atuantes no País”. (CNV, 2014, p. 303).

O argumento da “incitação à homossexualidade” embasou todo um aparelho de censura, o que consiste, como mencionamos acima, em uma segunda modalidade de repressão ao movimento gay no contexto da ditadura. Devemos lembrar que, em 1967, foi elaborado o Código Brasileiro de Telecomunicações e a Lei de Imprensa, e, em 1969, a Lei de Segurança Nacional, o que foi uma forma de formalizar o controle dos conteúdos que supostamente ameaçassem os valores morais na perspectiva do regime. O relatório salienta inclusive que parte da sociedade civil apoiava essa medida, sobretudo de setores religiosos cristãos.

O que estava em jogo era a ideia de que a publicização de relatos e experiências gays tornariam mais aceitável a imagem do homossexual na sociedade, o que encorajaria que outras pessoas que viviam “às escondidas” se assumissem, razão pela

---

<sup>163</sup> “Em 1978, por exemplo, um agente do Centro de Informações do Exército (CEI) escreveu: ‘É notado um esquema de apoio à atividade dos homossexuais. Este apoio é baseado, em sua quase totalidade, em órgãos de imprensa sabidamente controlados por esquerdistas. Aliando-se à [sic] este fato a intenção dos homossexuais de se organizarem em movimentos e de ‘ocupar um lugar certo – inclusive politicamente –’ pode-se estimar alto interesse comunista no proselitismo em favor do tema” (CNV, 2014, p. 303).

qual se atacou e censurou muitas peças, programas de televisão, filmes, músicas, livros, revistas e jornais, como, por exemplo, o *Jornal do Gay* e o *Lampião da Esquina*.

Era exigido, por exemplo, que se retirasse da cena pública midiática personagens gays e lésbicas, como também personalidades que não estivessem de acordo com as normas de gênero. O relatório aponta que figuras como Clóvis Bornay, Denner Pamplona e Clodovil Hernandez foram altamente criticados por apresentarem aspectos femininos que não correspondiam ao modelo da masculinidade: “Os críticos à sua presença na televisão insistiam que ‘Denner é a negação da masculinidade, sem firmeza de caráter, cuja presença na televisão prejudica a formação da juventude’” (CNV, 2014, p. 305).

Uma situação paradigmática foi a censura aos trabalhos da escritora Cassandra Rios, cuja produção literária abarcava temas sobre a lesbianidade. Além de ter tido mais de trinta obras censuradas, foram dirigidos dezesseis processos judiciais por conta de seu livro *Eudemônia*. Os autores do relatório salientam um estranhamento pelo fato de que segmentos da oposição ao regime militar não organizaram um movimento de resistência em defesa das pessoas que foram perseguidas, como no caso de Cassandra Rios. Esse silenciamento se deu também no caso do jornalista Celso Curi, que foi processado, na década de 1970, por incitar o “homossexualismo”, e escreveu *A coluna do meio*, no jornal *Última Hora* (SP)<sup>164</sup>.

Em síntese, como aponta o relatório, a tentativa de moralizar o país implicou em uma intervenção ostensiva do aparelho de Estado em relação ao campo da arte e da cultura em geral, assim como dos meios de comunicação, incluindo revistas, jornais e, sobretudo, a televisão. Isto é, enquanto o contexto internacional lutava por uma liberdade acerca do gênero e da sexualidade, no cenário brasileiro, essas novas ideias eram absolutamente censuradas.

O relatório aponta para os riscos disso, na medida em que essa repressão não corroborava para a diminuição da discriminação e hostilização em relação à população LGBT, como também dificultava o acesso a informações que poderiam ajudar muitas

---

<sup>164</sup> A perseguição a jornalistas se deu de maneira bastante enfática. Por exemplo, em 1978, se abriu um processo criminal contra 11 jornalistas, da revista *Isto é*, que haviam publicado a matéria *O poder homossexual*.

peças a lidar com questões acerca da sexualidade e do gênero. Isso incrementava o sofrimento dessas pessoas, podendo culminar no suicídio:

Quantos jovens se mataram por não ter entendido a sua sexualidade e por não terem tido acesso a informações sobre essa questão? É uma pergunta de difícil resposta, mas resta claro que a censura serviu como instrumento para a prática de violações de direitos humanos durante a ditadura militar. (CNV, 2014, p. 307).

Uma terceira modalidade de violência em relação aos LGBT foi a discriminação no mercado de trabalho, pois muitos perderam seus empregos (inclusive cargos públicos) nesse contexto histórico. O relatório sublinha, por exemplo, que muitos profissionais com carreira diplomática foram demitidos do Itamaraty por conta da sua orientação sexual: “Em 1969, 15 foram os diplomatas cassados, sendo que sete deles o foram sob a justificativa explícita de ‘prática de homossexualismo, incontinência pública escandalosa’” (CNV, 2014, p. 303).

De acordo com o relatório, na virada para a década de 1970, o discurso sobre os riscos da homossexualidade foram intensificados, o que implicou em incluir essa experiência no campo dos degenerados e de outros representantes da ameaça à nação, como prostitutas, alcólatras e “pederastas”, o que aparecia em relatos da SNI e da Polícia Federal: “Detalhavam assim as pessoas vistas como ameaçadoras: ‘consta ser pederasta’, ‘uns afirmam ser o nominado homossexual’, ‘é elemento homossexual’ ou ‘é elemento homossexual passivo’” (CNV, 2014, p. 302).

Neste sentido, uma quarta expressão da violência de Estado foi a criminalização da população LGBT, o que implicou em uma perseguição policial em territórios da cidade. O relatório destaca o modelo de policiamento ostensivo realizado em São Paulo, sobretudo entre 1976 e 1982, onde um aparato de vigilância e controle se organizou através de rondas para retirar travestis das ruas, fazendo uma espécie de “limpeza”. O fundamento legal utilizado para isso era a contravenção penal de vadiagem e a categorização do lenocínio com um crime social, o que era usado como justificativa para deter travestis para “averiguação” nas delegacias ou, ainda, realizar um “combate” aos travestis:

Em 1º de abril de 1980, o Estado de S. Paulo publicou matéria intitulada “Polícia já tem plano conjunto contra travestis”, no qual registra a proposta das polícias civil e militar de “tirar os travestis das ruas de bairros estritamente residenciais; reforçar a Delegacia de Vadiagem do DEIC para aplicar o artigo 59 da Lei de Contravenções Penais; destinar um prédio para recolher somente homossexuais; e abrir uma parte da cidade para fixá-los são alguns pontos do plano elaborado para combater de imediato os travestis, em São Paulo. (CNV, 2014, p. 307).

A perseguição à dita “vadiagem” tornou-se um vetor central de segurança pública, pois se acreditava que isso seria uma estratégia para “combater” a homossexualidade: “Entre 14 de dezembro de 1976 e 21 de julho de 1977, 460 travestis foram sindicadas para o estudo, sendo lavrados 62 flagrantes” (CNV, 2014, p. 309). Este projeto foi acompanhado por estudos criminológicos que visavam avaliar o grau de periculosidade dos travestis, o que foi propulsionado, por exemplo, pelo delegado Guido Fonseca.

Segundo a Portaria 390/76, da Delegacia Seccional Centro, “o cadastro policial das travestis ‘deverá ser ilustrado com fotos dos pervertidos, para que os juízes possam avaliar seu grau de periculosidade’, dando às imagens importância fundamental no inquérito policial” (*idem*). Além disso, diversos bares frequentados por lésbicas e gays foram alvo de perseguição policial. Um marco importante foi a “Operação Sapatão”, realizada em 15 de novembro de 1980, que deteve pessoas que estavam em alguns desses estabelecimentos, como o Bixinginha, Cachação e o Ferro’s Bar: “Mesmo portando documentos regularmente, as mulheres foram detidas sob o argumento: ‘você é sapatão’” (CNV, 2014).

Enfim, podemos observar, a partir dessa breve apresentação, como o regime militar brasileiro exerceu uma violência de Estado em relação à comunidade LGBT e que a suposta defesa da família, dos valores morais e dos “bons costumes” sustentada por uma ideologia anticomunista era absolutamente atravessada por preconceitos homofóbicos (CNV, 2014).

A partir dessa discussão, observamos que a repressão e perseguição em relação à comunidade LGBT, no contexto da ditadura militar brasileira, implicou em colocá-la como um perigo social, sobretudo sob a rubrica da “subversão” que ameaçaria os valores morais vigentes, como a família. Não podemos deixar de reconhecer a



semelhança entre tais premissas estabelecidas depois do golpe de 1964 e o discurso fundamentalista religioso e moral que tem permeado o campo sociopolítico brasileiro hoje.

Como vimos no primeiro capítulo, vem se estabelecendo todo um debate a respeito da “ideologia de gênero” usado, inclusive, como estratégias político-eleitoral (BUTLER, 2019) , o que tem implicado em atribuir uma certa “periculosidade” e “alarmismo” em relação às experiências sexuais e de gênero que não estão de acordo com as normas vigentes. E, como desenvolvemos no decorrer desse capítulo, esse argumento da “ameaça” corrobora para a patologização dessas experiências, mas também, para a discriminação e violência.

Como o Relatório da Comissão Nacional da Verdade indica, a história é crucial para que certos acontecimentos não se reproduzam e para que certas transformações possam se solidificar, como é o caso da defesa da diversidade sexual e de gênero: “A Comissão Nacional da Verdade (CNV) tem que aprender com esse passado e ser parte da transformação que ainda hoje se espera da democracia brasileira no sentido de prestigiar a diversidade e o respeito dos direitos humanos” (CNV, 2014, p. 301).

Neste sentido, precisamos ficar bastante atentos para a retomada dessa lógica discursiva que coloca a população LGBT como um “risco moral”, o que significa mapear as forças normativas que estão em pauta, bem como extrair as consequências nefastas que ela abarca para o projeto democrático. Isto é, não podemos minimizar a gravidade dessa situação, interpretando, por exemplo, esses discursos alarmistas como um mero retorno do conservadorismo. Afinal, como podemos observar, por trás deles se opera todo um regime de exceção que se desdobra em políticas de extermínio. Além disso, precisamos ficar atentos à criminalização, que também é referida ao gênero:

Um código criminal que justifica a criminalização com base no aparecimento ou na apresentação de gênero é ele mesmo criminoso e ilegítimo. E se minorias sexuais e de gênero são criminalizadas ou patologizadas pelo modo como aparecem, pela forma como reivindicam o espaço público, pela linguagem por meio da qual entendem a si mesmas, pela forma como expressam amor ou desejo, aqueles com que se aliam abertamente, de quem escolhem estar próximas, ou com quem se envolvem sexualmente, ou como exercitam a sua liberdade corporal, então esses atos de criminalização são violentos; e nesse sentido, são também injustos e criminosos. (BUTLER, 2015/2018, p. 63).

Não podemos falar de violência de Estado sem mencionar o genocídio que o Estado brasileiro opera em relação às populações negras e pobres, o que envolve, também, o aprisionamento compulsório e ostensivo. Como afirma Birman (2017), são formas cruéis de se lidar com o excedente da população que é visto como indesejável, ou, em outras palavras, práticas de extermínios próprias de um estado de exceção.

O que está em jogo é uma distribuição diferencial do direito de aparecer, distribuição essa que não está desarticulada do Estado (BUTLER, 2015/2018). Para aprofundar essa discussão, analisaremos a relação entre estado de exceção e poder da morte através da reflexão de Mbembe (2003/2016) a respeito da *necropolítica*.

### **4.3 Mundos de morte: necropolítica, precariedade e direito de aparecer**

Em seu livro intitulado *Necropolítica - biopoder, soberania, estado de exceção, poder da morte* (2003/2016), Achille Mbembe discute modalidades contemporâneas de subjugação da vida que são entregues ao poder da morte. Para tanto, o autor propõe as noções de *necropolítica* e *necropoder*, que designam justamente a prática de se criar “mundos de morte”. Isto é, certas populações, vistas como dispensáveis, são exterminadas, seja matando-as, deixando-as morrer ou, ainda, assassinando-as em vida:

Propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de “mortos-vivos”. (MBEMBE, 2003/2018, p. 146).

Pautando-se em Foucault (1976/1977)<sup>165</sup>, o autor relembra que a maior forma pela qual a soberania pode se expressar é através do poder decisório sobre a vida das

---

<sup>165</sup> Mbembe parte da formulação de alguns autores para pensar esta questão. Por exemplo, extrai da teoria hegeliana a ideia de que a vida do espírito supõe a aceitação da experiência da morte e que a “política é, portanto, a morte que vive uma vida humana” (MBEMBE, 2003/2016, p. 125). Pauta-se, também, em Bataille, sobretudo na análise crítica a respeito da relação entre soberania, política e sujeito e como ela se articula à experiência da morte. Por exemplo, Bataille enfatiza que o soberano é aquele que de alguma maneira recusa os limites que a dimensão da morte coloca, como se transgredisse os limites. Para Mbembe (2003/2016), esta é uma forma de questionar os próprios limites da política e, de alguma maneira, colocá-la próxima à experiência da transgressão e não da razão.

peessoas, isto é, o imperativo sobre quem pode viver e quem, ao contrário, precisa morrer: “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, de fato, eles podem ser vistos como elementos constitutivos do poder do Estado na modernidade” (MBEMBE, 2003/2016, p. 128).

Por outro lado, Mbembe (2003/2018) interroga quais são as condições concretas desse controle sobre a vida e a morte, problematizando se a concepção foucaultiana de biopoder corresponde ao que acontece no cenário contemporâneo, onde o extermínio do diferente concebido como inimigo ocupa o primeiro plano. Como vimos no primeiro capítulo, Foucault diferencia o poder soberano do poder disciplinar e do biopoder. A proposta de Mbembe (2003/2016) é problematizar essas noções, interrogando em que medida é possível pensar, na atualidade, a relação entre biopoder e soberania.

Considerando que o biopoder produz uma certa distinção entre quem deve morrer e quem deve viver, o autor atenta para a separação entre “vivos” e “mortos” que é produzida no campo biopolítica para pensar, em última instância, os regimes de execução. Nesse sentido, essas duas noções, biopoder e soberania, são articuladas para pensar o estado de sítio e o estado de exceção como uma interrupção do estado democrático de direito que, não raramente, se delinea no cenário político contemporâneo. Para aprofundar esse ponto, o autor pauta-se na formulação de Foucault de que a política é a continuação da guerra (com outros meios), para problematizar o estatuto de três experiências a saber, da vida, da morte e do corpo humano, analisando como essas são atravessados pelo poder.

Primeiramente, é importante situar a concepção de “soberania” que está em pauta nessa inflexão teórica. O autor se distancia de uma leitura que aproxima a soberania da experiência de autonomia ligada aos campos da razão e da liberdade, na qual o sujeito estabelece seus próprios limites e se cria, defendendo que esta é uma visão normativa. Sua proposta é pensar a soberania no sentido da instrumentalização e da destruição que se opera em relação aos humanos, sem que, para isto, se utilize a noção de “razão” tal como propagada na filosofia moderna mas, sim, a partir das noções de “vida” e “morte”:

Experiências contemporâneas de destruição humana sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade. Em vez de considerar a razão verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais táteis, tais como a vida e a morte. (MBEMBE, 2003/2016, p. 125).

Um dos pontos que o autor mais confere ênfase, em sua análise sobre a soberania, é o direito de matar. Em suas palavras: “Examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar.” (*ibidem*, p.128). Por isso mesmo, o autor parte da formulação de Foucault (1976/1977) de que o direito de matar (próprio do soberano) e os operadores do biopoder estão na base da constituição do Estado moderno, para pensar os regimes de exceção. Um dos maiores exemplos disso seria o Estado Nazista, que fez com que a gestão de vidas e o direito de matar fossem coextensivos.

Em sua hipótese, há toda uma articulação entre política e morte, através da qual se faz legitimar certos estados de emergência, o que é acompanhado pela produção da figura do *inimigo* que precisa ser exterminado. Por isso mesmo, o autor dá ênfase a três noções que estão intimamente articuladas: “exceção, emergência e inimigo ficcional” (*idem*).

Para melhor compreender os regimes de domínio, extermínio e exceção, o autor realiza uma análise histórica, dando destaque à escravidão e ao colonialismo. Em relação ao primeiro ponto, é preciso destacar a “reclusão simbólica” da qual os escravos eram vítimas, o que era marcado pela perda de três dimensões centrais: “perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de *status* político. Essa perda tripla equivale à dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social” (MBEMBE, 2003/2016, p. 131).

Não podemos pensar a escravidão na exterioridade da questão do racismo, pois as políticas ocidentais são absolutamente marcadas pela raça, sobretudo no que tange à experiência da dominação e do encontro com os povos estrangeiros. É nesse sentido que o autor faz referência à afirmação de Hannah Arendt, de “que a política da raça, em última instância, está relacionada com a política da morte” (MBEMBE, 2003/2016, p. 128).

Vale salientar que a experiência colonial foi absolutamente marcada pela dominação de povos, onde uma espécie de poder soberano se impunha no sentido de se apropriar dos corpos e vidas dos povos nativos. Segundo o autor, foi neste contexto que se começou a delinear um primeiro esboço entre massacre e burocracia, o que pressupunha um projeto de controle eugênico, para assim dizer para evitar certas miscegenações raciais, por exemplo, por meio da esterilização compulsória e da proibição dos casamentos mistos.

O que está em jogo é que, sob o argumento de estabelecer uma ordem pacífica, criavam uma guerra interminável: “A colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a ‘paz’ assume a face de uma ‘guerra sem fim’” (*ibidem*, p. 132). Dito de outro modo, o projeto de instaurar uma espécie de “civilização” no mundo dos nativos vistos como “selvagens” servia como autorização para implementar um regime de exceção.

Para analisar essas questões, o autor parte da concepção de soberania, sustentada por Carl Schmitt (1992)<sup>166</sup>, como sendo aquela que pode imperar sobre a instauração de um estado de exceção. As colônias seriam absolutamente marcadas por isso, pois nelas não havia nenhum tipo de regulação legal ou institucional: “O direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais” (MBEMBE, 2003/2016, p. 134).

Outro aspecto importante em relação ao exercício da soberania é o fato de que ele opera uma espécie de delimitação dos territórios geográficos<sup>167</sup>, ou seja, as relações sociais são circunscritas em determinados espaços: “O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava” (MBEMBE, 2003/2016, p. 135).

É importante sublinhar que o autor diferencia os contextos coloniais, contextualizando-os historicamente. Nesse sentido, ele diferencia o projeto colonial do

---

<sup>166</sup>SCHMITT, C. *La dictature*. Paris: Seuil, 2000: 210-228, 235-236, 250-251, 255-256; *La notion de politique. Théorie du partisan*. Paris: Flammarion, 1992.

<sup>167</sup> Essa fragmentação espacial caracteriza não só o regime colonial do início da modernidade, mas também o mais tardio, como é o caso da ocupação de Gaza e Cisjordânia, onde, por exemplo, há delimitações não só no espaço terrestre, como também aéreo. Para mais informações, ver páginas 136 e 137 do referido texto.

início da modernidade daquele que se estabeleceu na modernidade mais tardia. Inclusive, em sua hipótese, o maior exemplo de ocupação colonial na contemporaneidade – ilustração paradigmática de necropoder – é a que ocorre na Palestina<sup>168</sup> que é marcada, de forma patente, pela militarização:

Como ilustra o caso palestino, a ocupação colonial contemporânea é uma concatenação de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. O “estado de sítio” em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são o alvo do soberano. O cotidiano é militarizado. É outorgada liberdade aos comandantes militares locais para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar. [...] As execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis. (*Ibidem*, p. 138).

Além disso, o autor diferencia essas modalidades coloniais de ocupação das guerras contemporâneas que, em sua perspectiva, não podem ser entendidas com as mesmas coordenadas teóricas e conceituais de outrora, pois apresentam características inéditas. Por exemplo, por se situarem em um contexto da mobilidade global, elas se aproximam mais das guerras dos nômades do que das territoriais. Isto foi viabilizado, também, pela revolução militar-tecnológica, que ampliou as técnicas de destruição: “Tecnologias de destruição tornaram-se mais táteis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte” (*ibidem*, p. 141).

O que está em jogo é que as práticas de exceção se tornaram mais capilares, o que é preconizado pela divisão entre aqueles que têm armas e os que não têm. Ou seja, os conflitos não se dão por exércitos, mas por grupo armados: “Milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores regionais, segurança privada e exércitos de Estado proclamam, todos, o direito de exercer violência ou matar” (*ibidem*, p. 139). Tendo isto em vista, o autor se utiliza da categoria de “máquinas de guerra”, de Deleuze e Guatarri (1972), para pensar a difusão polimorfa que passou a caracterizar as práticas de exceção contemporâneas a partir do final do século XX e que são absolutamente móveis e facilmente podem se passar por metamorfoses:

---

<sup>168</sup> Esta é caracterizada pela seguinte narrativa: “O Estado tem o direito divino de existir, e então entra em conflito com outra narrativa pelo mesmo espaço sagrado” (MBEMBE, 2003/2016, p. 136).

Máquinas de guerra (nesse caso, milícias ou movimentos rebeldes) tornam-se rapidamente mecanismos predadores altamente organizados, que taxam os territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os provêm com apoio material e financeiro. (MBEMBE, 2003/2016, p. 141).

O que está em jogo é que essas máquinas estão ligadas à constituição de milícias e de redes transacionais, coadunando o neoliberalismo a práticas de exceção. Outro ponto em relação a isso diz respeito ao *massacre* e à figura do *mártir*. Como vimos, um dos aspectos que marca uma descontinuidade entre o trabalho de Foucault e de Mbembe é o fato de que o primeiro centrou sua análise no aparato disciplinar que capturava os corpos, enquanto, para o segundo, os corpos são inscritos em uma tecnologia de economia máxima, o que tem como modelo *princeps* o massacre: “As novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo ‘massacre’” (MBEMBE, 2003/2016, p. 141).

Os massacres geralmente se dão em espaços sociais cotidianos, como em mercados, ruas, pontos de ônibus, instituições religiosas e discotecas: “Nesse caso, trata-se de uma guerra corpo a corpo. Matar requer a aproximação extrema com o corpo do inimigo” (*ibidem*, p. 143). Nesses casos, o corpo é transformado em arma como vemos com os homens-bomba, de forma que, comumente, o homicídio é seguido de suicídio, o que coloca em cena a figura do *mártir*: “O mártir, tendo estabelecido um momento de supremacia em que o sujeito triunfa sobre sua própria mortalidade, pode perceber-se como tendo trabalhado sob o signo do futuro. Em outras palavras: na morte, o futuro é colapsado no presente.” (*idem*). Ou seja, o mártir faz uma espécie de ação sacrificial, onde o sujeito se entrega à morte em nome da eternização da vida.

Por motivos metodológicos, não poderemos adentrar nesse ponto. Vamos nos contentar em extrair dessa discussão os elementos que nos ajudam a pensar nosso tema de estudo. Um primeiro ponto importante é que a noção de “inimigo ficcional” (MBEMBE, 2002/2016) parece uma interessante chave de leitura para pensarmos a violência dirigida às *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018) e, mais precisamente, o argumento do *gay panic*. Como evidencia Mbembe, a feita

fictícia do inimigo é centrada na ideia de que o outro é perigoso e atenta contra minha existência, de modo que sua eliminação está a serviço da segurança:

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (MBEMBE, 2003/2016, p. 129).

Como vimos, as transidentidades colocam em questão certas normas de gênero, e para muitas pessoas isso acaba sendo vivido como um ataque. Tudo se passa como se mexesse com as certezas das pessoas a respeito de sua coerência de gênero. Inclusive, este tem sido um argumento como defesa de atos violentos contra gays e transexuais, como o caso de Latisha King evidenciou de forma precisa (SALAMON, 2018). O assassino alegou que o fato de “Larry” usar apetrechos femininos perturbava sua orientação sexual e sua conformidade de gênero, o que está na base do argumento do *gay panic*.

Um segundo ponto que podemos extrair da discussão sobre a *necropolítica* é a própria forma pela qual se dá a gestão da mortalidade, onde certas vidas são vistas como descartáveis e eliminadas. É nesse sentido que o autor defende que a noção de biopoder (FOUCAULT, 1976/1977) não parece dar conta das novas formas de violência e exceção. Em suas palavras: “Demonstrei que a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2003/2018, p. 146).

O necropoder é uma configuração particular de terror através da qual se delinea um *mundo dos mortos* (MBEMBE, 2003/2016). Não podemos deixar de articular isso com a abjeção vivida pelas pessoas trans cujas vidas parecem, muitas vezes, não importar. Como vimos, além de serem cruelmente assassinadas, suas mortes não são devidamente registradas nem contabilizadas, como se as pessoas trans não fossem pessoas e suas vidas não fossem vidas.

Nesse sentido, a noção de *mortos-vivos (idem)* parece traduzir a *abjeção* que muitos trans vivem, sobretudo por conta da discriminação. A patologização, a dificuldade de se inserir no mercado de trabalho, de ter acesso à saúde, à escolaridade, à



moradia (sobretudo quando são expulsos de casa), como também ao direito de aparecer em público em segurança (BUTLER, 2015/2018) são alguns exemplos desse “assassinato social” marcado pela privação do direito de ter direito.

Como evidenciou Mbembe, no mundo colonial, os nativos eram vistos pelos colonizadores como “selvagens”, como se não fizessem parte do mundo dos humanos, de modo que matá-los não era visto como algo tão problemático: “Os selvagens são [...] seres humanos ‘naturais’, que carecem do caráter específico humano, da realidade humana, de tal forma que, ‘quando os europeus os massacraram, de alguma forma não tinham consciência de que haviam cometido assassinato’” (MBEMBE, 2003/2016, p. 133).

Por não serem vistos como humanos, eles eram aproximados do campo da animalidade, o que fazia com que se atribuíssem a eles certa periculosidade, como se fossem fonte de medo, o que justificava uma certa “domesticação” em prol da suposta civilidade. Tendo isto em vista, podemos nos perguntar se, analogicamente, não é dirigido às pessoas trans um olhar parecido, como se fossem “fantasmas, aparições irreais” (*idem*) que despertam pavor e que precisam ser “civilizadas”? Isto é, devemos nos questionar até que ponto isto não está na base de um certo regime de exceção que se instaura no campo social, que faz com que algumas pessoas se sintam no direito de violentar e assassinar cruelmente as pessoas trans bem como outras *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018).

Apresentaremos algumas contribuições de Butler (2009/2016) a respeito do que constitui uma vida vivível, o que nos ajudará a compreender como certas vidas são passíveis de luto e quais não o são. Isso nos dará outras ferramentas teóricas para compreender como a *vida* e, mais precisamente, suas condições de existência é atravessada pelas forças do poder, assim como para problematizar como a gestão sobre a mortalidade cria um mundo de *mortos-vivos* (MBEMBE, 2003/2016).

Como estamos sustentando no decorrer da tese, essa discussão é fundamental para pensarmos não só a abjeção social vivida pelos transexuais e outros *divergentes sexuais e de gênero* (BENTO, 2011), como também a violência que se dirige a eles, o que, em nossa perspectiva, contribui para a sensação *desalento*, o que, por sua vez, pode culminar no suicídio.

#### 4.3.1 O que faz uma vida?

Um dos maiores problemas da política contemporânea, segundo Butler (2009/2016), é que nem todo mundo conta como sujeito, isto é, há pessoas que estão vivas mas que não são considerados “vidas”. Para desenvolver essa ideia, analisaremos a hipótese da autora a respeito das *vidas que não passíveis de luto* (BUTLER, 2009/2016) articulando-a, em seguida, com sua discussão sobre o *direito de aparecer* (BUTLER, 2015/2018). Antes disso, é preciso relembrar o deslocamento metodológico operado pela autora entre a teoria da *performatividade de gênero* para a problemática da *precariedade*.

Essa mudança já foi mapeada no segundo capítulo, mas é preciso extrair dela os pontos que envolvem, mais precisamente, a discussão sobre a distribuição diferencial da precariedade: “Parece que eu estava preocupada com a teoria *queer* e com os direitos das minorias sexuais e de gênero, e agora estou escrevendo de modo mais geral sobre as maneiras pelas quais a guerra ou outras condições sociais designam determinadas populações como não passíveis de luto” (BUTLER, 2015/2018, p. 34). Isto é, a autora passou a dirigir mais sua atenção para as populações tidas com descartáveis.

Não obstante esse contraste, a autora defende, como vimos, que de alguma maneira essa hipótese da “precariedade” já estava colocada no primeiro momento de sua obra. Afinal, a performatividade de gênero já indicava que havia certas expressões de gênero que eram mais “reconhecíveis” do que outras, de modo que as distribuições diferenciais do “direito de aparecer”, por exemplo, já estavam presumidas: “Uma vez que o campo de aparecimento é regulado por normas de reconhecimento que são hierárquicas e excludentes, a performatividade de gênero está assim ligada às formas diferenciais por meio das quais sujeitos se tornam passíveis de reconhecimento” (BUTLER, 2015/2018, p. 46).

Além disso, a autora sinaliza que a discussão sobre a *performatividade de gênero* (BUTLER, 1990/2015) já implicava uma preocupação com as pessoas que viviam o gênero e a sexualidade de maneira não alinhada com as normas do *binarismo de gênero* e da *heterossexualidade compulsória*: “Talvez seja possível ver como precariedade sempre esteve nesse enquadramento, uma vez que a performatividade de

gênero era uma teoria e uma prática, por assim dizer, que se opunham às condições insuportáveis nas quais as minorias sexuais e de gênero vivem” (BUTLER, 2015/2018, p. 40).

Em sua perspectiva, é provável que a dimensão mais importante que tenha se preservado é a questão política de que a política da identidade não é capaz de dar conta da experiência da interdependência, isto é, do fato de que a condição de precariedade, que nos caracteriza, nos convoca para uma dependência mútua, o que envolve, inevitavelmente, uma dimensão ética. É preciso salientar que estamos totalmente aliados com a última proposta de Butler (2015/2018), que dirige o enfoque para as minorias cujas vidas muitas vezes são vistas como descartáveis. Inclusive, quando ressaltamos a importância das *alianças* para as pessoas trans, é porque estamos atentos ao fato de que essa experiência é objeto de uma abjeção social bastante problemática.

Dito isso, é preciso discutir a hipótese de Butler (2009/2016) a respeito da *condição precária* e das *vidas passíveis de luto*, tal como defendidas em seu livro *Quadros de Guerra - quando a vida é passível de luto?* É verdade que esse pontos já foram introduzidos no segundo capítulo, porém de forma abreviada. Naquele momento, nos detivemos mais no conceito *precariedade*, como uma condição compartilhada que implica uma interdependência, de modo que a *condição precária* foi apresentada de forma abreviada. Mas, neste momento da pesquisa, em que estamos abordando a problemática da *violência*, faz-se necessário desenvolvê-la, extraíndo dela suas consequências éticas. Neste trabalho, a autora problematiza a distribuição diferencial que se opera em torno da precariedade e que conduz à “distinção entre vidas que são dignas de serem vividas e vidas que devem ser destruídas” (BUTLER, 2009/2016, p. 42).

Desse modo, uma primeira observação importante diz respeito ao próprio título do livro da filósofa. A ideia de “quadro” remete para a noção de enquadramento, isto é, das molduras através das quais certas vidas são apreendidas e outras não: “enquadramentos que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos” (*ibidem*, p. 17). Ou seja, as molduras direcionam nossa interpretação e delimitam a “esfera de aparição” (*ibidem*, p. 14) da vida enquanto tal. É a partir disso, que a autora sustenta a hipótese de que há uma diferenciação entre vidas que são

passível de luto e, portanto, são qualificadas como vidas e vidas que não o são. Isto é, há uma distinção “entre vidas valiosas e que são passíveis de luto, de um lado, e vidas sem valor e que não são passíveis de luto, de outro” (*ibidem*, p. 42).

Tudo se passa como se algumas mortes tivessem mais valor e pudessem ser choradas, enquanto outras não, até porque não eram existências concebidas como vidas. Além disso, há vidas que, quando perdidas, não apenas deixam de ser enlutadas, como também a morte delas é vista como algo positivo, pois deixam de ameaçar vidas que de fato importam: “Quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos ‘vivos’” (BUTLER, 2009/2016, p. 53).

O fato de que “sentimos mais horror e repulsa moral por vidas humanas perdidas em determinadas circunstâncias do que em outras” (BUTLER, 2009/2016, p. 68) não está apenas ligado aos valores diferenciados atribuídos a cada vida, mas, também, ao fato de que, uma vez obscurecidas, certas mortes não são passíveis de um luto público. Este, por sua vez, está ligado à indignação e, quando ocorre, tem um potencial político importante: “O luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político” (*ibidem*, p. 66).

O que está em jogo é que há todo um poder regulatório que camufla determinadas mortes, pois estas, se reveladas, poderiam despertar respostas afetivas que teriam o poder de perturbar a ordem política. Inclusive, foi isso que levou Platão a expulsar os poetas da cidade, pois, quando assistidas, as tragédias mexiam com os cidadãos de tal forma que a estrutura política se via ameaçada.

A invisibilidade caracteriza a morte e a violência de determinadas populações, como da comunidade trans. Como pudemos observar no decorrer do capítulo, suas mortes, muitas vezes, não são contabilizadas e, quando o são, isso não é realizado de forma específica; é inserido na contabilidade, por exemplo, da população LGBTTT em geral, como evidenciou Bento (2014). E essa invisibilidade afeta outras minorias, como, por exemplo, a população negra.

Como sublinha Birman (2017b), o Brasil é um exemplo paradigmático disso, onde não há cidadania universal, pelo contrário, uns têm mais cidadania do que outros.

Por exemplo, para aqueles que são “dotados” de cidadania, a política securitária é para dar proteção, tanto que se alguém da elite é assassinado, descobre-se o criminoso em poucas horas. Já as mortes das vidas “dispensáveis”, *não são passíveis de luto coletivo* (BUTLER, 2009/2016), foi nesse sentido que se organizou recentemente o coletivo *Parem de nos matar*, organizado por comunidades do Rio de Janeiro. Justamente por estar pautada em uma cidadania que não é universal, não há uma sensibilidade social substancial na sociedade brasileira.

Foi nesse sentido também que, em 2013, surgiu nos Estados Unidos o movimento *Black Lives Matter* (BLM Vidas Negras Importam), que teve como ponto de partida o assassinato do jovem negro Trayvon Martin, de 17 anos, em 2012. O jovem foi assassinado em Sanford (Califórnia) pelo vigia Zimmerman que, na ocasião, foi absolvido pelo júri com base em uma lei da Flórida que alega a legítima defesa, apesar do rapaz não estar armado.

Por conta disso, o caso trouxe muita indignação, pois ficou evidente que o homicídio tinha sido motivado por conta do racismo, e tem repercussão até os dias de hoje. Por exemplo, em 2016, uma outra polêmica se delineou quando Zimmerman anunciou a venda da arma que tinha sido usada no assassinato. A venda seria feita em um leilão *online*, no site *GunBroker*, e o dinheiro seria revestido para combater a suposta violência dos BLM em relação aos policiais. Zimmerman desistiu da ideia por ter recebido ameaças de morte. Na entrevista que deu à emissora WOFL-TV, Zimmerman afirmou que, sendo americano e um homem livre, poderia fazer o que quisesse com seus pertences<sup>169</sup>.

Afinal, a violência da qual a população negra é vítima fica muitas vezes silenciada, como se não importasse à sociedade. O movimento luta contra a injustiça racial e contra a invisibilidade que lhes é atribuída. Ganhou uma significativa adesão significativa nas mídias sociais no âmbito internacional através da *hashtag* “#BlackLivesMatter. A partir desse movimento, surgiu, em 2015, o movimento social que ficou conhecido pela *hashtag* #SayHerName, que remete às mulheres negras

---

<sup>169</sup> Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/05/george-zimmerman-tenta-leiloar-arma-usada-para-matar-trayvon-martin.html>. Acesso em: 22 mar. 2019.

que foram alvo da brutalidade policial e, em 2018, a *hashtag* #SayTheirName<sup>170</sup>, que também defende a visibilidade das pessoas negras vítimas da violência policial.

Esses movimentos e *hashtags*, colocam em evidência a importância de retirar do silenciamento a violência de que os grupos minoritários nesses casos, a população negra são vítimas, mostrar que a vida deles importa, diferente do que se tenta fazer. Por isso, defendem a importância de falar os nomes e dar rostos para essas pessoas, o que é uma tentativa de impedir que essas mortes passem despercebidas ou sejam reduzidas a meros dados estatísticos. Às vezes nem isso ocorre, pois muitos casos não são computados (BENTO, 2014). Até porque há uma falta de interesse e precisão em se investigar esses dados, pois tratam-se de vidas que, como afirma Butler (2009/2016), não são passíveis de luto. Isto está ligado à relação entre reconhecimento e norma, pois são as condições sociopolíticas e normativas que fazem com que certas vidas sejam legitimadas como tais e outras não.

Para desenvolver essa discussão, a autora diferencia os atos de apreender e de reconhecer – afirmando que nem “todos os atos de conhecer são atos de reconhecimento,” (BUTLER, 2009/2016, p. 21) –, como também distingue o reconhecimento da “condição de ser reconhecido”. Enquanto esta aponta para as condições de possibilidade que permitem com que determinado sujeito seja reconhecido ou não, o reconhecimento propriamente dito designa uma prática ou um ato: “Se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a ‘condição de ser reconhecido’ caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento” (BUTLER, 2009/2016, p. 19), o que tem duas implicações centrais.

A primeira é que o reconhecimento é precedido pela condição de ser reconhecido, isto é, antes o sujeito é preparado para o reconhecimento e é isso que permitirá que o ato do reconhecimento propriamente dito se dê. Em segundo lugar, significa que as condições que tornam alguém digno de reconhecimento não são universais, mas, sim, historicamente determinadas e aparecem sob a forma de categorias, convenções, normas.

---

<sup>170</sup> Disponível em: <https://www.thebarkum.com/news/2018/11/14/police-brutality-highlighted-through-saytheirname-posters>. Acesso em: 22 mar. 2019.

O problema que está em jogo é que as normas definem quais sujeitos são mais ou menos “reconhecíveis”, por isso, definir o que é reconhecer é um problema ético (BUTLER, 2009/2016). O que está na base de sua discussão é o fato de que os sujeitos são forjados a partir de normas que, ao se reproduzirem, produzem um deslocamento dos termos através dos quais os sujeitos são (ou deixam de ser) reconhecidos.

Em outras palavras, certas condições normativas fazem com que certas vidas sejam mais “reconhecíveis” do que outras. Essa formulação se assenta na distinção que a autora faz, nesse livro, a respeito dos conceitos de *precariedade* (*precariousness*) e de *condição precária* (*precarity*). Como vimos, apesar de se entrecruzarem, o primeiro representa uma condição que é compartilhada por todas as vidas, enquanto o segundo remete para uma condição que é induzida politicamente em direção a vidas específicas, que são vistas como menos valiosas e então são deixadas à deriva.

A precariedade é, portanto, uma condição intrínseca à própria vida pois nada pode imunizá-la das ameaças que colocam sua sobrevivência em risco e, nesse sentido, ela remete para a condição de finitude que nos caracteriza. Além disso, ela nos coloca em uma relação de dependência inofismável em relação ao outro que, por sua vez, garante nossa sobrevivência e nossa condição corporal. Por outro lado, essa precariedade que permite que nosso corpo seja afetado pela alteridade é o que nos torna vulneráveis, também, à violência.

No que concerne a isso, é importante sinalizar que a autora diferencia os termos “vulnerável” e “violável”, defendendo que o primeiro não é redutível ao segundo. É possível dizer o corpo, por estar em uma proximidade inevitável em relação a forças externas, pode ser considerado vulnerável à violência, mas esta seria uma forma de exploração da condição vulnerável. Mas isso não quer dizer, bem entendido, que “a vulnerabilidade possa ser reduzida à condição de violável” (BUTLER, 2009/2016, p. 95).

A *condição precária*, por sua vez, é uma condição que afeta apenas algumas pessoas ou populações. Ou seja, ela é uma condição induzida por estratégias políticas, sociais e econômicas definem que certas vidas são menos qualificadas do que outras: “Assim, há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente ou, melhor dizendo, nunca são reconhecidas como vidas” (BUTLER,

2009/2016, p. 17) Desse modo, são diferencialmente expostas ao subemprego, privação de direitos, à fome, pobreza e, até mesmo, à violência e à morte:

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada à violência, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. (BUTLER, 2009/2016, p. 46-47).

No que concerne a isso, é preciso sinalizar dois pontos. O primeiro é que, na perspectiva da autora, a categorização entre vidas que valem mais do que outras cumpre várias funções, dentre elas, negar a dependência. Isto é, evitar o reconhecimento de que a precariedade, como condição generalizada, supõe, do ponto de vista social e político, uma condição compartilhada de interdependência. O segundo ponto consiste no fato de que, para uma vida ter valor de vida, é preciso que se tenha a impressão de que a perda da mesma teria uma importância, o que quer dizer que ser enlutável é uma premissa básica para que uma vida importe: “Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente” (BUTLER, 2009/2016, p. 33).

O que está em jogo é que há uma distribuição diferencial da precariedade, o que se dá de estritamente arbitrária, pois se maximiza a precariedade de uns e se minimiza a de outros: “modos arbitrários de maximizar a precariedade para uns e de minimizá-la para outros” (*ibidem*, p. 41). Em *Corpos em aliança* (2015/2018), Butler retoma essa discussão, mas, nesse momento, ela condensa na ideia de *precariedade*, considerando que este conceito abarca, exatamente, o fato de certas populações serem destituídas de valor e, portanto, mais suscetíveis à pobreza, ao desemprego, à discriminação, à violência e à morte.

De alguma maneira, em *Quadros de guerra* (2009/2016), esta questão já estava colocada, pois a autora não só havia sinalizado que os conceitos de *precariedade* e *condição precária* se entrecruzavam, como também ela insistiu, em diversos momentos, na distribuição desigual da precariedade que era minimizada para alguns e intensificada para outros já indicando uma ideia de continuidade. Talvez, naquele momento, essa distinção conceitual fizesse mais sentido, pois sua maior preocupação era interrogar: no



que consiste uma vida? Então, era preciso distinguir as vidas que valiam daquelas que não importavam.

A precariedade, por outro lado, já era vista como uma condição compartilhada, podendo ser mais ou menos intensificada, o que é modulado, sobretudo, pelas condições políticas, econômicas e sociais. Parece que foi por esse viés que, em *Corpos em aliança*, Butler fez essa mudança conceitual, na medida em que seu enfoque se dirigiu exatamente às populações mais expostas à vulnerabilidade social e à violência. Nesse sentido, ela afirma que: “‘A precariedade’ designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências de deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte” (BUTLER, 2015/2018, p. 40).

Por questões metodológicas, não poderemos esmiuçar ao máximo essa questão conceitual, até porque implica também o trabalho de tradução que, como sabemos, envolve uma série de complexidades. Além disso, para a presente discussão, acreditamos que a forma pela qual apresentamos essas coordenadas teóricas e encaminhamos essa discussão já nos oferece ferramentas suficientes para analisarmos nosso objeto de estudo.

A partir disso, pudemos discutir como essa precarização caracteriza as pessoas “trans” bem como outras *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018) sobretudo em relação à discriminação e à violência que foram os temas centrais discutidos nesse capítulo: “Populações diferencialmente expostas sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas” (BUTLER, 2015/2018, p. 41).

Além disso, observamos que a divisão implícita “entre aqueles por quem sentimos um apego urgente e irracional e aqueles cuja vida e morte simplesmente não nos afetam, ou que não consideramos vidas” (BUTLER, 2009/2016, p. 81) é indissociável dos enquadramentos normativos, o que remete para a invisibilidade das mortes das pessoas trans. Tendo isto em vista, não podemos deixar de interpretar as mensagens escritas por pessoas “trans” que se suicidaram fora dessa problemática. Isto supõe entendê-las como demandas de reconhecimento, ou seja, como tentativas de romper com a invisibilidade que provavelmente caracterizaria suas mortes.

Para avançar nessa discussão, é preciso articular essa discussão ao “direito de aparecer em público”, tal como descrito por Butler (2015/2018) em *Corpos em aliança*. Foi inclusive a partir dessa problemática que inauguramos o presente capítulo, evidenciando o alto índice de atos de violência (incluindo assassinatos) contra a população trans, ainda que não tenhamos apresentado de forma sistemática. Nesse momento, depois de elucidadas diversas coordenadas teóricas que nos ajudam a pensar a precarização que caracteriza certas populações, é possível retomar a discussão sobre o “direito de aparecer”, retirando dela algumas consequências para a presente pesquisa.

Como vimos, os viventes humanos não são igualmente reconhecíveis, de modo que nem todos têm o mesmo direito de aparecer no espaço público: “Apenas determinados tipos de seres podem aparecer como sujeitos reconhecíveis, e outros não podem” (BUTLER, 2015/2018, p. 42). Por isso, a autora se preocupa em questionar quais são as “condições de aparecimento”, considerando, por exemplo, que até mesmo para o sujeito se dirigir ao campo jurídico ou à saúde, ele precisa existir de alguma maneira: “Não é só uma questão de como o corpo se apresenta diante de um tribunal de justiça, mas como alguém consegue uma fila que pode possivelmente levar um comparecimento no tribunal” (*ibidem*, p. 48).

No que concerne mais precisamente ao nosso objeto de pesquisa, é preciso sublinhar que as normas de gênero estão totalmente atreladas à precariedade, pois, como vimos, as expressões de gênero que não se enquadram na inteligibilidade vigente são comumente assassinadas e atacadas, até mesmo por agentes do Estado: “profissionais transgêneros que têm que se defender contra a violência nas ruas e o assédio na rua” (*ibidem*, p. 41).

A relação entre norma, reconhecimento e aparecimento no espaço público é crucial para essa discussão. Afinal, nem todas as versões corporais são legitimadas, de modo que as morfologias do corpo que escapam ao enquadramento normativo são mais suscetíveis à violência, como também ao anonimato e à invisibilidade dessa experiência:

Infere-se daí, então, que certos tipos de corpo parecerão mais precariamente que outros, dependendo de que versões do corpo, ou da morfologia corporal em geral, apoiam ou endossam a ideia da vida humana digna de proteção, amparo, subsistência e luto. Esses

enquadramentos normativos estabelecem de antemão que tipo de vida será digna de ser vivida, que vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada. (BUTLER, 2009/2016, p. 85).

É impossível pensar, então, a violência em relação às *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018) na exterioridade das condições de aparecimento no espaço público. Afinal, tudo se passa como se alguns pudessem aparecer e outros não: “As normas de gênero têm tudo a ver com como e de que modo podemos aparecer no espaço público, como e de que modo o público e o privado se distinguem, e como essa distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual” (BUTLER, 2015/2018, p. 41).

Como vimos, há uma violência policial em relação àqueles que experimentam seus gêneros de modos não normativos. Butler (2015/2018) sublinha que não é necessário ocupar um cargo, de fato, policial, para que isso aconteça. Pelo contrário, o policiamento em relação às formas de aparecimento pode ser exercido por qualquer um que se coloque nessa posição de vigiar e regular certas expressões de gênero, como, por exemplo, as roupas usadas, as unhas pintadas etc.

Aqueles que insistem que o gênero deve ser sempre de uma maneira ou aparecer com uma versão de vestuário em vez de outra, que buscam criminalizar ou patologizar aqueles que vivem seu gênero ou sua sexualidade de maneiras não normativas, estão agindo como a polícia da esfera do aparecimento, pertençam ou não a uma força policial de fato. (BUTLER, 2015/2018, p. 66).

O que está em jogo é que isso compromete a existência e a possibilidade de aparecimento dos sujeitos, colocando em xeque a possibilidade de se ter direitos (por exemplo, à assistência à saúde): “O que algumas vezes chamamos de um ‘direito’ de aparecer é tacitamente apoiado por esquemas regulatórios que qualificam apenas certos sujeitos como elegíveis para o exercício desse direito” (*ibidem*, p. 57).

Como defende Butler (2015/2018), a sexualidade e o gênero são inseparáveis do direito de aparecer em público sem riscos de violência. Isto é, não há uma sexualidade anterior e um direito, conseguinte, de exercê-la. Ao contrário, a própria sexualidade se dá no exercício desse direito. Isto significa que o “direito de aparecer” está atrelado à experiência da democracia, o que é uma preocupação central de Judith Butler.

Considerando que as normas fazem com que alguns sujeitos sejam mais “reconhecíveis” do que outros, a autora sublinha a importância de não perdemos de vista a seguinte questão: “O que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos?” (BUTLER, 2009/2016, p. 20).

A partir dessa discussão, podemos perceber que a problemática da *vida* é uma preocupação política e ética urgente, na medida em que nem todas as vidas parecem ser valoradas sendo muitas populações vistas como dispensáveis, da mesma forma que nem todos os humanos contam como humanos (BUTLER, 2009/2016). Não é por acaso que diversos intelectuais sobretudo estudiosos da filosofia política e da sociologia têm se debruçado nessa temática, como podemos observar no trabalho de Mbembe (2003/2016) e de Butler (2009/2016) sobre *as vidas que são passíveis de luto*, de Agamben (2002) sobre a *vida nua* e de Zigmunt Bauman (2005) sobre *as vidas desperdiçadas*.

Da mesma maneira que Mbembe (2003/2016) recolocou o problema da biopolítica para pensar as políticas de exceção contemporânea, Agamben (2002), em sua discussão sobre a *vida nua* e a *vida qualificada*, operou avanços teóricos em relação à concepção de biopolítica proposta por Foucault (1976/1977): “O avanço teórico proposto pelo autor diz respeito ao valor político que a vida assume e que coloca, em contrapartida, o seu desvalor” (BIRMAN; SEIXAS, 2012, p. 21-22). Essa temática também é analisada no trabalho *Vidas desperdiçadas* (2005), de Zygmunt Bauman.

Por motivos metodológicos, não teremos como adentrar nas formulações desses autores. Interessa-nos sinalizar que, apesar das diferenças que permeiam o projeto teórico de cada um deles, a problemática do *valor político da vida* é uma preocupação comum. Isto é, ainda eles partam, por exemplo, de premissas teórico-metodológicas distintas, a preocupação com a desvalorização de certas vidas vistas como destituídas de valor e dispensáveis e a relação disso com a lógica neoliberal está no cerne de suas reflexões. Por exemplo, enquanto Mbembe defende que “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2003/2016, p. 135), Butler se pergunta: “Quais humanos contam como

humanos? Quais humanos são signos de reconhecimento da esfera do aparecimento, e quais não são?” (BUTLER, 2015/2018, p. 43).

Isto evidencia que há, no horizonte político-ético contemporâneo, uma hierarquização das vidas, o que está na base de uma série de políticas de precarização e de extermínio. Outro desdobramento disso é a constituição de uma governabilidade humanitária que se dirige aos precarizados, o que evidencia o estabelecimento de uma economia moral no plano político (FASSIN, 2010/2012), pela qual uma das facetas é a hipervalorização da figura da vítima. Este é um ponto importante para tangenciarmos a *problemática da violência*, na medida em que a vitimização caminha na direção contrária do projeto democrático de se constituir condições políticas e sociais que tenham o potencial de incidir efetivamente sobre a precarização.

#### **4.4 Não se faz democracia com vítimas, mas com direitos!**

Como afirma Birman (2017b), sobretudo desde os anos 1990, os precarizados começaram a ser exibidos fartamente na cena pública e midiática, tornando-se objeto de caridade pública e, com isso, diversas políticas públicas e assistências, governamentais e não-governamentais, passaram a ser desenvolvidas. Neste sentido, o autor defende que o contexto em que vivemos é marcado, por um lado, pelo “espetáculo global do sofrimento” e, por outro, pela “exibição mundial do socorro”. Observamos que uma série de discursos e práticas que se direcionam aos desprivilegiados, pobres, imigrantes, sem casa, como também às vítimas da fome, das epidemias e das guerras, vem ganhando terreno na cena contemporânea, o que é acompanhado por uma obrigação moral face a essas vítimas (FASSIN, 2010/2012).

Tendo isto em vista, Didier Fassin (2010/2012) sustenta que, desde a passagem do século XX para o XXI, foi estabelecida uma nova economia moral, na qual os sentimentos morais passaram a configurar políticas, o que, em sua hipótese, é operado

pela *governamentalidade humanitária*<sup>171</sup> que, por sua vez, governa vidas precárias<sup>172</sup>. Esta problemática é discutida de forma minuciosa em seu trabalho *A razão humanitária – Uma história moral do tempo presente*<sup>173</sup>, onde o autor, ao constatar que os sentimentos morais foram implementados na política contemporânea, questiona: por que o discurso dos afetos e dos valores passou a oferecer um alto retorno político e, ainda, o que levou o vocabulário do sofrimento, da compaixão, da assistência e da responsabilidade ganhar tanta pregnância hoje?

É importante esclarecer que o termo “humanitário” abarca dois sentidos. O primeiro diz respeito ao fato das pessoas compartilharem a condição de ser humano, o que possibilita a demanda de direitos e uma expectativa de universalidade. O segundo sentido consiste no movimento afetivo que coloca os seres humanos em relação a seus companheiros. Isto é, trata-se da sensação de obrigatoriedade em relação ao próximo, no sentido de que há uma responsabilização do indivíduo em dar assistência a seus pares. Ou seja, a *governamentalidade humanitária* é tecida em torno da compaixão e da filantropia, de modo que ela excede o poder do Estado e as instituições políticas. Não é por acaso que se criou uma série de organizações humanitárias e serviços de assistência humanitária com o intuito de assegurar os direitos humanos e de trazer à luz, sob a rubrica da proteção, vidas que até então não tinham importância (FASSIN, 2010/2012).

Para Fassin e Richard Rechtman, “a intervenção humanitária tomou, no curso das últimas duas décadas, um lugar crescente na gestão dos afetos do mundo” (FASSIN; RECHTMAN, 2007, p. 241 *apud* NEF, 2010, p. 3). Não se trata aqui de uma inovação cognitiva, mas, sim, de uma inovação técnica. Vale sublinhar que o autor não se contenta em examinar a constituição da técnica em si; sua maior preocupação é analisar as implicações sociais, éticas e políticas da *razão humanitária* na política

---

<sup>171</sup> Rachel Nef (2010), em sua resenha sobre o livro, ressalta que o termo *governamentalidade* é utilizado por Fassin (2010/2012) da forma pela qual Foucault (1979) propôs: como um conjunto de ações que se exercem sobre outras ações, o que engloba intervenções institucionais e agentes individuais.

<sup>172</sup> Para esclarecer o que está entendendo como vidas precárias, o autor recorre à etimologia latina que designa como as vidas que não são garantidas por si mesmas e em relação às quais se estabelece sobre elas uma relação de poder.

<sup>173</sup> O livro é constituído por dois momentos centrais, a saber: uma análise da implementação da razão humanitária no contexto francês e uma investigação sobre a disseminação da governabilidade humanitária em uma perspectiva global, dando enfoque a quatro territórios diferentes, África do Sul, Venezuela, Palestina e Iraque.

contemporânea. É justamente esse ponto que interessa à nossa discussão, afinal, em nossa perspectiva, a *governamentalidade humanitária* busca aniquilar o componente político de determinadas experiências sociais (como a desigualdade), impedindo, assim, a constituição da cidadania universal e da democracia plena (BIRMAN, 2017).

Uma das teses centrais de Fassin (2010/2012) é a de que se prefere falar hoje mais sobre o sofrimento e a compaixão do que sobre os interesses, a justiça e as ações de legitimação. Uma prova disso é que termos que costumavam ser utilizados para designar elementos constitutivos da realidade social foram substituídos por um novo léxico, marcado, sobretudo, pelos sentimentos morais. Desse modo, a *desigualdade* foi substituída pela *exclusão*, a *dominação* por *infortúnios*, a noção de *injustiça* foi substituída pela categoria de *sofrimento* e, ainda, a ideia de *violência* cedeu lugar para a categoria de *trauma*.

Como aponta o autor, poder-se-ia objetar que há uma espécie de cinismo nisto, pois, ao mesmo tempo em que se desenvolveu uma linguagem de sentimentos morais, há uma implementação de políticas que intensificam a desigualdade social, medidas que restringem os direitos das populações imigrantes e que, ainda, dão lugar a operações militares. Isto é, seria possível afirmar que esse vocabulário afetivo é utilizado para impor a lei do mercado e a brutalidade política. De todo modo, o autor defende que a questão permanece: por que isso tudo funciona tão bem?

Essa discussão abarca um paradoxo significativo que aponta para a tensão entre desigualdade (relação de dominação) e solidariedade (relação de assistência), tensão esta que é constitutiva da *governamentalidade humanitária*<sup>174</sup>. Afinal, por um lado, os sentimentos morais são dirigidos aos pobres, desfavorecidos e vulneráveis, o que o leva a afirmar que a política da compaixão é a política da desigualdade. Por outro lado, a condição de possibilidade para os sentimentos morais é geralmente o reconhecimento do outro como semelhante e é nesse sentido que o autor defende que a política da compaixão é uma política da solidariedade.

Esse paradoxo explica a ambivalência das autoridades, dos doadores e dos agentes que trabalham para o “bem” dos outros, como também a vergonha e o

---

<sup>174</sup> O autor faz uma diferenciação entre o *humanitarismo moral* e o *humanitarismo político*. O primeiro diz respeito aos princípios que servem de base para justificar determinadas ações, enquanto o segundo consiste na própria implementação dessas ações.

ressentimento sentidos pelos pobres, beneficiários de ajuda e desfavorecidos. Afinal, a compaixão não tem nenhuma possibilidade de reciprocidade e quem recebe sabe que se espera dele que mostre mais sua humildade em relação à dívida do que a expressão de demandas de direito. Ou seja, a dominação, que atravessa a relação de compaixão, é mais objetiva do que subjetiva. O que está em jogo é que a compaixão pressupõe uma relação de desigualdade, o que evidencia que o problema em pauta não é de cunho psicológico, mas sim, sociológico.

Em nossa perspectiva, esse paradoxo é constitutivo da governamentalidade neoliberal, marcada, por um lado, pela implementação de políticas neoliberais que envolvem, inclusive, práticas de exceção e, por outro, preocupações morais com a sociedade civil. Retomaremos essa discussão um pouco mais adiante, para extrair as consequências éticas e políticas dessa gestão humanitária. Mas, antes disso, é preciso examinar de forma mais sistemática como ela se articula ao estatuto que o traumatismo conquistou hoje, o que foi acompanhado pela hipervalorização da figura da vítima. Este é um ponto central na discussão, pois, em nossa perspectiva, a vitimização caminha exatamente na condição contrária do projeto democrático.

#### 4.4.1 A moralização do sofrimento e a figura da vítima

Segundo Birman (*informação oral*<sup>175</sup>), a *governamentalidade humanitária* revela que estamos diante de um tipo de transformação que muda a própria forma pela qual pensamos o que é uma sociedade. Afinal, até as décadas de 1960 e 1970, a sociedade era pensada a partir da hierarquia, sendo a política algo de ordem valorativa. Por exemplo, a luta de classes que explicava porque algumas pessoas acediam e outras não. Já na atualidade, é a política da compaixão e a sentimentalidade moral que ganharam terreno, o que tem colocado em xeque a verticalidade do espaço social. Com isso, começa-se a discutir, por exemplo, quem faz parte ou não da ordem social. Tudo se passa, segundo o autor, como se tivéssemos saído de uma leitura jurídica e valorativa da

---

<sup>175</sup> Essas formulações foram feitas pelo professor Joel Birman em sua conferência intitulada *Trauma e impasses nos processos de subjetivação na contemporaneidade*. A conferência foi apresentada no Colóquio *Subjetivações e Gestão dos Riscos na Atualidade* (Org: EPOS - Genealogia, Subjetivações e Violências), no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IMS-UERJ), no dia 17 de outubro de 2014.



ordem social para uma leitura individualista moral. É essa nova modalidade de sociedade que podemos ver hoje, segundo Birman (*informação oral*).

Em sua perspectiva, essa *nova economia moral* está relacionada ao estatuto que a *catástrofe* passou a ocupar na cultura contemporânea. Vivemos em uma *sociedade de risco* (BECK, 1986/2010) que está totalmente centrada no presente, justamente porque a ideia de progresso e de revolução caíram por terra (BIRMAN, *informação oral*<sup>176</sup>). Quando a concepção do progresso era patente, a noção de *crise* era central, pois era ela que regulava as coisas, os cálculos de risco etc. A mudança que se coloca hoje é que a *crise* deixou de ser algo de ordem descontínua para se tornar permanente. Isto é, a crise deixou de regular o campo social e tornou-se contínua, o que deu lugar à noção de *catástrofe*, que é uma espécie de “banalização” da crise.

Na medida em que passamos a estar permanentemente suscetíveis a viver uma *catástrofe*, somos traumatizados em potencial, independentemente da reação singular que possamos assumir diante de um acontecimento. Foi a partir dessa nova configuração que a noção de trauma foi absolutamente transformada, na medida em que deixou de designar uma experiência inesperada, que acomete um sujeito, para designar uma ameaça constante diante da qual todos nós estamos permanentemente vulneráveis: “A experiência traumática de que todos são vulneráveis e a decorrente responsabilidade pelos outros, até para sua sobrevivência, são os dois lados da crença no risco mundial” (BECK, 1986/2010, p. 364).

Se o sofrimento era entendido como uma experiência de ordem fundamentalmente íntima ou como algo que se inscrevia no quadro da experiência religiosa, hoje o sofrimento adentrou o espaço público, tornando-se, como defende Birman (2014, *informação oral*<sup>177</sup>), uma questão eminentemente política. Por exemplo, o traumatizado era alguém que estava lançado em sua intimidade e que sofria sozinho, justamente porque o trauma era uma experiência individual, privada e íntima.

---

<sup>176</sup> O professor apresentou essas ideias em uma das reuniões do Grupo de pesquisa *Trauma e catástrofe*, coordenado por ele e por Christian Hoffmann, em uma cooperação acadêmica internacional e interdisciplinar entre pesquisadores da UFRJ e da Université Paris-Diderot.

<sup>177</sup> Esta formulação também foi feita pelo prof. Joel Birman em sua conferência *Trauma e impasses nos processos de subjetivação na contemporaneidade*, apresentada no Colóquio *Subjetivações e Gestão dos Riscos na Atualidade*. O colóquio foi organizado pelo Grupo EPOS - Genealogia, Subjetivações e Violências e aconteceu, no dia 17 de outubro de 2014, no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IMS/UERJ).

Justamente pelo fato do trauma ter se inscrito em nosso universo semântico, tornando-se uma ameaça permanente, que a categoria de *vítima* se inflacionou, inaugurando o *tempo das vítimas* (ELIACHEFF; LARIVIÈRE, 2007). No livro intitulado *O império do traumatismo: investigação sobre a condição da vítima*, Fassin e Rechtman defendem que os modos de subjetivação da cultura contemporânea são atravessados por aquilo que se denominou de traumatismo. Este tornou-se uma “espécie de ‘nova linguagem do acontecimento’ (FASSIN; RECHTMAN, 2011, p. 18, tradução nossa), capaz de transformar a maneira como os sujeitos se relacionam, pensam e constroem a história” (CANAVÊZ, 2015, p. 41).

As indagações centrais do livro também giram em torno do fato da moral humanitária ter se inscrito na política, fazendo com que o sofrimento se impusesse, de forma patente, em nosso universo semântico, ao invés de ser objeto de suspeição. Isto vem sendo acompanhado pelo surgimento de uma nova subjetividade política, a saber, a figura da vítima que se tornou o objeto de compaixão *princeps* na economia moral contemporânea. Isso pressupôs o desenvolvimento de um novo conceito de trauma pelo campo da psiquiatria: o *transtorno do estresse pós-traumático* (DSM-III, 1980), que fez com que determinados acontecimentos passassem a ser vistos como causadores lógicos e necessários da experiência traumática.

É uma espécie de coletânea de situações que passaram a ser concebidas como necessariamente traumáticas, tirando da experiência traumática todo seu caráter singular, como afirma Canavêz (2015). A ênfase vem sendo dada ao acontecimento em si, como se ele fosse um critério universal ou uma espécie de equação *sine qua non* para o trauma. Nesse sentido, o trauma passou a designar um conjunto de táticas políticas, médicas, neurobiológicas que implicam em tecnologias de ação, de controle e de gestão de riscos.

O que se assiste hoje, então, é uma antecipação da própria condição traumática, uma vez que determinados acontecimentos foram designados como causadores do traumatismo, o que vem legitimando uma série de medidas de intervenção e de prevenção. Tudo se passa como se todo e qualquer sujeito exposto a determinado tipo de experiência vai se tornar um traumatizado e, portanto, uma vítima, o que contradiz frontalmente a proposta freudiana de pensar o trauma a partir da singularidade do

sujeito e o potencial que a experiência traumática acarreta na reinvenção criativa do sujeito (CANAVÊZ, 2015).

Diversos acontecimentos vêm sendo construídos socialmente como traumáticos, de forma que o traumatismo passou a funcionar como um critério central de legitimação da figura da vítima (*idem*). Tudo se passa como se houvesse uma verdade sobre o sujeito que é revelada pelo acontecimento traumático, verdade esta que faz do sujeito alguém vitimizado (*idem*). Neste sentido, a vítima do traumatismo psicológico se impôs sobre a cena social para falar a verdade da violência, tornando-se, desse modo, uma parte integrante da intervenção humanitária (NEF, 2010).

Segundo Porge *et al.* (2015), essa “vitimização” é propulsionada pelo *mercado psi*, na medida em que a *injunção generalizada da fala* é uma das resultantes da inflação do saber psicológico em nossa sociedade. Com isso, certas categorias vêm sendo investidas na vida política, como a de “vítima” e de “trauma”: “As categorias de ‘vítima’, ‘luto’ e ‘trauma’ induzem efeitos de verdade, estruturam práticas no direito, na medicina, na gestão dos acontecimentos sociais, e induzem efeitos na subjetividade, identificando-se os indivíduos como ‘traumatizados’, ‘enlutados’, ‘vítimas’ etc.” (PORGE *et al.*, 2015, p. 131).

Tais designações, na perspectiva dos autores, fixam o perfil normativo do laço social e corroboram para a constituição de um *mercado psi*, na medida em que exige técnicos certificados, eficazes e fiscalizados. É neste sentido que os autores defendem que a *injunção generalizada da fala* é um operador central da nova governamentalidade neoliberal que forjou, como vimos, o *empresário de si mesmo* (FOUCAULT, 1977-1978/2008). Afinal, o que está em jogo nela é a possibilidade do sujeito se autoproduzir. Neste sentido, ela consiste na tentativa de instaurar, na ordem mercantil, práticas de trocas de fala, em nome da segurança e do suposto “bem” dos usuários. Afinal, com a nova variante do discurso neoliberal, a vida dos indivíduos se tornou uma receptora dos bens com valor de troca. Ou seja, a inflação do saber psicológico se enlaça com a governamentalidade, assumindo novas facetas e implicações no contexto sociocultural, político e econômico.

Se articularmos a nova economia moral (FASSIN, 2010/2012), o novo estatuto da vítima e a *injunção generalizada da fala* (PORGE *et al.*, 2015), podemos depreender

que elas abarcam duas problemáticas: evidenciam uma moralização do sofrimento (através da vitimização), como também contribuem para uma política identitária. Essas questões concernem ao nosso campo de pesquisa, na medida em que incidem diretamente sobre a experiência da transexualidade.

Ao discutirmos a medicalização da transexualidade, observamos que a categoria de “sofrimento” é atribuída aos transexuais, tanto no discurso psiquiátrico como também no discurso jurídico. Observamos que, nos manuais diagnósticos, o “sofrimento” compõe o diagnóstico diferencial da transexualidade, o que inclusive, contribui para a identidade dos “verdadeiros transexuais”, como discutimos posteriormente. E a rubrica do “sofrimento” justifica, também, que as intervenções corporais possam ter finalidade terapêutica (CASTEL, 2001), como pressupõe o princípio da “intenção da beneficência”, argumento jurídico utilizado a favor das cirurgias de transgenitalização (ÁRAN; Z Aidhaft; Murta, 2008).

A partir disso, evidenciamos como o “sofrimento” que é atribuído aos transexuais é colocado, na maioria das vezes, como se fosse algo meramente “intrap síquico”, o que contribui para a patologização dessa experiência (Bento, 2009). Desse modo, pudemos perceber a seguinte problemática: para ser reconhecido como transexual, o sujeito precisa ser patologizado. E, como defendemos já naquele momento, a patologização dessa experiência visa retirar dela qualquer tonalidade política, o que prejudica a garantia de direitos: “O modelo da patologização também trabalha para minar o movimento político por garantia de direitos, uma vez que a explicação sugere que tais minorias sexuais e de gênero precisam de ‘tratamento’ em vez de direitos” (Butler, 2015/2018, p. 61).

Sob este viés, a patologização tem o mesmo efeito da criminalização, na medida em que ambas tendem a implodir a dimensão política que está em jogo: “Criminalizar uma população não apenas a destitui de proteção contra a polícia e outras formas de violência pública, mas busca minar a luta do movimento político pela descriminalização e pela garantia de direitos” (*idem*). Esse argumento fica ainda mais claro nesse momento, depois que analisamos como a moralização do sofrimento é uma forma de se evitar que certas reivindicações ganhem uma tonalidade política (Birman, 2017). Estamos retomando essa problemática para insistir que não basta se contentar com o

fato de que hoje em dia se fala mais de transexuais na mídia, nas novelas e no campo social em geral, pois isso não significa que esses discursos não estão funcionando na égide da economia moral.

Dito de maneira simples e direta: há um risco de que a transexualidade seja interpretada sobre a lógica da *vítima*, pois apreendê-la através dessa nova economia moral vai na direção contrária de se garantir direitos efetivos, como também em se produzir transformações profundas em nosso quadro sociopolítico, como, por exemplo, fazer uma revisão dos termos pressupostos pela normatividade de gênero. Por isso mesmo, no presente capítulo, desenvolvemos a discussão sobre a transfobia e o transfeminicídio atentando permanentemente para as dimensões política e ética em jogo, não inscrevendo a população trans na lógica da “vítima”, pois isso seria uma forma de despoliticizar a discussão e retirar dela todas as implicações éticas.

Além disso, um segundo ponto crucial é que o discurso da “vítima” compõe a lógica identitária que, por sua vez, não dá abertura para as singularidades e diferenças. Por exemplo, como vimos em relação ao campo do traumático, tenta-se universalizar os destinos singulares do trauma em nome da identidade de *vítima*: “Na luta pela garantia do necessário reconhecimento social e da legitimação da condição de vítima, corre-se o risco de cristalizar uma identidade – vitimizada, vale dizer – às expensas da invenção de si que pode ser suscitada pelo trauma” (CANAVÊZ, 2015, p. 48-49). Ou seja, através da identidade<sup>178</sup>, o sujeito é destituído de sua história singular e de suas formas particulares de se posicionar face ao trauma: “É como se os sujeitos fossem esvaziados em suas diferentes histórias, narrativas e modos de lidar com o trauma, e adquirissem, em troca, a identidade de vítima” (CANAVÊZ, 2015, p. 46).

Podemos pensar essa problemática em relação à transexualidade, na medida em que, como vimos, o reconhecimento social e a legitimação dessa experiência supõem, muitas vezes, a patologização, a partir da qual se cria uma “identidade transexual” (PORCHAT, 2014). Neste sentido, a patologização da transexualidade é uma forma de alocá-la na lógica identitária, o que acarreta consequências nefastas,

---

<sup>178</sup> A problemática da *identidade* será aprofundada no capítulo 5, quando discutiremos as críticas de Foucault e de Butler a respeito da política da identidade, como também no último capítulo da tese, quando trabalharemos o conceito psicanalítico de identificação como uma via interessante para pensar as transidentidades.

como o apagamento das singularidades. É a lógica da não-diferença operando a partir do discurso médico-psiquiátrico para esvaziar a dimensão política dessa experiência, como, por exemplo, a colocação em questão da lógica binária heteronormativa.

É preciso afirmar que a psicanálise não está, de modo algum, distante desse conjunto de problemáticas; muito pelo contrário. Como mencionamos anteriormente, algum analistas que têm se pronunciado no debate público sobre a transexualidade não só têm adotado uma perspectiva conservadora, como tentam incluir a transexualidade em categorias apriorísticas, como a psicose (AYOUCH, 2015). Além disso, parecem contribuir também para uma apreensão identitária da transexualidade, na medida em que corroboram para a construção de um “verdadeiro transexual”. Reconhecendo que a psicanálise não pode ser situada fora do seu tempo (PORTGE *et al.*, 2015), não podemos deixar de perguntar que lugar ela é convidada a ocupar na atual conjuntura sociopolítica e econômica, caracterizada pela *razão humanitária* (FASSIN, 2010/2012) e pelo *mercado de psicoterapias* como uma agente da nova governamentalidade (PORGE *et al.*, 2015). Isto implica em indagar de que forma a psicanálise se posiciona diante da lógica neoliberal que, como vimos, é marcada por uma *governamentalidade humanitária* (FASSIN, 2010/2012): ela vai se alinhar à *nova economia moral* que pressupõe o apagamento do componente político de certas experiências, solapando, por exemplo, a dimensão pungente que a transexualidade coloca em relação a certos enquadramentos normativos, como o binarismo sexual? Ou ela vai atentar para a experiência ética e singular dessas experiências, sem silenciá-las através do aprisionamento psicopatológico e identitário?

Enfim, perguntar sobre os rumos da psicanálise na experiência contemporânea implica em problematizar, em última instância, a relação entre psicanálise, norma e *governamentalidade*, o que será destrinchado nos capítulos 6 e 7. Por ora, o que nos interessa marcar é que a psicologização do “sofrimento”, a moralização dos afetos e a captura identitária de certas experiências sobretudo através de uma vitimização caminham na direção contrária do projeto democrático que supõe o campo da diferença. Afinal, se os sentimentos morais funcionam como recurso essencial da política (FASSIN, 2010/2012), esta é esvaziada em nome da gestão, seja ela humanitária ou securitária. E economia moral não rima com garantia efetiva de direitos.

#### 4.4.2 A nova economia moral: uma implosão da dimensão política?

No decorrer do capítulo, analisamos a problemática da violência sobretudo contra a população trans, o que implicou em analisar a lógica da não-diferença (BIRMAN, 2000), as políticas de extermínio e o estado de exceção (MBEMBE, 2003/2016), como também a distribuição diferencial da precariedade (BUTLER, 2009/2016). A partir disso, observamos que um dos maiores problemas da política contemporânea é que algumas vidas são mais valorizadas e outras são vistas como dispensáveis. Neste momento de nossa discussão, pudemos perceber que, em torno dessas vidas precarizadas, se configurou toda uma *governamentalidade humanitária* (FASSIN, 2010/2012), que tem na *figura da vítima* seu maior expoente. Tendo isso em vista, é preciso depreender algumas implicações de ordem ética, colocadas por esse imperativo social da *vítima*.

Em síntese, a ideia que almejamos sustentar é que o discurso da vítima não serve para pensarmos uma cidadania com direitos, na medida em que, através dela, se esvazia a dimensão política que está na base de uma série de experiências (BIRMAN, 2017b). Em certo sentido, FASSIN (2010/2012) parece compartilhar dessa leitura, pois, ao discutir os efeitos políticos da inscrição dos sentimentos morais no campo da política contemporânea, ele localiza a seguinte problemática: a mobilização da empatia tem conquistado maior importância do que o reconhecimento dos direitos humanos e civis (*idem*). Essa nos parece uma questão central para pensar a construção do projeto democrático, na medida em que este supõe a garantia plena dos direitos e em minimizar a distribuição desigual da precariedade (BUTLER, 2009/2016).

Nesta mesma linha, o autor afirma que o novo léxico de sentimentos morais substituiu os termos relativos à realidade social, como o *sofrimento*, que substituiu a *injustiça*, e a *exclusão*, que substituiu a *desigualdade*. Além disso, diversos conflitos de ordem política passam a ser descritos como *crises humanitárias*. Ou seja, opera-se, dessa maneira, um esvaziamento da dimensão sociopolítica, na medida em que esta é deslocada para uma dimensão supostamente afetiva. Além disso, como vimos, quando o sujeito é tratado como *vítima*, ele acaba contraindo uma espécie de “dívida simbólica”

para com o Estado ou para as instâncias que lhe ofereceram essa suposta reparação, o que também mobiliza a potência da transformação política (BIRMAN, 2017b).

Ao discutirmos a patologização da transexualidade, observamos que a medicalização, a psiquiatrização e a psicologização são as linhas de frente da regulação social, mas, quando elas não funcionam, se impõe a criminalização. Com isso, aqueles que eram até então tratados como “objeto de cuidado”, são transformados em desordeiros. Nesta mesma linha, a *razão humanitária* está absolutamente conjugada à *razão securitária*. Por exemplo: um grupo de refugiados que está recebendo ajuda humanitária de países, a qualquer momento pode ser visto como perigoso e, com isso, se ativarão forças securitárias contra eles, em nome da proteção de determinados territórios (BIRMAN, 2017).

Ou seja, tanto pela *razão humanitária* que perpassa não só pela filantropia e ajuda humanitária, como também pela psicologização do sofrimento ou pela *razão securitária* (com a criminalização e o aprisionamento compulsório), o que está em jogo é a tentativa de se evitar que determinadas experiências e narrativas ganhem uma tonalidade política (*idem*). Não podemos aceitar e reconhecer a categoria de *vítima*, pois, através dela, se dissolve o discurso político e é desmantelada a possibilidade de construirmos uma sociedade democrática plena.

Justamente por isso, Judith Butler está sempre preocupada com o alcance político de suas formulações teóricas. Isto é, há uma inseparabilidade entre as questões teóricas e a intenção de contribuir efetivamente para transformações no quadro sociopolítico. Em suas palavras: “Não basta que o caráter precário das vidas seja apreendido como tal, é preciso fazer com que essa apreensão coincida com uma oposição ética e política” (BUTLER, 2009/2016, p. 29). Neste sentido, acreditamos que a filósofa nos apresenta algumas coordenadas possíveis para pensarmos a problemática da violência e da precariedade sem que caiamos em uma perspectiva vitimizante.

Um dos eixos centrais através do qual a autora pensa o alcance político de suas formulações diz respeito à crítica da violência o que, em sua perspectiva, deve começar com a própria discussão sobre a representatividade da vida. Isso implica em questionar, como vimos anteriormente: o que possibilita que certas vidas sejam concebidas como vidas e outras não? Neste sentido, em *Quadros de guerra*, as estratégias de mobilização



política estão ligadas à luta pela minimização da condição de precariedade e pela democratização das condições de reconhecimento. Um primeiro ponto então seria colocar os enquadramentos normativos em questão, pois aquilo que elas condensam não corresponde ao que está para além delas: “Questionar a moldura significa mostrar que ela nunca conteve de fato a cena a que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido de dentro possível, reconhecível” (BUTLER, 2009/2016, p. 24).

Ou seja, a distribuição diferencial entre os que são vistos como “pessoas” e aqueles que são considerados “pré-pessoas” ou, até mesmo, “não pessoas” nos convoca a assumir uma responsabilidade ética diante dos enquadramentos normativos que incitam essas práticas de exclusão: “Talvez essa responsabilidade só possa começar a ser internalizada por meio de uma reflexão crítica a respeito das normas excludentes de acordo com as quais são constituídos os campos da possibilidade do reconhecimento” (*ibidem*, p. 61).

Em segundo lugar, é preciso minimizar a distribuição desigual da precariedade: “Embora nem todas as formas de precariedade sejam produzidas por arranjos políticos e sociais, continua sendo uma tarefa de política minimizar a condição de precariedade de forma igualitária” (*ibidem*, p. 86). Isto implica em lutar pela “manutenção das condições sociais de vida.” (*ibidem*, p. 59) e no compromisso de se oferecer suportes básicos à população de forma igualitária, como, por exemplo, direito à habitação, trabalho, alimentação, direito de expressão, assistência médica, estatuto jurídico, proteção contra discriminação e violência.

Em terceiro lugar, considerando que o reconhecimento é mais importante que a tolerância – pois esta despreza as diferenças – a autora sublinha a importância de lutarmos por políticas sociais concretas que tornem “as vidas mais equitativamente passíveis de luto e, conseqüentemente, mais vivíveis” (*ibidem*, p. 11). É neste sentido que a autora defende que a crítica da violência e dos regimes de visibilidade remete, em última instância, para o campo da mídia, pois é ela quem permite a aparição de certas vidas:

Em um nível mais geral, o problema diz respeito à mídia, na medida em que só é possível atribuir valor a uma vida com a condição de que

esta seja perceptível como vida, mas é apenas de acordo com certas estruturas avaliadoras incorporadas que uma vida se torna perceptível. (BUTLER, 2009/2016, p. 82).

Ou seja, a mídia tem um papel fundamental na atribuição diferencial de valor das vidas, como também na regulação da comoção social em relação a certas mortes. Por isso, Butler defende que é preciso conquistar formas mais inclusivas e igualitárias de reconhecimento da precariedade, o que implica em travar uma “luta contra as forças que procuram regular a comoção de formas diferenciadas” (*ibidem*, p. 83). A hegemonia da mídia, que representa uma dessas forças, deve ser então questionada, uma vez que ela corrobora para a ocultação de certas vidas: “É só desafiando a mídia dominante que determinados tipos de vida podem se tornar visíveis ou reconhecíveis em sua precariedade” (*ibidem*, p. 82-83).

A filósofa comenta que, na compreensão de alguns, a apreensão e a exposição da precariedade pode produzir uma intensificação da violência. Mas, para ela, o problema é mais complexo, pois os próprios termos em questão devem ser reformulados. Neste sentido, Butler (2009/2016) defende que, para se potencializar as reivindicações sociais e políticas a respeito dos direitos à sobrevivência e à proteção, é preciso nos pautar em uma nova ontologia corporal que repense termos como vulnerabilidade, precariedade e pertencimento social: “Uma nova ontologia corporal que implique em repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social” (*ibidem*, p. 15), o que será aprofundado no próximo capítulo.

No que concerne mais precisamente ao nosso objeto de pesquisa, a autora sublinha que só é possível garantir a diversidade sexual e de gênero se a sociedade recusar frontalmente a patologização, a discriminação e a violência contra essas pessoas:

A liberdade de buscar uma expressão de gênero ou de viver como lésbica, gay, bissexual, trans ou queer (essa lista não é exaustiva) só pode ser garantida em uma sociedade que se recusa a aceitar a violência contra mulheres e pessoas trans, que se recusa a aceitar a discriminação com base no gênero e que se recusa a transformar em doentes e aviltar as pessoas que abraçaram essas categorias no intuito de viverem uma vida mais vivível, com mais dignidade, alegria e liberdade. (BUTLER, 2017, s/p).

Tendo isto em vista, em *Corpos em aliança*, a autora propõe dois encaminhamentos centrais para esta questão. O primeiro implica em estabelecer um olhar crítico enfático em relação à distribuição diferencial das formas de aparecimento, o que supõe questionar a suposta naturalidade das normas: “É apenas por meio de uma abordagem crítica das normas de reconhecimento que podemos começar a desconstruir esses modos mais perversos de lógica que sustentam formas de racismo e antropocentrismo” (BUTLER, 2015/2018, p. 44).

O segundo, por sua vez, consiste em insistir na ocupação e circulação no espaço social, sem se deixar apagar, considerando que o que importa é que essas subjetividades possam transitar pelas ruas sem ser alvo de violência e, também, acessar o mercado de trabalho e a habitação sem nenhum tipo de discriminação: “É apenas por meio de uma forma insistente de aparecer precisamente quando e onde somos apagados que a esfera da aparência se rompe e se abre de novas maneiras” (*ibidem*, p. 44).

Para desenvolver essa discussão, analisaremos agora a importância da alteridade no processo de transição de gênero. Partiremos da ideia de que, para tornar as vidas mais vivíveis, é preciso reconhecer que a condição precária é promissora para mudanças. Tornar uma vida mais “vivível” supõe uma percepção ética de que as vidas não se sustentam por si mesmas, ao contrário, é preciso que haja condições que a viabilizem como tal: “Então todos começaremos a viver, a respirar e a nos mover com mais facilidade e alegria é esse o objetivo maior da corajosa luta democrática que tenho orgulho de integrar: nos tornarmos livres, sermos tratados como iguais e vivermos juntos sem violência” (BUTLER, 2017, s/p).

## 5 POR ME DEIXAR RESPIRAR, POR ME DEIXAR EXISTIR: O *OUTRO* NO PROCESSO DE “RENASCER”

*O mundo como deveria ser teria que salvaguardar os rompimentos com a normalidade e oferecer apoio e afirmação para os que realizam essas rupturas.*  
**Judith Butler**<sup>179</sup>

Como discutirmos no segundo capítulo, os corpos podem resistir às normas e produzir transformações no campo do gênero, seja pela impossibilidade de reproduzir essas normas ou ainda pela busca voluntária de denunciar o caráter fictício das identidades de gênero que são, reiteradamente, produzidas por estratégias políticas (BUTLER, 1990/2015).

Por outro lado, ainda que seja possível resistir às normas de gênero e colocar em questão o binarismo do sexo e a heterossexualidade compulsória (*idem*), percebemos que sustentar esses movimentos não é tarefa simples, pois em direção a eles se configura uma série de objeções reacionárias, discriminatórias e violentas. No decorrer da tese, evidenciamos como as pessoas transexuais são comumente alvo de preconceito, patologização, vulnerabilidade social e de violência, incluindo de assassinatos cruéis, e vivem, muitas vezes, em situações de extremo desalento, o que pode conduzi-las ao suicídio.

Como defende Butler (2015/2018), o mundo precisa dar condições para aqueles que fazem rupturas com a normalidade, oferecendo-lhes apoio: “Aqueles que desviam da norma merecem viver neste mundo sem medo de amar, de existir, e de buscar um mundo mais justo e livre de violência” (BUTLER, 2019, s/p). É neste sentido que Porchat defende que “Butler se preocupa com o direito de existência legítima dos transexuais, dos transgêneros e, igualmente, dos homossexuais” (PORCHAT, 2014, p. 22).

Em nossa perspectiva, o que está em jogo é que o processo de transição em si não garante a sobrevivência dessa “nova vida” que nasce. Até porque a vida não se sustenta somente por um impulso interno para viver. Pelo contrário, ela é inseparável de suas condições de existência, como defende Butler: “O modo como sou apreendido, e

---

<sup>179</sup> BUTLER, 2015/2018, p. 40.

como sou mantido, depende fundamentalmente das redes sociais e políticas em que esse corpo vive, de como sou considerado e tratado, de como essa consideração e esse tratamento possibilitam essa vida ou não tornam essa vida vivível” (BUTLER, 2009/2016, p. 85).

De acordo com nossa hipótese de trabalho, o fato da transexualidade ser uma experiência antinormativa faz com que ela seja marcada por uma dimensão de risco, o que será cadenciado pelas alianças com as quais o sujeito pode contar nesse processo de “renascer”. Isto é, considerando que esse processo de ruptura da condição de gênero que lhe foi designada antes mesmo de seu nascimento envolve uma dimensão de crise e de dor, defendemos que é crucial que o sujeito se reconstitua em um novo quadro de pertencimento e de identificações, pois é através disso que a processualidade do risco será modulada.

O caráter antinormativo da experiência transexual reside no fato do sujeito questionar a forma pela qual se constituiu. Isto implica em recusar a atribuição de sexo/gênero que lhe foi feita antes mesmo do seu nascimento – colocar em xeque a aleatoriedade genética – como também romper com a nomeação que lhe foi conferida pelas figuras parentais. Isto é, através do “autoengendramento”, o sujeito fecunda seu “segundo nascimento”, o que pressupõe uma série de rupturas e ameaças de perdas.

Como já examinamos a primeira parte da hipótese – a respeito da dimensão antinormativa da experiência trans, o que faz dela uma experiência de risco exploraremos, nesse momento, a segunda parte de nossa hipótese, a saber, o fato de que o que modula os riscos dessa experiência é o quanto de alianças com as quais o sujeito pode contar ou não nesse processo.

Examinaremos, então, a importância da alteridade no processo de transição, considerando que é crucial que o sujeito possa contar com uma rede de alianças que lhe permita se reconstituir em um espaço de pertencimento que “receba” essa vida que “nasce”, até mesmo para que ela possa realmente “nascer”. Afinal, a vida não é sustentada “por um impulso de autopreservação [...] mas por uma condição de dependência sem a qual a sobrevivência não é possível” (BUTLER, 2009/2016, p. 75).

Para melhor compreendermos essa formulação, assim como a articulação entre corpo e social, é preciso revisitar a distinção que a filósofa faz entre *precariedade* (em

inglês: *precariousness*). e *condição precária* (em inglês: *precarity*). Esta é uma importante contribuição para a presente pesquisa, na medida em que estamos procurando enfatizar como a constituição de uma rede de alianças e de um quadro identificatório, e o reconhecimento do outro são fundamentais na experiência da transição.

Para sustentar a ideia de que a vida supõe condições que a tornem possível isto é, de que não basta um impulso de auto-preservação para viver articularemos as contribuições de Butler (2009/2016) com as contribuições de Freud a respeito do desamparo e da alteridade, e como elas se articulam à condição de finitude e de corporeidade.

Como vimos no capítulo 2, a constituição do sujeito depende absolutamente do outro. Trabalhamos essa questão a partir da hipótese de Freud (1895/1977) sobre o desamparo e de Butler (1997/2017) a respeito do “assujeitamento”, e, a partir disso, sustentamos a ideia de que a experiência da transexualidade é antinormativa, justamente porque ela coloca questão essa experiência de sujeição através da qual o sujeito se constituiu. Para sustentar a segunda parte de nossa tese, nesse momento, retomaremos a hipótese desses dois autores, dando destaque, sobretudo, à importância da alteridade para a manutenção da vida.

Tendo em vista que o corpo não pode ser pensado como uma instância autossuficiente, pois é, por excelência, social (BUTLER, 2009/2016), acreditamos que se posicionar na contramão das normas supõe a experiência alteritária, caso contrário, esta experiência pode ser muito difícil ou mesmo inviável. De forma bastante sintética, poderíamos dizer que o movimento de *resistência* nunca pode se pretender auto-suficiente, pois a subjetivação é inseparável das forças alteritárias (BIRMAN, 2000b).

Para explorar a importância da alteridade social no processo de se “assumir trans” bem como no processo de “transição”, destacaremos alguns eixos básicos. Primeiramente, retomaremos a ideia de que o outro é fundamental para reconhecer nosso gênero e, nesse sentido, analisaremos como as cirurgias de transgenitalização são muitas vezes buscadas por conta da inserção social (BENTO, 2009). Em segundo lugar, discutiremos a importância da alteridade institucional, o que inclui, por exemplo, os serviços de saúde e o meio escolar.

A partir disso, analisaremos como os remanejamentos de “vocabulário” também fazem parte dessa constituição de uma rede de acolhimento às pessoas trans. Esses dois últimos aspectos serão fundamentais para problematizarmos, nos próximos capítulos, como a psicanálise pode se oferecer como uma alteridade para as *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018).

Por fim, destacaremos a militância como um espaço, um *locus* de pertencimento e reconhecimento, sendo crucial, sobretudo, quando os outros segmentos da vida social não se mostrem presentes. É possível encontrar afeto em diversas formas sociais (BUTLER, 2017) e acreditamos que os movimentos sociais são grandes articuladores disso, sobretudo quando a família e as redes de amizade não conseguem se oferecer nesse lugar.

A problemática da *alteridade* é crucial, pois, como afirma Birman, estamos diante de uma conjuntura na qual o social oferece experiências alteritárias muito restritas, o que coloca a experiência da diferença em questão:

É preciso reconhecer que o social não nos oferece mais hoje, ou nos oferece muito pouco, a possibilidade de experiências alteritárias legítimas, isto é, que delineiam a possibilidade de se abrir o horizonte do sujeito efetivamente para a experiência da diferença. Neste sentido, o que se apresenta ao sujeito é muito limitado e pobre. (BIRMAN, 2000b, p. 102).

Por exemplo, ao discutirmos a violência de gênero, no capítulo anterior, pudemos observar que as condições de aparecimento no espaço público não são igualitárias; pelo contrário, há uma distribuição diferencial. Como nos mostrou Butler (2015/2018), essa distribuição diferencial é balizada por fatores políticos, econômicos, políticos e sociais, dentre os quais a experiência de gênero. Dessa maneira, da mesma forma que mulheres, negros, pobres, minorias religiosas e índios são alvos de violência, a população LGBTQI+ também o é, de modo que sua circulação no espaço social é caracterizada pela desproteção.

Seguindo a linha de trabalho que estamos tecendo, isso evidencia fissuras no regime democrático e, como foi sublinhado no início da pesquisa, a problemática do gênero é inseparável do problema da democracia, tanto em relação à ameaça em que esta vive, como também aos termos através dos quais se deve sustentar a luta

democrática hoje. Como indica Bento, há uma disputa em torno dos valores que norteiam a garantia de direitos que, na maioria das vezes, só são concedidos a parcelas específicas da população, o que inclui o próprio sistema de sexo e gênero: “Essa disputa revela a precariedade de um sistema de gênero e sexualidade assentado no império do biológico e, conseqüentemente, na genitalização das relações sociais” (BENTO, 2011, p. 559).

Por isso mesmo, a discussão sobre o “direito de aparecer em público” é central para a pesquisa, pois ela nos ajuda a situar como a experiência da transexualidade e todas as objeções normativas que se direcionam a ela se articula com a questão democrática:

A liberdade de aparecer é central para qualquer luta democrática, o que significa que uma apreciação crítica das formas políticas de aparecimento, incluindo as formas de limitação e mediação por meio das quais qualquer liberdade do tipo pode aparecer, é crucial para entender o que essa liberdade pode ser e quais são as intervenções necessárias. (BUTLER, 2015/2018, p. 62).

Considerando que nem todos os corpos podem aparecer e que, por outro lado, a alteridade social é fundamental para a sobrevivência dos corpos, tomaremos a hipótese de Butler (2015/2018) sobre os “corpos em aliança” e a “interdependência” como balizadores possíveis para pensar a alteridade na experiência da transexualidade. Afinal, ainda que a esfera do aparecimento seja marcada, muitas vezes, pelo horror à diferença de modo que nem todos os corpos podem aparecer, na hipótese de Butler, o campo do aparecimento pode ser remodelado pela interdependência.

Uma das expressões *princeps* da interdependência é a “coligação” que consiste no solo comum pelo qual as minorias sexuais e de gênero se articulam com outros segmentos sociais (BUTLER, 2015/2018). Isto está ligado à noção de “universal contingente” que tem sido indicado por Butler, Laclau e Žižek (2000/2004) como uma ferramenta crucial para a construção do projeto de uma esquerda radical. Ela se contrapõe à política identitária, na medida em que é a via pela qual os movimentos minoritários podem encontrar equivalências, isto é, a partir da particularidade de cada movimento, busca-se encontrar os pontos em comum, e, com isso, fortalecer a luta democrática.



Não podemos deixar de sublinhar que as noções de *aliança*, de *interdependência* e de “universal contingente” se inscrevem dentro de um projeto maior do pensamento de Butler (2015/2018), que é a preocupação com a democracia. Como vimos, isto pressupõe um deslocamento metodológico entre o eixo da *performatividade de gênero* para o vetor da *precariedade*, o que lhe permitiu ampliar sua preocupação com as minorias sexuais e de gênero para outras experiências sociais que também são caracterizadas pela “condição precária”. Isto é, de vidas que estão mais sujeitas à vulnerabilidade social, ao desemprego, à discriminação, à abjeção, à violência, que não têm o direito de aparecer em público e cujas vidas não são passíveis de luto.

Neste sentido, as contribuições de Butler são cruciais para a presente discussão, na medida em que, em seu projeto teórico, há um projeto político: criar condições para que a vida dos transexuais como também de outras minorias que não se encaixam nas normas de gênero e nas normas do humano sejam mais vivíveis e que elas possam transitar de forma mais segura e livres nos espaços, sejam eles públicos ou privados. É neste sentido que Butler sustenta que: “A ação plural e pública é o exercício do direito de se ter um lugar e de pertencer, e esse exercício é o meio pelo qual o espaço de aparecimento é pressuposto e constituído.” (BUTLER, 2015/2018, p. 66).

### **5.1 Autoengendramento e alteridade**

Como vimos no segundo capítulo, antes mesmo do sujeito nascer, todo um aparato normativo de atribuição de sexo se direciona a ele (PRECIADO, 2004/2014). Enquanto algumas pessoas se sentem confortáveis com a condição de gênero que lhe foi designada, outras não se identificam com ela e sofrem bastante quando se sentem forçadas a se adequar a certas representações de gênero (BUTLER, 2017). Quando esse desconforto leva o sujeito a mudar sua condição de gênero, uma série de medos se coloca, sobretudo no que se refere à perda de laços afetivos e sociais.

A partir dos relatos de pessoas trans que apresentamos no segundo capítulo alguns que antecederam o suicídio observamos que esses medos não são meros fantasmas, pelo contrário, se efetivam na vida daqueles(as) que se assumem trans. Muitos comentam como é frequente que os pais os expulsem de casa, a perda de amigos

e de amparo social, como, por exemplo, a dificuldade de se inserirem no mercado de trabalho.

De acordo com nossa hipótese de trabalho, essas ameaças de perda se ligam ao caráter antinormativo da experiência trans. Pois, como vimos no primeiro capítulo, a diferença central entre os três movimentos que marcaram a revolução sexual isto é, os movimentos feminista, gay e transexual é que os dois primeiros estavam atrelados ao campo do exercício dos desejos erótico-sexuais, enquanto no terceiro a forma pela qual o sujeito se constituiu é que é colocada em questão (BIRMAN, 2016).

Neste sentido, o sujeito contraria o campo da “natureza” (da aleatoriedade genética) e o registro jurídico-simbólico, isto é, sua nomeação e identidade social. Por isso mesmo, o movimento transexual é mais radical, ainda que, sem os dois primeiros, essa problematização seria impensável. Isto pressupõe uma ruptura com a ideia da família como origem, na medida em que o sujeito se coloca na origem de sua própria constituição, e, portanto, com o sistema normativo de nomeação e assujeitamento através do qual se constituiu (BUTLER, 1997/2017).

Como vimos, essa nomeação é atravessada por uma série de injunções normativas, inclusive ligadas ao campo do sexo e do gênero. Isto é acompanhado por uma série de expectativas e projeções em relação ao futuro da criança: “Quando a criança nasce, encontrará uma complexa rede de desejos e expectativas para seu futuro, levando-se em consideração para projetá-la o fato de ser um/a menino/menina, ou seja, ser um corpo que tem um/a pênis/vagina” (BENTO, 2011, p. 550).

Então, no momento em que o sujeito “mata” seu “eu anterior” como afirmou T. Brant, ele está colocando em questão todas essas instâncias que o nomearam de determinado modo. Isso pode colocá-lo diante de uma experiência de desamparo que, dependendo das condições, pode se tornar de *desalento*, considerando que este é marcado pela ausência do outro (BIRMAN, 2012). Inclusive, campanhas têm sido feitas para incentivar as famílias de transexuais a acolhê-los, como é o caso do vídeo *Família que acolhe TRANSforma o preconceito em amor*, realizado em homenagem ao Dia Nacional da Visibilidade Trans, do dia 29 de janeiro de 2018 (LUCON, 2018).

No vídeo, a trans Isabella Santorinne comenta a importância que teve para ela ouvir que é amada por sua mãe: “As lágrimas eram de felicidade e orgulho em saber

que minha mãe nunca irá me desamparar” (LUCON, 2018,). O trans Rafael Carmo afirma que “é muito mais difícil sobreviver às opressões do cotidiano quando não se tem o apoio familiar. O filho ou filha fica sujeito às diversas vulnerabilidades, violações e até mortes” (*idem*).

Vale sublinhar que a família é apenas uma das possibilidades de rede com a qual o sujeito pode contar, mas não a única, pois, como afirma Butler: “Encontramos apoio e afeto através de muitas formas sociais, incluindo a família” (BUTLER, 2017, s/p). Então, quando esse acolhimento não se apresenta no seio da família, é imprescindível a construção de novas redes de amizade e de pertencimento:

Em alguns casos, esta experiência é compartilhada com a família desde a infância, podendo ser reforçada e estimulada pela mãe, pai, irmãos e primos. Em outros casos, ela é vivida de forma traumática, exigindo a ruptura de laços afetivos e familiares, e a reconstrução de uma nova rede de amizade e parentesco. (ARÁN; Zaidhaft; Murta, 2008, p. 75).

Devemos salientar que, mesmo quando há um apoio familiar, ele não basta por si próprio, pois o sujeito pode se deparar com uma série de rejeições e abjeções em outros espaços sociais, o que pode ser igualmente desestruturante. Por exemplo, no segundo capítulo, falamos do caso de uma pessoa trans que contou com o apoio de seus familiares na transição, mas a transfobia que conviveu na escola o deixou em uma situação de desalento.

O que almejamos sublinhar é que o processo de “renascer” que se dá através do *autoengendramento* é permeado pela iminência de perdas e da abjeção, o que faz deste “segundo nascimento” uma experiência de risco. Considerando, então, que a vida supõe condições que a sustentem como tal (BUTLER, 2009/2016), sustentamos, em nossa hipótese, a importância que a alteridade assume nesse processo de transição, possibilitando que este “renascer” dê luz a uma “vida vivível” e não a uma vida precarizada, escassa e inviável.

Para melhor compreender essa formulação, é preciso retomar o que Butler entende por “vida vivível”. Como vimos no capítulo 2, uma das teses centrais de Butler em *Quadros de guerra* (2009/2016) é que a vida só pode ser sustentada por certas condições de vida, o que é uma contribuição preciosa para pensarmos a

importância da alteridade no processo de transição. Ao discutirmos a violência de gênero, sublinhamos que a grande questão levantada pela filósofa nesse trabalho é: como tornar uma vida vivível e, portanto, passível de luto?

A maneira como formula a questão já mostra sua discordância em relação à ideia de que a vida é aprioristicamente vivível, afinal, em sua hipótese, a vida supõe certas condições de possibilidade. Ou seja, ela pensa a “vida como algo que exige determinadas condições para se tornar uma vida vivível e, sobretudo, para tornar-se uma vida passível de luto” (BUTLER, 2009/2016, p. 42). Isto quer dizer, na sua perspectiva, que há uma espécie de futuro anterior que condiciona a própria vida: “‘Essa será uma vida que terá sido vivida’ é a pressuposição de uma vida cuja perda é passível de luto, o que significa que esta será uma vida que poderá ser considerada vida, e será preservada em virtude dessa consideração” (*ibidem*, p. 32-33).

Neste sentido, a filósofa se opõe à ontologia do individualismo que, cerceada por pressuposições antropocêntricas e liberais, ignora o fato de que a vida implica em uma ontologia social, que coloca a primeira em xeque. Por isso, a autora defende que os elementos que condicionam a vida são, sobretudo, de ordem social, pois a interdependência configura-se como vetor central da viabilidade da vida de cada um:

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras. (BUTLER, 2009/2016, p. 38).

Como vimos, a *precariedade* é uma marca *princeps* que caracteriza todo ser vivo, pois, da mesma forma que os corpos passam a existir, eles podem deixar de existir a qualquer momento: “Viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle” (*ibidem*, p. 52).

Uma das consequências disso é que o corpo não pode ser pensado como uma propriedade que pertence ao indivíduo; ao contrário, o corpo está fora de si próprio, está no tempo e no espaço social. Isto quer dizer que a vida corporal não é autosuficiente; pelo contrário, ele está permanentemente à mercê da sociabilidade: “Sua mera sobrevivência depende de condições e instituições, o que significa que, para ‘ser’ no

sentido de ‘sobreviver’, o corpo tem de contar com o que está fora dele” (*ibidem*, p.58). No que concerne ao gênero, como vimos anteriormente, nem todas as morfologias corporais e versões do corpo podem aparecer da mesma maneira e contam com o mesmo amparo.

Neste sentido, viver uma vida “vivível” após o processo de transição supõe muito mais do que um movimento meramente individual e desejante do sujeito. Afinal, ainda que consideremos que há uma *fantasia de autoengendramento* na experiência transexual, sua vida não se sustentará somente por um impulso interno para viver, até porque acreditar nisso seria cair na ontologia do individualismo. Para sobreviver, o sujeito depende de condições de vida, que perpassam, muitas vezes, condições políticas e sociais: “Afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver” (*ibidem*, p. 40).

É claro que, à primeira vista, essa breve articulação entre transexualidade e *precariedade* pode parecer inconsistente, até mesmo porque esta é uma condição compartilhada por todos. Mas não estamos tentando propor que a precariedade seja uma especificidade da experiência transexual, o que não teria nenhum cabimento. Ao contrário, é preciso torcer a questão e perguntar como essa precariedade, que é comum a todos os sujeitos, se inscreve na experiência da transexualidade, ou, mais precisamente, na experiência da transição? Trata-se de analisar os operadores da precariedade na experiência trans.

Evidentemente, essa pergunta só faz sentido na medida em que estamos partindo da ideia de que a experiência de transição é atravessada por um “morrer” e um “nascer”, e que esse renascer supõe uma série de condições, caso contrário, o sujeito terá sua sobrevivência ameaçada. Claramente, isso relança a questão: mas a existência de qualquer pessoa não é ameaçada permanentemente? Por que, então, falar de transexualidade?

Dada a complexidade da pergunta e considerando que, em última instância, esta é uma das questões centrais da pesquisa, nos contentaremos, por enquanto, em afirmar que a questão da precariedade interessa particularmente, justamente no que tange à dimensão do paradoxo. Pois, da mesma forma que Butler (2009/2016) defende que o

fato de sermos dependentes dos outros atesta nossa precariedade, mas que é justamente o outro que permite nossa existência, procuramos defender que, na experiência da transexualidade, essa questão parece ser radicalmente decisiva.

O caráter *decisivo* está atrelado à própria *radicalidade* que atravessa a experiência transsexual, sobretudo pelo fato de ser uma experiência que coloca em questão a própria forma pela qual se deu a constituição do sujeito (BIRMAN, 2016), o que, em nossa perspectiva, intensifica o desamparo. Afinal, a fantasia do autoengendramento não se dá senão acompanhada de um fantasma de perdas (de proteção, de apoio familiar e social) e, para não se afogar na experiência de desalento (BIRMAN, 2012), o sujeito precisa se reconstituir em um novo quadro identificatório.

O que chamamos de fantasmas de perdas, muitas vezes ultrapassa o campo da *realidade psíquica* e se efetiva no plano material, pois, como pudemos observar, muitos sujeitos, ao iniciarem o processo de transição, são “abandonados” por seus familiares, amigos, empregos etc., o que torna imprescindível que o sujeito encontre condições de possibilidade que abriguem aquela vida “recém-nascida”: “Se sobrevivo, é exatamente porque minha vida não é nada sem a vida que me excede, que se refere a algum ‘você’ indexado sem o qual eu não posso ser” (BUTLER, 2009/2016, p. 73).

Neste sentido, é importante resgatar a linha que estamos costurando, qual seja, a de que a transexualidade, até mesmo por ser antinormativa, precisa ser abrigada e reconhecida por uma rede social, caso contrário, o sujeito pode se ver lançado em uma “condição precária”, onde sua sobrevivência se vê ameaçada, até porque a forma pela qual o sujeito é apreendido supõe, invariavelmente, uma rede sociopolítica que é o que vai definir se aquela será ou não uma vida vivível (BUTLER, 2009/2016).

Como vimos, há uma distribuição diferencial da precariedade – na qual, para alguns, esta é intensificada e, para outros, é atenuada – o que se dá de forma estritamente arbitrária. “A vida, concebida como vida precária, é uma condição generalizada, e sob certas condições políticas se torna radicalmente exacerbada ou radicalmente repudiada” (BUTLER, 2009/2016, p. 78). A partir dessas considerações, podemos relançar a pergunta sobre a pertinência ou não de se pensar a experiência da transexualidade, agora não mais ligada propriamente à precariedade, mas à luz da *condição precária*.

Bem, em primeiro lugar, é muito nítido como os obstáculos que se colocam em relação à esfera do reconhecimento aparecem nos relatos de muitos transexuais, o que muitas vezes, aparece sob o signo da vulnerabilidade. Dificuldades de inserção do mercado de trabalho formal, de reconhecimento no campo jurídico, médico e psiquiátrico o que não inclui apenas a luta por direitos, mas a batalha contra a patologização da transexualidade e uma fragilidade de vínculos sócio-afetivos são temas indiscutivelmente abordados, seja pela própria população transexual ou na produção teórica de várias áreas de saber, como nos campos do Direito, da Medicina, das Ciências Sociais, dos Estudos de Gênero, como também dentro da Psicologia e da própria Psicanálise.

Ainda assim, isso não bastaria para justificar a articulação entre a “condição precária” e a transexualidade, pois, como podemos observar no próprio trabalho de Butler (2015/2018), essa condição atravessa várias minorias e populações, de forma que seria absolutamente infundado colocá-la como uma particularidade da experiência transexualidade. Por outro lado, a precarização também não é uma condição generalizada, pois, seguindo o próprio pensamento de Butler (2009/2016), ela aponta para uma condição diferencial que afeta mais uns do que outros, o que significa que há corpos que são mais precarizados do que outros.

Assim, é importante ressaltar mais uma vez que se trata mais de pensar de que formas essa “condição precária” pode ou não se expressar na experiência da transexualidade sem que caiamos, é claro, em uma perspectiva identitária e, muito menos, vitimizante. E o critério que estamos adotando para pensar essa questão é justamente o critério da alteridade, isto é, as alianças com as quais a pessoa “trans” pode contar vão modular o quão essa precariedade vai se maximizar ou não.

Para explorarmos a importância da alteridade, discutiremos como o discurso freudiano nos evidenciou que o outro é crucial para a nossa sobrevivência psíquica e corporal, sobretudo a partir da segunda teoria pulsional.

## **5.2 O outro como corpo: a produção da vida cotidiana**

Como salientamos no segundo capítulo, a base da reflexão teórica de Butler

(2009/2016) aproxima-se, sob vários aspectos, das hipóteses freudianas, tanto no que tange à finitude e ao desamparo como marcas insofismáveis do sujeito, como também à importância da alteridade na sua constituição. Retomaremos algumas dessas formulações, situando-as na problemática em pauta nesse momento da pesquisa, a saber, o lugar do outro no “segundo nascimento”.

Em outras palavras, anteriormente, as formulações freudianas nos serviram de base para pensar a dimensão antinormativa da experiência trans, na medida em que, a partir delas, foi possível evidenciar como a constituição do sujeito supõe o pólo alteritário. Por isso mesmo, nos detemos na hipótese freudiana de que o bebê, desde seu nascimento, depende absolutamente do outro. A partir disso, observamos como nossa condição corporal é absolutamente marcada pela alteridade. Neste momento, retomaremos a articulação entre desamparo e alteridade sobretudo a partir da segunda teoria pulsional (FREUD, 1920/ 1976) para pensar a importância do social para o processo de subjetivação, entendendo que esse é um processo contínuo. Isto implica em considerar que o registro alteritário deve se oferecer de forma permanente para o sujeito.

No caso da transexualidade, isto se torna mais essencial, na medida em que, de acordo com nossa hipótese, esta é uma experiência antinormativa justamente por romper com o sistema de nomeação primordial o que coloca em cena algumas ameaças de perdas, sobretudo de vínculos afetivos. Desse modo, o outro ocupa uma posição central para modular os riscos dessa experiência, caso contrário, o sujeito pode se ver lançado em uma experiência de *desalento* (BIRMAN, 2012). Considerando que o “segundo nascimento” implica em algumas perdas, é importante considerar também a importância do outro nos possíveis lutos que podem se colocar no processo de transição, o que implicará em discutirmos, brevemente, a relação entre alteridade e memória.

Ao afirmar defender que a psicologia individual é desde sempre social, Freud (1921/1976) evidenciou que a subjetivação se dá de forma permanente através de um jogo de forças narcísicas e sociais: “O sujeito se constituiria efetivamente nas bordas entre as pulsões e os sistemas simbólicos, sendo que estes lhe são transmitidos pela ordem social” (BIRMAN, 2000b, p. 101). Isso evidencia que a experiência da alteridade e da intersubjetividade é uma preocupação da psicanálise.



Ou seja, do ponto de vista psicanalítico, o sujeito não basta por si próprio, sendo a autosuficiência uma ilusão. Sua existência depende do polo alteritário e, quando este não se apresenta, o sujeito aprisiona-se de modo mortificante no pólo narcísico. Uma das facetas fundamentais dessa dimensão alteritária é o campo social:

O social, enquanto outro absoluto, tem que oferecer algo para o sujeito, que seja capaz de aguçar o seu desejo e de inquietá-lo para a possível satisfação. O social tem pois que seduzir o sujeito para que este possa ser despertado do seu sono sem imagens (...) Se isso não se apresenta ao sujeito, este não pode pender para o pólo alteritário, ficando pois restrito e mortificado no pólo narcísico do seu ser. (BIRMAN, 2000b, p. 102).

Desde que o desamparo foi concebido como a condição por excelência do sujeito moderno, a importância da alteridade para a constituição psíquica e corporal do sujeito ficou mais enfática. Dessa forma, a condição trágica de desamparo evidencia a incompletude do sujeito afinal, a autonomia integral, tanto psíquica como corporal, é impossível, o que o coloca em uma relação de dependência insofismável ao outro (BIRMAN, 2000a).

O discurso freudiano, no período de 1915-1920, radicalizou sua leitura sobre a modernidade, mostrando que esta se caracterizaria pela diluição dos referenciais simbólicos como a perda do poder da religião (FREUD, 1927/1974), o que intensificou a experiência de orfandade e de desproteção dos sujeitos. Foi nesse contexto que o *mal-estar* foi condensado na experiência psíquica de desamparo, o que revelaria a dimensão trágica do sujeito, o que é efeito da nostalgia do pai, tese que é bastante trabalhada em *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 1927/1974).

A condição desamparada articula-se ao caráter finito do vivente humano, o que se assenta em uma tripla ameaça: em relação à fragilidade do corpo, às forças da natureza e às relações hostis com os outros homens. Ou seja, o desamparo é inteiramente articulado à finitude, para o “penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será” (FREUD, 1927/1974, p. 27).

Como vimos, desde *O projeto para uma psicologia científica* (1895/1977), Freud menciona o desamparo, mas este termo não tinha ainda o estatuto de conceito. Apenas em *Para além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1976), texto inaugurador

da segunda teoria pulsional, que o termo “desamparo” ganhou tal conotação. A diferença que se apresenta entre esses dois tempos é que, no primeiro, havia a crença de que o desamparo poderia ser contornado de alguma maneira, enquanto, no segundo, o desamparo passou a ser considerado como estando na base do psiquismo, justamente por conta da separação dos registros da força da pulsão e de seus representantes.

Ou seja, na segunda teoria pulsional, a dimensão eminentemente traumática da *pulsão* foi postulada e começou a ocupar um lugar central no pensamento freudiano. Afinal, o autor passou a atentar para o fato da força pulsional não ser inteiramente dominável pelas simbolizações. No que concerne a isso, é importante sublinhar que, desde 1915, em *O instinto e suas vicissitudes*, o discurso freudiano já havia postulado a desarticulação da força pulsional e dos representantes da pulsão. Em 1920, essa separação foi radicalizada com a enunciação da *pulsão de morte* como sendo algo de ordem enfaticamente autônoma face ao campo representacional.

Enquanto a *pulsão de vida* é marcada pelas pulsões sexuais, a *pulsão de morte* se caracteriza pela ausência dos representantes, isto é, pela “falha na articulação representacional da pulsão” (BIRMAN, 2003, p. 99). O que se evidencia, então, a partir de Tanatos é o excesso e a intensidade e “seria este excesso ruidoso da pulsão [...] a condição de possibilidade para o trauma” (*idem*).

É neste texto, então, que se reconhece um território regulado pelo *além do princípio do prazer*, no qual a pulsão não se articula aos objetos de satisfação, o que gera excesso e intensidade no psiquismo. Isto significa que o excesso pulsional passa a ser pensado como o marco fundador da subjetivação (NUNES, 2002). Para melhor compreender essas formulações, é preciso evidenciar os impasses com os quais Freud se deparou neste contexto. Diante dos sonhos traumáticos dos ditos *neuróticos de guerra*, Freud (1920/1976) se viu confrontado com a impossibilidade de afirmar que tais sonhos seriam formas de realização de desejo, afinal, não se tratavam de sonhos caracterizados pelo prazer, mas, sim, pela dor.

Em *A interpretação dos sonhos* (1900/1972), Freud considerou que o pesadelo seria a decorrência de uma falha na censura, isto é, fruto da suspensão do processo do recalque. Como o disfarce estaria praticamente nulo, a dimensão do “como se” não se inscreveria, de forma que aquilo que acontecia no pesadelo era vivido como uma

experiência real. Diante disto, o sujeito seria acometido pela sensação de horror, o que provocaria a interrupção do sonho. Ao acordar, uma sensação de alívio se colocaria, pois o sujeito perceberia que tudo não havia passado de um sonho.

O que está em jogo é que o pesadelo era visto como uma exceção, por acontecer esporadicamente, e o que intrigou Freud, a partir de 1920, foi o fato dos soldados só sonharem com as experiências traumáticas da guerra: “Ora, os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas possuem a característica de repetidamente trazer o paciente de volta à situação de seu acidente, numa situação da qual acorda em outro susto” (FREUD, 1920/1976, p. 24).

Desse modo, o problema teórico e clínico que se colocou foi: como é que o sujeito, sob o *princípio do prazer*<sup>180</sup>, sonha apenas com algo que produz dor? Tal impasse colocava em xeque sua metapsicologia, pois não era possível compatibilizar o imperativo do prazer com a forma específica de sonhar dos *neuróticos de guerra*. Esta foi uma grande questão para Freud, que se viu convocado a postular a existência de um *além do princípio do prazer* e a centrar sua metapsicologia na dimensão econômica do aparelho psíquico.

No que concerne a isso, é preciso lembrar que, inicialmente, em *O projeto* (1895/1977), Freud propôs o *princípio da inércia*, que seria caracterizado pela busca da quietude, isto é, da ausência total de excitações. O impasse suscitado por esta ideia era que, se o sujeito descarregasse toda sua excitabilidade psíquica, ele morreria. O autor precisou, então, retificar o *princípio da inércia* e, em nome da vida, postulou o *princípio da constância*, no qual seria possível descarregar parte da excitabilidade e manter uma outra. O *princípio do prazer* foi uma derivação deste princípio e consistiu no imperativo da vida centrado na ideia de desejo.

Visto isso, podemos dizer que o *além do princípio do prazer* (Freud, 1920/1976) é uma espécie de retomada da hipótese do *princípio da inércia* que havia sido considerada impensável naquele contexto. Isto evidencia, segundo Birman, uma

---

<sup>180</sup> “Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo *princípio de realidade*. Esse último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer. Contudo, o princípio de prazer persiste por longo tempo como o método de funcionamento empregado pelos instintos sexuais, que são difíceis de ‘educar’, e, partindo desses instintos, ou do próprio ego, com **frequência** consegue vencer o princípio de realidade, em detrimento do organismo como um todo” (FREUD, 1920/1976, p. 20).

mudança do estatuto epistemológico da psicanálise. Afinal, em um primeiro momento, o discurso freudiano norteou-se por um viés vitalista, pautado no modelo teórico da fisiologia de Claude Bernard<sup>181</sup>, o que lhe permitiu supor que era possível manter a homeostasia e a regulação da pulsão (da sua força, objeto e representantes) (BIRMAN, 2010). Mas, a partir de 1920, Freud assumiu uma posição mortalista, seguindo o paradigma de Bichat, para quem a vida seria o conjunto de forças que lutam contra a morte (FOUCAULT, 1963/2008; HELSINGER, 2015).

O discurso freudiano passou a indicar, assim, que não basta “produzir a vida como um bem em contraposição à morte originária: é preciso ainda reproduzi-la permanentemente, em toda a existência do sujeito” (BIRMAN, 2000a, p. 135). Foi isso que permitiu ao discurso freudiano inverter sua hipótese inicial, na qual haveria a primazia do *princípio do prazer*, e começasse a defender que o *além do princípio do prazer* é originário e o *princípio do prazer* é secundário.

O *princípio do prazer* propicia a promoção de uma combinatória de signos constituindo, assim, uma operação de ligação e, além disso, tem a função de evitar o desprazer<sup>182</sup>. O *além do princípio do prazer* consiste, pelo contrário, na impossibilidade de se estabelecer a ligação entre os signos. Em outras palavras, a consequência que Freud (1920/1976) extrai de sua leitura sobre as *neuroses traumáticas* é que o sujeito é, primordialmente, atravessado pela *pulsão de morte*. Diante disso, há um outro movimento, liderado pela *pulsão de vida*, que tem como função expulsar a pulsão de morte.

Em *O problema econômico do masoquismo* (1924/1976), Freud dá continuidade a esta ideia e postula o *princípio do nirvana*, que se traduz na ideia de que o aparelho psíquico almeja se livrar de toda e qualquer excitabilidade. Um desdobramento importante disso é que, a partir da década de 1920, o discurso freudiano começou a

---

<sup>181</sup> “O que estava em pauta era a ideia de uma relação ativa e contínua do vivente com o seu meio ambiente, pela qual o imperativo da vida se afirmaria sempre pelas regulações e constâncias do meio interno do organismo, que se defrontaria permanentemente com as variações do meio externo” (BIRMAN, 2007, p. 538).

<sup>182</sup> “Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio de prazer, ou seja, creditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer” (FREUD, 1920/1976, p. 17).

conferir centralidade à experiência masoquista, que passou a ser vista como a “*prima donna* da realidade psíquica propriamente dita” (BIRMAN, 2003, p. 106).

Neste texto de 1924, Freud postula que o *masoquismo* seria primário e o *sadismo* secundário, isto é, o autor inverte integralmente sua hipótese defendida em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905/1989). Neste contexto, o *masoquismo* era concebido como o retorno do *sadismo* sobre o sujeito, o que aparecia, por exemplo, como a culpa pela dor infringida no outro. Em nota acrescida em 1924, no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o autor afirma:

Fui levado a reconhecer um masoquismo *primário – erógeno*, do qual se desenvolvem posteriormente duas formas: o masoquismo *feminino* e o masoquismo *moral*. Revertendo-se contra a própria pessoa o sadismo que não encontra aplicação na vida, surge daí um masoquismo *secundário* que se acrescenta ao primário. (FREUD, 1905/1989, p. 149, grifo do autor).

Esta mudança teórica, na qual o sadismo começa a ser visto como uma defesa face ao masoquismo, desdobra-se em uma nova leitura metapsicológica da violência. Freud (1930/1974) passa a defender que o homem precisa ser violento para não morrer, ou seja, é preciso canalizar a *pulsão de morte* para fora, caso contrário, ela fica incrustada no próprio sujeito.

Vale sublinhar que a atribuição do desamparo como uma condição compartilhada que caracteriza todos os seres humanos pressupôs a ideia de que não haveria um pai protetor que fosse capaz de proteger e salvar o sujeito: “Na nova descrição da experiência psíquica, aquele não poderia mais proteger o sujeito da experiência traumática” (BIRMAN, 2003, p. 98). Segundo Birman (2003), ao desistir da *teoria da sedução* em nome da *teoria da fantasia* (FREUD, 1897/1977), Freud fez uma operação de “salvação” da figura do pai e este foi colocado como uma figura protetora que teria a função de promover uma espécie de mediação psíquica. Esta suposição começou a cair por terra quando Freud (1915b/1974) se surpreendeu, dada a carnificina da Primeira Guerra Mundial, com a potencialidade bárbara dos supostos povos civilizados:

Sua fonte maior do aturdimento é constatar, horrorizado, como a civilização é a fonte permanente da barbárie, não estando no pólo

oposto daquela, como pensara anteriormente. A ausência da figura do pai protetor seria a condição da barbárie e do mal-estar na modernidade. (BIRMAN, 2003a, p. 104).

Isto contribuiu para a virada de 1920, na qual a figura do pai passou a ser delineada como falível, faltosa e não protetora: “Pode-se enunciar então que a nova configuração da figura do pai indica, ao lado da sua posição de falha [...] não podendo por isso mesmo o pai proteger a subjetividade do pior, como o pensamento freudiano acreditara firmemente nos seus primórdios” (BIRMAN, 2003, p. 98).<sup>183</sup> Um dos desdobramentos teóricos da concepção do pai como uma figura falível foi que a inconsistência ontológica do sujeito foi radicalizada, de forma que ele passou a ser entendido como alguém que está fadado ao traumático. Isto é, face à ausência de garantia e de proteção, o sujeito precisa lidar, por si próprio, com o permanente conflito que se dá entre *pulsão de vida* e *pulsão de morte* (FREUD, 1920/1976).

A impossibilidade da autonomia não impede que ela seja buscada. Pelo contrário, na tentativa de apaziguar os efeitos decorrentes da condição desamparada e frágil, diversos artificios que criam a ilusão de autossuficiência são criados: “Porque os homens seriam frágeis, finitos e mortais que eles precisam criar todos os artificios para o tamponamento daquelas marcas que se materializam com os ouropéis da vanidade, da suposta auto-suficiência e da onipotência” (BIRMAN, 2000a, p. 36).

Além da busca pela auto-suficiência, o sujeito pode procurar também uma “figuração do pai” como uma tentativa de defesa em relação ao desamparo fundamental, colocando-se em uma posição masoquista em busca de proteção: “Face à sua condição de desamparo, o sujeito apela dramaticamente para a proteção das figuras do pai ideal e do supereu. Porém, com isso, também o sujeito passa a se colocar numa posição degradante de submissão e de servidão voluntária” (BIRMAN, 2003a, p. 109).

Por outro lado, o que o discurso freudiano nos revela, como salienta Nunes (2002), é que o sujeito precisa abdicar das figuras de proteção, pois só assim é preciso criar múltiplas possibilidades sublimatórias. Em outras palavras, é preciso sustentar a tragicidade da experiência do desamparo: “Ser sujeito, pois, é ter de recomeçar

---

<sup>183</sup> Esta questão será retomada no próximo capítulo, quando discutiremos as figurações do pai no texto freudiano.

insistentemente seu percurso singular, ter de lidar com seu desamparo em um mundo em que universalidade e totalidade não mais existem” (BIRMAN, 2000a, p. 95).

Evidentemente, abdicar das figuras de proteção não significa abrir mão da alteridade, até mesmo, como sublinhamos diversas vezes, a auto-suficiência é impensável. Então, ao contrário disso, o que está em jogo é que o sujeito, até mesmo para criar laços horizontais, precisa prescindir das figuras verticalizantes de proteção: “É o reconhecimento de que o desamparo estaria no fundamento da condição humana na modernidade. Isso constituiria a matéria-prima dos novos laços fraternais, em que a solidariedade e a amizade poderiam ser os eixos para a reconstituição dos laços sociais” (BIRMAN, 2003, p. 110).

Ou seja, prescindir da figura do pai protetor é a condição para a tessitura de laços fraternos e solidários. Inclusive, como sustenta Birman, quando se tenta reerguer essas figuras totalitárias de proteção é que a fraternidade é solapada, como podemos observar na própria vida política:

Os totalitarismos foram suas construções no registro político. Com efeito, tanto no stalinismo quanto no nazismo, o sujeito, nos registros individual e coletivo, buscou restaurar a figura do pai ideal e do supereu, para se proteger do mal-estar e das incertezas provocadas pelo desamparo. Com isso, restaurou a figura do pai protetor, promovendo as tiranias conhecidas em nossa triste modernidade. (BIRMAN, 2003, p. 110).

Para melhor compreender a imperfeição originária que caracteriza o sujeito, é preciso compreender como ela se articula à dimensão do corpo, tal como descrita no texto freudiano. Afinal de contas, a finitude implica em mortalidade e, portanto, em corporeidade (BIRMAN, 2000a). Como vimos, a ideia de um sujeito corporificado fica bastante evidente em *Pulsão e seus destinos* (FREUD, 1915/1974), pois, como aponta Birman (2000a), fica evidente que o corpo não é apriorístico; pelo contrário, ele se constitui permanentemente, através dos destinos pulsionais. Ou seja, o *corpo* não é uma entidade estática e garantida; pelo contrário, ele se constitui continuamente, a fim de gerir o impacto permanente da força das pulsões.

É isso que atesta o enlaçamento inevitável entre os registros do corpo e do sujeito, o “enredamento entre o corpo e o sujeito é de tal ordem que se constituem diversos corpos-sujeitos em diferentes níveis de organização e de ser, impossíveis de

serem pensados na hipótese de um sujeito desencarnado” (BIRMAN, 2000a, p. 65). Afinal, como vimos no segundo capítulo, as noções de corpo e organismo não podem ser confundidas, pois o corpo é uma espécie de organismo atravessado por traços, por marcas evocativas de experiências de satisfação. Ou seja, é através dessas inscrições que o corpo começa a se esboçar.

Ademais, é preciso enfatizar que, sobretudo, a partir da década de 1920 com a segunda teoria pulsional e a segunda tópica o discurso freudiano apresentou novas ferramentas para pensarmos o registro do corpo (BIRMAN, 2000). Afinal de contas, o *sujeito da finitude* não pode ser pensado somente através do erotismo, mas, também, do corpo erógeno e pulsional (BIRMAN, 2001), o que enfatiza a importância da alteridade para a constituição psíquica e corporal do sujeito. Afinal, o corpo é um território que ocupa o organismo e ele se constitui justamente a partir das marcas promovidas pelo registro alteritário, na medida em que é este que lhe oferece um campo de objetividade (BIRMAN, 2000a).

Dito de outro modo, o imperativo da força pulsional evidenciou que, para além do sujeito da representação, haveria um “um sujeito de intensidade pulsional não mais garantido pela ordem simbólica, uma vez que o circuito pulsional não se inscreve no simbólico de maneira imediata” (NERI, 2002, p. 21). Ou seja, o registro do *corpo* se define pelas formas distintas de domínio das excitações pulsionais e esta, por sua vez, supõe o campo do outro.

Com isso, o texto freudiano evidenciou que a própria condição corporal supõe, inevitavelmente, o outro, o que nos parece importante para pensarmos a importância da alteridade na transexualidade, sobretudo quando o sujeito assume uma nova condição de gênero e uma nova morfologia corporal.

### **5.3 Transbordas**

Como vimos anteriormente, o prefixo “trans” remete para a ideia de travessia, de ir além de certas bordas (PERELSON, 2017). Em nossa perspectiva, essa travessia pressupõe o campo do outro, caso contrário, o sujeito pode, de fato, transbordar. Outro modo de dizer isso é que a alteridade é a condição de possibilidade para transformar a



*dor em sofrimento*, caso contrário, o sujeito é lançado no desalento e não no desamparo, onde há o registro do outro (BIRMAN, 2012). Esta questão é importante, inclusive para pensarmos a experiência do suicídio.

A ideia de que o social precisa oferecer algo ao sujeito para que a vida se torne possível fica bastante clara na conferência *Contribuições para uma discussão acerca do suicídio* (1910c/1970), onde Freud afirma que a escola secundária deve despertar o desejo de viver e não apenas evitar de impelir o suicídio, o que significa se oferecer como amparo para jovens que estão em um momento bem específico da vida, a saber, de afrouxamento dos laços com a família:

Uma escola secundária deve conseguir mais do que não impelir seus alunos ao suicídio. Ela deve lhes dar o desejo de viver e devia oferecer-lhes apoio e amparo numa época da vida em que as condições de seu desenvolvimento os compelem a afrouxar seus vínculos com a casa dos pais e com a família. Parece-me indiscutível que as escolas falham nisso, e a muitos respeitos deixam de cumprir seu dever de proporcionar um substituto para a família e de despertar o interesse pela vida do mundo exterior. (FREUD, 1910c/1970, p. 217-218).

Além de evidenciar que o outro incide no desejo de viver, essa passagem revela que quando o sujeito se vê destituído de sua rede de referência é necessário, nos termos da nossa pesquisa, que ele constitua novas alianças, o que supõe que um outro se ofereça nesse lugar.

No final de sua conferência, Freud afirmou que não tinha chegado a uma decisão sobre este problema, talvez porque não tivesse meios de abordar e responder a seguinte questão: até que ponto a renúncia à vida é decorrente de uma libido decepcionada ou até que ponto ela advém de causas internas e egoístas, próprias do eu? Apesar das obscuridades, o autor encontra na condição melancólica pistas para isso:

Pode ser que tenhamos deixado de responder a esta indagação psicológica porque não temos meios adequado para abordá-la. Podemos, eu acredito, apenas tomar como nosso ponto de partida a condição de melancolia, que nos é tão familiar clinicamente, e uma comparação entre ela e o afeto do luto. (FREUD, 1910c/1970, p. 218).

Mesmo já tateando essa questão, o autor reconhece que não tem uma total compreensão sobre a dinâmica da melancolia ainda. Poucos anos depois, Freud escreve

*Luto e melancolia* (1917/1974), onde sistematiza a hipótese de que o ego só pode se destruir caso consiga direcionar para si próprio a hostilidade que tem em relação a um objeto. Ou, em outras palavras, quando trata ele mesmo como se fosse um objeto, o que é um sinal de que este se tornou mais forte do que o próprio ego, o que está atrelado à dinâmica sádica.

Como sinaliza Birman (2003b), o trabalho de luto supõe três tempos: o da incorporação, o da introjeção e o da identificação. No primeiro, o sujeito tenta “incorporar o morto”, o que se dá, muitas vezes, de forma literal através dos bacanais de comida e bebida que seguem os velórios, nos quais tenta-se tornar o morto presente através daquilo que se devora.

No segundo tempo, o sujeito começa a se defrontar com o objeto perdido, fazendo uma espécie de análise sobre sua suposta responsabilidade em relação à perda do objeto. O sujeito se indaga psiquicamente algo como: o que eu fiz para esse objeto ir embora? No terceiro tempo, enfim, há uma certa aceitação de que o objeto foi embora. E, na medida em que o sujeito “enterra” o objeto, é possível estabelecer uma identificação com ele, constituindo, assim, um traço mnêmico. Desse modo, esses três tempos conduzem à produção de uma marca psíquica.

No caso da *melancolia*, o sujeito recusa perder o objeto e se adere totalmente a ele. Neste sentido, há justamente uma impossibilidade de se empreender o processo de introjeção. O sujeito melancólico não reconhece que o objeto foi embora, o que significa que ele não aceita as condições que levaram o objeto a partir. Isto produz uma impossibilidade de “enterrar” o objeto, de forma que o objeto melancólico fica como uma espécie de morto sem sepultura, inviabilizando, assim, o processo de identificação.

Tendo isso em vista, Macedo e Werlang sinalizam que diversos vários autores da psicanálise entenderam o suicídio como uma problemática que se dá entre arranjos pulsionais e recursos defensivos. Tendo isto em vista, as autoras analisam o comportamento suicida como um “ato decorrente da força do traumático que resulta na incapacidade de dar figurabilidade à dor psíquica” (MACEDO; WERLANG, 2007, p. 92).

Propondo uma análise sobre a relação entre as vivências de excesso, a dor psíquica e o ato, as autoras trabalham a hipótese de que a impossibilidade de atribuir

sentido a determinada vivência e de inscrevê-la no campo representacional pode levar o sujeito a acabar com sua própria vida: “Frente à ação do traumático, a ausência de palavras, provocada pela força do irrepresentável, leva o indivíduo a um ato de tentar dar fim à própria vida” (*idem*).

Devemos lembrar que, a partir de 1920, começa a ficar patente na reflexão de Freud que o aspecto traumático é a marca *princeps* da experiência pulsional. É neste contexto que o autor postula a relação entre trauma e excesso pulsional, ao desenvolver a hipótese de que a experiência traumática se configura quando há uma falha do mecanismo de antecipação. Quando o sujeito lança mão da *angústia-sinal*, o que está operando em sua fantasia é que ele está prestes a perder alguma coisa. Neste sentido, podemos dizer que a *angústia-sinal* supõe a modulação da experiência da perda pela própria antecipação. Já na experiência da *angústia real*, por não haver antecipação, o sujeito não perde apenas um fragmento de si, mas, sim, ele próprio enquanto sujeito.

A angústia é então aquilo que caracteriza fundamentalmente a *neurose traumática*, devido à permanente presentificação do trauma. Afinal, o traumático encontra-se fora do registro da representação, o que aponta para o hiato que há entre a força constituinte da pulsão e o circuito pulsional constituído. Este hiato é gerado justamente por causa da falha e da falta da figura do pai: “A figura do pai, como articulador e regulador do circuito da pulsão, é falha e expõe a subjetividade ao acaso dos encontros e dos desencontros objetivos” (BIRMAN, 2003a, p. 101).

Tudo se passa como se houvesse uma falha da *barreira de pára-excitação*, de forma que não é possível filtrar as excitações. Isto gera um excesso excitatório no psiquismo, o que conduz o sujeito a uma desorganização psíquica. Afinal, na hipótese freudiana, a intensificação das excitações é geradora do desprazer: “Decidimos relacionar o prazer e o desprazer à quantidade de excitação presente na mente [...] e relacioná-las de tal modo que o desprazer corresponda a um *aumento* na quantidade de excitação, e o prazer, a uma *diminuição*” (FREUD, 1920/1976, p. 18).

Desse modo, quando não é possível contar com a “hegemonia reguladora do princípio do prazer” (BIRMAN, 2003a, p. 101), o sujeito fica exposto à experiência traumática. Por isso, pode-se dizer que aquilo que se perde na experiência traumática é o próprio sujeito e não o objeto, de forma que a compulsão à repetição pode ser

entendida como uma tentativa do sujeito em se restaurar como tal. A decorrência crucial dessa nova leitura é que o *registro econômico* começou a ocupar uma posição cada vez mais estratégica na metapsicologia freudiana, comparada aos registros tópico e dinâmico: “O registro econômico, indicando o excesso e a pura pulsionalidade, seria a contrapartida agora da falha na articulação representacional da figura paterna” (*ibidem*, p. 99). É isto que sustenta a hipótese de que o trauma é a resultante de uma falha do processo de antecipação, que, por sua vez, dá lugar para a *angústia traumática*.

Em suma, o que o discurso freudiano introduz enfaticamente, a partir da segunda teoria pulsional, é que o sujeito se traumatiza justamente quando algo ocorre sem que ele esperasse. Neste sentido, podemos dizer que a segunda teoria pulsional é atravessada pela hipótese de que o aparelho psíquico é falho. Isto significa que a qualquer momento ele pode ser acometido por um acontecimento em relação ao qual não foi se defender de. Esta falha do psiquismo evidenciada pela impossibilidade de antecipação é uma decorrência da falha da figura paterna, figura esta que, na suposição inicial do discurso freudiano, funcionava como uma espécie de garantia e de proteção.

O que está em jogo é que passamos para outro limiar de experiência na qual não podemos contar com a presença de um pai protetor, o que dificulta o processo de antecipação. Dito de outro modo, para que o inconsciente propriamente dito se constitua, é necessário que o aparelho psíquico promova ligações. É neste sentido que se pode afirmar que o *princípio do prazer* é constitutivo do inconsciente, na medida em que ele é responsável pela combinação dos signos dispersos. Quando há um excesso de signos de excitação que não se conjugam, é impossível constituir uma organização inconsciente. Com isso, ocorre uma espécie de fratura psíquica e o sujeito fica entregue ao excesso pulsional, sendo este entendido como a ausência de combinação entre os signos.

Através da repetição, busca-se estabelecer ligações entre aquilo que, no momento da experiência traumática, não foi possível ligar, isto é, tenta-se instaurar aquilo que faltou no momento do acontecimento traumático: a operação antecipatória. É neste sentido que se pode dizer que os *sonhos traumáticos* produzem uma reencenação da experiência traumática, enquanto uma espécie de imunização contra qualquer evento que guarde alguma semelhança com o anterior. É esta ideia que vai começar a

caracterizar a concepção freudiana de *compulsão à repetição*<sup>184</sup> como uma tentativa do sujeito dominar o excesso pulsional. Não é por acaso que Freud (1920/1976) faz referência à experiência do *fort da*, na qual a criança lança o carretel para longe e depois o puxa de volta.

Segundo Birman, a experiência do *estranho-familiar* remete para a experiência de finitude, ou melhor, para a coexistência entre o *saber da mortalidade* e a *crença da imortalidade*<sup>185</sup>, pois a ideia que se tem é: “Eu sei que sou mortal, mas mesmo assim eu acredito piamente na minha imortalidade” (BIRMAN, 1999, p. 150). Isto é, embora tenhamos um conhecimento da morte enquanto possibilidade, quando ela se efetua provoca algo da ordem do *sinistro* que, por sua vez, aponta para a noção de *horror* e para a experiência de angústia.

Diferente do medo, que é ligado a um objeto evitável, o *horror* ocorre quando não é possível antecipar algo que, então, é vivenciado como uma invasão. O sujeito entra, assim, “num estado de eclipse, paralisando-se de maneira vertiginosa, mergulhando então de modo abissal num processo temporário de suspensão e de inexistência. [...] a angústia, colocando a morte como presença” (BIRMAN, 1999, p. 147).

A partir desse breve passeio pelo texto freudiano, não estamos de modo algum almejando depreender alguma metapsicologia do suicídio, muito menos atrelá-la ao campo da transexualidade em uma perspectiva intrapsíquica, pois isto iria na direção absolutamente contrária de nossa proposta. Nossa intenção é de evidenciar justamente o lugar da alteridade no processo da gestão pulsional, bem como na sobrevivência psíquica e corporal, evidenciando que, na ausência desse outro, o *horror* pode advir.

Esse outro, bem entendido, pressupõe, evidentemente, o campo social, o que inclui desde a família e as redes de amizade até as instituições e os campos de saber. Ou seja, trata-se de pensar a singularidade psíquica articulada permanentemente a duas

---

<sup>184</sup> Como sinaliza Birman (2003a), desde *Recordar, repetir e elaborar* (1914a/1996), Freud já havia introduzido a dimensão da repetição como uma evidência dos limites do processo de rememoração. Isto é, já havia uma distinção entre uma rememoração representacional e uma rememoração em ato. Isto evidencia que os limites do registro de representação já estavam colocados, o que foi desenvolvido, a partir de 1920, nos conceitos de pulsão de morte e de compulsão à repetição.

<sup>185</sup> Isto está ligado ao fato de que a crença na eternidade está inscrita no inconsciente: “Nosso inconsciente, portanto, não crê em sua própria morte; comporta-se como se fosse imortal” (FREUD, 1915b/1974, p. 335).

esferas, o político e o laço social: “A problemática freudiana do mal-estar [...] exige de todos nós, de maneira imperativa, uma solução que se inscreve em diferentes registros, quais sejam, o da singularidade psíquica, o dos laços sociais e o político. Uma leitura ética do mal-estar perpassa esses diferentes registros” (BIRMAN 2003, p. 110). É neste sentido que podemos notar uma aproximação entre a hipótese psicanalítica e a formulação de Butler (2009/2016) de que a condição de dependência caracteriza o vivente humano, de modo que o impulso de autopreservação não basta para garantir a sobrevivência de uma vida: “Todo impulso tem de ser sustentado, apoiado pelo que está fora de si mesmo, e é por essa razão que não pode haver nenhuma persistência na vida sem pelo menos algumas condições que a tornam uma vida vivível” (BUTLER, 2009/2016, p. 40).

Como afirma João Nery, muitas pessoas “trans” que lhe procuram comentam ter pensado em suicídio, como evidencia este relato: “Obrigado por ter conseguido retirar da minha alma o corpo que por meio século ficou emprestado a ela... eu que, por algumas vezes, *já quis me matar*, hoje posso dizer como é bom estar vivo para ler sua história”(NERY, 2017, p. 59, grifo nosso). Esta é uma ilustração da importância da alteridade no processo de se “assumir trans”, bem como de que essa alteridade pode se dar de maneiras bastante diversas, como estamos podendo observar.

Uma outra via possível para pensarmos a importância do outro no processo de transição de gênero diz respeito às perdas que podem se dar nesse processo. Quando essas ocorrem, o trabalho de luto se impõe e, mais uma vez, o registro alteritário parece importante na elaboração dessas perdas, até mesmo para que elas não fiquem como uma sombra fantasmática que assombra o sujeito. Para discutir essa questão, será importante situar a relação entre memória e alteridade.

#### **5.4 “Meu falecido eu”: entre lutos e memórias**

Como podemos observar em diversos relatos, além do “nascer”, a experiência de “morrer” também parece, por vezes, perpassar a experiência da transição, até mesmo porque ela representa a passagem entre um “eu anterior” e um novo sujeito. Não é por acaso que ouvimos muitas pessoas “trans” dizerem que precisavam “matar” quem se era

antes para fazer nascer um outro, como fica evidente na fala da modelo Carol Marra: “Eu precisava morrer para a Carol nascer de fato. Eu sentia que tinha que matar uma parte de mim. Só a partir da cirurgia ia sentir que ia ser a Carol” (TABU BRASIL, 2013). Moira fala de um *eu falecido*: “Eu, nova nessas vivências, buscava reaprender a beijar [...]: não mais o meu falecido eu era quem esta ali” (MOIRA, 2016, p. 54).

Ainda que para alguns essa passagem não se dê de forma disruptiva, parece estar presente a ideia de que a pessoa anterior precisa partir para a outra chegar. Por exemplo, o trans T. Brant faz referência à ideia de ciclo: “Até o ano passado eu dizia que seria sempre Tereza e não deixarei de ser na minha essência. Mas a vejo como um ciclo. Ela iniciou, eu termino. Ela me encontrou, agora está na hora de partir...” (*ibidem*, p. 167).

Tendo isto em vista, acreditamos que o outro é crucial nesse processo de enlutar as possíveis perdas que podem ocorrer no processo de transição, inclusive a perda desse “eu anterior”. É claro que, por um lado, muitas vezes o sujeito sente um alívio em “deixar partir” esse “eu anterior”, pois este era fonte de sofrimento. Afinal, como observamos em diversos relatos, o sujeito não se sentia confortável com o gênero de atribuição, o que lhe provocava inclusive a sensação de estar vivendo uma “vida falsa” (MOIRA, 2017). Por outro lado, essa estória se teceu e até mesmo para que ela não se preserve como uma sombra fantasmática que ameace o sujeito, nos parece importante que ela seja enlutada, de alguma maneira. Inclusive, como nos mostrou Freud (1915b/1974), a perda de algo em relação ao qual o sujeito tinha alguma ambivalência é ainda mais complexa.

Além disso, acreditamos que esses lutos podem emergir não só quando o processo de transição se inicia, como também em um momento anterior, quando o sujeito se reconhece como “trans”. Ao analisarmos a problemática do suicídio nessa experiência, observamos que esse primeiro tempo é marcado por uma série de ponderações, dúvidas e medos de perda de vínculo.

Como nos mostra Butler (1997/2017), nem todas as perdas são legitimadas como perdas pranteáveis, como é o caso dos vínculos homossexuais que antecedem o complexo de Édipo, o que a leva a defender que vivemos em uma “cultura da melancolia de gênero”. Com isso, a autora indica que o enlutamento das perdas supõe a existência de uma alteridade social que valide até mesmo que determinada perda é de

fato uma perda, digna de luto.

A partir disso, devemos pensar que tipo de amparo as perdas advindas do processo de transição podem ter em um cenário sociocultural que, muitas vezes, não legitima nem a experiência da transexualidade como uma experiência legítima, seja patologizando-a, seja culpabilizando os trans por seu sofrimento, seja discriminando-os e tornando-os alvo de agressão e violência.

Uma reflexão sobre o lugar da memória na transexualidade é feita por Robert Stoller. Ainda que tenhamos um olhar crítico em relação às suas formulações – como discutiremos no capítulo 6 – achamos interessante mencionar brevemente um dos casos que ele traz, ainda que não concordemos com a forma pela qual foi encaminhado. Vale dizer que, em relação a essa dimensão da memória, o autor defende que, “infelizmente para o sentido de bem-estar do transsexual, a cirurgia não pode extirpar a memória de seus genitais masculinos ou o senso de virilidade” (STOLLER, 1975/1982, p. 90).

Considerando que há uma espécie de bissexualidade na transexualidade no sentido de que, até fazer a transição, o sujeito vive a experiência dos “dois sexos” (o de atribuição e aquele que ele sente pertencer), o autor afirma que, mesmo com a mudança da condição de gênero – incluindo o corporal – fica um resquício do “gênero anterior”.

Mesmo com hormônios, cirurgia e passando por mulher, não tem sucesso completo, pois o sentimento de ter sido – e a um nível mais profundo, de ainda ser – homem, não pode ser extirpado. A bissexualidade irá assim persistir apesar das enormes mudanças na aparência corporal e no papel genérico. (STOLLER, 1975/1982, p. 91).

Para exemplificar sua discussão, o autor apresenta o caso de uma transmulher que fez a cirurgia de transgenitalização e que, em seguida, apresentou uma inibição sexual, onde não se deixava ser “penetrada”. O psicanalista interpreta essa inibição da seguinte maneira: tudo se passa como se uma parte do corpo do seu “eu anterior” estivesse ficado retida, de modo que a moça não conseguia relação: “O menino vivia profundamente em seu interior e que era essa sensação de sua presença que tornava impossível para ela, em sua vida real, ser penetrada de um modo psicologicamente significativa (não existia nenhuma dificuldade anatômica na penetração vaginal)” (STOLLER, 1975/1982, p. 84).



Ou seja, em sua perspectiva, haveria um remanescente da identidade de gênero anterior, o que produzia um certo bloqueio: “remanescente masculino de sua identidade dentro de si e também sentia que isso (ele) bloqueava o acesso a seu interior.” (*ibidem*, p. 83). É importante afirmar que, em sua perspectiva, esse remanescente não tinha nada de anatômico, era uma barreira psíquica “existia alguma coisa (não anatômica) no interior – algo que endurecia, uma tensão, uma barreira – que a impedia de relaxar-se completamente e trazer seu amante para dentro do seu corpo” (*ibidem*, p. 84). Por outro lado, esse “remanescente” tinha o mesmo peso simbólico de um “órgão vital”, de modo que, na impossibilidade de retirá-lo, ele foi encapsulado, gerando um bloqueio:

Ela experimentava a virilidade como ocupando apenas uma pequena parte no espaço total de si, mas desde que essa pequena parte era tão integral quanto um órgão vital, não foi possível extirpá-la. O que pôde ser feito foi simplesmente encapsulá-la, e então manter a parede da cápsula impermeável a qualquer penetração psicológica. (*Idem*).

O que está em jogo, em sua hipótese, é que a inibição sexual se daria porque “o pênis do companheiro estava lá onde sua masculinidade ainda vivia” (STOLLER, 1975/1982, p. 83). Desse modo, a moça não “permitiria o acesso” do outro à sua intimidade, não porque considera essa parte preciosa, pelo contrário, justamente porque almejava nunca tê-la tido. Ao mesmo tempo, nos diz o autor que ela reconhecia a impossibilidade de “retirar” esse aspecto dela: “Entretanto, reconhecia que isso não poderia ser removido, sendo um aspecto essencial de si mesma, desde seu próprio começo” (STOLLER, 1975/1982, p. 84).

Quando o psicanalista lhe fez uma interpretação em torno da questão da memória, a paciente interrompeu o tratamento e, depois de alguns meses, retomou “suficientemente suicida e desesperada” (*ibidem*, p. 86). Ele lhe disse que outras pessoas podiam falar “quando eu era” (no sentido da história passada) e ela não. O psicanalista faz uma autocritica, nesse momento, dizendo que percebeu que ele teria a invadido. De todo modo, sua hipótese de base é que a moça “não pôde perder a

consciência de ter sido homem um dia. Esse senso de virilidade<sup>186</sup> estava incrustado em sua identidade, interferindo em sua total aceitação de si mesma como mulher” (*ibidem*, p. 90).

De todo modo, a hipótese básica do autor, que ele direciona a outros casos, é que a memória do “eu anterior” não pode ser extirpada, e sobrevive dentro do sujeito: “A consciência que tem de sua anatomia masculina e de que a sociedade o registrou inequivocamente na classes masculina, não pode ser removida; subsiste permanentemente no interior, gritando por resolução” (*idem*).

Não problematizaremos as colocações do autor nesse momento, pois isso será discutido no capítulo 6. Afinal, implicaria em evidenciar suas hipóteses de base a respeito da transexualidade e destacar os pontos que detectamos como problemáticos. O que nos importa sublinhar, por agora, é que, ainda que discordemos das interpretações do autor, não podemos deixar de reconhecer a importância da questão que ele coloca sobre “o destino do polo oposto de suas identidades genéricas” (*ibidem*, p. 89), ainda que ele mesmo perceba que esses dados são ocultos.

Não almejamos discutir aqui esse “destino”, até porque isso implicaria em uma outra pesquisa. O que nos interessa pensar é que a psicanálise nos oferece ferramentas importantes não só para ajudar nos possíveis trabalhos de luto que podem se dar na transexualidade, bem como na importância do registro alteritário no processo de elaboração dos lutos. Até porque, como discutimos anteriormente, o registro da alteridade é a condição de possibilidade para que os processos de simbolização se dêem, assim como para que novos circuitos pulsionais sejam construídos (NERI, 2002).

É por essa via teórica que podemos sustentar a importância do outro nesse processo de luto em uma perspectiva psicanalítica. Neste sentido, é preciso sublinhar que não estamos pensando aqui nos termos de Stoller (1975/1982) de extirpar a “memória”; muito pelo contrário, no processo de ressignificar as marcas psíquicas, considerando a mobilidade psíquica. Para desenvolver esse ponto, é preciso relembrar,

---

<sup>186</sup> O autor faz a seguinte ressalva: “Note, entretanto, que ele nunca foi masculino; sua memória é apenas de virilidade: a classificação de seu sexo masculino e o símbolo anatômico de virilidade, seus genitais” (STOLLER, 1975/1982, p. 90). Isto ficará mais claro quando discutirmos, no capítulo 6, suas hipóteses sobre a transexualidade.

brevemente, o lugar que a *memória* ocupou no pensamento freudiano<sup>187</sup>, enfatizando como esta foi articulada ao campo do desejo e, sobretudo, como o autor defendeu a plasticidade psíquica, o que fica evidente desde seus primeiros trabalhos<sup>188</sup>.

Por exemplo, em seu trabalho sobre as afasias (FREUD, 1991), o discurso freudiano se afastou do paradigma neurobiológico que concebia a afasia a partir do modelo da anatomia patológica, isto é, a partir da ideia de lesão. Portanto, ao romper com a ideia de que a lesão anatômica que seria uma disfunção do sistema neuropsíquico era causa da afasia, o discurso freudiano já indicou que o aparelho psíquico seria um aparelho de linguagem e estaria próximo de uma escrita psíquica. Esta ideia, como vimos, foi sistematizada em *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/1977), onde ficou bastante claro que o aparelho psíquico é um aparelho de linguagem, permeado por intensidades.

Ou seja, apesar do conceito de desejo ter sido sistematizado apenas em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1972)<sup>189</sup>, desde o *Projeto*, a articulação entre memória e desejo encontrava-se presente no pensamento freudiano. Neste sentido, uma novidade central deste texto reside no fato de que o discurso freudiano pôde desenvolver sua compreensão sobre a dimensão intensiva do aparelho psíquico que tinha sido introduzida em seu trabalho sobre as afasias, indicando que o aparelho psíquico é um aparelho de linguagem permeado por intensidades.

Além disso, o capítulo de abertura dos *Estudos sobre a histeria* é intitulado *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos (Comunicação preliminar)* (1893/2012) e foi redigido em 1892 com a colaboração de Josef Breuer. Nestas

---

<sup>187</sup> Nos pautaremos no trabalho “Os tempos do trauma: de Freud às tiranias da governamentintimidade” realizado para a disciplina *Genealogia do trauma*, ministrada pelo Prof. Joel Birman, realizada no primeiro semestre de 2016, no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, da UFRJ. Desse modo, a bússola de leitura é bastante marcada pelas formulações feitas pelo professor a respeito da memória na obra de Freud.

<sup>188</sup> Como, por exemplo: *Estudos sobre a histeria* (BREUER; FREUD, 1893/2012), *Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa* (FREUD, 1896b/1976), *Projeto para uma Psicologia Científica* (FREUD, 1895/1977), *Carta 69 Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 (1892-1899)* (FREUD, 1897/1977) e a *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1972).

<sup>189</sup> Vale ressaltar que a postulação freudiana de que o sonho seria a realização de um desejo representou uma ruptura com a tradição neurobiológica de sua época, na medida em que esta concebia o sonho como um produto do rebaixamento do nível de consciência e, portanto, como algo destituído de sentido subjetivo. Sob este viés, a vida psíquica seria restrita ao momento de vigília, o que se opõe à concepção de Freud (1900/1972) que, por sua vez, defendeu que a vida psíquica se mantém no momento do sono, de forma que o desejo continua operando, isto é, ele não se restringe à vida de vigília (BIRMAN, 1999).

comunicações, é possível localizar a primeira formulação freudiana sobre o trauma, onde este foi relacionado a uma incapacidade de resposta do sujeito face à ofensa de um outro. Nesta primeira formulação, não há referência à sexualidade, isto é, a ofensa não é de ordem sexual. A importância teórica que se inscreve neste texto é que se começa a estabelecer uma relação entre histeria, trauma e o campo da memória. Tanto que a célebre frase do texto é: “O histérico sofre predominantemente de reminiscências” (BREUER; FREUD, 1893/2012, p. 183).

Em *Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa* (FREUD, 1896b/1976), Freud rompeu com as noções de *histeria hipnóide* e *histeria de retenção*, defendendo que a histeria seria sempre *histeria de defesa*, o que revela, segundo Birman, uma ruptura do discurso freudiano com a leitura nervosa da histeria e a “assunção definitiva de uma leitura sexual desta e de sua configuração como eminentemente psíquica” (BIRMAN, 2001, p. 152), onde a memória ganhou um lugar central. Afinal, com isso, o autor pôde sustentar a hipótese de que o aparelho psíquico seria de ordem distinta do aparelho neural. O que vai caracterizar esse modelo é a ideia de *conflitualidade psíquica*, que passou a ser vista como a principal responsável pela divisão do psiquismo.

O que está em jogo é que, desde este contexto, o discurso freudiano propôs uma teoria das *psiconeuroses* centrada no campo da memória. Esta foi a matéria-prima que levou à concepção do aparelho psíquico centrada na ideia de *conflito psíquico* (registro dinâmico), na *divisão psíquica* (registro tópico) e na *economia psíquica* (registro econômico que representa, por sua vez, a intensidade das tensões psíquicas envolvidas).

Por exemplo, ao postular a *teoria da sedução*, o discurso freudiano desenvolveu uma importante noção: a ideia de *posterioridade*. Afinal, o sujeito reinterpreta diante da cena 2 o que ocorreu na cena 1, o que produz um rearranjo dos traços mnêmicos. Isto evidencia que há permanentemente um remanejamento dos traços de memória, devido à ação da *posterioridade*<sup>190</sup>, de modo que o sujeito repensa, a partir das condições do presente, suas experiências passadas.

---

<sup>190</sup> Por isso mesmo, o campo do analisável seria o apenas o campo das *psiconeuroses*, enquanto o campo das *neuroses atuais* não seria analisável. Portanto, considerando que os sintomas das *neuroses atuais* eram ligados ao presente, não seria possível incidir sobre eles., pois, na hipótese freudiana, a análise pressupõe a existência de marcas psíquicas. Já o campo das *psiconeuroses* seria suscetível à análise, pois o que as caracteriza é o fato de estarem alocadas no campo da representação.

Com isso, o autor já indicou que as marcas psíquicas estão em permanente reconfiguração e que o campo da memória é absolutamente móvel. Afinal, cada marca psíquica é marcada pela dimensão da *posterioridade*, o que é uma forma de dizer que o aparelho psíquico é um aparelho de interpretação, na medida em que ele reinterpreta as marcas psíquicas anteriores.

A noção de *posterioridade* fica mais evidente quando Freud faz o deslocamento da *teoria da sedução* para a *teoria da fantasia*. Neste momento, o autor escreve a Fließ sua célebre frase: “Não acredito mais em minha *neurótica* (teoria das neuroses)” (FREUD, 1987/1977, p. 350). Isto torna mais complexa sua concepção sobre as marcas psíquicas, na medida em que demonstrou que a constituição dos signos da memória supõe as fantasias do sujeito. Neste sentido, o discurso freudiano operou um deslocamento crucial entre uma leitura do aparelho psíquico centrado na consciência e na percepção, para inscrevê-lo no campo da memória que seria uma espécie de satélite das pulsões.

Ao demonstrar que a *realidade psíquica* seria autônoma em relação à *realidade material*, as fantasias inconscientes passaram a ser vistas como determinantes no que tange à interpretação dos acontecimentos e à constituição da memória do sujeito. A cena psíquica é descrita de forma similar a uma cena da escrita, atravessada por intensidades e desejos. Foi neste sentido que o discurso freudiano evidenciou que a realidade psíquica não seria derivada da realidade material, o que a tradição psicanalítica considera como o momento inaugurador da psicanálise propriamente dita. Afinal, essa reviravolta teórica pressupôs uma ruptura com o campo da percepção e da consciência, para inscrever o aparelho psíquico no campo da memória.

O que está em jogo é que o discurso freudiano, a partir de sua reformulação sobre a concepção do trauma, começou a conferir um estatuto central à fantasia, articulando esta ao campo da memória. Com isso, foi ratificada a hipótese de que a própria cristalização das marcas psíquicas pressupõe um procedimento interpretativo, uma vez que o sujeito interpreta os acontecimentos de acordo com suas marcas infantis

e fantasmas psíquicos<sup>191</sup>. Isto é uma maneira de dizer que o aparelho psíquico é um aparelho de interpretação caracterizado pelo coeficiente singular do desejo.

O que está em jogo é que o discurso inaugural da psicanálise, sustentado na clínica das histéricas (CANAVÊZ, 2015), já evidenciava essa articulação entre memória, desejo e fantasia. Isto fica claro, também, em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1990/1972), considerada a obra inaugural da psicanálise. Ou seja, é possível localizar, em um momento muito precoce do texto freudiano, um esboço de sua leitura econômica do aparelho psíquico, assim como a hipótese de que o desejo está sempre operando o remanejamento dos traços mnêmicos.

Considerando que esses traços mnêmicos dependem da relação do sujeito com o outro como vimos anteriormente, devemos observar também como a dimensão da memória está atrelada à dimensão da alteridade. Com a segunda teoria pulsional, exposta anteriormente, a dimensão da alteridade passa a compor, de forma evidente, a concepção freudiana de memória, na medida em que ficou bastante explícito como o sujeito “depende do outro para tornar possível a inscrição de um circuito pulsional que o constituirá com marcas singulares de angústia, erotização e sublimação” (NERI, 2002, p. 22).

A partir dessa discussão, podemos extrair algumas ferramentas teórico-clínicas centrais que nos permitem pensar a importância do outro no processo de “renascer”, considerando que esta é uma experiência de risco, por ser antinormativa. Essa discussão nos dá ferramentas teóricas para pensarmos a importância das alianças e do apoio social, sobretudo em situações nas quais os sujeitos não se alinham às normas vigentes como as normas de gênero, como é o caso dos transgêneros. É preciso estabelecer condições, então, para que o apoio social se dê no sentido mais amplo e capilar possível, o que envolve não só as relações interpessoais, mas também os campos médico e jurídico, as instituições, o direito de aparecer em público etc.; ou seja, trata-se de uma infraestrutura que funcione como uma rede:

Humanos e outras criaturas dependem do apoio de infraestruturas, de maneira que isso expõe uma vulnerabilidade específica que temos quando ficamos sem apoio, quando as condições de infraestrutura

---

<sup>191</sup> Isto é o que Freud (1905a/1989) denominou, posteriormente, de *momentos da história libidinal do sujeito*.

começam a se decompor, ou quando nos encontramos radicalmente sem apoio em condições de precariedade. (BUTLER, 2015/2018, p. 72).

O que está em jogo é que a vida supõe certas condições para que possa sobreviver: “Toda vida é precária, o que equivale a dizer que a vida sempre surge e é sustentada dentro de determinadas condições de vida” (BUTLER, 2009/2016, p. 43). Essas condições, vale sublinhar, não são entidades estáticas, mas, sim, instituições e relações sociais reproduzíveis, isto é, laços sociais necessários e afirmativos.

### **5.5 Autorização da existência: sobre se sentir gente**

Quando o sujeito muda sua condição de gênero (o que envolve, por exemplo, a mudança das vestimentas) e sua configuração corpórea (seja pelo procedimento cirúrgico e/ou hormonal), ele está realizando uma espécie de “segundo nascimento” e espera, em alguma medida, que essa sua nova condição seja reconhecida pelos seus pares e pelo campo social.

É verdade que já nos detemos nesse ponto em diversos momentos da tese, até mesmo porque ele está no cerne de nossa pesquisa. Afinal, nossa hipótese sobre o caráter antinormativo da experiência transexual consiste, justamente, na ideia de que há uma ruptura com o sistema de nomeação e de atribuição de gênero, onde o registro do outro está inevitavelmente colocado. Mas, nesse momento, nos deteremos de forma mais aprofundada na importância da alteridade, mais especificamente no processo de “renascer” que está em jogo na transição. Até porque estamos totalmente alinhados com Butler quando ela defende que “o mundo como deveria ser teria que salvaguardar os rompimentos com a normalidade e oferecer apoio e afirmação para os que realizam essas rupturas” (BUTLER, 2015/2018, p. 40).

De acordo com a psicanalista Colette Chiland, as duas grandes marcas que caracterizam os transexuais são a *convicção inabalável* de pertencer ao sexo oposto e a necessidade de convencer o outro disso: “O transexual tem necessidade de manter sua convicção e de convencer o outro; o outro desempenha um papel fundamental no reconhecimento do nosso sexo” (CHINLAND, 2003/2008, p. 42-43, grifo da autora). Este reconhecimento abrange diversos aspectos (como o novo documento de

identificação civil) e perpassa por diversas esferas sociais como a jurídica e a institucional. Além disso, a busca pelo reconhecimento da nova condição de gênero implica, por vezes, em transformações corporais, o que discutiremos agora.

A ideia de que as pessoas transexuais têm um repúdio absoluto a seus corpos (sobretudo às genitálias) está na base de argumentos favoráveis à cirurgia de transgenitalização. Como já discutimos no primeiro e terceiro capítulos, em nossa perspectiva, o desconforto com o corpo não pode ser concebido de maneira meramente intrapsíquica, pois envolve outros aspectos normativos ligados, sobretudo, ao binarismo de gênero que, por sua vez, pressupõe a ilusão da *coerência de gênero* (BUTLER, 1990/2015).

Como discutimos anteriormente, o corpo não é uma propriedade que pertence especificamente a um indivíduo, nem algo que se delimita em si mesmo. Pelo contrário, o corpo transcende a si próprio e é catalisador das relações do mundo: “O corpo está fora de si mesmo, no mundo dos outros, em um tempo e um espaço que não controla, e ele não apenas existe no vetor dessas relações, mas também é esse próprio vetor. Nesse sentido, o corpo não pertence a si mesmo” (BUTLER, 2009/2016, p. 85).

Além disso, vimos que a materialização de “corpos viáveis” é atravessada por uma matriz excludente que supõe a produção de “seres abjetos”, isto é, que representam as zonas inóspitas da vida social (o que é incluído dentro do campo da inteligibilidade define-se pelo que foi excluído) (BUTLER, 1990/2015). Neste sentido, aqueles que refutam a *heterodesignação dos corpos* (PRECIADO, 2004/2014) que prevê a equivalência entre anatomia, gênero e desejo acabam sendo o objeto de preconceito, assédio, violência e outras abjeções no campo social (BUTLER, 1990/2015).

Até porque, como vimos, a alteridade é o que permite a sobrevivência do corpo, mas também o ameaça: “Duas verdades distintas sobre o corpo: como corpos, estamos expostos aos outros, e embora isso possa ser a condição de nosso desejo, também cria a possibilidade da subjugação e crueldade” (BUTLER, 2009/2016, p. 95-96). É, neste sentido que Berenice Bento sustenta a hipótese de que a maior razão



que conduz os sujeitos a realizarem a cirurgia de transgenitalização é a “busca por inserção na vida social” (BENTO, 2009, p. 97)<sup>192</sup>.

Nessa mesma linha, a autora defende que o incômodo com a condição corporal é provocado, sobretudo, por conta da discriminação e da violência, não sendo algo que diz respeito meramente ao campo do sujeito. Por isso mesmo, diversas “técnicas” são adotadas para se esconder os marcadores do “gênero de origem”, o que é uma forma de ser reconhecido, no espaço social, como o gênero em que o sujeito se sente pertencer:

A utilização de faixas que apertam os seios, técnicas para esconder o pênis, camisetas com gola alta para não mostrar o pomo de adão, perucas, maquiagens para disfarçar os sinais de barba são algumas das técnicas utilizadas na busca de uma coerência entre as performances de gênero e o corpo apropriado para desenvolvê-las. (BENTO, 2009, p. 106-107).

Neste sentido, o termo “passabilidade”, utilizado pelo movimento trans, evidencia essa dimensão do reconhecimento do outro, na medida em que designa o quanto a pessoa trans consegue se “passar por” “homem” ou “mulher”. Vale dizer que essa dimensão também está atrelada à “proteção”, no sentido de se prevenir contra agressões e discriminações que, como pudemos observar no capítulo 4, são muito frequentes e violentas. Por exemplo,

*Eu acreditava que poderia viver normalmente como uma senhora, sem problemas, que isto que tenho no meio das pernas não faria diferença. Eu não pensei que esse sexo anatômico fosse provocar transtornos para mim. Mas, eu pensava uma coisa e a vida me mostrou outra. Quando eu fui para a escola, aos dez anos, comecei a me dar conta da diferença e a notar que aquilo que não fazia diferença para mim, fazia a diferença. É aí que começaram os problemas. (Joana) (BENTO, 2011, p. 555).*

Contraopondo-se à ideia de que a cirurgia tem em vista a prática e a satisfação sexual, a autora defende que ela está muito mais atrelada à tentativa de ser reconhecido social como o gênero de destino, isto é, o que está em jogo é a “busca pelo

---

<sup>192</sup> Inclusive, como discutimos no terceiro capítulo, muitas pessoas trans verbalizaram que gostavam de seus genitais, como também tinham prazer com ele. Esse horror ao corpo e à impossibilidade de prazer com os genitais é muito mais produto do dispositivo da transexualidade que forjou uma “identidade transexual”.

reconhecimento do gênero” (BENTO, 2009, p. 96). Isto é, em muitos casos, as mudanças corporais fazem com que o sujeito se sinta mais a vontade para transitar no espaço social sem se sentir discriminado, por exemplo:

Para Joel, a mastectomia significou ficar livre das faixas que o incomodavam, principalmente no verão, e a possibilidade de tirar a camiseta no banheiro junto aos seus companheiros de trabalho, de abraçar os/as amigos/as livremente e de usar camisetas regata. Depois que a fez, notou-se uma mudança considerável na sua postura, na fala e na forma de se aproximar das pessoas. O tímido Joel, que estava sempre com os ombros voltados para dentro, tentando esconder os seios, passou a incorporar uma parte do seu corpo que tinha sido cortada simbolicamente para composição de suas performances. (BENTO, 2009, p. 107).

A formulação de Bento (2009) a respeito da busca pela inserção social evidencia como a dimensão alteritária é crucial no processo de transição de gênero. E, seguindo nossa hipótese, isso é uma forma de contornar o impacto que é romper com a dimensão de nomeação e de assujeitamento (BUTLER, 1997/2017) através da qual o sujeito se constituiu, considerando que essa ruptura antinormativa é acompanhada por uma série de fantasmas de abjeção. Nesse sentido, o olhar do outro ocupa um lugar central nessa nova vida que “nasce”.

Afinal, como vimos, o limite do corpo nunca é definido pelo próprio sujeito, mas, sim, pela sociabilidade. Ou seja, não sendo autoreferenciado, o “corpo encontra sua capacidade de sobrevivência no espaço e no tempo social” (BUTLER, 2009/2016, p. 87). É por isso que o transexual não só se dirige ao campo médico, mas também ao direito, pois, como sinaliza Perelson, é fundamental que sua transformação corporal seja reconhecida pelos registros legais.

Se o transexual apela sistematicamente, para além da medicina, ao campo do direito, é porque o que ele solicita imperativamente é que a transformação física seja reconhecida, que ele seja *dito* mulher ou homem, segundo o sexo que escolheu e no qual se metamorfoseou. (PERELSON, 2011, p. 8-9).

Ou seja, não basta realizar as mudanças no corpo, pois, sem a alteração do documento, essas pessoas continuam sujeitas à discriminação: “Vale lembrar a importância do Direito no tocante a essas questões, quando sabemos que, mesmo

obtendo as mudanças corporais, essas pessoas continuam sentenciadas à discriminação se não alcançarem a autorização para alteração do nome em seus documentos” (COELHO; SAMPAIO, 2014, p. 19).

Neste sentido, a retirada de novos documentos de identidade é imprescindível, pois a “nomenclatura é tão central quanto a dignidade” (WESTPHAL, 2015, p. 22). Tudo se passa como se a mudança de nome, juridicamente legitimada, representasse a condição de existência do sujeito. Além disso, em nossa hipótese, a alteração contribui para a constituição de um novo sistema de aliança e tornando-se condição de possibilidade para que o sujeito se inscreva em um novo quadro identificatório. Como afirma a ativista Tathiane Araujo: “É a questão dela se sentir gente. É igual a uma pessoa que não tem registro” (CARVALHO, 2014, p. 243).

Segundo Carvalho, o direito de alteração do nome e do “sexo” no registro civil é uma luta pelo reconhecimento da diferença no interior das condições de cidadania plena outorgadas pelo Estado: “A afirmação de tal direito implica o reconhecimento mesmo do fato de que pessoas transitam no espectro das identidades de gênero e, portanto, do próprio reconhecimento da existência de travestis e transexuais” (CARVALHO, 2014, p. 243). Não é por acaso que a ativista Fernanda Moraes defende que a principal demanda do movimento é reconhecimento da cidadania plena.

A busca mesmo da cidadania, pela cidadania plena, pelo reconhecimento dessa cidadania, de que a sociedade [...] e os demais órgãos públicos [...] nos vejam, de fato, como cidadãs. Como cidadãs que votam, que pagam impostos, como cidadãs que transitam e que querem ter o direito de transitar em qualquer lugar. (Fernanda Moraes, entrevista, 18 nov. 2010). (CARVALHO, 2014, p. 243, grifo do autor).

A batalha pela retificação da identidade civil vem acompanhada da luta pelo direito de se usar o nome social, até porque a primeira, muitas vezes, tem um processo demorado e burocrático, o que é descrito no texto que Nicholas Domingues escreveu antes de tirar a própria vida: “O respeito ao nome social é extremamente importante na vida de uma pessoa trans” (ESQUERDA DIÁRIO, 2016, s/p). É neste sentido que o rapaz positivou a lei do SUS que legitima o uso do nome social dos órgãos públicos: “Atualmente é lei o respeito ao nome social nos órgãos públicos

como o SUS e instituições de ensino como as universidades e escolas. Um avanço muito importante visto que pessoas trans deixam de terminar seus estudos devido ao tratamento que recebem nas escolas” (*idem*).

A partir dessa discussão, podemos entender que a luta pelo direito de se alterar o registro civil não é uma batalha meramente política e jurídica, mas algo que contribui para a constituição de um novo sistema de aliança e como condição de possibilidade para que o sujeito se inscreva em um novo quadro identificatório. Tanto que Butler (2015/2018) aproxima a experiência de se adquirir um documento de identidade a uma espécie de autorização da existência enquanto ser humano. A importância da alteração do registro civil remete, também, para a importância do apoio institucional no processo de “renascer”. No que concerne a isso, Butler defende que as instituições sociais têm um papel crucial em ajudar as pessoas que não identificam com a atribuição de gênero que lhe foi designada:

Instituições sociais, incluindo instituições religiosas, escolas e serviços sociais e psicológicos, também deveriam ter capacidade de apoiar essas pessoas em seu processo de descobrir como viver melhor com seu corpo, buscar realizar seus desejos e criar relações que lhe sejam proveitosas. (BUTLER, 2017, s/p).

Por exemplo, ao discutirmos a violência vivida pela comunidade LGBTQI+, observamos que o meio escolar é um dos redutos da homofobia e da transfobia. Neste sentido, devemos pensar o papel que a escola desempenha em criar condições de acolhimento para as *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018).

No que concerne a isso, Bento defende que não se deve falar em termos de “diversidade” ou “diferença” no meio escolar, pois esses termos supõem uma ideia de “igualdade” que, por sua vez, é produtora de uma distinção hierárquica entre o suposto “igual” (que estaria alinhado à “norma”) e o “diferente”, que remeteria para aquilo que destoa da norma.

É um equívoco falar em “diferença ou diversidade no ambiente escolar” como se houvesse o lado da igualdade, onde habitam os/as que agem naturalmente de acordo com os valores hegemônicos e os outros, ou diferentes. Quando, de fato, a diferença é anterior, é constitutiva dessa suposta igualdade. [...] não se trata de “saber conviver”, mas considerar que a humanidade se organiza e se estrutura na e pela diferença. (BENTO, 2011, p. 556).

Em sua perspectiva, a inversão dessa lógica é crucial se quisermos acolher aqueles que não se alinham às normas de gênero hegemônicas. “Se tivermos essa premissa evidente, talvez possamos inverter a lógica: não se trata de identificar ‘o estranho’ como ‘o diferente’, mas de pensar que estranho é ser igual” (BENTO, 2011, p. 556).

O que está em jogo é que os termos que são utilizados estão assentados em determinadas coordenadas normativas e, mesmo que de forma não explícita, produzem “abjeções” (BUTLER, 1990/2015). Inclusive, uma das razões pelas quais diversas experiências de sexualidade e de gênero ficam na exterioridade do campo da pensabilidade e do reconhecimento é a limitação de nosso vocabulário: “Não existe uma exigência crítica para repensar nosso vocabulário precisamente para abrir as normas que limitam não apenas o que é pensável, mas a possibilidade de pensar as vidas fora da conformidade de gênero?” (BUTLER, 2015/2018, p. 45).

Neste sentido, Butler sugere que um dos encaminhamentos para se frear a abjeção vivida pelos sujeitos que não se encaixam nas normas de gênero é a criação de categorias que incluam tais experiências. Até mesmo porque o reconhecimento do gênero supõe que haja um modo de apresentação para ele, algo que permita seu aparecimento: “Reconhecer um gênero depende fundamentalmente da existência de um modo de apresentação para aquele gênero, uma condição para o seu aparecimento; podemos chamar a isso de semeio ou modo de apresentação” (*ibidem*, p. 46).

Atentar para o vocabulário seria, então, uma outra via para pensarmos a dimensão alteritária em relação às expressões de gênero que não se enquadram no modelo binário normativo. Este nos parece um ponto fundamental para a presente pesquisa, pois nos faz questionar se o vocabulário psicanalítico e, sobretudo, a forma com que ele é utilizado dá conta das experiências transidentitárias ou se apresenta algumas limitações.

Por exemplo, como já adiantamos, a dimensão edípica e a “diferença sexual” parecem ser utilizadas pelos psicanalistas de forma inflacionada em suas reflexões sobre a transexualidade e devemos nos perguntar o quanto essas são categorias exatamente úteis para isso e o quanto elas, quando usadas para esses fins, acabam contribuindo para

as abjeções dessas subjetividades. Além disso, a forma pela qual o vocabulário é utilizado, às vezes dá margem à patologização, por exemplo, quando se inclui a transexualidade no campo da psicose.

As coordenadas acima descritas, como a importância do apoio institucional, são fundamentais para se expandir, no tecido social, as condições de acolhimento às pessoas trans, até mesmo para que elas se sintam à vontade em suas relações interpessoais e seguras para circularem pelos espaços públicos e privados. Como vimos, as pessoas trans são comumente vítimas de violência, mas, em situações onde há apoio social, a experiência de desproteção é relativizada: “Mas se e quando de fato se torna possível caminhar desprotegido e ainda assim estar seguro, para que a vida diária se torne possível sem medo da violência, então certamente é porque existem muitos que apoiam esse direito mesmo quando ele é exercido por uma pessoa sozinha” (BUTLER, 2015/2018, p. 58).

Esta formulação ratifica nossa hipótese de que o registro alteritário incide na forma pela qual o sujeito vive a experiência de desproteção e de desamparo. Sustentá-la implica em refutar a ideia que a vida é aprioristicamente vivível e, nesse sentido, estamos totalmente alinhados com Butler (2009/2016) quando ela afirma que a vida supõe condições que a tornem uma vida vivível e, no caso do gênero, a autora sublinha a importância desse ser reconhecido no espaço social. Pois, como afirma Butler, é preciso que haja uma consonância entre a forma que o sujeito vive seu gênero e o modo como ele é reconhecido no campo social: “O gênero que alguém sente ser se torna o gênero pelo qual essa pessoa é reconhecida, e essa retidão é a precondição de uma vida vivível” (BUTLER, 2015/2018, p. 47).

No que concerne a isso, é preciso mencionar uma questão que não raramente é direcionada ao trabalho de Judith Butler, qual seja, até que ponto a filósofa prescinde ou não da noção de identidade para pensar o gênero? Afinal, por um lado, o fato dela utilizar a categoria de “identidade de gênero” leva alguns a questionarem o quanto ela não mantém, de alguma maneira, a noção de identidade. Por outro lado, é possível localizar no trabalho da autora uma posição crítica enfática em relação à identidade, assim como propostas em relação a uma concepção de gênero que não esteja referida ao campo identitário.

A própria concepção de Butler (1990/2015) a respeito da performatividade colocaria em questão a concepção identitária. Afinal, a performatividade implica, como vimos, em uma reiteração contínua, o que indica que não há, em nenhuma hipótese, uma cristalização estável, como ocorre na perspectiva identitária.

Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora. (BUTLER, 2003, p. 200 *apud* PORCHAT, 2014, p. 88).

Essa ficção reguladora, como vimos, pretende reiterar a heterossexualidade compulsória e a dominação masculina. Por isso mesmo, ela tenta ocultar as forças de poder que estão em sua base, transmitindo a ideia de que as supostas identidades de gênero (supostamente) verdadeiras como as identidades masculina e feminina são naturais e não efeitos de práticas performativas: “Atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 1990/2015, p. 235).

Além do trabalho da própria autora, podemos localizar essa interpretação no trabalho de estudiosos da sua obra, como, por exemplo, da psicanalista Patrícia Porchat (2014). Em sua perspectiva, a filósofa mantém a categoria de gênero justamente para se opor à ideia de que a biologia é o destino. Mas isso não implica, como vimos, supor que o gênero é uma produção cultural, nem que ele se configure a partir de um voluntarismo, isto é, a partir da escolha do sujeito.

Ao se contrapor a uma noção voluntarista do gênero, Butler (1993/2000) indicou que não há um “agente” anterior ao gênero, isto é, não há um eu pré-discursivo que o antecede. Pelo contrário, o próprio “ser” é uma injunção normativa que, como vimos, produz a ilusão ontológica de substância. Por isso, o gênero é aproximado do campo do ato ou, ainda, do feito, sem pressupor, bem entendido, que há um agente anterior a este.

O gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que

não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. (BUTLER, 1990/2015, p. 56).

O que está em jogo é que a noção de identidade é fruto da metafísica da substância, em relação à qual a filósofa distancia ao máximo sua concepção de gênero. Neste sentido, Porchat (2014) defende que uma das formas pelas quais a coerência da identidade de gênero é desconstruída, no trabalho de Butler, é através da afirmação de que o gênero não remete, de modo algum, para as noções de “essência”, “substância” e “unidade”.

O que está em jogo é que a relação entre gênero e identidade que se evidencia, por exemplo, pela própria noção de identidade de gênero é efeito de práticas normativas que almejam estabelecer uma ilusão de “unidade”: “A ‘unidade’ do gênero é efeito de práticas reguladoras que buscam uniformizar a identidade de gênero através da heterossexualidade compulsória” (PORCHAT, 2014, p. 90).

Devemos lembrar que, como vimos no primeiro capítulo, a reprodução é uma das metas do poder e ela exige, de alguma maneira, a heterossexualidade e um sistema de alianças. É justamente, por isso que Butler (1990/2015) pensará a relação indissociável entre tabu do incesto e tabu contra a homossexualidade, o que será analisado, mais adiante, quando discutirmos a melancolia de gênero.

De todo modo, o que importa marcar é que não se deve conceber o gênero como uma identidade estável. Isto significa que, até se quisermos pensar o gênero em termos de identidade, é preciso considerar que esta identidade não é *a priori* de modo que não existiria um núcleo dessa identidade de gênero nem estável e atemporal.

É assim que entendemos a formulação de Butler (1990/2015), quando ela afirma que o gênero é uma identidade *tenuamente* constituída através de uma estilização de atos que se dá de maneira reiterada, o que implica uma estilização do corpo e dos movimentos. Isto nos permite pensar o gênero mais em termos de efeito do que como uma identidade estável e coerente, o que fica evidente na expressão “efeito do gênero”, utilizada pela autora.

É isso que embasará seu argumento a respeito da possibilidade de se resistir às normatividades de gênero, pois, como veremos, é através das “falhas”, “fracassos” ou, ainda, de repetições diferenciais voluntárias, que novas experiências de gênero podem



ser vividas pelo sujeito<sup>193</sup>. De todo modo, o que precisa ser destacado é que gênero não equivale à identidade; ele está mais próximo de um ato: “O gênero é um ato, requer uma performance que, ao se repetir, mantém o gênero em sua estrutura binária” (PORCHAT, 2014, p. 87)<sup>194</sup>.

Ao realizar uma análise crítica a respeito da noção de identidade, Thamy Ayouch defende que a “unificação” por ela suposta é decorrência de uma defesa narcísica através da qual o sujeito se sente pertencido a algum gênero. “Para nos unificarmos narcisicamente, precisamos repetir no cotidiano a certeza de nossa pertença a um gênero: é uma postura identitária defensiva, imaginária, que fomenta, em pessoas tanto *cis* quanto *trans*, a ilusão de uma essência *masculina* ou *feminina*” (AYOUCHE, 2015b, p. 29).

Considerando que a fantasia de estabilidade de gênero é permanentemente confrontada com as formações do inconsciente que colocam em xeque certas “certezas”, o autor positiva a noção de “identificação” para nos ajudar a pensar que a identidade sexual não pode ser vista como algo cristalizado ou permanente. Pelo contrário, ela está sujeita a transformações até mesmo porque o sujeito está em constante relação com o outro. “Em psicanálise, tanto como nos *Gender and Queer Studies*, a identidade sexual e sexuada nunca é definitiva, ela resulta de um processo e das *relações do sujeito com o outro*” (AYOUCHE, 2015b, p. 29, grifo nosso). Isto é, a partir de seu encontro com o outro, o sujeito se apropria de certas características e atributos, o que é um processo permanente e sempre inconclusivo (AYOUCHE, 2015b).

A crítica em relação à ideia “identidade” será retomada no último capítulo, quando discutiremos a importância do conceito de “identificação” para se pensar as experiências transidentitárias. O que nos interessa sublinhar, nesse momento, é que a relação do sujeito com o outro é crucial tanto em relação aos processos identificatórios, que são sempre transitórios, como também no reconhecimento do gênero, entendendo esse como estando permanentemente aberto a transformações.

---

<sup>193</sup> Esta discussão foi aprofundada no capítulo 2, quando discutimos a experiência da resistência em Judith Butler para fomentar, a partir disso, uma compreensão mais sólida a respeito do antinormativo.

<sup>194</sup> Estamos assumindo essa grade de leitura a respeito do lugar da identidade na obra de Butler sem deixar de considerar, é claro, que reconhecemos que esse estatuto não é unívoco nem imune a ambiguidades.

Ou seja, problematizar a coerência de gênero, entendendo-a como uma ilusão, não significa desconsiderar a importância do outro no reconhecimento do gênero. Em síntese, almejamos destacar que o apoio social é uma condição de viabilidade de nossa sobrevivência. Por isso mesmo, é imprescindível “dissolver” o fantasma que se ergueu em relação à “ideologia de gênero”, pois ela permeia as mais diversas instituições e o campo social como um todo dificultando que a diversidade de gênero possa ser acolhida.

Em última análise, a luta por igualdade de gênero e liberdade sexual almeja diminuir o sofrimento e reconhecer as diversidades, encarnadas e culturais, das nossas vidas. [...] Afirmar a diversidade de gênero não é, portanto, destrutiva: afirma-se a complexidade humana e se cria um espaço para que pessoas encontrem seus caminhos dentro dessa complexidade. (BUTLER, 2019, s/p).

Como vimos, as alianças não se restringem ao campo da família, até porque há muitos outros modos de apoio e de afeto que não passam por essa instância, pois, como afirma Butler (2017), é possível encontrar apoio e afeto em diversas esferas do campo social e acreditamos que a militância pode ser um lugar importante para isso.

### **5.6 Militância: política identitária ou fuga *queer*?**

Em nossa perspectiva, o fato da transexualidade ser uma experiência antinormativa o que contribui para a sensação de vulnerabilidade e de desamparo (ARÁN; ZAIDHAFT; MURTA, 2008) nos faz acreditar que a militância não é apenas uma ferramenta política para se conquistar direitos. Ela funciona também como uma rede de alianças, isto é, um espaço de pertencimento social.

No artigo *O “o armário trans”: entre regimes de visibilidade e lutas por reconhecimento* (2014), Mario Carvalho apresenta algumas ideias presentes em sua tese de doutorado *Muito prazer, eu existo: visibilidade e reconhecimento no ativismo de travestis e transexuais* (IMS-UERJ, 2015). Inclusive “Muito prazer, eu existo!” foi o slogan do *XVI Encontro Nacional de Travestis e Transexuais*, que ocorreu em dezembro de 2009, no Rio de Janeiro, cujo foco era discutir projetos de lei que garantissem o uso do nome social em documentos oficiais.

Optamos por mencionar o título da tese, pois acreditamos que ele condensa algumas noções importantes que parecem permear a experiência da transexualidade, quais sejam, a questão de “existir”, a “visibilidade” e o “reconhecimento”. Essas noções tornam relevante pensar o ativismo e a militância no movimento movimento trans, até porque “o reconhecimento social vem se configurando como a reivindicação central do movimento brasileiro de travestis e transexuais” (CARVALHO, 2014, p. 242). No artigo propriamente dito, investiga-se “os usos da ‘visibilidade’ pelo ativismo como ferramenta política na luta por reconhecimento social” (*ibidem*, p. 241).

A articulação entre o movimento travesti e trans e o poder público (sobretudo os órgãos relacionados às políticas públicas) coloca em cena uma distinção entre o *reconhecimento central* – que seria a maior demanda do movimento, a saber, a luta pelo reconhecimento da identidade autoatribuída – e o *reconhecimento periférico*. Como o primeiro não foi integralmente atendido, o que suporia o direito efetivo de alteração do registro civil, lutas por possibilidades “mais tênues” de reconhecimento ganharam lugar, por exemplo:

inclusão de “mulheres que vivenciam a transexualidade” no espectro da saúde da mulher, nas diversas portarias relativas ao uso do nome social de travestis e transexuais, nos embates internos do movimento LGBT, na grande relevância às interlocuções com o poder público, assim como na forte crítica aos entes governamentais quando falham no reconhecimento e na presença em atividades do movimento. (CARVALHO, 2014, p. 249).

Tendo isto em vista, a própria noção de *visibilidade* é problematizada, pois tornar algo visível implica em se fazer conhecer a partir de certos regimes de verdade, o que levanta a seguinte questão: “Haveria então uma diferença entre se fazer visível/ser visibilizado via processos de SIDAdanização, via cenas de vitimização e via processo transexualizador?” (CARVALHO, 2014, p. 251). Isto lhe conduz a uma segunda questão, sobre a diferença de se fazer visível e de como isso é apreendido pelo outro: “Podemos pensar, então, numa certa oposição entre dois sentidos da “visibilidade”: como o sujeito coletivo se faz visível e como o mesmo é visibilizado” (*ibidem*, p. 248).

Constatando que a “visibilidade” é uma palavra-chave utilizada, paulatinamente, no movimento político de travestis e transexuais (CARVALHO, 2014), percebemos que a questão do reconhecimento é de grande significância para essa população. É possível

que isso não esteja atrelado apenas à luta pela condição de cidadania, mas também, seguindo a nossa hipótese, ao fato de que os grupos militantes funcionam como um espaço de pertencimento, aliança e rede que permite que o sujeito se recomponha dentro de um novo quadro identificatório, ajudando a ultrapassar obstáculos e enlutar perdas vividas pela experiência da transição.

Pelas observações de Carvalho, muitos sujeitos, antes de aderirem à militância, tentam realizar uma espécie de luta individual: “Há uma empreitada individual relacionada aos regimes de visibilidade de gênero anterior à construção coletiva de uma luta social” (CARVALHO, 2014, p. 247). Podemos arriscar dizer que isso se dá por conta da dificuldade de sustentar essa luta no plano individual, até porque nenhum sujeito é autosuficiente: pois o outro é crucial para viabilizar garantir sua sobrevivência (BUTLER, 2009/2016).

Evidentemente, essas duas premissas valem para todo e qualquer sujeito, isto é, não revelam nenhuma especificidade em relação aos sujeitos transexuais. Mas o que estamos tentando defender é que, na experiência da transexualidade, isso fica mais radicalizado, justamente por ela ser uma experiência radical.

Em nossa hipótese, o “segundo nascimento” é uma experiência de risco, por ser antinormativa, de modo que os laços afetivos e sociais ficam ameaçados e, por isso, é crucial que novas alianças sejam construídas. Quando isso não ocorre no seio da família ou na esfera social, a militância parece se tornar um *locus* de pertencimento e reconhecimento, até para que o sujeito não fique na posição de “abjeto” e possa assumir a posição de “sujeito”, o que seria uma outra forma de entender o “renascer”.

Uma questão importante que se levanta é: uma vez que há toda uma tendência ao enquadramento das singularidades, como o reconhecimento pode se dar na exterioridade de uma perspectiva identitária?

O reconhecimento pode inserir o sujeito em certos termos e enquadramentos que retiram dele a possibilidade de fruição e de abertura de experiências singulares e vívidas. É neste sentido que Butler afirma que a fantasia de que o reconhecimento possa se dar de maneira integral “ameaça nos aprisionar em determinados ideais que nos privam do caráter vivo da nossa existência” (BUTLER, 2015/2018, p. 47). Por outro lado, a autora sinaliza que essa fantasia é fundamental para sobrevivermos.

Como vimos no primeiro capítulo, a legitimação abarca uma série de ambivalências, na medida em que coloca em cena uma série de coordenadas normativas que constituem um terreno repleto de “abjeções”. Não é à toa que Butler se refere à “dádiva ambivalente na qual a legitimação pode se transformar” (BUTLER, 2002/2003, p. 226). Para explorá-la em relação à presente temática do reconhecimento e da mobilização política, primeiramente discutiremos o paradoxo da visibilidade/violência e, em seguida, os riscos da captura dos movimentos que resistem ao aparato normativo, o que implicará problematizar também a questão identitária. Isto permitirá evidenciar que, quando positivamos a militância como mobilização política e como rede de alianças, não estamos pensando-a em articulação com a política identitária, pelo contrário.

A expressão da condição de *vulnerabilidade* acarreta uma série de questões para a comunidade trans, por exemplo: como lutar pela visibilidade ao mesmo tempo em que não se tem direito de ser protegido contra a violência? (BUTLER, 2015). O direito de aparecer não pode ser pensado de maneira linear, pois envolve uma série de camadas. Por exemplo, não se deve transformar o direito de aparecer em normas de hipervisibilidade, o que significa dizer que a dimensão do direito não pode ser confundida com a experiência de exposição, pois esta pode englobar riscos, como podemos observar.

Butler reconhece que um certo limiar atravessa permanentemente a experiência ativista, pois é preciso compor a necessidade de se assegurar a proteção com a inevitabilidade de se correr certos riscos, quando se afirma publicamente: “Certamente todo ativista precisa negociar quanta exposição e, de que modo, é necessária para alcançar seus objetivos. É uma maneira de negociar, por assim dizer, entre a necessidade de proteção e a exigência de correr um risco público” (BUTLER, 2015/2018, p. 62).

Não é por acaso que “a associação palestina *Queers for Boycott, Divestment and Sanctions* questionou a ideia de que o ativismo queer reivindica a completa exposição pública” (BUTLER, 2015/2018, p. 62). O que está em jogo é que a ação política e o ativismo democrático podem ser mais efetivos quando se está à margem e ele não implica o uso de palavras; a reivindicação pode se explicitar pelo próprio fato do corpo estar na rua.

De qualquer maneira, o que importa destacar é que a batalha corpórea é crucial como mobilização política: “Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância” (*ibidem*, p. 44).

Retomaremos esse ponto mais adiante, quando discutirmos as alianças. Mas, antes disso, é preciso evidenciar de que maneira certos movimentos de resistência são capturados pelo Estado, o que acarreta uma apreensão identitária. Até porque a reivindicação de direitos aciona o aparelho jurídico que, por sua vez, produz sujeitos políticos, o que está no cerne da crítica de Foucault a respeito da política identitária.

Em suas últimas entrevistas, Foucault dá a entender que, dentro dos arranjos políticos contemporâneos, as identidades se formam em relação a certos requisitos do Estado liberal, o quais presumem que a afirmação de direitos e a reivindicação de direitos legais só podem ser feitas com base em uma identidade singular e injuriada. Quanto mais específicas se tornam as identidades, mais totalizadas se tornam por essa mesma especificidade. (BUTLER, 1997/2017, p. 107).

Desse modo, é fundamental problematizar a política identitária, na medida em que esta produz uma totalização dos sujeitos através de certas particularidades: “Nesse sentido, o que chamamos de política identitária é produzido por um Estado que só pode alocar reconhecimento e direitos a sujeitos totalizados pela particularidade que constitui suas condições de reclamantes” (*ibidem*, p. 108).

O que está em jogo é que o aparelho de Estado opera uma espécie de produção totalizadora e o maior risco disso é que os indivíduos são transformados em sujeitos do Estado: “Tendo em vista que essa totalização do indivíduo estende a jurisdição do Estado (isto é, transformando indivíduos em sujeitos do Estado), Foucault sugere uma reconstrução da subjetividade além dos grilhões da lei jurídica” (*ibidem*, p. 107-108). Esta reformulação da subjetividade, seria uma maneira, então, de romper com a lógica da individualização e da totalização. Sob este viés, mais importante do que se “descobrir o que se é” é recusar o que se é. Ou seja, trata-se, em última instância, de uma recusa à própria ideia de individualidade que é despejada sob os indivíduos:

Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento”

político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno [...] A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 2009 *apud* BUTLER, 1997/2017, p. 108).

Vale ressaltar que não se trata aqui de pensar uma subjetividade que existiria na “anterioridade” ou na “exterioridade” dessa estrutura jurídica e que seria, enfim, libertada. Pelo contrário, o que está em jogo é a produção de um novo modelo de subjetividade que coloque em questão a hegemonia do sujeito jurídico e, assim, da perspectiva identitária: “Ao exigir uma derrocada, por assim dizer, dessa estrutura, Foucault não está pedindo a libertação de uma subjetividade escondida ou reprimida, mas, sim, a feitura radical da subjetividade formada na hegemonia histórica do sujeito jurídico e contra essa hegemonia” (BUTLER, 1997/2017, p. 108).

A autora concorda com a importância de nos desfazermos da política identitária. Inclusive, em *Problemas de gênero*, essa foi a questão central que abre o livro, na medida em que Butler, como vimos, realizou uma análise crítica em relação à política feminista, considerando que esta pensava a luta e a mobilização através da política identitária, o que, ao seu ver, restringiria as possibilidades que o feminismo poderia abarcar. Neste sentido, a autora critica o argumento *fundacionista* da política da identidade, que supõe que “primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados, e, subsequentemente, empreender a ação política” (BUTLER, 1990/2015, p. 245).

Até porque, em sua perspectiva, a “unidade” supõe uma “norma excludente da solidariedade no âmbito da identidade, excluindo a possibilidade de um conjunto de ações que rompam as próprias fronteiras dos conceitos de identidade” (BUTLER, 1990/2015, p. 41). Essa questão é retomada em *A vida psíquica do poder*, quando a autora se pergunta até que ponto as totalizações identitárias são estratégicas, do ponto de vista político, ou até que ponto são paralisantes:

O que está em jogo é se a totalização temporária realizada pelo nome é politicamente facilitadora ou paralisante, se a foreclusão aliás, a violência da redução totalizadora da identidade realizada por aquele

chamado específico é politicamente estratégica ou regressiva, ou se paralisante e regressiva. (BUTLER, 1997/2017, p. 104).

Como vimos, a autora sustenta a hipótese de que há um paradoxo no campo do reconhecimento, sobretudo quando este é atrelado ao Estado, pois, dependendo do seu encaminhamento normativo, produz diversos problemas e até mesmo “novas tristezas” (BUTLER, 2002/2003, p. 238). Ou seja, por um lado, a falta de reconhecimento é geradora de sofrimento, mas, por outro, a demanda de reconhecimento pode produzir novas hierarquias sociais, assim como maximizar o poder do Estado: “A demanda por reconhecimento, que é uma demanda política muito poderosa, pode levar a novas e odiosas formas de hierarquia social, a uma renúncia apressada do campo sexual, e a novas maneiras de apoiar e ampliar o poder do Estado” (*ibidem*, p. 239).

Para a autora, negociar com este tipo de legitimação implica em aceitar os termos pelos quais o mesmo é conferido: “Ser legitimado pelo Estado é aceitar os termos de legitimação oferecidos e descobrir que o senso público e reconhecível da personalidade é fundamentalmente dependente do léxico dessa legitimação” (*ibidem*, p. 226).

O que nos interessa pensar é de que maneira as mais variadas expressões do sexual podem ser eclipsadas, uma vez que o Estado é elencado como dispositivo de legitimação. E conferir ao Estado o poder de validar ou não certas experiências significa que tanto as demandas de reconhecimento como as de não reconhecimento (de impedir de alguma maneira) colocam o Estado em um lugar de decisão, o que lhe fortalece “como a fonte para as normas de reconhecimento e eclipsando outras possibilidades na sociedade civil e na vida cultural” (*ibidem*, p. 240).

Como vimos, a autora não tem a intenção de resolver os paradoxos do reconhecimento, mas, sim, de consolidar um olhar crítico a respeito de como certas demandas e discussões são encaminhadas, atentando, assim, para seus aspectos normativos. Isto implica, por exemplo, em problematizar em que instância o Estado, enquanto operador de reconhecimento, dá conta disso ou não. Nesse sentido, a autora questiona se não haveria outras formas de reconhecimento que não aquelas que passam pelo Estado, enfatizando a importância de se lançar um “um desafio crítico às próprias



normas de reconhecimento fornecidas e exigidas pela legitimação do Estado” (BUTLER, 2002/2003, p. 239-240).

Em *Corpos em aliança*, Butler retoma essa discussão, afirmando que o reconhecimento nunca se dá de forma integral, isto é uma espécie de ficção fantasiosa. Por outro lado, Butler positiva essa fantasia, indicando que ela é crucial para a vida dos sujeitos: “Mesmo que algo chamado corporificação completa e reconhecimento completo seja uma fantasia [...] é possível viver bem sem nenhuma fantasia desse tipo?” (BUTLER, 2015/2018, p. 47).

É neste sentido que Butler positiva a saída *queer* como uma potência de se instaurar a viabilidade da vida: “Ainda que o reconhecimento pareça ser uma condição da vida vivível, ele pode servir ao propósito do escrutínio, da vigilância e da normatização dos quais uma fuga *queer* pode se provar necessária precisamente para atingir a viabilidade da vida fora dos seus termos” (*ibidem*, p. 69).

O *queer*, segundo Butler, se coloca contrário a qualquer demanda identitária, e evidencia que a mobilização política não passa por uma “unidade”, pois seriam agenciamentos provisórios e fluidos, mais difíceis de apreender. Até porque as “unidades provisórias podem emergir no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade” (BUTLER, 1990/2015, p. 41).

Ou seja, é possível lutar contra novas formas de amar, respirar e viver sem marcadores identitários, considerando que o *agente* se constitui justamente através do ato. Isto é uma maneira de ir na contramão dos gestos totalizantes, o que é crucial para compreendermos os próprios termos através dos quais as identidades são forjadas: “A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada” (*ibidem*, p. 256).

Enfim, a partir dessa discussão, pudemos indicar que, quando discutimos a importância do reconhecimento para as minorias sexuais e de gênero, bem como da militância como uma rede de apoio, não estamos nos referindo ao paradigma da identidade; pelo contrário. Até mesmo porque, como vimos, esta perspectiva acaba conduzindo a abjeções e deslegitimações seletivas: “Que relações de dominação e exclusão se afirmam não intencionalmente quando a representação se torna o único foco

da política?” (*ibidem*, p. 25). Para aprofundar esta questão, pensaremos junto com Butler (2015/2018) alternativas que não passem pela questão identitária, o que será feito a partir das noções de *precariedade*, *aliança* e *coligação*.

### **5.7 A política das alianças: por uma ética da alteridade**

Uma das questões que norteia o trabalho da autora consiste em pensar quais novas formas de política podem surgir quando se abdica da noção de identidade como base comum: “Que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade?” (BUTLER, 1990/2015, p. 10). Podemos estender sua questão para o campo das experiências transidentitárias. Como vimos, ao camuflar a dimensão performativa do gênero, a ficção reguladora que forja as identidades “masculina” e “feminina” solapa outras experiências de gênero, como salienta Porchat: “Este poder regulador tenta impedir – e Butler mostrará por quais meios – a percepção do caráter performativo de gênero que, por sua vez, apontaria para novas possibilidades de gênero” (PORCHAT, 2014, p. 89).

Para se criar novas formas de aparecimento, é preciso, segundo Butler (2015/2018), tomar duas medidas: colocar em questão as formas diferenciais de poder que distribuem o direito de aparecer de forma desigual, como também criar condições de possibilidade para que as subjetividades possam reivindicar sua posição a respeito da sexualidade e do gênero na esfera pública. Isto perpassa, na hipótese da autora, pela tessitura de alianças entre grupos que têm como elo em comum a *precariedade*. Para desenvolver essa discussão, é preciso apresentar suas concepções a respeito das “coligações” e da “interdependência”, considerando-as instrumentos cruciais para se assegurar o direito de aparecer.

É preciso lembrar que essa construção teórico-política pressupõe o deslocamento metodológico, realizado por Judith Butler, entre a problemática da performatividade de gênero para a da precariedade, como vimos no segundo capítulo. No que concerne à experiência da resistência, esse deslocamento tem a seguinte consequência: se, em *Problemas de gênero* (1989), a autora estava mais voltada para a potência subversiva dos atos dos indivíduos em relação às normas de gênero, nesse

segundo momento, sua questão *princeps* passou a ser de que modo a precariedade pode ser o vetor comum de resistência de diferentes grupos que, a princípio, não teriam interseções:

Agora estou trabalhando a questão das alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis; mais especificamente, estou preocupada com a maneira pela qual a precariedade esse termo médio e, de algumas formas, esse termo mediador pode operar, ou está operando, como um lugar de aliança entre grupos de pessoas que de outro modo não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo. (BUTLER, 2015/2018, p. 34).

Em *Corpos em aliança* (2015/2018), Butler trabalha, então, a importância da articulação entre grupos como estratégia de mobilização política, a partir da hipótese de que a *precariedade* pode ser o eixo mediador para práticas de *alianças* entre diferentes grupos. Isto é, se as normas criam um terreno de abjeção, onde certas vidas são menos “reconhecíveis” do que outras, essa condição de ser menos reconhecível ou, ainda, de estar fora do campo do reconhecível pode ser o ponto comum de diferentes grupos para exercerem a resistência e reivindicarem juntos, por exemplo, o direito de aparecer em público. Isto pode ser pensado, por exemplo, em relação àqueles que estão mais expostos à violência de gênero:

Se aceitarmos que existem normas sexuais e de gênero que condicionam quem vai ser reconhecível e “legível” e quem não vai, podemos começar a ver como os “ilegíveis” podem se constituir como um grupo, desenvolvendo formas de se tornar legíveis uns para os outros, como eles são expostos a diferentes formas de viver a violência de gênero e como essa exposição comum pode se tornar a base para a resistência. (BUTLER, 2015/2018, p. 45).

Considerando, então, que certos grupos minoritários são mais expostos à violência e à discriminação, a autora defende que o apoio social é fundamental para que a desproteção seja atenuada. É a partir dessa premissa que a autora trabalha a importância das *alianças*, sublinhando que a construção de um “nós” é uma estratégia política de defesa face à distribuição diferencial do direito de aparecer, pois permite produzir mudanças no próprio paradigma do aparecimento, o que discutiremos agora.

Como vimos, além das ameaças que colocam em questão a sobrevivência da vida, outro aspecto que está na base de nossa precariedade é o fato de sermos atravessados pela alteridade, o que funciona também como um condicionador da própria vida (BUTLER, 2009/2016). A interdependência supõe, também, que a destruição de uma vida, de certa maneira, é uma ameaça a outras vidas: “Em *Quadros de guerra*, sugeri que mesmo que a minha vida não seja destruída na guerra, alguma parte da minha vida é destruída quando outras vidas e processos vivos são destruídos na guerra” (BUTLER, 2015/2018, p. 50). Ou seja, desde aquele momento, a autora já havia indicado que a viabilidade e a preservação de uma vida são pressupostas por outras vidas: “As ‘próprias’ perspectivas de vida de alguém estão invariavelmente ligadas às de todos os outros” (*ibidem*, p. 51).

Em *Corpos em aliança* (2015/2018), Butler retoma sua hipótese sobre a *precariedade* e a *interdependência*, atribuindo a elas um papel decisivo na constituição de *alianças* e de *coligações*, entendendo-as como estratégias políticas cruciais. Considerando que, na ausência de apoio e infraestruturas, a vulnerabilidade se coloca de forma explícita, a autora defende que essa condição pode ser a força motriz de uma atuação conjunta que visa o suporte de certas vidas que “valem” menos que outras.

Na medida em que há uma indissociabilidade entre as vidas, não é possível pensar a reivindicação política restrita a uma vida em particular ou a um grupo específico: “Uma vez que outras vidas [...] são uma condição de quem eu sou, a minha vida não pode fazer nenhuma reivindicação exclusiva sobre a vida” (*ibidem*, p. 50). Isto quer dizer que a ação política requer a igualdade, ou seja, não basta que esta seja apenas reivindicada: “Ser um ator político é uma função, uma característica de agir em termos de igualdade com outros humanos” (*ibidem*, p. 59). É a partir dessa suposição que a autora sustenta a relevância ético-política da interdependência, mostrando como esta pode ser um eixo comum de *alianças*.

Eticamente falando, tem que existir uma maneira de encontrar e forjar um conjunto de ligações e alianças, de ligar a interdependência ao princípio do igual valor, e fazer isso de uma forma que se oponha àqueles poderes que alocam a condição de reconhecimento diferencialmente [...]. (*Ibidem*, p. 50).

As *alianças* não precisam estar concretamente presentes e visíveis para existir, pois a experiência do “nós” subsiste para o sujeito, independentemente se ele está, em determinado momento, acompanhado de seus pares ou não: “Cada ‘eu’ traz o ‘nós’ junto quando ele ou ela entra ou sai por essa porta, vendo-se em um ambiente fechado desprotegido ou exposto lá fora nas ruas” (*ibidem*, p. 58-59). Para sustentar este ponto, a autora utiliza a noção de “categoria social”, afirmando que qualquer ataque dirigido a uma pessoa, mesmo que ela esteja sozinha, não é um ataque direcionado apenas a ele, mas, também, à categoria social. Por exemplo, se uma pessoa trans é agredida, esse ataque não se reduz a ela, mas a todas as pessoas transgêneras.

Desse modo, a partir do reconhecimento da interdependência e da precariedade, pode-se tecer *alianças* entre os participantes de determinada categoria como também entre diversas categorias, como veremos melhor adiante, o que tem o poder de produzir mudanças nas normas do aparecimento: “Minha hipótese é que modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência têm a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento” (BUTLER, 2015/2018, p. 50).

Vale dizer que, ao se referir às *alianças*, a autora não está, de modo algum, pressupondo a ideia de unidade, nem de identidade. Trata-se mais de uma ligação que é estabelecida, na hipótese da autora, no momento em que a liberdade é exercida de forma conjunta: “Não exatamente presume ou produz uma identidade coletiva, mas um conjunto de relações possibilitadoras e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade” (*ibidem*, p. 34).

O que nos interessa sublinhar é que o agir político precisa se dar a partir dos termos da igualdade, isto é, para que esta seja reivindicada, é preciso que a base da mobilização política esteja nela assentada: “A igualdade é uma condição é uma característica da ação política em si, ao mesmo tempo que é o seu objetivo” (*ibidem*, p. 59). Um modelo ilustrativo disso, segundo a autora, são as *assembleias*, noção que pode ser descrita da seguinte maneira: “É o exercício que se pode chamar de performativo do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis” (*ibidem*, p. 31).

Tratam-se, então, de agrupamentos que se apresentam corporalmente no espaço público (como em ruas e praças) e que, independentemente das reivindicações, praticam

o direito de aparecer. Neste sentido, poderíamos destacar três elementos centrais que caracterizam essas reuniões. Embora eles estejam absolutamente interligados, apresentarmos de forma sistemática pode auxiliar sua compreensão. São eles: (1) o fato de que têm como base o reconhecimento da *precariedade*; (2) o fato delas se darem através de uma demanda corporal; e (3) através delas se reivindica, em última instância, condições de vidas mais vivíveis, o que supõe, sobretudo, estabelecimento o direito de aparecimento.

O primeiro aspecto refere-se ao reconhecimento da *precariedade* como o vetor comum dessas alianças, o que já foi mencionado anteriormente. Isto é, não só considerando que há uma interdependência entre os viventes humanos, se constata que vivem uma situação compartilhada pelo fato de suas vidas serem desqualificadas como tais: “Elas se reúnem em assembleia e manifestam, assim, o entendimento de que a sua situação é compartilhada, ou o começo desse entendimento” (BUTLER, 2015/2018, p. 32). Desse modo, as *assembleias* funcionam como uma lógica oposta à ordem neoliberal que, como vimos no primeiro capítulo, é pautada no modelo da auto-suficiência.

O segundo ponto remete para o “caráter corporificado da ação humana” (BUTLER, 2015/2018, p. 55). Como vimos, o corpo é a marca central da nossa vulnerabilidade e da condição de interdependência, e, ao mesmo tempo, ele tem o potencial de resistir às normas (como as normas do reconhecimento), funcionando, assim, como uma ferramenta de mobilização política. Desse modo, a ocupação em ruas e praças não supõe necessariamente que as demandas sejam explicitadas em reivindicações concretas ou dizeres específicos; mais interessante do que isso é adotar estratégias advindas da corporalidade, o que inclui a possibilidade de ficar em silêncio.

Isto está ligado ao terceiro ponto: o que se exerce, em última instância, através das *assembleias* é a liberdade de aparecer no espaço social, o que é uma condição para a conquista de uma *vida que possa ser vivida* (BUTLER, 2015/2018). Esta é uma forma de recusar a condição abjeta que lhes é designada a partir da pungente afirmação de que suas vidas não são descartáveis:

Os corpos em assembleia “dizem”: “nós não somos descartáveis”, não importando que estejam ou não usando palavras no momento; o que

eles dizem, por assim dizer, é “ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida que possa ser vivida”. (*Ibidem*, p. 32).

A luta por uma vida vivível é uma luta por justiça. Desse modo, diversas pautas frequentemente são levantadas pelos movimentos sociais como uma tentativa de combater as injustiças sociais, como, por exemplo, o direito à educação pública, ao acesso à saúde, moradia, alimentação e mobilidade urbana. No entanto, nenhuma delas é capaz de condensar o sentido de justiça propriamente dita: “Poderíamos enumerar as injustiças no plural e apresentá-las como um conjunto de demandas específicas. Mas talvez a reivindicação por justiça esteja presente em cada uma dessas demandas, mas também necessariamente as ultrapasse” (*ibidem*, p. 33).

Por isso, não são exatamente as pautas reivindicativas que estão em primeiro plano, de modo que essas manifestações podem ser, inclusive, silenciosas ou mesmo utilizar a vocalização sem que isto implique um dizer formal sobre aquilo que se demanda. Por exemplo: “Em 2006, trabalhadores mexicanos sem documentos reivindicaram seus direitos cantando o hino dos Estados Unidos em espanhol em público; eles reivindicaram esse direito na e pela própria vocalização” (BUTLER, 2015/2018, p. 56).

Dito de outro modo, ainda que se explicita alguma reivindicação específica como justificativa da reunião como, por exemplo, a luta pela assistência à saúde, essa é secundária em relação ao fato desses corpos estarem ocupando o espaço social para lutar por uma vida que seja possível de ser vivida:

Quando corpos se unem [...] para expressar sua indignação e para representar sua existência plural no espaço público, eles também estão fazendo exigências mais abrangentes: estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercer a liberdade, e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida. (*Ibidem*, p. 33).

É preciso sublinhar que essas alianças não devem se restringir a apenas um grupo específico; pelo contrário, devem ser tecidas entre diversos grupos que têm a *precariedade* como ponto comum. Por exemplo, a luta do movimento trans pelo direito

de aparecer em público se articula à luta dos mais diversos grupos e, nesse sentido, a experiência de desproteção pode se tornar um elo comum entre eles:

Precisamos pensar sobre o tipo de reivindicação que a transexualidade esteja fazendo, uma reivindicação que está ligada ao direito de aparecer em público, de exercer esse tipo de liberdade e que está implicitamente ligada a todas as outras lutas para aparecer nas ruas sem a ameaça de violência. (*Ibidem*, p. 62).

Ou seja, não é a dimensão identitária que está em pauta, afinal, nesse paradigma, são as particularidades de cada grupo que estão em primeiro lugar. Neste sentido, a política identitária distancia mais do que une. Já quando a *precariedade* é reconhecida como uma condição comum, o que se coloca em primeiro plano são as equivalências entre os grupos e não as particularidades, o que está na base da noção de *coligação*, proposta por Butler (2015/2018).

Antes de discuti-la, é preciso sinalizar que, desde o início dos anos 2000, a autora já estava atenta a esta questão quando publicou, junto de Žižek e Laclau, o livro *Contingência, hegemonia e universalidade Diálogos contemporâneos na esquerda* (2000/2004). Neste trabalho, os autores já partiam da seguinte questão: o que há de comum nas demandas das minorias?<sup>195</sup> Considerando que o trabalho de Mouffe e Laclau, intitulado *Hegemonia e estratégia socialista* (1985), foi um marco pois ofereceu uma nova direção para a ideia de hegemonia de Gramsci, os autores destacam o problema da linguagem para pensar a sustentação do projeto democrático, o que implica em fazer um giro na teoria pós-estruturalista.

Tendo em vista que a universalidade não pode ser vista como um pressuposto estático, Butler, Laclau e Žižek sustentam a noção de universal contingente como um instrumento fundamental para se fortalecer o movimento anti-totalitário que visa a construção da democracia radical. Em síntese, o universal contingente consiste no trabalho de fazer uma espécie de amarração entre as demandas de determinados grupos identitários. Ou seja, a pergunta que se coloca é: que termos comuns podem ser criados

---

<sup>195</sup> Essa discussão faz parte do trabalho apresentado por Helsinger e Dias (2018) intitulado *A política das minorias: por um projeto de democracia radical* no Colóquio Internacional *Trauma e Catástrofe - Psicanálise e Política*, realizado no NEPP-DH, UFRJ, em dezembro de 2018.



para se estabelecer alianças, por exemplo, entre negros e mulheres? Como sair das demandas identitárias multiculturais para criar hegemonias?

Considerando que os movimentos sociais têm se apoiado frequentemente nas reivindicações identitárias, os autores defendem que se indagar sobre o que há de comum em cada um deles permite criar, de forma contingencial, certos universais. Laclau pensará isso a partir da ideia de equivalência, enquanto Butler discute em termos de tradução. Vale sublinhar que essa problematização só pode ser pensada na medida em que os três autores partilham a mesma premissa, qual seja, a de que a identidade nunca pode se constituir plenamente. Pelo contrário, a autodeterminação é impossível, pois a identidade é sempre marcada por uma incompletude, de forma que tentar universalizar uma identidade particular é uma espécie de contrassenso político. Afinal, isso impede que alianças possam ser feitas com outras identidades: “A universalização do particular busca elevar um conteúdo específico à condição global, construindo um império de seu significado social” (BUTLER; LAUCLAU; ZIZEK, 2000/2004, p. 38).

O fato da identidade não alcançar uma completude não enfraquece, de modo algum, os movimentos sociais. Ao contrário, o fracasso da identidade é fundamental para o projeto da hegemonia, pois é justamente esta incompletude que funciona como condição da tessitura de alianças entre movimentos políticos minoritários. Ou seja, em uma articulação política democrática, nenhum movimento social pode gozar de seu status sem pressupor e operacionalizar a incompletude que está em seu cerne.

Cada um dos três autores aborda essa questão a partir de problematizações e alicerces teóricos específicos<sup>196</sup>. Mas, apesar de enfoques distintos, a ideia de que o “fracasso” da identidade é essencial para a luta democrática é um consenso, até mesmo porque eles estão atravessados pela mesma preocupação ética: o que é uma teoria política voltada para o projeto de democracia radical?

Em seu artigo *Reencenação do universal: hegemonia e limites do formalismo*, publicado no livro supracitado, Butler discute a categoria de universal para pensar a importância da tradução para a tessitura de alianças entre as minorias e, por

---

<sup>196</sup> O que os diferencia, em síntese, é a forma pela qual cada um pensa o fracasso da identidade como necessário para a constituição identitária e, também, como concebem o sujeito. Por exemplo, para pensar uma teoria do sujeito, Zizek se pauta em Hegel e na teoria lacaniana sobre o Real; Laclau pauta-se em Wittgenstein, Derrida e Lacan; enquanto Butler parte de Hegel e Foucault.

consequente, para a sustentação do projeto democrático. Sua hipótese central consiste em defender que a universalidade não transcende as normais culturais, de modo que deve ser pensada através de um trabalho de tradução cultural.

A autora, neste trabalho, sustenta a hipótese de que as demandas entre os grupos precisam ser traduzidas em outras comuns: “Quando a cadeia de equivalências é manejada como uma categoria política, se requer que as identidades particulares reconheçam que compartilham com outras identidades a situação de uma determinação necessariamente incompleta” (BUTLER; LAUCLAU; ZIZEK, 2000/2004, p. 38). Vale sublinhar que esse comum não é algo que é descoberto, como se já estivesse lá, de forma apriorística. Ou seja, não se trata de listar todos os possíveis particularismos que poderiam ser unificados por um conteúdo compartilhado já dado. Trata-se, sim, da criação de equivalências, de um lugar que pode ser preenchido por qualquer conteúdo, de forma permanente e mutável, pois a cadeia de equivalências deve permanecer aberta.

A autora alerta que a tradução pode, por um lado, servir de cúmplice para a expansão neocolonial, até porque comumente se acredita que a universalidade de uma cultura pode ser transposta em outra. Isto é ilustrado, por exemplo, quando teorias feministas norte-americanas tentam impor certas práticas em países de segundo e terceiro mundo ou, ainda, quando categorias eurocêntricas são engendradas de forma imperativa em países do Oriente Médio. Ou seja, é preciso atentar para a violência epistêmica que é exercida em nome da homogeneização dos contextos socioculturais, o que é uma questão central colocada pela problemática do multiculturalismo.

Por outro lado, Butler defende que é possível resistir de forma contracolonialista a essas tentativas de imposição, na medida em que esta expõe os próprios limites do que a linguagem supostamente dominante almeja gerir. Inclusive, a própria concepção do termo “dominante” se transforma ao ser imitada em outro contexto. Ou seja, a pretensão de prevalência ou de originalidade de certas representações entendidas como dominantes é colocada em questão por conta dos deslocamentos próprios miméticos efetuados.

A partir disso, a autora sustenta que é preciso abrir mão de qualquer pretensão de se alcançar uma fusão final de todos os horizontes culturais, e é justamente por isso que é preciso criar universais contingentes, caso contrário, universais absolutos tomam a

cena. Trata-se, então, de repensar a universalidade em termos desse ato constitutivo de tradução cultural<sup>197</sup>. A importância do caráter contingente do “universal” é o fato dele conseguir agregar as demandas das minorias, traduzindo-as em um elo comum, na medida que pressupõe que o “universal” não se torne absoluto. Além de evitar a perspectiva identitária, essa contingência previne que certos “universais” se tornem ferramentas de abjeção.

Por exemplo, em nossa discussão sobre a violência de gênero e suas relações com o Estado, mencionamos que, na França, o Estado autorizou a polícia a deter e deportar mulheres que usassem véu, o que representa uma restrição do direito de aparecer em público. A problemática em questão é que um discurso supostamente “universal” pode ser utilizado para operar exclusões e discriminações, até porque se circunscreveu as mulheres muçulmanas, mas não as judias nem católicas:

Se direitos podem ser universalizados apenas para os que seguem regras seculares, ou que pertencem a religiões que são consideradas aptas a serem protegidas pela lei, então certamente o ‘universal’ se tornou esvaziado de sentido ou, pior, se tornou um instrumento de discriminação, racismo e exclusão. (BUTLER, 2015/2018, p. 57).

Vale sublinhar que feministas “universalistas” se colocaram a favor desse controle policial do Estado: “Feministas francesas que se autodenominam universalistas apoiaram a lei que daria à polícia poder para prender, deter, multar e deportar mulheres usando um véu sobre o rosto nas ruas da França” (*ibidem*, p. 56). O argumento utilizado era que o véu atacaria a sensibilidade do universalismo, o que conduz Butler à seguinte questão: “Que tipo de universalismo é esse que se baseia em uma tradição secular muito específica e que é incapaz de respeitar os direitos das minorias religiosas de seguirem códigos de conduta de indumentária?” (BUTLER, 2015/2018, p. 57).

Na perspectiva da autora, há uma série de contradições nesse tipo de argumento, pois essas mesmas feministas que se intitulam universalistas defendem que as pessoas transgêneras devem aparecer no espaço público sem sofrerem nenhum tipo de assédio ou violência policial: “Se o direito de aparecer tivesse de ser respeitado ‘universalmente’, ele não seria capaz de sobreviver a essa contradição óbvia e

---

<sup>197</sup> Para isso, a autora propõe uma crítica do formalismo para problematizar a universalidade em termos políticos, mas, por questões metodológicas, não desenvolveremos essa discussão.

insuportável” (*idem*). Estabelece-se, assim, um certo contra-senso, pois, enquanto se afirma que algumas minorias devem ser protegidas da polícia, define-se que outras no caso, as muçulmanas devam ser alvo da polícia:

Por que as mesmas universalistas, que defendem abertamente os direitos de pessoas transgêneras aparecerem livremente em público sem sofrer assédio da polícia, apoiariam, ao mesmo tempo, as detenções policiais de mulheres muçulmanas que vestem trajas religiosos em público?” (*Ibidem*, p. 56-57).

O que está em jogo é que a categoria de “universal” não é unívoca e, dependendo da concepção em jogo, pode-se levar tanto à possibilidade de se criar equivalências entre certas minorias o que supõe que este seja visto como “contigente”, como também de se atribuir uma hierarquia entre elas, o que alimenta a perspectiva identitária e contribui para o estabelecimento de espaços de ininteligibilidade, onde alguns são dotados de certos direitos e outros não.

Esta segunda possibilidade fica bastante evidente na forma pela qual as feministas supracitadas lidaram com a restrição de indumentárias usadas por mulheres de minorias religiosas. Neste caso, a distribuição desigual do direito de aparecer triunfou sobre aquilo que elas defendiam como universalismo: “O universalismo é minado por formas diferenciais de poder que qualificam quem pode e quem não pode aparecer” (*ibidem*, p. 57).

Como vimos, o projeto ético-político de Judith Butler supõe o combate à indução política da precarização que distribui, de forma desigual, o direito de aparecer, dentre outros, impedindo que certas vidas se sustentem como tal, de modo que, quando perdidas, não são passíveis de luto. O reconhecimento dessa condição, por sua vez, pode ser um elo comum para se constituir “alianças”; não só entre pessoas, como também entre grupos.

É neste sentido que Butler (2015/2018) afirma que a construção de um projeto democrático pressupõe a promoção de políticas de coligação, onde diferentes minorias possam se interligar e se fortificar na luta por uma vida vivível, sem que isso suponha um paradigma identitário. Até mesmo porque esta se assenta na ideia de um “universal” totalizante, enquanto as coligações não têm a pretensão de alcançar uma unidade; muito pelo contrário, ela supõe o registro da *diferença*, o que discutiremos agora.

O reconhecimento da interdependência, como vimos, rompe com a diretriz neoliberal da autosuficiência e, a partir disso, abre um horizonte ético crucial, até mesmo para pensarmos a dimensão da *alteridade*: “Uma vez que a vida é entendida como igualmente valiosa e interdependente, certas formulações éticas resultam daí” (BUTLER, 2015/2018, p. 50).

Considerando, então, que a igualdade não deve apenas ser uma pauta reivindicativa, mas também a base para a própria atuação política, Butler (2015/2018) sustenta que a importância da interligação de minorias como motor de mobilização política sem que isso pressuponha uma perspectiva identitária, o que está condensado na sua noção de *coligação*.

É importante salientar que não se trata então de fomentar uma unidade entre as minorias, até mesmo porque isso seria impossível: Trata-se, então, de tecer relações possibilitadoras e contingentes entre diversas categorias sociais como mulheres, transgêneros, minorias raciais e religiosas cujo elo comum é a *precariedade*:

A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneros, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros). (*Ibidem*, p. 65).

Como foi sinalizado anteriormente, as *alianças* não perpassam pelo paradigma identitário: “O ‘eu’ é assim ao mesmo tempo o ‘nós’, sem estar fundido em uma unidade impossível” (*ibidem*, p. 59). Isto quer dizer que a construção de um “nós” é sempre inacabada e marcada por uma incompletude, e é desta mesma maneira que as *coligações* devem ser pensadas.

Uma ilustração disso acontece na Turquia, onde grupos feministas têm se articulado com gays, lésbicas, transgêneras e com as pessoas queer. Butler percebeu isso quando, em 2010, proferiu uma conferência em Ankara sobre homofobia e transfobia e, logo depois, esses grupos ocuparam as ruas: “Depois da conferência, feministas ficaram lado a lado com *drag queens*, *genderqueers* com ativistas dos direitos humanos e *lipstick lesbians* com seus amigos bissexuais e heterossexuais; a marcha incluiu leigos e muçulmanos” (BUTLER, 2015/2018, p. 60).

Neste evento em Ankara, os grupos se aliaram contra a violência (sobretudo policial), o nacionalismo e o militarismo, como também contra aquilo que os embasa: o machismo. Isto é, diversas pautas se articulavam de forma horizontal, sem que nenhuma aspirasse um privilégio em relação a outras, pois, entre elas, havia algum tipo de equivalência:

Opor-se à violência policial contra pessoas trans era, portanto, ser abertamente contra a violência militar e a escalada nacionalista do militarismo; também era se opor à agressão militar contra os curdos e ao não reconhecimento de suas reivindicações políticas, mas também agir em memória do genocídio armênio e contra modos de negação por parte de Estados que continuam sua violência de outras formas. (*Idem*).

Como sublinhamos anteriormente, a autora fez um deslocamento metodológico entre o paradigma da performatividade de gênero para a ideia de precariedade, passando a atentar, sobretudo, para a distribuição diferencial das vidas que importam e as que são desqualificadas como tais, o que lhe permitiu pensar a precariedade como vetor de aliança. Por outro lado, a autora reconheceu que diversos aspectos foram sistematizados e explorados nesse segundo momento. Desse modo, a categoria de *coligação* pressupõe os dois vetores fundamentais do trabalho da autora: a performatividade e a precariedade.

Do ponto de vista performativo, não se trata de, primeiramente, ter um poder e, a partir dele, promover alguma ação; pelo contrário, a própria ação pode ser a condição de se fazer reivindicações. Isto se articula ao fato de que o próprio agir é criar condições de existência, de modo que não se pode esperar viver para poder agir.

Proponho investigar dois universos da teoria abreviados pelos termos “performatividade” e “precariedade” a fim de sugerir como podemos considerar o direito de aparecer como um enquadramento de coligação, que liga as minorias sexuais e de gênero às populações de modo mais geral. (BUTLER, 2015/2018, p. 34-35).

Por alguns motivos, este é um ponto crucial para a presente pesquisa. *Primeiro*, porque evidencia que a transexualidade não pode ser analisada de forma desarticulada em relação a outras *minorias sexuais e de gênero* (BUTLER, 2015/2018), como também outros segmentos da população cujas vidas comumente são vistas como vidas que não importam.

Isto é, se levarmos a hipótese da *precariedade* a sério, perceberemos que é impensável tomar a transexualidade como um objeto de estudo “independente”. Por isso mesmo, uma das premissas da nossa pesquisa é que está, paulatinamente, sendo afirmada no decorrer da tese é que a transexualidade não pode ser concebida sob um viés psicologizante, no qual se tenta reduzi-la a uma esfera intrapsíquica. Fazer isso implicaria em extirpá-la do tecido social, o que é um prato cheio para lançá-la para a patologização da qual já é alvo, como vimos anteriormente.

Em *segundo* lugar, esta discussão nos ajuda a desenvolver nosso argumento a respeito da importância da alteridade no momento do “segundo nascimento” da pessoa trans que, em nossa hipótese, guarda uma dimensão de risco, por ser uma experiência de risco. Como defende Butler, sustentar certas posições que não se alinham ao aparato normativo não é uma tarefa simples e é preciso criar condições sociais que permitam o acolhimento dessas pessoas. Até porque, como vimos, o corpo não é uma entidade, de modo que não pode ser pensado na exterioridade “das condições ambientais e de infraestrutura da sua vida e da sua ação” (BUTLER, 2015/2018, p. 72).

Neste sentido, a noção de *aliança* proposta por Butler apresenta-se como uma ferramenta teórica interessante para sustentar a importância dessa rede de alianças para as pessoas trans, na medida em que ela abarca tanto a ideia de *precariedade*, como também a busca por uma vida vivível. Por isso, muitas vezes, essas assembleias presidem de reivindicações precisas, afinal, o inventário de demandas “não esgotaria o sentido de justiça que está sendo reivindicado” (*ibidem*, p. 33).

Além disso, as hipóteses dos *corpos em aliança* e das *assembleias* que exercem o direito de aparecer em público parecem vetores importantes para pensarmos a construção de uma rede de apoio para as pessoas trans. Afinal, como vimos, muitas pessoas, ao se assumirem trans, não contam com o apoio familiar nem de amigos, de modo que a perda de vínculos afetivos pode ser muito disruptiva e traumática. Por isso, positivamos a militância como um espaço possível importante, onde o sujeito pode constituir laços e se inscrever em um novo quadro identificatório.

Em *terceiro* lugar, seguindo esta linha, acreditamos que as *coligações* são cruciais para o movimento trans, no sentido de funcionarem como uma dimensão alteritária que contribua para que ele seja um movimento “vivível”, o que é um terceiro

ponto que podemos extrair dessa discussão. Dito de outro modo, de maneira analógica, poderíamos afirmar que da mesma forma que a transexualidade, por ser uma experiência antinormativa, é uma experiência de risco, o que torna imprescindível a constituição de alianças, podemos pensar que o movimento trans, até mesmo para não cair no desalento, precisa contar com uma alteridade para sobreviver. Isto é, da mesma forma que a vida não é auto-suficiente e depende de condições sociais para sustentá-la como tal, o movimento social (como o movimento trans) também não o é, de modo que contar com a interligação com outros movimentos através de coligações pode ser crucial para sua sustentação.

Como vimos, as pessoas trans, como outras minorias, frequentemente são alvo de discriminação e violência, o que evidencia uma restrição do direito de aparecer em público. Neste sentido, um *quarto* ponto importante para a pesquisa consiste no fato de que as *alianças* são cruciais para “estabelecer ou restabelecer o espaço de aparecimento” (BUTLER, 2015/2018, p. 55), o que seria uma outra forma de compreender a importância da dimensão alteritária na experiência da transexualidade.

Como vimos, para Butler, um ataque dirigido, por exemplo, a uma pessoa trans não se circunscreve a ela, mas à categoria social dos transgêneros, como um ataque a uma mulher pode ser visto como uma violência às mulheres. A categoria social é entendida, então, como um campo de alianças que fomenta a luta pela igualdade e pelo direito de proteção. Por isso mesmo, Butler positiva a presença e a circulação de pessoas trans no espaço público, como uma forma de fazer frente a essa desigualdade do direito de aparecer.

Caminhar é dizer que esse é um espaço público onde pessoas transgêneras caminham, que esse é um espaço público onde pessoas com várias formas de se vestir, não importa o gênero que lhes seja atribuído ou a religião que eles professem, estão livres para se mover sem ameaça de violência. (*Ibidem*, p. 59).

Tudo se passa como se tivesse algo de “performativo” nas expressões de gênero em público e nessa rede de alianças: “Talvez ainda possamos chamar de ‘performativo’ tanto esse exercício de gênero quanto a reivindicação política de igualdade corporificada, a proteção contra a violência e a habilidade de se mover junto e dentro dessa categoria social no espaço público” (BUTLER, 2015/2018, p. 59).



Um *quinto* ponto importante é que a interligação entre minorias é central para a sustentação do projeto democrático e acreditamos que esse é um ponto crucial para pensarmos a experiência “trans” hoje. Por exemplo, esse tipo de aliança entre feministas e movimento trans que vimos acima não é evidente, pois muitas feministas inclusive as que se dizem de esquerda são contrárias a esse tipo de articulação, pois reconhecem a transexualidade como uma patologia (BUTLER, 2015/2018). Essa segregação, no campo das minorias, é bastante problemática, não só porque enfraquece os movimentos, mas, sobretudo, porque contribui para a abjeção e discriminação de certas experiências, o que caminha na direção contrária ao projeto democrático, na medida em que este supõe o registro da *diferença*.

A experiência democrática, como sublinhamos, é uma preocupação constante no trabalho de Judith Butler, e é nesse sentido que ela sublinha que um dos pontos centrais que permaneceu em seu deslocamento metodológico entre as performatividades de gênero e a precariedade é uma questão política, qual seja, que o paradigma da identidade não dá conta do imperativo ético de viver conjuntamente com as diferenças:

É provável que uma questão política tenha permanecido praticamente a mesma, ainda que o meu foco tenha mudado, e essa questão é que a política de identidade não é capaz de fornecer uma concepção mais ampla do que significa, politicamente, viver junto, em contato com as diferenças, algumas vezes em modos de proximidade não escolhida, especialmente quando viver juntos, por mais difícil que possa ser, permanece um imperativo ético e político. (*Ibidem*, p. 34).

E é nesse sentido que a autora defende que as *coligações* são cruciais para a sustentação do projeto da democracia. Ou seja, considera que a democracia não se alinha à ideia de uma universalidade absoluta, nem de uma unidade que silencia as diferenças [...]. É neste sentido que a autora defende a importância da criação de *novos modos sociais de existência* (BUTLER, 2015/2018) que caminhem na direção contrária da indução política da precarização de algumas vidas.

Como vimos, um dos maiores anseios do projeto ético-político de Butler é lutar por condições que permitam que as vidas de *minorias sexuais e de gênero* (*idem*) tornem-se mais vivíveis, o que supõe, por exemplo, que elas possam exercer o direito de aparecer nos espaços públicos e privados, o que seria uma das condições da experiência democrática.

A aspiração política desta análise [...] é permitir que a vida das minorais sexuais e de gênero se tornem mais possíveis e mais suportáveis, para que corpos sem conformidade de gênero, assim como aqueles que se conformam bem demais (e a um alto custo), possam respirar e se mover mais livremente nos espaços públicos e privados, assim como em todas as zonas nas quais esses espaços se cruzam e se confundem. (BUTLER, 2015/2018, p. 41).

É preciso sublinhar que nosso projeto de pesquisa está em total consonância com esse projeto da filósofa. Isto significa, em última instância, que, quando sustentamos a importância da alteridade para a experiência da transição de gênero, estamos considerando que este outro que acolhe a diferença e a singularidade é, de alguma maneira, um signo crucial da democracia ou, ainda, a condição mesma da democracia. Assim, toda a abjeção e violência que são dirigidas a esses sujeitos, por conta de sua experiência de gênero, são signos de um ataque maior, a saber, à democracia.

A psicanálise oferece diversas ferramentas pensar a importância da alteridade no processo de se assumir “trans”, mas isso não significa que ela se coloca, de partida, como uma alteridade para essas experiências. Pelo contrário, sob muitos aspectos, a psicanálise contribui para a abjeção dessas experiências, na medida em que contribui para a patologização. E, como discutimos no capítulo 3, a patologização é a maior arma para solapar os movimentos sociais das minorias sexuais e de gênero. Afinal, a partir dela, o “tratamento” é colocado em primeiro plano como se esta fosse a necessidade em pauta, de modo que os “direitos” ficam em último plano. Neste sentido, é fundamental indagarmos até que ponto a psicanálise não contribui para a “construção normativa do humano” (BUTLER, 2015/2018, p. 45).

Como vimos, a ficção reguladora forja as identidades “masculina” e “feminina”, atribuindo a elas uma conotação ontológica, como se fossem entidades pré-fixadas e “naturais” (BUTLER, 1990/2015) e devemos nos perguntar se a psicanálise, de alguma maneira, não se alinha a essa lógica normativa. Bem, considerando que as “as condições que possibilitam a qualquer pessoa viver são parte do próprio objeto da reflexão e da ação política” (BUTLER, 2015/2018, p. 51) e se acreditamos que a psicanálise não está desarticulada da dimensão política, é preciso confrontá-la com essas questões, o que discutiremos agora.

## 6 A PSICANÁLISE SE OFERECE COMO ALTERIDADE PARA AS MINORIAS SEXUAIS E DE GÊNERO?

*A vida da sexualidade, do parentesco e da comunidade, que se torna impensável dentro dos termos dessas normas, constitui-se no horizonte perdido da política sexual radical, e encontramos, “politicamente”, nosso caminho nas águas do ilastimável.*  
**Judith Butler**<sup>198</sup>

No decorrer da pesquisa, pudemos evidenciar que uma multiplicidade de experiências de gênero se apresenta na atualidade, bem como uma série de transformações sociais, por exemplo, novas formas de *aliança* e parentalidade (BUTLER, 2002/2003); questões estas que convocam a psicanálise a pensar uma série de coordenadas teórico-clínicas. No entanto, isso nem sempre é feito com a seriedade que seria necessária, de modo que observamos uma série de posições rígidas e conservadoras sustentadas por psicanalistas.

Por exemplo, diversos posicionamentos contrários à parentalidade gay são defendidos publicamente por psicanalistas ancorados em concepções normativas a respeito das noções de “homem” e “mulher”, o que, não raramente, se apresenta como uma “defesa do simbólico” (BUTLER, 2002/2003; AYOUCHE, 2015a). Quando, na verdade, seria mais interessante, em vez de se apontar para os supostos efeitos nocivos da “ausência do pai”, se perguntar sobre a incidência psíquica dessas novas composições familiares: “A estratégia não seria a de denunciar os efeitos nocivos de uma falta de pai ou de mãe de acordo com a norma heteronormativa, mas, pelo contrário, perguntarmo-nos, enquanto psicanalistas, pelo ‘efeito do dispositivo procriativo inédito sobre a estruturação psíquica’ (TORT, 2016, p. 125).” (PORCHAT, 2017, p. 107).

Tendo isto em vista, Thamy Ayouch (2015) defende que o pensamento psicanalítico é permeado por uma homofobia, o que inviabiliza a própria clínica com analisandos que não se enquadram no modelo binário e heteronormativo. É preciso ressaltar que essas posições normativas se dirigem, também, à transexualidade. Por exemplo, da mesma maneira que a homossexualidade é interpretada por alguns

---

<sup>198</sup> BUTLER, 2002/2003, p. 260.

psicanalistas como um sintoma e que se busca uma etiologia para ela, a transexualidade também é vista como tal, de modo que se tenta “compreender” sua origem. Isto fica evidente, por exemplo, no trabalho de Robert Stoller (1975/1982) que inaugurou o debate sobre identidade de gênero na psicanálise.

O autor sustenta uma etiologia transgeracional da transexualidade, elencando alguns fatores decisivos para seu aparecimento, o que gira em torno, sobretudo, de um vínculo fusional com a mãe detentora da “inveja do pênis” e da ausência do pai. Este foi o solo pelo qual muitos psicanalistas sobretudo de orientação lacaniana, como Millot (1992) aproximaram a transexualidade do campo da psicose, ainda que o próprio Stoller (1975/1982) tenha manifestado, de forma explícita, que a transexualidade não é uma psicose e tenha criticado essa posição. Em sua perspectiva, os analistas suspeitam que “transexuais são grandemente psicóticos, sutilmente psicóticos, impostores ou simplesmente homossexuais que não têm coragem de se manter firmes em suas convicções” (STOLLER, 1975/1982, p. 75).

É preciso sublinhar que não estamos circunscrevendo esse tipo de leitura normativa da transexualidade aos autores de orientação lacaniana, pois isso atravessa, também, outras orientações teóricas, como a freudiana e a winnicottiana (AYOUCH, 2015b). Além disso, há autores de orientação lacaniana que tentam apresentar leituras não normativas sobre essas temáticas, como Geneviève Morel (2000) (PERELSON, 2018). Por outro lado, nos detivemos mais especificamente nos autores lacanianos, pois, em nossa pesquisa, observamos que eles sustentam de maneira mais sistemática a aproximação entre a transexualidade e a psicose, ainda que possa ser questionável, como pontua Kosovski (2016), o quanto essa interpretação está fielmente assentada nas formulações propriamente lacanianas, como discutiremos no decorrer do capítulo.

De todo modo, o que nos interessa sublinhar nesse momento é que a inserção da transexualidade no campo da psicose pressupõe uma leitura na qual a experiência edípica ganha um lugar central, na medida em que se supõe que a simbiose com a mãe não é interrompida ou, ao menos, mediada pela figura paterna, impedindo que o sujeito entre no registro do simbólico. A base dessa reflexão é marcada por uma normatividade que fica bastante evidente quando os psicanalistas lacanianos lamentam a queda do Nome-do-pai como uma catástrofe civilizatória (BIRMAN, 2006).

Mesmo em algumas construções teóricas, nas quais a etiologia da transexualidade não é pensada exatamente através da trama edípica clássica por exemplo, em leituras que se focam em uma dinâmica mais pré-edípica, parece que a referência ao Complexo de Édipo ainda assim se coloca. Esta questão parece se apresentar na reflexão do próprio Stoller (1975/1982), na medida em que, em sua perspectiva, o *conflito* edípico não se coloca para os transexuais, sobretudo porque a figura do pai não se apresenta como rival. No entanto, como veremos, a hipótese da simbiose materna é central em sua reflexão, o que não deixa de remeter para a *situação* edípiana, ainda que não para seu caráter conflituoso: “O menino não tem rival em relação à sua mãe; ele a possui talvez mais completamente do que o possa qualquer outra criança, porque eles são praticamente um” (STOLLER, 1975/1982, p. 28).

Inclusive, é justamente esse ponto que serviu de base para a inscrição da transexualidade na psicose, pois tudo se passa como se a figura paterna supostamente responsável por operar a “interdição do incesto” que introduz o sujeito na campo da linguagem e, portanto, da cultura estivesse ausente ou, nos termos lacanianos, “forcluída” (LACAN, 1955-1956/1985) o que remeteria para o campo da psicose. Esse tipo de leitura é bastante complicado porque remete para uma determinada concepção, que permeia segmentos do campo psicanalítico, de que a transexualidade representa um certo “desvio” em relação a um trajeto supostamente “normal” da sexualidade, que, por sua vez, seria ligado a uma determinada resolução do conflito edípico, como se este fosse o canal exclusivo para a *viabilidade psíquica* (AYOUCH, 2015b), como discutiremos no decorrer do capítulo.

A leitura normativa da transexualidade revela, segundo Ayouch, que há uma herança do paradigma psiquiátrico no interior do pensamento psicanalítico, o que faz com que os psicanalistas se sintam autorizados em abordar a homossexualidade como objeto de sua suposta *expertise* concebendo-a como um sintoma, ao que o autor se contrapõe frontalmente: “O/a psicanalista não pode se considerar legitimado/a para falar das homossexualidades, dos homossexuais, como objeto em si do seu discurso, nem como manifestação sintomática” (AYOUCH, 2015a, p. 73).

Tudo se passa como se o discurso psiquiátrico tivesse se colocado como detentor de uma certa “verdade” sobre a transexualidade e a *doxa* que está em sua base fosse

reproduzida por alguns discursos psicanalíticos. Isto se evidencia, por exemplo, na tentativa de se incluir a transexualidade bem como outras experiências sexuais e de gênero em categorias teóricas pré-existentes, o que leva o autor a questionar:

Onde está a inabarcável multiplicidade de tipos de mulheres e homens que conhecemos ou encontramos hoje em dia, que dá conta de uma multiplicidade de posições hétero, homo, bi ou polis sexuais, cisgêneros e transgêneros, que não se encaixam em categorias simplificadoras e reducionistas da teoria? (AYOUCH, 2015a, p. 33).

A categoria de *transexualidade*, na sua versão contemporânea, foi produzida a partir do encontro entre os discursos médico e jurídico (PERELSON, 2011), como discutimos no primeiro capítulo. E, como aponta Ayouch (2015b), tudo se passa como se alguns segmentos do campo psicanalítico se distanciassem desses discursos por exemplo, quando as formulações psiquiátricas não são retomadas enquanto outros partissem de uma classificação normativa da experiência transexual, inclusive localizando no texto freudiano as bases dessa classificação.

Segundo o autor, o texto freudiano não apresenta uma linearidade a respeito da sexualidade, sendo marcado por uma alternância entre posições não normativas em relação às ideias vigentes em seu contexto por exemplo, ao retirar a homossexualidade do campo da degeneração (FREUD, 1905a/1989) e posições mais próximas da moral vigente, como, por exemplo, por aproximar, durante grande parte de sua obra, o *feminino* da maternidade (BIRMAN, 1999).

Além disso, é preciso lembrar, como apontou Foucault, que a valorização da relação entre sexo e verdade não é uma especificidade médica. Pelo contrário, atravessa outros campos do saber, incluindo a psicanálise: “Encontramos, pelo menos em estado difuso, não apenas na psiquiatria, psicanálise e psicologia, mas também na opinião pública, a idéia de que entre sexo e verdade existem relações complexas, obscuras e essenciais” (FOUCAULT, 1982, s/p).

Neste sentido, acreditamos que, se a psicanálise quiser avançar mais em sua compreensão sobre as questões de gênero (PORCHAT, 2015), é preciso que ela atente para o caráter normativo que também se apresenta no texto freudiano e que serve de base para algumas formulações teóricas conservadoras, assim como para as relações

íntimas que guarda, desde sua emergência discursiva, com o *dispositivo da sexualidade* (FOUCAULT, 1976/1977).

Em suma, nossa preocupação neste capítulo consiste em indagar: da mesma forma que há uma homofobia no discurso psicanalítico (AYOUCHE, 2015a), não há, também, uma espécie de transfobia? Caso isso se confirme, precisamos reconhecer que, sob alguns aspectos, a psicanálise não se oferece como uma alteridade para as pessoas “trans”, o que evidencia um projeto mais extenso de silenciamento (ou até de repressão) das variadas expressões de gênero, da sexualidade, de alianças e de parentalidade.

Para refletir sobre essas questões, analisaremos algumas formulações psicanalíticas a respeito da transexualidade que evidenciam uma perspectiva normativa em relação a essa experiência. Evidentemente, não almejamos mapear todas as vertentes interpretativas possíveis, pois isso implicaria em um estudo aprofundado que escaparia ao objetivo de nossa pesquisa. Nessa etapa da pesquisa, nossa intenção é indagar em que medida a psicanálise se coloca ou não como uma alteridade para as subjetividades que não se enquadram no *modelo binário e heteronormativo* (BUTLER, 1990/2015), sobretudo os transexuais.

Neste sentido, daremos ênfase às construções teóricas de psicanalistas que são reconhecidos por terem se dedicado, de forma mais patente, ao tema da transexualidade sobretudo Robert Stoller (1975/1982), como também Colette Chiland (2003/2008) e Catherine Millot (1992), e que serviram como base teórica para reflexões posteriores, o que implicará, também, em apresentar algumas contribuições psicanalíticas mais recentes a respeito da temática.

Do ponto de vista metodológico, entendemos que seria mais frutífero iniciar nossa reflexão discutindo algumas posições normativas a respeito da homossexualidade, para, em seguida, nos deter mais precisamente naquelas direcionadas à transexualidade. Afinal, em nossa perspectiva, pontos problemáticos que aparecem em certas leituras sobre a homossexualidade são reproduzidos ou, ainda, servem de base para algumas interpretações acerca da transexualidade que consideramos normativas. Por exemplo, a hipótese de uma fixação com a figura materna é utilizada como chave de leitura de interpretações normativas tanto em relação à homossexualidade, como também em relação à transexualidade, ainda que de maneiras distintas.

Para fundamentar essa discussão nos pautaremos, sobretudo, no olhar crítico de Thamy Ayouch a respeito de tais formulações, utilizando como base seu livro *Psicanálise & homossexualidades: teoria, clínica, biopolítica* (2015a). Como sublinha a psicanalista Patricia Porchat no prefácio, o trabalho de Ayouch é fundamental justamente por provocar a psicanálise, localizando posições conservadoras e preconceituosas de certos postulados clínico-teóricos, o que é crucial para nossa discussão aqui. A partir disso, discutiremos, ainda que brevemente, como segmentos do campo psicanalítico aproximam a transexualidade do campo da psicose, o que implica, de certa maneira, na suposição de que existem “verdadeiros transexuais”.

### **6.1 A homofobia é um capítulo na história psicanálise?**

As formas pelas quais a homossexualidade é pensada pelos psicanalistas não são lineares e, por vezes, apontam para direções divergentes, no sentido de que algumas leituras buscam seguir uma direção contrária à normatividade, enquanto outras parecem estar em total consonância com ela (AYOUCHE, 2015a). Além disso, outro problema é que certas formulações não deixam claro o que, de fato, está se compreendendo como homossexualidade, imprecisão que Porchat (2015) localiza, por exemplo, no trabalho de Robert Stoller (1975/1982):

Pois, afinal, a que ela dizia a respeito? Ao desejo consciente erótico por pessoas do mesmo sexo? À prática de relações eróticas com uma pessoa do mesmo sexo? Aos desejos inconscientes, tão caros à psicanálise? Ou ainda, a tipos de defesa que se evidenciavam através de uma leitura da dinâmica psíquica posta em cena numa análise? (PORCHAT, 2015 *apud* AYOUCHE, 2015a, p. 9).

Sinalizar a ambivalência conceitual não significa reivindicar uma “univocidade” pois a multiplicidade de expressões da homossexualidade precisa ser contemplada, mas, sim, detectar um problema metodológico no qual certos termos são pensados de forma genérica e generalizada, o que não só torna a leitura inconsistente, mas, também, por vezes, encobre um preconceito teórico, o que discutiremos no decorrer do capítulo.

Outras reflexões teóricas, ao contrário, apresentam uma leitura unívoca da homossexualidade, o que é, também, bastante problemático. Patricia Porchat, no



prefácio do livro de Thamy Ayouch (2015a), sublinha a importância de falarmos em termos plurais, em “homossexualidades”, entendendo que é impossível se referir à homossexualidade a partir de uma única teoria, projeto este que permeia a comunidade psicanalítica há muito tempo. Configurou-se a suposição de que a homossexualidade teria uma etiologia e tentava-se elucidá-la, como também explicar sua dinâmica.

Para a psicanalista, a pretensão de se definir uma “homossexualidade oficial” que, não raramente, passou a ser aproximada da perversão foi um desdobramento da institucionalização da psicanálise que fomentou, também, a ilusão de uma “psicanálise oficial”. Além disso, em sua perspectiva, o discurso freudiano, de alguma maneira, deu margem para uma apreensão normativa da experiência homossexual, pois algumas de suas formulações dão margem a uma patologização, porém outras não.

Essa questão será aprofundada mais adiante, mas desde já é preciso sublinhar que, para além da discussão sobre os aspectos normativos ou não que podem ser localizados no texto freudiano, não podemos deixar de destacar o fato de que há uma apreensão normativa das formulações freudianas no campo psicanalítico. Atentar para isso implica em analisar como se deu a apreensão da psicanálise em diferentes países.

Em relação ao contexto brasileiro, a psicanálise contou inicialmente com duas recepções distintas, o que se deu, sobretudo, a partir da década de 1950, coincidindo com o processo de modernização social, como aponta Birman (2000a). Por um lado, a recepção literária dos modernistas que teve Mário de Andrade como um de seus expoentes, onde a psicanálise ganhou uma dimensão mais “libertária” e “anárquica”. Por outro lado, a psicanálise entrou no Brasil através da psiquiatria que, por sua vez, se alinhava ao projeto da higiene mental.

Como em outros contextos nacionais, a doutrina criada por Freud já nos anos 1910 e 1920, se difundia no Brasil através de duas vias principais: de um lado, havia uma difusão “leiga”, entre intelectuais e artistas. De outro, a psicanálise era discutida e divulgada por renomados psiquiatras e higienistas mentais em seus trabalhos clínicos e conferências. (FACCHINETTI; VENANCIO, 2006, p. 154).

É preciso sublinhar que a problemática da *anormalidade* (FOUCAULT, 1974-1975/2010) estava bastante pungente no Brasil nesse contexto, de modo que os processos de patologização se articulavam de maneira patente à “razão criminológica”.

Isto tudo se justificava através do argumento moralista do “progresso”, que, por sua vez, se assentava na meta biopolítica de se ter uma população saudável (FOUCAULT, 1977-1978/2008). Desse modo, um segmento da psiquiatria se colocou como o promissor disso, através da figura do higienista mental:

O controle da população pela higiene mental tinha como um dos seus objetivos, portanto, extirpar o caráter excessivo, desregrado e degenerado da raça brasileira para que pudéssemos adentrar em um novo patamar – moderno e, por conseguinte, saudável [...]. Os psiquiatras passavam a ser os co-gestores dessa promessa de futuro, propondo organizar casamentos e procriações (ROXO, 1904, p. 182). (FACCHINETTI; VENANCIO, 2006, p. 154).

Os negros, sem dúvida, foram um dos maiores alvos do projeto higienista que, através de uma discriminação racial escandalosa, os elencou como o símbolo *princeps* da *degenerescência* e, portanto, da ameaça social. Isto se colocou de maneira bastante evidente no trabalho de Henrique Roxo, que defendia que o desenvolvimento do cérebro incidia na emergência de doenças mentais, o que variava de acordo com a raça: “Roxo afirmava então que o cérebro dos negros era menos evoluído do que o dos brancos e por isso mais propenso a certos tipos de loucura” (FACCHINETTI; VENANCIO, 2006, p. 153).

O que nos interessa mais particularmente nessa discussão é que a sexualidade foi, também, um dos grandes objetos desse processo de higienização no contexto brasileiro, o que perpassou por um projeto moralista na delimitação do que seria uma sexualidade “normal” ou “patológica”. Evidentemente, isto tinha como pano de fundo o imperativo sexual da reprodução, de modo que as práticas sexuais – bem como os instintos sexuais – que não eram dirigidas a esses fins eram patologizadas e criminalizadas: “As satisfações eróticas sem objetivo, isto é, não voltadas para a conservação da espécie, eram perversas e indicavam degeneração, hereditariedade doentia e a involução dos seres” (*ibidem*, p. 154).

A moralização da sexualidade pressupunha que certas marcas psíquicas e comportamentais poderiam ser transmitidas de maneira transgeracional, o que sustentava a importância de “higienizá-la”. Não adentraremos nesse ponto. O que nos importa destacar é o lugar que a psicanálise ocupou nesse projeto higienista, na medida em que se acreditava que ela poderia colaborar com a investigação etiológica de

distúrbios mentais advindos da sexualidade: “A psiquiatria de Roxo, aparentemente contradizendo a perspectiva teórica organicista, tinha passado a incluir uma vertente psicogênica que atribuía à psicanálise importante papel no trabalho de descoberta da gênese de problemas da sexualidade nos distúrbios mentais” (*idem*).

O que está em jogo é que a psicanálise serviu de ferramenta para a psiquiatria realizar o projeto de higiene mental da população brasileira, sendo, então, articulada ao ideal moral da vida supostamente moderna:

A psiquiatria, auxiliada pela psicanálise, participava do projeto de pedagogia moral e higiene mental do povo (NUNES, 1988, p. 71). Por conseguinte, vemos cruzar o discurso psicanalítico com regras e preceitos morais para exames nupciais, educação de crianças e prevenção contra o crime (FACCHINETTI, 2001, p. 88). [...] a psicanálise era apenas um dos elementos para o diagnóstico, passando a se encaixar no trinômio do orgânico, da moral e da vida moderna. (FACCHINETTI; VENANCIO, 2006, p. 154).

Em relação a isso, é preciso destacar o lugar que o psiquiatra Julio Pires Porto-Carrero participante da Liga Brasileira de Higiene Mental assumiu nesse contexto, bem como na utilização moralista e normativa da psicanálise. Infelizmente, por questões metodológicas, não poderemos aprofundar mais essa discussão<sup>199</sup>, vamos nos contentar em evidenciar que há uma incursão da psicanálise na razão criminológica que caracterizou o projeto higienista brasileiro. Desse modo, houve uma apreensão normativa do texto psicanalítico que foi colocado a serviço da psiquiatria articulado ao direito penal exercendo uma regulação social discriminatória em nome da suposta “manutenção da ordem” (FACCHINETTI; VENANCIO, 2006).

Dito de outro modo, há uma marca originária bastante normalizadora na tradição psicanalítica brasileira, por conta justamente da recepção psiquiátrica, onde segmentos substanciais da psiquiatria estavam vinculados ao projeto eugenista. Desse modo, não podemos achar que a convivência de psicanalistas com o regime de exceção que marcou a ditadura militar brasileira é um acidente de percurso (BIRMAN, informação oral). Isto ficou bastante claro no “caso Amílcar Lobo”, que estava em formação na Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), sociedade psicanalítica filiada à Associação

---

<sup>199</sup> Para um estudo mais aprofundado sobre isso, ver: FACCHINETTI, C. *Deglutindo Freud: sobre a digestão do discurso psicanalítico no Brasil*. Tese de Doutorado (1996-2001). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

Psicanalítica Internacional (IPA), e que atuou como médico em “equipe” de tortura (MOREIRA, BULAMAH, KUPERMANN, 2014)<sup>200</sup>.

Não poderemos aprofundar essa discussão que, sem dúvida, é de suma importância. O que nos importa extrair dela é justamente o fato de que a apreensão psiquiátrica e higienista da psicanálise teve uma série de desdobramentos problemáticos, como, por exemplo, a cristalização de uma leitura normativa da sexualidade. Em outras palavras, a tese da degeneração que culminou na patologização e na criminalização das sexualidades não alinhadas ao imperativo reprodutivo parece ressoar até hoje em certas leituras psicanalíticas da homossexualidade e, posteriormente, da transexualidade.

Ao sublinharmos isso, não estamos, de modo algum, sinalizando que esta problemática se restringe exclusivamente ao contexto brasileiro, o que seria absolutamente infundado e contraditório. Até mesmo porque, como vimos, a problemática da patologização e da criminalização da transexualidade atinge diversos países de diferentes continentes, como o europeu. Além disso, muitos autores a que estamos recorrendo para discutir a colaboração da psicanálise na patologização da sexualidade (sobretudo da transexualidade) não são brasileiros, seja os psicanalistas que dão margem a isso em suas leituras como Stoller (1975/1982) e alguns autores pós-lacanianos de diferentes países, como a França como também os autores que dirigem uma crítica a essa apreensão normativa, como Butler (2002/2003), Foucault (1976/1977) e Ayouch (2015a e 2015b).

Entendemos que seria importante evidenciar as raízes normativas da tradição psicanalítica brasileira, não só porque este é o país em que a presente pesquisa foi realizada de modo que julgamos relevante contextualizar historicamente a apreensão patologizante da sexualidade, mas também porque estamos preocupados com as ameaças ao projeto democrático que assolam o Brasil, de modo que, em nossa perspectiva, é crucial reler a história dos regimes de exceção que assombraram e continuam assombrando nosso país.

---

<sup>200</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre isso, recomendamos *Entre barões e porões: Amílcar Lobo e a psicanálise no Rio de Janeiro durante a ditadura militar* (MOREIRA; BULAMAH; KUPERMANN, 2014).

Não é por acaso que situamos nessa problemática, o debate sobre a *ideologia de gênero e o transfeminicídio* (BENTO, 2014) no contexto brasileiro, como também recuperamos os arquivos da perseguição aos LGBT durante a ditadura militar brasileira, a partir do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014). Afinal, em nossa perspectiva, a discussão sobre o gênero não pode ser pensada na exterioridade da experiência democrática e, em nossa perspectiva, esta é crucial para a sobrevivência da psicanálise enquanto um campo de saber teórico e prático que visa a singularidade, caminhando ao contrário da *lógica da não-diferença* (BIRMAN, 2000a) que visa ao extermínio do diferente, seja através da criminalização ou da patologização.

Tendo isto como um dos norteadores é que compreendemos a importância ético-política de se discutir o quão a psicanálise se oferece ou não como uma alteridade para as pessoas transexuais e outras *minorias sexuais e gênero* (BUTLER, 2015/2018), o que implica, inevitavelmente, em evidenciar que a leitura normativa e patologizante a respeito da transexualidade é um desdobramento de uma história muito anterior que envolve a relação entre psicanálise e norma, o que ficará ainda mais claro quando discutirmos sua inserção no *dispositivo da sexualidade* (FOUCAULT, 1976/1977). Por ora, nos interessa evidenciar como esse capítulo da história é antecedido por um outro, a saber, a respeito da patologização psicanalítica a respeito da homossexualidade.

Retomando o ponto em que tínhamos parado, a respeito da tentativa de reduzir essa experiência a uma “univocidade”, devemos concordar com Ayouch (2015a), quando ele afirma que a psicanálise não tem nenhuma autorização para falar da homossexualidade em um sentido unívoco: “Cabe questionar aqui qualquer legitimidade psicanalítica em interrogar ‘a’ homossexualidade, apresentada como unidade, em vistoriá-la e em colocar os psicanalistas como detentores de uma verdade sobre esta questão” (AYOUCHE, 2015a, p. 73). Qualquer reivindicação onipotente nesse sentido é um contrassenso ético, ou até mesmo um delírio, sublinha o autor.

Outro problema metodológico que afeta algumas construções psicanalíticas, e que deriva do primeiro, é que a homossexualidade é comumente descrita como se fosse uma sintoma, sendo a fonte de outras dificuldades de ordem psíquica: “Uma maioria de trabalhos analíticos sobre a homossexualidade procede do princípio errado, a saber, que as dificuldades psíquicas de um sujeito provêm da sua homossexualidade” (*ibidem*, p.

72). Um dos desdobramentos disso é que a experiência da homossexualidade acaba sendo colocada em primeiro plano em detrimento da escuta do sujeito, em sua singularidade.

Não podemos deixar de sublinhar, desde já, que isto está atrelado à normalidade heterossexual que permeia a comunidade psicanalítica (BUTLER; 1990/2015; AYOUCHE, 2015a, 2015b), o que incide, por exemplo, na segregação e discriminação que é dirigida aos psicanalistas homossexuais. Ou seja, não é por acaso que “gays e lésbicas terem se mantido distantes dos espaços analíticos” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p). Um aprofundado trabalho sobre isso foi realizado por Bulamah e Kupermann (2018), que analisaram a história da proscricção da homossexualidade masculina nas instituições psicanalíticas ligadas à Associação Psicanalítica Internacional (IPA).

Evidentemente, essa normatividade heterossexual afeta também o campo da clínica, de modo que alguns autores, como Ayouch (2015a), atentam para os efeitos nocivos que a homofobia pode produzir para os analisandos. Ryan (2001) chama atenção para o fato de que os psicanalistas estão mais interessados em estudar a etiologia da homossexualidade do que da homofobia, o que é uma outra ilustração de que a história da psicanálise é atravessada pela norma heterossexual:

De acordo com Ryan, a história da psicanálise é, sim, marcada por uma diferença no tratamento que foi dado a heterossexuais e homossexuais. Diferença perceptível tanto na clínica (através de relatos de analisandos gays e lésbicas que se confrontaram com a homofobia de seus e suas analistas) quanto na produção teórica (mais preocupada em determinar uma “etiologia da homossexualidade” do que uma etiologia da homofobia, por exemplo). (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Como já adiantamos no primeiro capítulo, no plano teórico, uma das formas pelas quais isto se expressa é a partir de certas concepções normativas acerca do complexo de Édipo, sobretudo aquelas que o dotam de uma “universalidade” (BUTLER, 2002/2003), como se ele fosse a única via possível que tornar a vida psíquica viável (AYOUCHE, 2015a). E, para alguns autores, essa narrativa edípica pressupõe a heterossexualização do desejo (BUTLER, 1990/2015).

Em outras palavras, o Édipo, quando colocado como balizador central (ou até mesmo único) das formas de subjetivação, acaba funcionando como um modelo normativo através do qual se espera que a sexualidade ou, mais precisamente, a heterossexualidade se desenvolva. Desse modo, tenta-se comumente compreender a homossexualidade a partir de uma busca sobre o que produziu o desvio no desenvolvimento supostamente “normal” do Édipo (AYOUCH, 2015a).

Essa discussão será aprofundada mais adiante, quando discutirmos a hipótese de Butler (1990/2015) sobre a *melancolia de gênero*, na qual a autora concebe a formação do gênero como o efeito de uma perda que não foi passível de luto, a saber, a perda dos vínculos homossexuais pré-edípicos. É a partir desse fio condutor que a autora desenvolve a ideia de que o tabu da homossexualidade antecede o tabu do incesto.

De todo modo, o que importa destacar desde já é que certas leituras normativas do Édipo afetam as formas pelas quais as expressões sexuais e de gênero que não se encaixam no modelo binário heteronormativo (BUTLER, 1990/2015) são interpretadas por segmentos do campo psicanalítico, o que muitas vezes contribui para sua patologização.

Além disso, o suposto desenrolar “normal” da sexualidade evidencia que uma perspectiva *desenvolvimentista* permeia a psicanálise, incidindo nas maneiras pelas quais ela constrói um entendimento sobre as formas de subjetivação e de erotização (AYOUCH, 2015a). A partir desse modelo do desenvolvimento, a heterossexualidade seria entendida como uma experiência que seguiu os trilhos esperados do Édipo, enquanto a homossexualidade representaria um certo “desvio” ou “regressão”, insinuando-se, assim, que ela remeteria para uma espécie de imaturidade psíquica.

Colocando-se de forma frontalmente contrária a este tipo de leitura, Ayouch (2015a) defende que a escolha sexual do sujeito não determina, de modo algum, a maturidade psíquica das subjetividades, sublinhando que o próprio texto freudiano sustentou isso ao afirmar, por exemplo, que o objeto da pulsão é o mais variável (FREUD, 1915a/ 1974): “A orientação sexual de alguém em nada garante qualquer saúde, maturidade ou imaturidade psíquica: como escrevia Freud, o objeto importa pouco, a pulsão é o alvo prioritário da psicanálise” (AYOUCH, 2015a, p. 72).

Outro problema interpretativo que permeia a comunidade psicanalítica é o fato de se atribuir um estatuto de *causalidade* a elementos que aparecem contingencialmente em determinadas situações clínicas, e se constituir, a partir disso, uma hipótese teórica. Uma ilustração disso pode ser encontrada, segundo Ayouch (2015a), no artigo de Geneviève Bourdellon (2003)<sup>201</sup>, onde a autora apresenta o caso clínico de uma moça homossexual que, em sua perspectiva, tem uma precariedade narcísica (que se expressa, por exemplo, através de um quadro bulímico e anoréxico) derivada da “deficiência” do vínculo homossexual primário com a mãe na infância. Nesse sentido, a autora defende que a homossexualidade da moça é uma forma de compensar a fragilidade de um vínculo materno na infância.

Além disso, Bourdellon aproxima o caso da moça das experiências da psicose e da perversão. A primeira, por conta das alternâncias maníaco-depressivas e das crises de angústia (acompanhadas de despersonalização) e a segunda devido à economia narcísica que ganha, em sua perspectiva, uma roupagem perversa. Segundo Ayouch, essa leitura é marcada por “uma generalização abusiva: o diagnóstico é que a escolha de objeto homossexual confirma e acentua a carência narcísica da primeira infância desembocando em um relacionamento ao mesmo tempo psicótico e perverso” (AYOUCH, 2015a, p. 43).

A partir desse e de outros exemplos, o autor sustenta uma hipótese corajosa e bastante pertinente: há uma homofobia que permeia o discurso psicanalítico. Ainda que isso não se dê de forma generalizada pois há muitos psicanalistas que não reproduzem a lógica homofóbica, assim como lutam explicitamente contra ela devemos reconhecer que partes significativas da comunidade psicanalítica têm um olhar absolutamente preconceituoso em relação à homossexualidade. Para sustentá-la, o autor se pauta na formulação de Eric Fassin (2009)<sup>202</sup> de que a homofobia não é apenas uma rejeição de ordem psicológica à homossexualidade, pois ela engloba, antes de tudo, uma suposição ideológica que hierarquiza as sexualidades, privilegiando o imperativo heterossexual:

---

<sup>201</sup> BOURDELLON, G. La relation homosexuelle, une révélation divine das une bien de chien. *Revue Française de Psychanalyse*, v. 67, 2003/1, p. 95-112..

<sup>202</sup> FASSIN, E.; FASSIN, D. De la question social à la question raciale? Représenter la société française. In: *La Découverte*, Paris, 2009, p. 76.



Não sentir rejeição psicológica da homossexualidade enquanto prática sexual, não constitui um argumento suficiente para descartar a ameaça da homofobia. Qualquer concepção hierarquizada das sexualidades que dê primazia a norma heterossexual configura homofobia, no sentido de uma série de estratégias opostas à legitimação da homossexualidade enquanto sexualidade aceitável da mesma forma que a heterossexualidade. (AYOUCH, 2015a, p. 73).

Inclusive, nesta perspectiva, a postura ideológica que não percebe as sexualidades em uma perspectiva isonômica seria a base da recusa psicológica. Seguindo esta linha, devemos nos perguntar se o discurso psicanalítico, sob alguns aspectos, não é marcado também por uma transfobia. Afinal, da mesma maneira que a homossexualidade é comumente vista como um sintoma e atrelada a outras perturbações psíquicas, isso também parece acontecer com a transexualidade. Além disso, não é incomum que se busque uma etiologia da transexualidade, insinuando-se, assim, que essa experiência é uma espécie de “desvio” em relação a um caminho normal da sexualidade e da formação de gênero. Na maioria das vezes, esta busca também é orientada pela questão edípica, como fica evidente na posição de alguns psicanalistas de orientação teórica lacaniana que, não raro, aproximam a transexualidade do campo da psicose, como, por exemplo, Melman (1996) (Ayouch, 2015a).

É preciso sublinhar que esse tipo de leitura tem como premissa a hipótese da triangulação edípica, na qual a figura paterna teria o dever de fazer uma espécie de mediação ou separação, para que a relação dual mãe-bebê fosse interrompida, como discutiremos no decorrer do capítulo. O que nos interessa destacar, nesse momento, é que diversas construções teóricas acerca da homossexualidade partem da hipótese de uma fixação infantil com a figura da mãe, o que também serve de premissa teórica para se interpretar a transexualidade.

No caso da homossexualidade, essa fixação materna é usada sobretudo como justificativa para afirmar que essa seria uma experiência de ordem narcísica. Um exemplo disso aparece no trabalho de Christian Gérard (2003), onde ele explora, a partir de dois casos clínicos, a ideia de que a homossexualidade é ocasionada por uma impossibilidade de ruptura com a homossexualidade primária devido à fixação com a figura materna. Mais uma vez, observamos uma referência à psicologia do desenvolvimento, na medida em que se supõe uma perspectiva evolucionista do

desenvolvimento de meninos e meninas a partir da então chamada homossexualidade primária:

Uma fixação infantil precoce à mãe dentro da homossexualidade primária, que coloca o sujeito num estado de traumatismo narcísico, esta fixação sendo favorecida pelo caráter abandônico precoce da primeira relação de objeto, que não permitiu que o sujeito desenvolvesse autoerotismos secundários satisfatórios provocando o desenvolvimento de brechas narcísicas precoces. (GÉRARD, 2003, p. 113 *apud* AYOUCHE, 2015a, p. 11).

A forma pela qual Gérard (2003) apresenta o caso de Cécile deixa bastante evidente este tipo de construção: a relação é entendida como incestuosa, até porque a mãe, descrita como absolutamente sedutora, destituía a imago paterna, o que teria contribuído para a fixação infantil e, por conseguinte, para a homossexualidade da moça:

O casal narcísico mãe-filha, como se fosse isolado, fica fora do alcance da função paterna, favorecendo assim a fixação infantil. Esta fixação [...] predispõe às angústias narcísicas e ao sentimento de insegurança. Foi assim que [...] a paciente desenvolve o desejo inconsciente de ser e ficar relacionada com mulheres onipotentes, o que ela realiza na sua vida adulta através da sua homossexualidade. (GÉRARD, 2003, p. 123 *apud* AYOUCHE, 2015a, p. 11).

Compreender a homossexualidade a partir de uma fixação narcísica é um preconceito que visa a patologização dessa experiência, como afirma Ayouch: “Esses exemplos clínicos mostram a violência, infelizmente comum, exercida contra a singularidade clínica por abordagens desejosas de patologizá-la e encaixá-la numa teoria inquestionável” (AYOUCHE, 2015a, p. 44).

De todo modo, o que nos interessa extrair dessa discussão é que a relação dual mãe-bebê que fica fora de alcance da dita função paterna é utilizada como chave de leitura para se explicar uma série de experiências, inclusive da transexualidade: “Essa mãe-crocodilo é a mesma figura fantasmática que é convocada pela teoria do autismo, da psicose, da ‘transexualidade’ e que volta como vilã atemporal no teatro detestável da homossexualidade.” (AYOUCHE, 2015a, p. 45).

Como exploraremos no decorrer do capítulo, esta é a matéria-prima através da qual alguns psicanalistas inscrevem a transexualidade na estrutura clínica da psicose. É importante sublinhar, desde já, que essa aproximação tem, então, na dimensão edípica

ou melhor, em algumas de suas interpretações seu alicerce fundamental. Em outras palavras, a suposição de que a interdição do incesto é fundamental para a entrada da criança no plano simbólico é utilizada, muitas vezes, como forma de patologizar certas experiências, como a transexualidade.

## 6.2 Transexualidade: um *estranho-familiar* para a psicanálise?

A experiência transidentitária suscita, de acordo com Ayouch (2015b), diversas reações e indagações na comunidade, desde medo até fascinação, o que evidencia que os psicanalistas foram tomados por uma certa sensação de *estranho-familiar* (FREUD, 1919/1976) em relação a ela. Não raramente, essa inquietude se desdobra em uma contratransferência negativa que tem consequências bastante problemáticas.

Em nossa discussão a respeito da patologização da transexualidade, no terceiro capítulo, já havíamos indicado que diversas teorias psicanalíticas acerca dessa experiência são herdeiras de uma concepção psiquiátrica normativa que reproduzem o modelo dimórfico e heterocentrado. Esta é a hipótese que Ayouch trabalha em seu artigo *Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais* (2015b), onde o autor assume uma posição crítica em relação a algumas leituras psicanalíticas sobre o tema.

Um dos pontos problemáticos em relação a essas é o fato de muitos psicanalistas tentarem desvendar os supostos fundamentos da patologia transexual, o que, em sua prática psicanalítica, não pode ser circunscrito a uma corrente específica. Afinal, essa busca etiológica permeia diversas orientações teóricas, como a freudiana, a winnicottiana e a lacaniana, como pontua Ayouch:

Não é suficiente dizer que as rigidezes e pontos cegos pertencem à teoria freudiana e que, ao evocar Lacan, se analisam automaticamente estes pontos, ou, ao contrário, que foi uma leitura lacaniana que transformou a teoria freudiana, e que voltar ao texto freudiano permitiria sair do dogmatismo do Simbólico. (AYOUCHE, 2015b, p. 33).

Desse modo, não se pode acreditar que se deslocar de uma para outra resolveria os problemas, pois os entraves clínico-teóricos se colocam de variadas maneiras em

todas elas, como pondera o autor. É preciso, então, aceitar o encontro com a multiplicidade até mesmo para que se reconheça a urgência de se repensar certas coordenadas teóricas, em vez de se tentar encaixar em hipóteses apriorísticas tudo que se apresenta.

De todo modo, o autor defende que a busca psicanalítica pela explicação de uma patologia transexual se dá, sobretudo, de duas maneiras: “um freudismo norte-americano medicalizado e um lacanismo indignado denunciando os desregramentos da medicina e a queda do Simbólico” (AYOUCH, 2015b, p. 23). Em relação ao primeiro, o autor se refere ao trabalho de Robert Stoller e, em relação ao segundo, se refere a alguns psicanalistas pós-lacanianos que concebem o anseio pela redesignação de sexo como uma demanda louca, como é o caso de Colette Chiland (2003/2008).

Além disso, a autora parece contribuir, como discutimos no terceiro capítulo, para a ideia de que há “transexuais verdadeiros”, na medida em que ela se pauta na distinção entre transexualismo primário e secundário. Como vimos, no *transexualismo secundário*, o sujeito teria se “adaptado” ao gênero de atribuição, isto é, teria feito concessões a ele, como, por exemplo, se casado ou tido filhos, e no *transexualismo primário* isso não aconteceria, pois, desde a primeira infância, o sujeito já não se sentia pertencendo ao “sexo de atribuição”:

“Primário” quer dizer que o sujeito se sentiu pertencer ao outro sexo e deu testemunho disso desde a primeira infância, sem variação nem concessão ao sexo de atribuição. Ter feito o serviço militar, ter-se casado, ter tido filhos não são pequenas concessões ao sexo de atribuição que coincide com todos os principais aspectos do sexo biológico (exceto talvez com o “sexo do cérebro” inaparente), ainda que digam ter feito tudo numa tentativa de “normalizar-se”, isso confirma que as potencialidades biológicas de seu sexo de atribuição estão intactas, ao passo que nenhuma potencialidade coital ou procriadora do outro sexo está presente. (CHILAND, 2003/2008, p. 52-53).

Podemos observar, desde já, que os critérios utilizados para se discernir essas duas modalidades de “transexualismo” são eminentemente marcados por uma normatividade de gênero, bem como pelo imperativo heterossexual. Além disso, mais uma vez, estas vivências parecem ser alocadas no plano estritamente psíquico, sem se considerar, por exemplo, como as normas de gênero e as normas sociais como o

imperativo do parentesco heterossexual (BUTLER, 2002/2003) podem ter levado essas pessoas a “casarem” e “terem filhos”. Ao contrário, prefere-se alocar isso em uma espécie de “gradação intrapsíquica” absolutamente descolada da normatividade social e elencar isso como critério de verdade.

Por questões metodológicas, não poderemos analisar de maneira aprofundada essas construções teóricas. Vamos nos contentar em mapeá-las de modo a desenvolver a questão levantada nesse capítulo, a saber, sobre se há uma espécie de transfobia psicanalítica que contribui para uma *abjeção* (BUTLER, 1993/2000) das pessoas “trans” e, se sim, sob que termos está assentada, até mesmo para que possamos repensá-la.

### 6.2.1 Stoller e o núcleo da identidade de gênero

Como já destacamos anteriormente, a discussão sobre gênero e, mais propriamente, sobre a transexualidade foi inaugurada na psicanálise através do trabalho do psiquiatra e psicanalista Robert Stoller. Para nossa discussão, nos pautaremos em seu livro *A experiência transexual*, onde o autor formula, de maneira sistemática, a noção de “núcleo de identidade de gênero”, entendendo-a como “a primeira e fundamental sensação de que uma pessoa pertence a seu sexo” (STOLLER, 1975/1982, p. 33). Isto é, em sua perspectiva, a identidade de gênero se constitui em momentos iniciais da vida do sujeito e dificilmente será passível de transformações.

Ainda que não possamos apresentar de forma minuciosa as formulações do autor em sua totalidade, é preciso evocar algumas das premissas que fundamentam sua pesquisa, como também suas hipóteses centrais.

Um *primeiro ponto* importante é que, para o autor, o modelo *princeps* da

transexualidade são crianças do sexo masculino<sup>203</sup> que se caracterizam por uma extrema feminilidade, o que fica evidente na seguinte definição:

Eles são homens anatomicamente normais, reconhecidos por todos desde o nascimento, os quais, no primeiro ou segundo ano de vida, já estão se comportando como meninas. A sensação de ser profundamente feminino coexiste com a consciência do fato de serem homens. Como adultos, tentam mudar seus corpos para que se ajustem a essa sensação e possam tornar-se, para todas as experiências externas, a mulher que sentem ser. (STOLLER, 1975/1982, p. 89).

Devemos reconhecer que o autor está particularmente interessado em pensar como se constrói a *masculinidade*. Vale abrir um parênteses para destacar que a formulação desta pergunta tem o seu mérito, pois, a partir dela, o autor evidencia que a masculinidade não é apriorística; pelo contrário, é uma construção que se dá através de um processo complexo. Esta questão não tinha sido tão amplamente trabalhada na teoria psicanalítica como foi, por exemplo, a questão sobre como a construção da “feminilidade”.

O silenciamento sobre esta questão é discutido de forma pormenorizada por Pedro Ambra, em seu livro *O que é um homem? Psicanálise e História da Masculinidade no Ocidente* (2015). O autor sustenta a hipótese de que isto é uma evidência do modelo falocêntrico que permeia também o discurso psicanalítico e que está ligado a um olhar sobre a figura do homem como “universal”, apriorística e inquestionável. Neste sentido, devemos positivar a questão circunscrita por Stoller (1975/1982), na medida em que ele, de certa maneira, fura essa lógica ao debater a construção da “masculinidade”, ainda que possamos discordar da maneira que esta questão é encaminhada<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> Vale ressaltar que, apesar disso, o autor não deixou de refletir sobre a transexualidade em mulheres, o que, em sua perspectiva, implica não só em dinâmicas psíquicas diferentes, como também em uma outra etiologia: “Embora ambos sem o extremo da inversão de masculinidade e feminilidade, mas parecem, por outro lado, diferentes clínica, dinâmica e etiologicamente” (STOLLER, 1975/1982, p. 223). O autor parece definir o “transexualismo masculino” como o modelo *princeps* da transexualidade, até mesmo porque ele tem contornos mais precisos, do que o suposto “transexualismo feminino”. Por exemplo, o autor relata que a equipe tinha muito mais dúvidas sobre se as mulheres eram transexuais ou homossexuais, do que no caso dos homens, onde essa imprecisão não aparecia. Desse modo, ele afirma que no “transexualismo feminino parecia que tínhamos limites clínicos menos nitidamente definidos e uma etiologia mais variável, como no caso da homossexualidade.” (*ibidem*, p. 243), o que discutiremos mais adiante.

<sup>204</sup> Afinal, em sua construção teórica, essa premissa supõe a hipótese de que a feminilidade seria apriorística, como veremos a seguir.

O texto freudiano, de certa maneira, dedicou-se a explorar a construção da “feminilidade” em diversos momentos de sua obra, como fica nítido, por exemplo, em sua discussão posterior sobre o Caso Dora (FREUD, 1905b/1989) e na sua conferência sobre *Feminilidade* (FREUD, 1933/1976). Além disso, para Freud (1925/1976), o “tornar-se mulher” a partir da dissolução da trama edípica seria um processo mais complexo do que para o menino. Afinal, a menina precisaria abdicar da mãe como objeto de investimento primordial e realocar para a figura do pai e, somente em seguida, para outros homens, enquanto os meninos só precisariam abdicar do desejo incestuoso pela mãe e, então, investir libidinalmente em outras mulheres.

Vale lembrar que, para as meninas, isso pressuporia uma frustração. Isto é, depois da fase fálica em que se acredita que todos têm um falo e que a diferença sexual não está colocada, a menina perceberia que ela não tem um pênis, diferente dos meninos. Nesse sentido, a menina seria acometida por uma *inveja de pênis* e seria, a partir disso, que ela se dirige à figura do pai: “Elas notam o pênis de um irmão ou companheiro de brinquedo, notavelmente visível e de grandes proporções e, imediatamente o identificam com o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e imperceptível; dessa ocasião em diante, caem vítimas da inveja do pênis” (FREUD, 1925/1976, p. 280).

Tudo se passa, na hipótese freudiana, como se a menina, ao se perceber destituída do pênis, acredita que se ela não tem é porque sua mãe não lhe deu. É nesse sentido que ela se dirige ao pai, almejando dar um filho a ele, seguindo a equação simbólica de que o filho seria um equivalente do falo. O que está em jogo é que o complexo de Édipo, na hipótese freudiana, se dá de maneira diferente para os meninos e meninas.

Afinal, os meninos saíam do Édipo por conta da ameaça de castração pelo medo de perder seu pênis, já que o pai, como rival, é mais forte enquanto as meninas entrariam no Édipo justamente por conta da castração, isto é, no momento em que descobrem que não têm um pênis. Inclusive, é nessa linha que Freud (1923/1976) defende que a constituição do super-ego das mulheres é mais frágil. Afinal, elas não foram confrontadas com a ameaça de castração, na medida em que esta já estava dada no momento em que perceberam que não eram dotadas de pênis.

De todo modo, para esse momento da discussão, o que importa destacar é que, para Freud (1925/1976), o complexo de Édipo nas meninas tem uma pré-história longa (com a figura materna) e que, de certo modo, esse complexo acaba sendo uma formação secundária e, justamente por conta desse deslocamento entre a figura da mãe para a figura do pai, seria mais complexo. Tendo isto em vista, Stoller discorda da formulação freudiana, e, com ênfase na questão identificatória, defende que o caminho do menino é mais tortuoso, pois ele precisa se “desidentificar” da figura materna com a qual, provavelmente, se identificou primordialmente:

O menino, e não a menina, tem o caminho mais tortuoso em direção a uma identidade sexual intacta no primeiro ou segundo anos de vida. Acreditamos que, como esses meninos têm suas experiências mais profundamente íntimas apoiadas em um corpo e uma psique femininos, eles correm um risco especial de se identificar primeiramente com aquela feminilidade e, assim, não ser capazes de terminar adequadamente com essa identificação através da criação da masculinidade. (STOLLER, 1975/1982, p. 36).

Isto não significa que o autor deixou de investigar a transexualidade em mulheres, até mesmo porque, em sua perspectiva, ela não só implica em dinâmicas psíquicas diferentes, como também em uma outra etiologia: “Embora ambos sejam o extremo da inversão de masculinidade e feminilidade, mas parecem, por outro lado, diferentes clínica, dinâmica e etiologicamente” (*ibidem*, p. 223).

Por ora, nos importa salientar que o autor parece definir o “transexualismo masculino” como o modelo *princeps* da transexualidade pelo fato de acreditar que ele apresente contornos clínicos mais precisos do que o suposto “transexualismo feminino”. Por exemplo, o autor relata que a equipe tinha muito mais dúvidas sobre se as mulheres eram transexuais ou homossexuais, do que no caso dos homens, onde esse tipo de imprecisão não ocorria. Desse modo, ele defende que, no “transexualismo feminino, parecia que tínhamos limites clínicos menos nitidamente definidos e uma etiologia mais variável, como no caso da homossexualidade” (*ibidem*, p. 243), o que discutiremos mais adiante.



De todo modo, o que está em jogo é que, em sua perspectiva, a masculinidade não é apriorística, pois o menino vive uma *feminilidade originária*<sup>205</sup> da qual precisa se desprender. Um *segundo aspecto* que precisa ser sublinhado, a respeito das premissas do autor, é o fato de que ele privilegia a incidência da psicodinâmica familiar na constituição da identidade de gênero, não lhe restringindo a uma dinâmica inconsciente ou desejante do sujeito: “O destino de uma pessoa pode, sob alguns aspectos, estar muito mais fora do alcance de suas mãos do que o poderia indicar o conceito usual de uma dinâmica inconsciente” (STOLLER, 1975/1982, p. 37).

Isto significa que a certeza do transexual a respeito de sua feminilidade não é fruto de um conflito psíquico, ligado ao campo do desejo e do recalque, mas, sim, à influência das figuras parentais: “A convicção do transexual de sua feminilidade é originariamente proveniente de atos de seus pais, e não de uma defesa contra seus próprios desejos proibidos e, conseqüentemente, reprimidos. O mesmo acontece com o núcleo de masculinidade normal” (*ibidem*, p. 38).

Apoiando-se na tese freudiana a respeito da bissexualidade psíquica, o autor defende que a forma pela qual esta se apresenta na transexualidade tem algumas especificidades que não encontramos naqueles que não são transexuais. Nestes casos, geralmente, essas fantasias são marcadas por uma incerteza, enquanto, nos transexuais, haveria uma consciência sobre sua condição anatômica, mas, ao mesmo tempo, uma certeza de serem femininos:

A bissexualidade dos transexuais consiste nisso: eles são homens anatomicamente normais, reconhecidos por todos desde o nascimento, os quais, no primeiro ou segundo ano de vida, já estão se comportando como meninas. A sensação de ser profundamente feminino coexiste com a consciência do fato de serem homens. Como adultos, tentam mudar seus corpos para que se ajustem a essa sensação e possam tornar-se, para todas as experiências externas, a mulher que sentem ser. (STOLLER, 1975/1982, p. 89).

---

<sup>205</sup> Gostaríamos de sublinhar, desde já, que não nos alinhamos a essa leitura e nos aproximamos daquela enunciada por Joel Birman (2002) e por autoras como Silvia Nunes e Marcia Arán que sustentam que a *feminilidade* é um registro originário não marcado pela referência fálica e que, por isso, desperta o *horror* de homens e mulheres. Esta hipótese é pautada na formulação de Freud (1937/1975) de que o “repúdio à feminilidade” teria sido a melhor expressão para caracterizar o horror que homens e mulheres têm em relação ao desamparo primordial. Nesta linha teórica, as construções “masculina” e “feminina” seriam respostas fálicas a esse registro primordial, o que vai na contramão da hipótese de Stoller (1975/1982), que supõe que a condição feminina é dada de antemão, por conta da relação primordial com a figura materna.

Para desenvolver essas ideias, o autor sustenta que a *mãe do transexual*<sup>206</sup> apresenta algumas características específicas que a diferem de outras. Antes de apresentá-las, é preciso afirmar que o ponto nodal que está na base dessas descrições é muito semelhante às aquelas feitas em relação à homossexualidade, na medida em que o autor atribui à figura materna um caráter extremamente sedutor e devorador: “A escolha da homossexualidade vem confirmar o papel privilegiado da mãe durante a homossexualidade primária colocando-a como única mulher elegível” (AYOUCH, 2015a, p. 45).

É verdade que o autor parece tentar depurar esta “qualidade” de forma minuciosa, sublinhando algumas especificidades como também sublinhando algumas variações quantitativas, de modo a tentar mapear o perfil da suposta *mãe do transexual*. Até porque seu objetivo maior é elucidar as supostas especificidades clínicas que caracterizam a transexualidade e, nesse sentido, ele inventaria alguns fatores que a distinguiriam de outras experiências, como do “travestismo”, bem como da homossexualidade. Mas isso não anula, em nossa perspectiva, o fato de que a representação básica que ele utiliza para sustentar sua argumentação é centrada na figura da mãe que impede que seu filho se separe dela e que impede que a figura paterna intervenha nessa simbiose.

Um *primeira marca* é que elas costumam desenvolver, desde a infância, um traço forte de masculinidade, o qual se mescla com sua feminilidade. Inclusive, é comum que elas tenham tido fantasias de mudança sexual e que em algum momento foram abandonadas, mas que, com o nascimento de um filho homem, são reacesas, ainda que de forma encoberta. Isto está ligado ao fato de que a mãe do transexual, na hipótese do autor, sente *a mais poderosa* inveja de pênis e, portanto, tem um ódio invejoso em relação aos homens.

Apesar de não sentirem nenhuma dificuldade de descarregar essa raiva aos homens, protegem o filho de tal fúria, afinal de contas ele é seu esperado pênis e, portanto, uma “benção”, a cura para toda a sensação de inadequação, abandono e

---

<sup>206</sup> Apesar de discordamos frontalmente dessa categorização por achá-la altamente normativa e patologizante a adotaremos ao expormos as principais formulações do autor, não apenas para apresentá-las de maneira sistemática, mas, sobretudo, para evidenciar, de maneira bastante fiel, a normatização que está em sua base.

inferioridade que sentiu durante sua vida: “Seu filho é facilmente resguardado desse ódio porque ele, de fato, é a sua maior alegria, sua bela realização” (STOLLER, 1975/1982, p. 32). Neste sentido, uma *segunda característica* é a presença de componentes depressivos, pois elas não só possuem um sentimento de privação e se sentem inúteis enquanto mulheres, como também se sentiram rejeitadas por suas mães<sup>207</sup>. Nesse sentido, o filho recompensaria essa falta de amor materno, isto é, ele seria “aquilo que (o seio de) sua mãe<sup>208</sup> não conseguiu ser como um supridor de amor” (STOLLER, 1975/1982, p. 51).

Por isso, a mãe do transexual estabelece uma relação de simbiose com seu filho elegendo um marido “inativo” que não interceda na relação dual, pois seu filho traz “o doce orgulho e a tranquilidade que jamais teve de sua própria mãe na infância e nunca atingiu mais tarde com ninguém mais: nesse sentido *ele* é a primeira e única boa mãe *dela*” (*ibidem*, p. 32, grifo do autor).

O autor reconhece que essas características estão presentes em diversas situações nas quais o menino não se “torna” transexual. Neste sentido, ele sinaliza algumas diferenças substanciais que são, em síntese, de ordem quantitativa: “Com as dinâmicas, da mesma forma que com as simbioses, a diferença está no quantitativo” (*ibidem*, p. 49-50). Por exemplo, do ponto de vista das fantasias inconscientes, tanto para as mães de transexuais como para mães mais “normais”, ter um filho é uma forma de resolução do problema da inveja do pênis. Mas, para as mães de transexuais, “com o desejo ardente que sempre tiveram por um pênis, e com sua solidão vazia, esse fálus assume uma intensidade que não vemos em situações mais normais” (*ibidem*, p. 44).

O que está em jogo é que as mães, de modo geral, podem ficar entusiasmadas com seus filhos, mas esses não precisam ser usados continuamente como uma defesa narcísica. Isto é, as mães podem “alegrar-se por seus filhos, mas não necessitam dessa sensação continuamente, como uma defesa contra a inveja, a profunda tristeza e a

---

<sup>207</sup> O autor menciona, por exemplo, a fala de uma das mães que entrevistou: ““Eu não sou nada, uma nulidade, uma miragem. Isso vem do fato de ter tido uma mãe distante, vazia e assim poderosa” (STOLLER, 1975/1982, p. 41).

<sup>208</sup> O autor ilustra isso a partir do relato de uma das mães entrevistadas: “Sonhava ser uma menina com garrafas de leite de brinquedo fora de seu alcance, na prateleira” (*ibidem*, p. 51).

desesperança” (*ibidem*, p. 45). Nesta mesma linha, em relação à simbiose, o autor também sustentará que a diferença reside no aspecto quantitativo, pois, “no caso do transexual, o que se encontra de especial é que a intensidade da proximidade é muito maior” (*ibidem*, p. 24) e perdura, de forma intacta, durante muito tempo.

Já as mães *mais normais* para usar os termos do autor vão, aos poucos, operando uma separação em relação a seus filhos: “Mães mais normais não podem fazer nada além de criar uma separação entre seus corpos femininos e identidades femininas e o corpo e a identidade de seu filho, mesmo que seus filhos sejam seus pênis fantasiados” (STOLLER, 1975/1982, p. 45)<sup>209</sup>. Em outras palavras, não se espera que uma mãe idealize por tanto tempo seu filho, ao ponto de abdicar de sua condição desejante, fazendo de tudo para evitar que ele seja acometido por frustrações ou sofrimento, durante tanto tempo: “Presumimos que tudo isso diminua com o tempo; não supomos que ela faça esses esforços tão firmemente e que mantenha-os por anos” (*ibidem*, p. 49).

No que concerne a isso, é preciso sublinhar um aspecto fundamental da reflexão do autor. Ainda que ele afirme que as mães de transexuais preservem seus filhos do ódio maligno que sentem em relação aos homens, o autor não deixa de pensar como essa *hostilidade* acaba lhes sendo dirigida, mesmo que isso não se dê através da experiência, propriamente, da maternidade (por exemplo, através de movimentos, voz e seio). A resposta que ele encontra para essa questão é a seguinte: o investimento do filho como *falo* representa uma conciliação entre duas tendências opostas, a saber, a admiração e o ódio. Por isso mesmo, o filho não pode ser completamente falicizado e, portanto, seus atributos masculinos são “poderosamente, embora de maneira sutil, desencorajadas por essas mães” (*ibidem*, p. 46).

Dito de outro modo, as *mães dos transexuais* para utilizar a conceituação do autor fazem de tudo para impedir que seus filhos se desvinculem das identificações

---

<sup>209</sup> Em sua perspectiva, não se espera que uma mãe idealize, por tanto tempo, seu filho, ao ponto de abdicar sua condição desejante, fazendo de tudo para evitar que ele seja acometido por frustrações ou sofrimento: “Vá supervalorizar tanto o seu filho e fazer submergir *tanto* seus próprios desejos e fazer tais esforços super-humanos para evitar qualquer sofrimento físico ou emocional e, especialmente, presumimos que tudo isso diminua com o tempo; não supomos que ela faça esses esforços tão firmemente e que mantenha-os por anos” (STOLLER, 1975/1982, p. 49).

femininas<sup>210</sup>, o que demarca outra diferença importante. Afinal, *mães mais normais* não têm a capacidade de breçar a masculinidade que se desenvolveria em seus filhos: “Embora o sentimento de muitas mulheres pela virilidade seja misto, elas não conseguem, tão completamente, impedir o desenvolvimento da masculinidade de seus filhos” (*ibidem*, p. 45). Tudo se passa, então, como se, no caso da transexualidade, as mães fizessem com seus filhos aquilo que almejavam fazer com outros homens, a saber, castram sua virilidade:

Elas têm ódio e inveja dos homens, durante toda a vida, portanto, é lógico, quanto tem o seu próprio homenzinho, e sem que ninguém esteja vendo (nem mesmo o pai), que elas criem esse transexual como a culminação da raiva que têm pelos homens, fazendo a este menino aquilo que sempre sonharam fazer aos outros homens de sua vida. (STOLLER, 1975/1982, p. 50)

Uma decorrência teórico-clínica que o autor extrai dessas considerações é o fato de que o *conflito edipiano* não se apresenta na experiência dos transexuais: “conflito negado significa masculinidade negada” (*ibidem*, p. 37). O autor relembra que a emergência do conflito edípico supõe alguns elementos fundamentais. Para o menino eleger a mãe como objeto de amor, é preciso que ele tenha se separado suficientemente dela. Em segundo lugar, é preciso que a mãe explicita que sua escolha amorosa é, em última instância, um adulto (geralmente o pai) e que o menino perceba que este é mais forte e, assim, seja confrontado com a ameaça de castração.

Essas seriam duas condições cruciais para a emergência do *conflito edípico* e, por conseguinte, para a masculinidade: “A separação e o conflito (naturalmente, não um conflito qualquer) farão a masculinidade possível no não transexual” (*ibidem*, p. 36). Desse modo, se o corpo da mãe se mantém extremamente acessível ao filho, essa diferenciação não se dá e a criança vive seu corpo como sendo uma extensão do corpo da mãe: “Para mim, a mais importante diferença entre episódios felizes de uma educação normal e a simbiose que produz o transexualismo masculino é que, essa

---

<sup>210</sup> O autor se refere ao termo “desidentificação”, proposto por Greenson, para desenvolver essa ideia: “impedem aquilo que Greenson chama de ‘desidentificação’, o fato de os meninos se livrarem dos vínculos excessivos das identificações femininas. [...] com a retração dos pais e sendo esses depreciados por suas esposas, o caminho é bloqueado para aquilo que Greenson chama de contra-identificação com o pai” (STOLLER, 1975/1982, p. 55).

última, é infundável. Ele não é voluntariamente interrompido nem pela mãe nem pelo pai” (*ibidem*, p. 49).

É preciso fazer uma importante consideração a respeito desse termo “voluntariamente”, pois, a rigor, o autor não defende que os atos dos pais, no sentido de não interromper a simbiose bem como de desencorajar a *masculinidade*, são propositais; pelo contrário, ele os inscreve no campo do inconsciente:

Deve ser enfatizado que este é um comportamento inconsciente motivado por parte dos pais. Eles não são monstros planejando deliberadamente a criação de um transsexual. Mas como já vimos, processos inconscientes os motivam a criar o transexualismo na criança, e a encorajar que floresça após ter aparecido. (*Ibidem*, p. 91).

De todo modo, o que está em jogo na hipótese do autor é que há uma *situação edipiana*, mas não um conflito edipiano, o que é suscitado por uma identificação primordial em relação à figura materna em relação à qual a criança não consegue se desprender. No caso central, discutido pelo autor, a fusão entre mãe e filho “levou a um defeito na identificação: nunca distinguiu seguramente onde sua mãe acabava e ele começava” (STOLLER, 1975/1982, p. 26), de forma que as necessárias tensões para o desejo heterossexual deixaram de emergir, como ocorre em outros casos de transexuais.

Em síntese, o que está no fundamento de sua reflexão teórica, em primeiro lugar, é que a produção da *masculinidade* supõe o trauma píquico, o conflito edipiano e a resolução do mesmo. Desse modo, tudo se passa como se, na transexualidade, o conflito pressuposto pelo complexo de Édipo tivesse sido negado ao menino, pois este não se sentiu convocado a entrar em uma batalha em relação ao pai e, portanto, não a perdeu. Com isso, ele não consegue se diferenciar de sua mãe (como objeto de amor heterossexual) nem constituir sua *masculinidade*.

Lhe é negado o necessário trauma (psíquico) do conflito de Édipo. Ele não distingue adequadamente sua mãe como um objeto heterossexual desejado, e não tem que perder uma batalha (e adiar a vitória) contra um rival masculino mais poderoso. Com uma mãe tão possuída por ele que, às vezes, chega a ser ele próprio, e com o pai totalmente ausente da família, a sua situação edipiana nunca atinge a tensão, a insatisfação e a ânsia de redução da tensão com uma mulher que o conflito edipiano deve produzir num menino. (STOLLER, 1975/1982, p. 37).

Em segundo lugar, sua teoria se assenta na ideia de que o *núcleo da identidade de gênero* é cristalizado em momentos tão primitivos da história do sujeito que é praticamente impossível alterá-la posteriormente: “Provavelmente os fundamentos da personalidade menos passíveis de alterações pelas experiências da vida ou por tratamento sejam aqueles ocorridos em idade muito tenra, sem traumas e subsequentes conflitos” (*ibidem*, p. 34).

A partir dessas formulações, podemos concluir que, para Stoller, a transexualidade é uma experiência *produzida*, o que implica que há fatores decisivos que conduzem a essa produção. Tanto que o autor comenta que outros tipos de mães supervalorizam e feminilizam seus filhos, mas “esse meninos se tornam homossexuais efeminados, e não transexuais, pois não estão presentes na família, *todos os fatores que são necessários para produzir um transexual*” (*ibidem*, p. 45, grifo nosso).

Esta formulação está assentada na premissa de que a formação do gênero de qualquer sujeito (não só dos transexuais) é influenciada por forças que lhe são absolutamente externas e “esses fatores primários [...] são parte da matriz da qual evolui tanto a masculinidade quanto a feminilidade” (STOLLER, 1975/1982, p. 52). Em certo sentido, o autor está criticando a Psicologia do Eu que valoriza, acima de tudo, as forças internas ao sujeito e sustentando o argumento psicanalítico básico tanto freudiano quanto lacaniano de que a constituição subjetiva é sempre mediada pelo outro, de modo que a dimensão anatômica não é determinante.

Nesse sentido, o autor se afasta do inatismo, defendendo que a “criança não saberá, por uma força inata, que é um homem e que deve tornar-se masculino. Seus pais ensinam isso a ela, e podem, igualmente sem esforço, ensinar uma outra coisa” (*ibidem*, p. 35). Ou seja, ele está sublinhando a importância do olhar interpretante dos pais, o que fica bastante claro quando ele afirma que a certeza dos pais sobre o gênero da criança hermafrodita incide na forma pela qual ela viverá seu gênero:

Crianças [...] hermafroditas desenvolvem uma “identidade hermafrodita” (acreditando [...] que não são nem homens nem mulheres, ou que são ambos) sempre que seus pais ficam incertos sobre o sexo que lhes deve ser apontado. Entretanto, quando os pais não têm essa dúvida, mesmo em face de genitais ambíguos, a criança não tem dúvida de que seja um homem, se lhe for apontado o sexo masculino, ou uma mulher, se o apontado for o sexo feminino. (STOLLER, 1975/1982, p. 12.)

Por outro lado, a forma pela qual Stoller (1975/1982) descreve a importância da psicodinâmica familiar na constituição do *núcleo da identidade de gênero*, nos parece problemática, sobretudo, por duas razões. Primeiro, porque ele parece esboçar uma leitura estritamente fenomenológica, não dando lugar para a singularidade do sujeito. Afinal, uma coisa é reconhecer que o sujeito se constitui pela mediação do outro, outra coisa é supor que essa incidência é determinante como se impusesse de forma inevitável e decisiva pois isso retira do sujeito a possibilidade de se movimentar nesse perímetro de maneira singular.

A segunda é o fato dele sustentar uma etiologia transgeracional da transexualidade. “Aprendi que somente se estudarmos três gerações – o paciente, seus pais e seus avós – é que a etiologia aparece claramente” (STOLLER, 1975/1982, p. 41). Essa hipótese nos parece bastante problemática por algumas razões. Primeiro, porque se centra no paradigma da “etiologia”, o que remete para uma patologização. Afinal, o fato do autor buscar uma “causalidade” para a transexualidade e a maneira que isso é feito subentende que esta é uma “enfermidade”, uma espécie de distúrbio. Inclusive, isso fica bastante evidente nas diversas expressões que ele utiliza para se referir aos transexuais, por exemplo: “Como ocorre com estas pessoas *bizarras* que discuto aqui” (STOLLER, 1975/1982, p. 19, grifo nosso).

Em segundo lugar, essa “etiologia” parece ser descrita também como se fosse algo praticamente determinante. Pois, em sua perspectiva, quando todos os fatores elencados estiverem presentes, certamente se “produzirá” um transexual e se isso não aconteceu é porque nem todos os fatores estavam de fato presentes. Ou seja, o autor reivindica uma certa universalidade para sua hipótese, o que é bastante problemático. Em terceiro lugar, a constelação etiológica básica proposta pelo autor tem como ponto de partida a hipótese transgeracional e a fusão mãe-bebê - na qual a mãe que se apodera do corpo da criança, sem deixar que a mediação paterna se inscreva - que são as mesmas premissas que Lacan (1955-1956/1985) utiliza para pensar a estrutura da psicose.

Antes disso, é preciso sinalizar que, apesar de Stoller propor essa etiologia, ele defende que a transexualidade não é um sintoma da psicose, tanto porque o restante das funções egóicas permanece intacta, como também, porque ela aproxima-se mais do



campo da *ilusão* do que do *delírio*. Em relação ao primeiro ponto, o autor defende que a fusão materna incide, exclusivamente, no desenvolvimento da *masculinidade*, de modo que outras atividades egóicas não são afetadas, como a capacidade de integração social:

Essas mães não danificam o desenvolvimento das funções do ego em geral, ou mesmo do ego corporal, exceto em relação a esse senso de feminilidade. [...] elas permitem a seus filhos sentar, engatinhar, pensar, abstrair-se e relacionar-se com objetos. [...]. Suas mães permitem amplas possibilidades de separação e individualização, exceto ao redor da área de vinculação à feminidade e à feminilidade de suas mães. (STOLLER, 1975/1982, p. 55).

Outra forma pela qual o autor refuta a hipótese psicótica é afirmando que a *certeza* do transexual a respeito de seu gênero não é um delírio, de modo que, para o autor, a noção de *ilusão* lhe parece mais adequada. No *delírio* se constrói uma nova realidade a fim de modificar uma realidade anterior (inaceitável). Já a *ilusão*, segundo o autor, seria uma convicção suscitada por uma interpretação errônea, mas que não pressupõe a recriação da realidade, pois a certeza inconsciente não é forte o bastante para dar um fim aos testes de realidade: “O transexual, sendo diferente de uma pessoa delirante, nunca nega a realidade externa (o seu sexo anatômico). [...] *Eles simplesmente negam que suas identidades sejam apropriadas a seus estados biológicos*” (STOLLER, 1975/1982 p. 31, grifo nosso).

Justamente por não conseguirem “alucinar” uma mudança sexual é que os transexuais solicitam cirurgias e tratamentos hormonais, o que evidencia, segundo o autor, que eles não são psicóticos. Para sustentar seu ponto, o autor recomenda compará-los ao “caso Schereber” (FREUD, 1911/1996) que foi tomado por um delírio de emasculação:

Tenha em mente o conceito realístico do transexual sobre sua anatomia, sendo diferente do psicótico, que pode *literalmente* acreditar que seu corpo masculino tenha *se tornado* feminino (cf. Schereber). Além de delírios somáticos, o psicótico também pensa delirantemente em outras áreas, com grande ruptura do teste de realidade. Isso não é encontrado em transexualismo. (STOLLER, 1975/1982, p. 76).

No que concerne a isso, é preciso fazer algumas considerações sobre os argumentos sustentados pelo autor, que nos parecem frágeis e questionáveis por algumas razões. Em *primeiro lugar*, porque a alucinação e o delírio não são

indispensáveis para caracterizar a psicose, pelo menos do ponto de vista psicanalítico. Até porque a descrição fenomenológica de uma experiência não basta para se fechar um diagnóstico:

Como exemplos de que o fenômeno não é suficiente, podemos citar as alucinações e as formações delirantes recorrentes em alguns casos de histeria, bem como a ausência das mesmas nas psicoses não desencadeadas. Só o um a um, recortado a partir da escuta do sujeito na transferência, autoriza cernir um diagnóstico que oriente a cura psicanalítica. (KOSOVSKI, 2016, p. 134).

Em *segundo lugar*, ele se refere à *ilusão* como uma “convicção errônea”<sup>211</sup>, o que é problemático se atentarmos para a forma com que Freud (1927a/1974) descreveu esta noção, na medida em que ele defendeu que a ilusão não é um “erro perceptivo”, estando atrelada ao campo do desejo. Em *terceiro lugar*, complexificando ainda mais a discussão, nos parece que a forma pela qual Stoller (1975/1982) entende a *ilusão* e desenvolve sua argumentação remete à experiência da “certeza” e, portanto, da crença. Se isto fizer sentido, o autor estaria aplicando ao transexualismo o modelo que Freud (1927b/1974) utilizou para descrever o fetichismo. Afinal, em última instância, o que ele está colocando em cena é um embate entre a esfera do *saber* e da *crença*, tanto da parte da mãe quanto da criança.

Tudo se passa como se as duas olhassem para o pênis e falassem: “eu sei” (que é um menino), mas, “mesmo assim” (é uma menina). Isto é, como se houvesse uma recusa da condição anatômica, do saber, a nível perceptivo. Isto fica nítido na seguinte formulação: “[há] uma intrincada combinação entre o *conhecimento* de pertencer ao sexo masculino e um *sentimento*, igualmente poderoso, de que ‘de alguma forma’ é feminino” (STOLLER, 1975/1982, p. 78). Se nossa impressão procede, isso seria bem problemático, pois o autor estaria aproximando essa experiência do campo da perversão,

---

<sup>211</sup> Isto fica evidente na seguinte formulação: “Devemos diferenciar entre as dinâmicas do delírio e da ilusão, sendo que ambas são convicções errôneas” (STOLLER, 1975/1982, p. 31).

embora, em sua teorização, ele distingue essa experiência da transexualidade<sup>212</sup>. Por questões metodológicas, não podemos avançar nessa discussão, mas achamos importante evidenciá-la.

Em *quarto lugar*, a partir do inventário de “fatores” que são necessários para o suposto “desenvolvimento da transexualidade”, podemos depreender que o projeto de Stoller (1975/1982) é um pouco mais ambicioso do que pode parecer à primeira vista. Nos parece que, em última instância, ele está propondo a descrição do que seria uma *estrutura* transexual. Ainda que isso não seja explicitado nesses termos, toda sua argumentação é voltada para mostrar as especificidades dessa experiência e, mais do que isso, para mostrar o quanto ela é basicamente inalterável.

Por exemplo, o autor reconhece que a fantasia de pertencer a outro gênero atravessa pessoas que não são transexuais. No entanto, a intensidade e a dimensão qualitativa que caracterizam essa experiência se diferenciariam bastante: “Desejos conscientes e inconscientes e fantasias de ser membro do sexo oposto [...] são comuns [...] não apenas em transexuais. Entretanto, o grau e a qualidade dessa bissexualidade são diferentes em transexuais, e existem fatores etiológicos que não são encontrados em outros estados bissexuais” (STOLLER, 1975/1982, p. 77).

Além disso, o autor parece diferenciar a transexualidade de outras experiências como da homossexualidade, do “travestismo”, do “hermafroditismo”, como também da psicose e da própria neurose com esses fins. Uma ilustração disso é que o autor sinaliza algumas diferenças entre as dinâmicas psíquicas que estão em jogo nessas experiências. Por exemplo, em sua perspectiva, a transexualidade não é caracterizada por conflitos inconscientes, de forma que os transexuais não recorrem a recursos tipicamente neuróticos, como os sintomas e as formações reativas:

Seus desejos de ser mulher não se tornam distorcidos por contraforças inconscientes do ego e do superego aliadas às autoridades; não

---

<sup>212</sup> A maior diferença entre a transexualidade e a perversão, na concepção do autor, seria que esta seria marcada por um “ódio” fruto da tentativa de se separar da mãe, enquanto, na transexualidade, essa separação não estaria em jogo, nem, portanto, o “ódio”: “A partir deste laço inicial com a mãe, a perversão masculina se apresentaria como um transtorno de gênero edificado sobre a égide da erotização do ódio nas figuras da raiva, do medo e da vingança; sendo a cena sexual perversa uma espécie de fantasia atuada que, em retrospectiva, corrigiria uma cena traumática (STOLLER, 2014) [...]. Já na transexualidade o ódio não se coloca como questão. Na perversão, este sentimento seria a marca de tentativas frustradas e problemáticas em torno da separação, enquanto que na transexualidade a separação não se colocaria” (KOSOVSKI, 2016, p. 137).

buscam formações substitutas; e especialmente, não vão ao inconsciente para exercer seus efeitos por meio de formações de sintomas, formações reativas, e todos os compromissos entre impulsos inconscientes e os controle do ego e do superego, aos quais estamos familiarizados em outras lutas com relação à bissexualidade. Os desejos e fantasias não são inconscientes; são simplesmente secretos. Essas são as diferenças nas dinâmicas que separam o transexualismo do travestismo fetichista e da homossexualidade. (STOLLER, 1975/1982, p. 93).

Em *quinto lugar* e talvez este seja o ponto que mais nos interessa é que, apesar do autor defender que a transexualidade não é um quadro de psicose, isto não é suficiente para que ele escape de uma leitura patologizante da transexualidade. Pois, como vimos, a dimensão patológica se coloca de diversas maneiras, seja na pesquisa etiológica dessa experiência, seja nas formas pelas quais ele se refere aos transexuais por exemplo, como pessoas “bizarras”, como vimos anteriormente.

Isto não significa que o autor deixa de atentar para a dor psíquica que pode acometê-los, pois, em vários momentos, ele faz referência a isso, sobretudo em relação ao hiato entre a realidade corporal e a certeza de pertencer ao gênero feminino: “Ele sabe e reconhece que seu corpo é biologicamente masculino e que possui um pênis e testículos. De fato, isso é fonte de muito sofrimento, pois ele gostaria que seu corpo fosse de outra forma: feminino” (*ibidem*, p. 76).

Como vimos no segundo capítulo, a atribuição do sofrimento à realidade corporal é problemática por alguns motivos, sobretudo porque se referir ao sofrimento como um componente necessário a uma experiência é patologizante (BUTLER, 2015/2018). Além disso, isso revela uma leitura “psicologizante”, na qual o sofrimento é circunscrito à esfera intrapsíquica sem considerar o entorno social e a normatividade que o atravessa. Neste sentido, devemos destacar que Stoller (1975/1982), diferente de alguns psicanalistas como Collete Chiland (2003/2008), parece se afetar e atentar para o impacto das normas sociais no sofrimento do sujeito, como fica nítido na seguinte passagem:

A dor dos meninos, quando a sociedade os força a agir como meninos, é entristecedora. Eles são como refugiados escapados de sua terra amada, forçados a adotar uma identidade (masculina) que, mesmo com prática, não preenchem completamente, a andar de uma maneira desajeitada, a falar com inflexões e sobre assuntos que lhe são

estranhos, e a afirmar afeições que mal existem. (STOLLER, 1975/1982, p. 76).

Porém, mais uma vez, é preciso enfatizar que isso não abole a perspectiva patologizante que o autor parece sustentar em relação aos transexuais. Um exemplo claro disso pode ser encontrado no capítulo que se intitula *A qualidade psicopata em homens transexuais*, onde o autor defende que os transexuais (homens e adultos<sup>213</sup>) são marcados por características psicopáticas, como irresponsabilidade, mentiras e dificuldade de sustentar relacionamentos longos e sólidos: “Imitam um relacionamento real, mas com um vazio no núcleo de seus seres” (*ibidem*, p. 113).

Em sua perspectiva, esses comportamentos são benignos, pois não visam ganhos práticos (como financeiros) nem causam mal a ninguém, além de não se desdobrarem em atos criminosos. As mentiras, por exemplo, costumam ser sobre coisas simples (como a escola que estudaram) e não estão vinculadas à transexualidade. Isto é, se diferem das mentiras usadas para “simular a história e a aparência de transexuais o bastante para convencer as autoridades” (*ibidem*, p. 110).

Segundo o autor, as únicas explicações que ele tinha ouvido a respeito dessas características sustentavam que essas seriam expressões da psicose ou da psicopatia, interpretações essas das quais ele discorda plenamente:

Aqueles que dizem que são psicóticos, assim o fazem na convicção de que uma pessoa deve, necessariamente, ser louca para dizer que ele é uma mulher. Aqueles que preferem o rótulo psicopata, chamam a atenção para a ausência de psicoses clínicas, a aberração sexual, a insistência no comportamento fora-da-lei (i.e. tentar passar-se como um membro do sexo oposto), a falta de preocupações com a seriedade da desordem de sua personalidade com as exigências de uma sociedade decente [...] Entretanto, isso não explica nada e é realmente baseado em observação pouco acurada. (STOLLER, 1975/1982, p. 110).

Tendo isto em vista, o autor propõe outra chave de leitura para compreender essa “qualidade psicopata” e, para tanto, ele parte de algumas reflexões sobre a relação transferencial, isto é, ele propõe uma “explicação que se origina de uma singular qualidade presente na transferência” (*ibidem*, p. 111). Além de notar uma leviandade em

---

<sup>213</sup> Em sua perspectiva, essa característica não afeta as mulheres transexuais, apenas os homens, por conta das psicodinâmicas diferentes.

relação ao compromisso com a terapia por exemplo, por conta das faltas constantes e dos atrasos, os quais não parecem causar nenhum tipo de preocupação, o psicanalista nota outras características recorrentes, sobretudo de ordem afetiva.

Em sua observação, havia uma certa “imutabilidade dos sentimentos do paciente” (*idem*) em relação ao terapeuta, de modo que, depois perceberem que ele não era ameaçador, criavam uma certa familiaridade<sup>214</sup>. Porém, isso não se apresentava como uma tonalidade afetiva<sup>215</sup>, nem havia oscilações na intensidade desses afetos. Havia uma certa “apatia” na relação transferencial, de modo que ele só se sentia convocado como alguém que apaziguaria certas angústias:

Relacionamento não progride, não tem melodia ou ritmo, no qual o paciente exige pouco de nós como seres humanos, mas sim como mediadores e acalmadores. Sinto-me bem com eles quando estão comigo e não sinto falta deles quando não estão. E, assim, mais ou menos, é o que eles sentem a meu respeito. (*Ibidem*, p. 114).

A partir disso, o psicanalista levantava uma série de questões para tentar compreender essa dinâmica da transferência, inclusive se perguntando sobre a possibilidade desses pacientes estabelecerem uma relação transferencial: “Seria possível não haver transferência, seria a natureza da transferência oculta [...], estaria eu errando em delinear a forma da transferência, pela impropriedade da técnica ou pela imperfeição de minha imaginação?” (*ibidem*, p. 112). Até que ele se dá conta que a resposta já havia se evidenciado há muito tempo, a partir de suas observações, reconhecendo que seu erro foi “aceitar e absorver o que era observado” (STOLLER, 1975/1982, p. 112).

Ainda que perceba como incompleta, a tese que o autor sustenta é que a transferência se estabelecia dessa maneira, justamente pelo fato do sujeito não ter vivido o conflito edipiano: “A tese: a razão pela qual não pude detectar uma significativa relação de transferência está na situação edipiana” (*idem*). Para desenvolvê-la, Stoller relembra a premissa psicanalítica de que a *transferência* condensa aspectos da estória

---

<sup>214</sup> Nas palavras do autor: “Essa familiaridade ocorre quando ele descobre que eu não sou perigoso e que posso ser útil” STOLLER, 1975/1982, p. 111).

<sup>215</sup> A forma pela qual isso se apresenta nesses casos difere de outras situações clínicas, como com pacientes neuróticos obsessivos que adotam uma frieza como defesa ou de pacientes com personalidade esquizóide: “Isso não é a frieza defensiva que se vê no obsessivo-compulsivo nem o estado de pavor-gelado, que chamamos personalidade esquizóide; o transexual não mexe com as sensações dentro da empatia de uma pessoa, como o fazem estes pacientes” (*ibidem*, p. 114).

passada do paciente, do ponto de vista afetivo, e, na percepção do autor, esses aspectos não estavam aparentes no atendimento com transexuais: “Sabendo que a transferência apresenta indícios essenciais sobre o passado do paciente, eu me senti privado, pois esses indícios não pareciam disponíveis” (*idem*).

Além disso, o autor retoma algumas de suas considerações sobre a etiologia da transexualidade masculina, lembrando que o transexual não foi visto como uma pessoa separada da sua mãe, mas, sim, como uma extensão dela. Neste sentido, em sua perspectiva, a forma “descompromissada” e “desafetada” pela qual estabelecem o vínculo transferencial (como outras relações) “resulta de uma ausência criada pela inabilidade da mãe em transmitir [...] o sentimento de que seu filho tem um ser próprio” (*ibidem*, p. 113).

Em outras palavras, o fato da mãe não ter possibilitado essa construção individualizada é a razão pela qual o sujeito acaba tendo relacionamentos mais “vazios” o que ele chama de pseudo-relacionamento tanto com amigos e amantes, como também com os terapeutas. Tudo se passa como se eles sentissem que não precisassem afetivamente de alguém. Os terapeutas, por exemplo, só lhes seriam importante na medida em que poderiam ajudá-los a fazer a mudança de sexo<sup>216</sup>.

O que está em jogo é que o autor toma sua hipótese sobre a ausência do conflito edipiano como chave de leitura para pensar a fragilidade do laço transferencial, marcando que não é o espectro da *proibição* que está em jogo nesta, mas, sim, uma impossibilidade de criar vínculos sólidos: “Um laço intenso e prolongado não seria possível entre nós não por ser proibido, mas porque, temo, o potencial não existe dentro deles” (*idem*). Inclusive, é a partir disso que o autor defende que, provavelmente, não há nenhum transexual analisado: “Essa falta de uma firme relação transferencial pode contribuir fortemente para o fato de não haver ainda nenhum transexual psicanalisado” (STOLLER, 1975/1982, p. 114).

As formulações do autor nos parecem bem problemáticas, pois, em síntese, ele está usando o modelo clássico do Édipo para definir que os transexuais não têm o “potencial” de se afetar e se relacionar, a não ser se como “proveitadores”. A alocação

---

<sup>216</sup> Nas palavras de Stoller: “Simplesmente necessitavam de nós como os potenciais administradores e manipuladores de aspectos do mundo real que eles tinham de mudar” (STOLLER, 1975/1982, p. 113).

dessa “falta de recursos” para a relação com o outro parece, então, ser colocada no plano intrapsíquico, sem ser pensada, por exemplo, em relação ao campo social que, por sua vez, trata essas pessoas com discriminação e preconceito, achando-as bizarras, como ele mesmo as denominou.

Ou seja, ainda que, em sua reflexão, ele tivesse reconhecido que a normatividade social pode ser fonte de sofrimento como vimos anteriormente parece que ele encobre arbitrariamente esse aspecto para pensar a dificuldade de estabelecer vínculos. Não o suficiente, a partir disso, ele coloca a transexualidade fora do campo da analisabilidade, sem parecer se questionar criticamente sobre seu entendimento do que consistiria supostamente a “análise dos transexuais” em sua perspectiva. Em diversas passagens do seu livro, o autor dá a entender que esse componente “não analisável” advém da impossibilidade de mudar a “certeza” do transexual em relação à sua feminilidade, como, por exemplo: “Parece impossível tratar com sucesso o transexual adulto (*ou seja, fazê-lo sentir-se feliz em ser homem*) por meios psicológicos” (*ibidem*, p. 92, grifo nosso).

Bem, se, em sua perspectiva, ser analisável significa se conformar como a atribuição inicial de gênero, ele não está falando propriamente de psicanálise, mas de algo parecido como a “cura gay” no caso, uma “cura trans” e aí, de fato, a transferência é inviável, mas não por conta de uma “incompetência afetiva” do transexual, mas do terapeuta. Mais do que isso, talvez os transexuais que ele atendeu estivessem absolutamente corretos em “resistir” a essa suposta transferência, considerando a “contratransferência” normativa e discriminatória que lhes era dirigida por aquele que via seus “pacientes” como pessoas “bizarras”.

Enfim, poderíamos extrair uma série de problemáticas dessa discussão, mas, por questões metodológicas, nos contentaremos em evidenciar que, apesar de Stoller (1975/1982) criticar as concepções “patologizantes” de seus colegas que associaram a “desafetação relacional” dos trans à psicose e à psicopatia, ele não parece se distanciar disso. Talvez seja por esse motivo que o autor não tenha se absterido de utilizar a expressão “qualidade psicopata” para pensar a forma pela qual os transexuais se vinculam aos outros.



Como podemos observar, esta patologização se assenta em uma utilização normativa de certas concepções psicanalíticas, como do complexo de Édipo. Isto fica evidente também quando o autor associa a transexualidade feminina com a inveja do pênis. Ao falar da intensa *inveja do pênis* que caracteriza *as mães de transexuais*, em sua hipótese, o autor afirma que essa inveja só não é mais poderosa do que a de mulheres transexuais: essa “inveja, provavelmente, é excedida apenas pela daquelas mulheres que, sendo francamente transexuais, pedem que seus corpos sejam mudados pela remoção dos ovários, útero, seios e vagina, e a construção de um pênis” (STOLLER, 1975/1982, p. 43).

No que concerne a isso, é preciso salientar que, na perspectiva do autor, a psicodinâmica e a etiologia que estão em jogo na transexualidade em mulheres se diferem da transexualidade que se apresenta em homens<sup>217</sup>, o que ele discute precisamente no capítulo 18, intitulado *Fatores etiológicos no transexualismo feminino: uma primeira aproximação*. O autor também considera que, nesses casos, as mães são marcadas por uma “depressão” (pelo que ele descreve, de ordem crônica) e que há uma distância da figura do pai em relação a ela; o que muda, sobretudo, é o lugar em que a criança se inscreve na dinâmica familiar. Pois, nesse caso, a hipótese de base é que “nessas famílias, a menina penetrou no vazio criado pela tristeza de sua mãe e não preenchido pelo marido” (*ibidem*, p. 244)

Ou seja, no quadro familiar, a mãe, por ser deprimida, não consegue exercer sua maternidade e cuidar da filha, e, na ausência do apoio do marido, a menina é criada pelos pais para proteger e cuidar da mãe: “A mãe da menina transexual deixa claro para ela, desde muito cedo, a tarefa que deve cumprir, que é a de protegê-la” (*idem*). Desse modo, a filha exerceria a função que o marido deveria exercer, mas não consegue. Inclusive, o autor se questiona se no fundo a mãe, ao fazer isso, está buscando para ela a

---

<sup>217</sup> Inclusive, o autor reivindica uma certa originalidade nisso, defendendo que ninguém até então havia analisado esta questão: “Ninguém, até agora, sugeriu que o transexualismo feminino não seja a mesma condição [...] que o transexualismo masculino. Eu, no entanto, farei isso agora” (STOLLER, 1975/1982, p. 223).

figura de um pai protetor<sup>218</sup>. Inclusive, o autor se questiona se, no fundo, a mãe, ao fazer isso, está buscando para ela a figura de um pai protetor:

A menina é levada a preencher a lacuna que seu pai deixou: desempenha o papel do marido que auxilia; o motivo que induz o impulso em direção à masculinidade parece ser o fato de a família “trabalhar” essa filha para se tornar um substituto masculino (um marido) para amenizar (“tratar”) a depressão da mãe. Isso é feito através de um constante encorajamento da masculinidade, tanto por parte do pai quanto da mãe. (STOLLER, 1975/1982, p. 227).

Segundo o autor, esse lugar de proteção e cuidado assumido pela menina se dá sem que haja componentes sexuais e incestuosos, o que, inclusive, faria com que essas meninas não se tornassem homossexuais, mas, sim, transexuais. Não obstante, a partir da sua pesquisa, o autor percebeu que a transexualidade que se apresenta em mulheres se aproxima mais da homossexualidade, do que a transexualidade que se apresenta em homens se aproxima da homossexualidade masculina, o que o leva a defender que esses casos têm contornos mais nítidos. Em sua perspectiva, isso acontece porque, no caso daquilo que ele denomina “transexualismo masculino”, o que está em jogo é uma *modelagem* (algo da ordem do *imprinting*), de forma que a conflitualidade e o trauma psíquico não se colocam.

No “transexualismo feminino”, por sua vez, há um trauma no caso, uma mãe que não consegue cuidar da filha e, então, se delinea uma defesa em relação ao trauma, em nome do fortalecimento da família: “É o processo de defesa contra o trauma (psíquico) e a ereção de estruturas de identidade para prevenir a destruição da identidade por recorrência do trauma (psíquico), o que, em especial, alia o transexualismo feminino às transexualidades” (*ibidem*, p. 243).

Neste sentido, a menina assume o lugar do “marido” justamente para se defender de uma possível depressão, advinda do fato de não ter sido olhada pela sua mãe. Nesse sentido, ela ocupa o lugar protetor e de cuidado, como uma forma de ganhar um lugar ao sol, isto é, de atrair a atenção de sua mãe: “A depressão da própria filha [...] é então

---

<sup>218</sup> Em suas palavras: “Imagino, embora não tenha dados, que sob o fato de usar essa filha para preencher o papel do marido, a mãe camufla uma busca, para si própria, de um pai bom e protetor” (STOLLER, 1975/1982, p. 245). Isto representaria uma outra diferença em relação à transexualidade que se apresenta em homens, pois, nesses casos, os meninos ocupavam, para suas mães, aquilo que estas não “receberam” de suas respectivas mães.

‘curada’ apenas quando ela faz alguma coisa à qual a mãe responderá afetuosamente: quando a menina age como um marido protetor” (*ibidem*, p. 244).

Por questões metodológicas, não é de nosso interesse nos debruçarmos sobre essa “psicopatologia” e o “diagnóstico diferencial”. O que almejamos salientar é que a teoria do autor sobre a transexualidade que se apresenta em mulheres evidencia também alguns componentes normativos de sua reflexão. Além de adotar, também, uma perspectiva etiológica, o autor, em última instância, defende a tese de que a menina “se torna transexual” para atrair o amor materno, o que, além de ser extremamente reducionista, restringe essa expressão de gênero a uma economia narcísica, como se fosse uma defesa contra o sentimento de rejeição.

Além disso, fica evidente que essas construções teóricas estão assentadas em concepções de gênero normativas. Por exemplo, o autor faz referência ao fato dos pais incentivarem a menina a desenvolver traços e interesses supostamente “masculinos”: “pai orientado em direção à masculinidade que aprecia dividir *interesses masculinos* com sua filha” (STOLLER, 1975/1982, p. 228). Isto se apresenta, também, através da forma pela qual o autor alude o lugar social da mulher e do homem, bem como o imperativo monogâmico do casamento e da heterossexualidade. Ainda que pareça estar atento ao caráter contingente dessas normas sociais, ele não parece problematizá-las com a devida seriedade em sua reflexão:

Existem vários aspectos de sua mãe com os quais ela deve se identificar para crescer (dentro do que nossa sociedade tem definido como sendo) feminina: a feminidade da mãe (um sentido de conforto com a própria anatomia sexual); a feminilidade da mãe (um sentido de conforto em comportar-se e fantasiar em quaisquer estilos definidos pela sociedade como femininos); a maternidade da mãe (desejo de ter e criar filhos); a heterossexualidade da mãe (desejo de viver com e ser penetrada por um homem); a inclinação da mãe para o casamento (desejo de casar-se e apreciar o marido em seu papel). (*Ibidem*, p. 239).

Enfim, a própria maneira com a qual o autor descreve o *núcleo de identidade de gênero* nos parece bastante problemática, não só por não deixar um espaço para a singularidade do sujeito como sublinhamos acima mas, também, pelo fato de que ele parece estar assentado e encobrir o imperativo heteronormativo. Pois, como vimos no segundo capítulo, a ilusão de uma coerência de gênero, bem como a ideia de um núcleo

organizador do gênero, são reiterados justamente a serviço da lógica do binarismo sexual e da heterossexualidade, como afirma Butler: “Os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora” (BUTLER, 1990/2015, p. 235).

Isto se torna ainda mais problemático na reflexão de Stoller (1975/1982), na medida em que ele defende de maneira bastante explícita que esse *núcleo da identidade de gênero* é um aspecto fundamental da personalidade e quase impossível de ser alterado pelas vivências do sujeito. Desse modo, o autor limita, de forma bastante radical e normativa, o horizonte de possibilidades das experiências sexuais e de gênero. Em nossa perspectiva, isso não só tem efeitos nocivos na clínica, como também considerando que as discursividades circulam no campo social na sociedade, na medida em que contribui para a *abjeção* (BUTLER, 1990/2015) das pessoas “trans”, como podemos observar no decorrer da tese.

É preciso sublinhar que, a partir da análise crítica desenvolvida, não estamos de modo algum menosprezando a importância do trabalho de Robert Stoller. Reconhecemos o mérito de sua pesquisa, sobretudo por ele ter se debruçado na pesquisa clínica e teórica a respeito do gênero e da transexualidade em um contexto em que isso não era realizado, com esse rigor, no campo psicanalítico. Além disso, é preciso apreciar o fato do autor ter se distanciado de uma leitura “biologizante” da transexualidade e o seu esforço em trabalhar esta experiência a partir de uma categoria que nos parece importante para pensar as expressões de gênero a saber, a ideia de *identificação*<sup>219</sup> ainda que possamos discordar da forma pela qual ele a trabalha. Além disso, podemos notar uma certa imprecisão conceitual em relação à *identificação*:

Ainda resta a esclarecer se a comunicação entre cada um dos pais e o recém-nascido molda o comportamento do bebê por contaminação, por condicionamento (clássico ou operante), por identificação, ou por

---

<sup>219</sup> Devido à importância da noção de *identificação* para discutirmos as expressões de gênero, vamos resgatá-la de maneira mais aprofundada no final desse capítulo, quando discutiremos a melancolia de gênero (BUTLER, 1990/2015), e, no próximo capítulo, extrairemos dela formas possíveis da psicanálise sustentar uma leitura menos normativa a respeito dos gêneros que não se inscrevem no modelo binário heteronormativo.

uma combinação de todos esses fatores. (STOLLER, 2015, p. 81 *apud* KOSOVSKI, 2016, p. 136).

O autor expõe, ainda, um material clínico gigantesco, que nos permite observar a multiplicidade infinita de possibilidades que caracteriza as experiências “trans”, ainda que ele não tenha extraído isso dessa maneira, buscando, ao contrário, definir, a partir delas, certos fatores etiológicos, bem como criar uma nosografia psicopatológica. Por outro lado, devemos situar o contexto cultural no qual sua pesquisa foi desenvolvida. Como vimos no primeiro capítulo, na década de 1980 contexto em que o livro de Stoller (1975/1982) foi publicado, ainda se conquistava, por exemplo, a retirada da homossexualidade do DSM-III. Os *estudos de gênero* que lançaram luz, de forma incontornável, à normatividade de gênero que se apresentava na sociedade e na cena intelectual, sobretudo psicanalítica só começaram a ganhar terreno mais sólido, também, nesse contexto. Por exemplo, a primeira publicação de *Problemas de gênero*, de Judith Butler, foi em 1990.

Com isso, não estamos sendo coniventes com a dimensão normativa de suas formulações, procurando justificá-las ou atenuar seu caráter problemático, mas achamos importante fazer essa breve contextualização. Enfim, tanto valorizamos a relevância de seu trabalho que nos dedicamos a fazer um estudo relativamente aprofundado a seu respeito, mas talvez, em nossa discussão, isso tenha ficado um pouco camuflado pelas críticas expostas. Se isso aconteceu, foi porque estávamos preocupados em perseguir um dos objetivos da presente pesquisa, a saber, discutir o quão a psicanálise se oferece ou não como uma alteridade para as pessoas transexuais.

Inclusive, talvez nossa maior motivação para nos debruçar sobre seu trabalho tenha sido a tentativa de mapear como se organizou historicamente o solo teórico a partir do qual se desenvolveram diversas formulações psicanalíticas normativas, que, em nossa perspectiva, conduzem à patologização da transexualidade. Em outras palavras, temos a impressão de que o trabalho de Robert Stoller, apesar de não ser tão debatido na cena psicanalítica, deu ensejos para a construção de hipóteses psicanalíticas normativas acerca da transexualidade. Justamente por não ser tão estudado e discutido, achamos importante conferir um lugar de visibilidade a ele, no sentido de evidenciar

que essa “invisibilidade” não implicou em uma esterilidade; muito pelo contrário, produziu e produz efeitos no discurso psicanalítico.

Enfim, se estamos preocupados com as “*histórias que a História não conta*”, devemos lançar luz, também, sobre as histórias que a História da psicanálise não conta. É neste sentido que achamos importante apresentar, de forma mais sistemática, a posição do autor a respeito da transexualidade, pois nos parece que seu trabalho foi usado como matéria-prima para se defender, por exemplo, que a transexualidade é uma psicose. Isto é, tudo se passa como se tivessem “pescado” exclusivamente dentro do vasto material oferecido pelo autor a hipótese da simbiose materna como etiologia da transexualidade para se sustentar uma hipótese que ele mesmo parece refutar.

Na verdade, essa é uma pergunta que persiste: com as justificativas apresentadas, Stoller (1975/1982) conseguiu resolver o problema sobre se é possível diferenciar uma organização psicótica da transexual? Não almejamos responder esta indagação, mas tentaremos desdobrá-la evidenciando como, a partir do solo clínico-teórico cultivado pelo autor, diversas interpretações, nesse sentido, foram formuladas, o que discutiremos agora.

### 6.2.2 Transexualidade e psicose: patologizações psicanalíticas

Ao discutir o “Caso Schereber”, Freud (1911/1969) evidencia que algumas experiências psicóticas apresentam um anseio pela modificação de gênero, o que tem levado alguns psicanalistas como Czermak (2012) a defenderem que a transexualidade é um sintoma da psicose. Isto tem como pano de fundo a ideia de que existem “verdadeiros transexuais” e, implicitamente, falsos transexuais.

Para desenvolver essa discussão de maneira sistemática<sup>220</sup>, inicialmente apresentaremos algumas das hipóteses freudianas a respeito da psicose para, em seguida, evidenciar como Jacques Lacan ofereceu uma série de contribuições teóricas para se pensar essa temática. Além disso, evidenciaremos algumas de suas formulações a respeito da transexualidade, incluindo os momentos em que o autor articula essas

---

<sup>220</sup> Parte dessa discussão foi publicada em formato de artigo, vide: HELSINGER, N. M. A medicalização da sexualidade: o performático e o transexual. *In: Clínica & Cultura*, v. III, n. II, jul-dez. 2014, p. 28-43. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/view/2822>.

experiências. Em um segundo momento, demonstraremos a apreensão que alguns psicanalistas de orientação teórica lacaniana tiveram a respeito da inserção entre essas duas experiências, tanto no sentido de defendê-la, como no sentido de refutá-la.

Vale salientar, desde já, que não temos aqui nenhuma pretensão de esgotar esse debate pois isto implicaria em outro objeto de pesquisa nem de realizar uma investigação exaustiva a respeito dessa discussão na obra lacaniana. Não só porque não é objetivo de nossa pesquisa, mas, também, porque não temos uma apreensão sólida e aprofundada do trabalho deste autor. É claro que, com isso, corremos o risco de não apresentar de forma consistente alguns de seus conceitos e hipóteses teóricas, e, com isso, extrair consequências precoces sobre sua pesquisa.

Por outro lado, para perseguirmos os objetivos do presente capítulo, seria inviável não passear pelas formulações do autor, como também pelas de psicanalistas que seguem sua teoria. Até mesmo porque, com isso, correríamos um risco maior, qual seja, o de empobrecer nossa discussão sobre as formulações psicanalíticas a respeito da transexualidade. Isto é, passaríamos ao largo de uma discussão que é extremamente relevante, porque é a partir do solo teórico lacaniano que muitos psicanalistas sustentam que a transexualidade é uma psicose.

Neste sentido, contaremos com a contribuição de psicanalistas que se detiveram de maneira mais dedicada à obra lacaniana, esperando que, com isso, possamos nos precaver de uma leitura imprecisa. Não deixa de ser importante ressaltar, ainda, que o nosso foco é extrair alguns aspectos desse debate que nos ajudem a pensar nossa questão de pesquisa, sobretudo no que concerne à dimensão normativa que atravessa certas leituras psicanalíticas a respeito da transexualidade. Isto implicará em problematizar a relação entre transexualidade e psicose, como também o lugar hipervalorizado que o Édipo e o “registro simbólico” parecem assumir nessas construções teóricas.

Em *Neurose e psicose* (1924), Freud sustenta a hipótese de que, na neurose, haveria um conflito entre o Eu e o Id, enquanto, na psicose, haveria perturbações psíquicas entre o Eu e a realidade externa, o que levaria o psicótico a construir um novo mundo externo e interno. O que as diferenciaria, em última instância, seria o fato de que, na neurose, o Eu manteria relações com a realidade e apaziguaria os imperativos do

Id, enquanto que, na psicose, o Eu deixaria-se sucumbir ao Id, ao preço de se desprender da realidade. Nesta acepção, o delírio seria, portanto, “um remendo aplicado no lugar onde originalmente havia surgido uma fenda no relacionamento do Eu com o mundo externo” (FREUD, 1924a/2007, p. 97).

Poucos meses depois, Freud publicou um novo trabalho, onde faz a seguinte retificação: na neurose, também haveria afastamento para com a realidade e uma substituição da mesma. A diferença significativa entre esses quadros passa a residir no fato de que a “neurose não renega a realidade, ela somente não quer tomar conhecimento dela; a psicose renega-a e procura substituí-la” (FREUD, 1924b/2007, p. 129).

Vale sublinhar que o autor reconhecia, nesse contexto, que o mecanismo da psicose não seria o recalque, mas ainda lhe faltavam algumas peças para delinear uma leitura sistemática a respeito desse mecanismo e ele contava com o fato de que a psiquiatria poderia futuramente esclarecê-lo: “O esclarecimento dos diferentes mecanismos que possibilitam o afastamento e a reconstrução da realidade nas psicoses, e o entendimento do quanto esses processos podem ou não ser bem sucedidos, é uma tarefa a ser empreendida pela psiquiatria especializada” (FREUD, 1924b/2007, p. 129).

Uma análise aprofundada e sistemática a respeito desse mecanismo foi feita por Jacques Lacan, que o nomeou de *forclusão*. Em sua hipótese, o que seria foracluído seria justamente o Nome-do-pai (LACAN, 1955-1956/1985). Vale salientar que a construção desse conceito pressupôs toda uma construção teórica a respeito da função paterna, onde ela funcionaria como um representante da Lei e, portanto, como o operador crucial que permitiria que o sujeito se inscrevesse no registro simbólico, o que foi pautado pela formulação teórica do “Nome-do-Pai” (BIRMAN, 2006).

Para melhor compreender como se deu essa inserção teórica, é preciso lembrar brevemente como o ensino de Lacan foi marcado por dois deslocamentos metodológicos centrais: o primeiro, que se deu entre o *registro imaginário* para o *simbólico*, e o segundo, que se deu entre este e o *registro do real* o que implicou em diferentes leituras sobre o Édipo.

Como demarca Birman (2017), em um primeiro momento, Lacan preservou a concepção freudiana do complexo de Édipo, sem realizar grandes reformulações. Sua



leitura sobre a triangulação edípica foi circunscrita, sobretudo, no campo familiar ou melhor, dos *complexos familiares* onde a figura paterna exerceria a função de mediar a relação dual entre a mãe e o filho (e os irmãos), como pode ser observado em seu trabalho *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, de 1938. Seguindo esta linha, Lacan sustenta a hipótese de que o complexo de Édipo exerceria uma função “normativa” para a vida psíquica do sujeito, o que é desenvolvido em seu trabalho *Interdição teórica as funções da psicanálise em criminologia*, publicado em 1950.

A teoria acerca do Édipo, no pensamento de Lacan, muda de forma paradigmática quando ele opera um deslocamento entre o registro do imaginário para o registro do simbólico (BIRMAN, 2017). Afinal, é nesse momento que a experiência do Édipo deixa de ser alocada no campo do complexo para ser pensada em termos da estrutura. Evidentemente, o fator decisivo para isso foi a aproximação do autor com o estruturalismo de Lévi-Strauss (1949), o que culminou em colocar o Édipo como um balizador central da passagem entre a natureza e a cultura, como salienta Butler (2002/2003).

Para Lévi-Strauss, o drama edípico não deve ser construído como um momento ou uma fase de desenvolvimento. Ao contrário, consiste numa proibição que age no início da linguagem, uma proibição que funciona todo o tempo para facilitar a transição da natureza à cultura de todos os sujeitos emergentes. (BUTLER, 2002/2003, p. 245).

Um dos maiores desdobramentos dessa reformulação teórica a respeito do simbólico foi a conceituação do Nome-do-Pai, o que implicou que o registro da *linguagem* fosse erigido como central. Resgatando o mito da horda originária descrito por Freud (1913/1976) em *Totem e tabu* onde os filhos matam o pai, que ocupava um lugar de exceção, Lacan se apropria da ideia de um pai “morto” para pensar seu lugar no plano simbólico.

O que está em jogo é que Lacan não só resgatou como também sublinhou “a figura do *pai morto na estrutura edípica*” (BIRMAN, 2017, p. 165). É justamente isso que sustentará sua hipótese sobre o Nome-do-Pai e a alocação deste na base da estrutura edípica. Transmutada para o campo simbólico, a figura do pai morto “passou a ocupar uma posição estratégica na estrutura edípica, se inscrevendo como *Nome-do-pai* no

sistema simbólico de filiação e na estrutura (edipiana) psíquica” (BIRMAN, 2017, p. 165).

Desse modo, se atribuiu à estrutura edipiana, como defende Birman, uma concepção universalista do que caracterizaria o sujeito, “pois regularia a passagem da Natureza para a Cultura, assim como estaria no fundamento da autoridade, do sistema de filiação e seria a fonte inquestionável da totalidade do sistema de simbolização” (BIRMAN, 2017, p. 165).

Uma segunda virada importante na teoria lacaniana e que trouxe consequências para a concepção do Édipo foi quando o autor voltou-se para o **registro do Real**, o que, segundo Birman (2017), já foi efeito do debate que se delineava na década de 1970, no campo filosófico, a respeito do Édipo. Isto implicou que Lacan fizesse um deslocamento entre a questão do desejo para a experiência do gozo, o que pressupôs também a conceituação do objeto *a*, assim como a atribuição de um limite à figura do grande Outro (A)<sup>221</sup>.

No que concerne a isso, Birman (2017) destaca o Seminário XVII de Lacan, *O avesso da psicanálise*, onde o autor além de trabalhar os quatro discursos revê sua posição a respeito do mito do pai da horda, afirmando que este foi uma invenção freudiana. Ao se reposicionar em relação a esta questão, o autor, em última instância, está colocando em questão sua interpretação estruturalista a respeito do Édipo: “O mito do pai da horda originária foi o mito inventado por Freud e que este foi efetivamente o único mito construído no século XX. Enfim, foi certamente o alicerce teórico da estrutura edipiana que foi assim decisivamente colocada em questão” (BIRMAN, 2017, p. 166).

Ou seja, no final de seu percurso, o próprio Lacan pôde reconhecer os limites do Édipo e colocar em questão sua própria formulação a respeito da estrutura edipiana. Como vimos, isso não significa que seus seguidores levaram isso às últimas consequências. Por exemplo, como vimos anteriormente, muitas das reações contrárias à parentalidade gay, no contexto francês, se colocaram como uma defesa em relação à

---

<sup>221</sup> “A problemática do gozo estabeleceu uma relação de oposição ao registro do desejo, em correlação estrita com a posição estratégica outorgada ao objeto *a*, assim como a figura do grande Outro (A) passou a ser marcada pela incompletude, isto é, o grande Outro passou a ser considerado como barrado” (BIRMAN, 2017, p. 166).

ordem simbólica, o que foi caracterizado por uma defesa da lógica estruturalista edipiânica (BUTLER, 2002/2003).

Além disso, como discutiremos no decorrer do capítulo, o deslocamento do *registro simbólico* para o registro do *real* não impediu que leituras normativas em relação à transexualidade fossem sustentadas. Muitos psicanalistas como Millot (1992) e Czermak (2012) defendem que a transexualidade é uma psicose, tomando o modelo do “Nome-do-pai” como base. Além disso, a dimensão do *real* suscitou um novo conjunto de inflexões normativas a respeito da transexualidade, por exemplo, a ideia de que os transexuais querem “escapar do real” da diferença sexual e do real do sexo (JORGE; TRAVASSOS, 2017), bem como do enigma da relação sexual, supondo que ela existe (ANSERMET, 2018).

Dito isso, analisaremos primeiramente como o deslocamento de Lacan para a dimensão do registro simbólico implicou na formulação de que a psicose seria caracterizada pela forclusão do Nome-do-pai e como isso alimentou a formulação de que os transexuais seriam psicóticos. Em um segundo momento, evidenciaremos outras leituras normativas acerca da transexualidade que não a aproximam da psicose, mas que tomam a questão do real da diferença sexual como motor *princeps*.

A forclusão se tornou o operador conceitual central da teoria lacaniana a respeito da psicose, que passou a ser descrita como uma estrutura psíquica distinta da perversão e da neurose. Uma possível diferenciação conceitual entre o recalque e a forclusão pode ser observada na seguinte formulação de Leclaire:

Se imaginássemos a experiência como um [...] pedaço de pano constituído de fios entrecruzados, poderíamos dizer que o recalque figuraria nele por algum rasgão, mesmo que grande, sempre passível de ser cerzido ou consertado, enquanto que a forclusão seria uma espécie de *buraco original* que nunca seria suscetível de *reencontrar sua própria substância, já que esta nunca foi outra senão substância de buraco*; ele só poderia, esse buraco, ser preenchido, sempre imperfeitamente, por um “remendo”. (LECLAIRE, 1991, p. 117, grifo do autor).

Nesse sentido, é a *forclusão* do Nome-do-pai – uma falha aberta em sua essência (VIEIRA, 2007) – que vai caracterizar a psicose como estrutura psíquica. Por questões metodológicas, não podemos analisar de forma mais pormenorizada essa

conceituação, mas não deixa de ser importante evidenciá-la, uma vez que é a partir dela que muitos psicanalistas – sobretudo lacanianos – sustentam que a transexualidade se insere no campo da psicose, baseados na premissa de que não houve uma inscrição da metáfora paterna: “Assim, diferentemente da neurose e da perversão, os transexuais não teriam acesso à castração dita simbólica, o que, em última instância, os aproximaria da psicose (ÁRAN; Zaidhaft; Murta, 2008, p. 72). Essa aproximação fica bastante nítida na seguinte formulação de Czermak:

Se, com efeito, Freud, e depois Lacan, nos ensinaram que o sujeito devia, num dado momento, vir se situar na modalidade sexual à qual ele toma a decisão de pertencer, para o transexual, essa “escolha” – a ser entendida no mesmo sentido da “escolha da neurose” – não é permitida. (...) Pois não foi instalado para ele o que o torna possível: a metáfora simbólica, ela mesma determinada pelo reconhecimento do significante paterno. (CZERMAK, 2012, p. 48).

Antes de desenvolver esta questão, é preciso fazer uma breve consideração. Como afirma Kosovski (2016), há poucas formulações sobre a transexualidade no ensino do Lacan e a referência mais utilizada para se pensar a transexualidade é a descrita em *O Seminário 18: de um discurso que não fosse semblante*, mais precisamente na segunda lição, onde Lacan (1971/2009) aproxima a transexualidade da forclusão. Neste seminário, o autor esboça a seguinte definição: “Talvez vocês saibam que o transexualismo consiste, precisamente, num desejo muito enérgico de passar, seja por que meio for, para o sexo oposto, nem que seja submetendo-se a uma operação, quando se está do lado masculino” (LACAN, 1971/2009, p. 30 *apud* KOSOVSKI, 2016, p. 134).

No seminário, Lacan (1974) refere-se à identidade de gênero como uma oposição homem e mulher, como significantes. Além disso, o autor associa a posição sexual ao semblante – que tem o discurso como seu alicerce – mas que está referido para algo que vai além do semblante, isto é, o gozo<sup>222</sup>. Considerando que seria a partir da lógica fálica que meninos e meninas poderiam se localizar na partilha dos sexos, o autor

---

<sup>222</sup> Afinal, nesse momento de sua obra, ele não estava circunscrevendo a posição ao registro imaginário e simbólico, mas, também, ao real: “Há uma materialidade, portanto, na identidade sexual; mas ela é diversa da diferença anatômica – ainda que esta última engendre consequências psíquicas” (KOSOVSKI, 2016, p. 137-138).

defende que se deveria “esperar pela fase fálica para distinguir meninos e meninas” (LACAN, 1971, p. 30 *apud* KOSOVSKI, 2016, p. 139).

Segundo Kosovski (2016), isso evidencia que Lacan estava fazendo referências às questões com as quais Stoller se deparou em sua pesquisa sobre a identidade de gênero, onde, como vimos, crianças pequenas já manifestavam se sentir pertencentes ao “gênero feminino”. Tanto que é nesse momento que o autor faz referência ao livro de Stoller, *Sex and gender* (1974):

Estou recomendando um livro (...), *Sex and gender* [Sexo e gênero], de um certo Stoller. É muito interessante de ler, primeiro porque desemboca num assunto importante o dos transexuais, com um certo número de casos muito bem observados, com seus correlatos familiares. [...] No livro vocês certamente aprenderão muitas coisas sobre esse transexualismo, pois as observações que se encontram ali são absolutamente utilizáveis. (LACAN, 1971/2009, p. 30 *apud* KOSOVSKI, 2016, p. 139).

Apesar da recomendação e dos elogios, Lacan faz críticas ao livro, sobretudo em relação às reflexões extraídas por Stoller (1974) a partir da dialética entre filho-mãe. É nesse momento que o autor expressa estranhamento pelo fato de Stoller não ter percebido a dimensão psicótica desses casos. Inclusive, Lacan atribui isso ao desconhecimento de Stoller a respeito da sua teoria sobre a foraclusão:

Aprenderão também o caráter completamente inoperante do aparato dialético com que o autor do livro trata essas questões, o que o faz deparar, para explicar seus casos, com enormes dificuldades, que surgem diante dele. Uma das coisas mais surpreendentes é que a face psicótica desses casos é completamente eludida pelo autor, na falta de qualquer referencial, já que nunca lhe chegou aos ouvidos a foraclusão lacaniana, que explica com muita facilidade a forma desses casos. (LACAN, 1971/2009, p. 30 *apud* KOSOVSKI, 2016, p. 139).

Mas, como sublinha a autora, essas formulações não são fruto de um estudo aprofundado, até mesmo porque o autor não se debruçou nessa temática de forma patente. Apesar disso, muitos psicanalistas tendem a lê-las como posições firmes e, a partir disso, elaboram uma série de hipóteses que não estavam, de fato, sendo sustentadas por Lacan: “Embora não representem uma reflexão aprofundada sobre o assunto, elas foram tomadas por muitos psicanalistas como posições claras e passíveis de orientá-los em questões teórico-clínicas importantes” (KOSOVSKI, 2016, p. 133).

Isso acarreta, segundo a autora, uma série de mal-entendidos que comprometem a discussão psicanalítica a respeito do gênero e da sexualidade, como discutiremos mais à frente. De todo modo, o que nos interessa sublinhar, desde já, é que uma série de psicanalistas seguiu essa vertente, como Moustafah Safouan e Joël Dor:

Vários lacanianos seguem essa abordagem: Moustafah Safouan inscreve o *transexualismo* numa identificação simbiótica da criança com a mãe, por “forclusão do Nome-do-Pai”. Reproduzindo a mesma análise, Joël Dor considera que o transexual fica na fronteira entre psicose e perversão e somente acede a uma castração real, cirúrgica, que lhe interdita uma identidade sexual, por falta de integração do estatuto simbólico da diferença dos sexos. (AYOUCH, 2015b, p. 26).

Além disso, destacam-se os trabalhos de Marcel Czermak, Henri Frignet e Catherine Millot, que serão discutidos um pouco mais adiante. O que está em jogo é que se delineou a suposição de que a sensação de pertencer ao sexo oposto é uma certeza delirante, decorrente da *forclusão* do Nome-do-Pai, o que conduziria ao *empuxo-à-mulher* (CZERMAK, 2012). Afinal, na ausência de uma mediação simbólica, o sujeito se veria entregue ao gozo materno, o que poderia ser interpretado de forma delirante como uma feminilização forçada.

Neste sentido, Lacan sustentou a hipótese de que o delírio de emasculinização de Schereber seria uma decorrência da *forclusão* do Nome-do-Pai e do *empuxo à Mulher* (LACAN, 1972/1973): “Trata-se aqui do delírio de se tornar *A Mulher*, a mulher enquanto essência do feminino, a mulher enquanto totalidade, enfim a Mulher que, sustenta Lacan, ‘não existe’ (1972- 73/1982)” (PERELSON, 2011, p. 12). Nesta acepção, Schereber não teria conseguido se situar na partilha dos sexos como um homem ou uma mulher, por ser desprovido do significante fálico, e, assim, teria feito uma identificação imaginária ao falo da mãe.

Mas, se a *Mulher* não existe, seu delírio remeteria a uma transformação que é, de partida, impossível (PERELSON, 2011). Nesta mesma linha, muitos psicanalistas de orientação lacanianiana defendem que, na transexualidade masculina, há uma identificação com *a Mulher* (LACAN, 1972-1973/1982), o que lhes faz interpretar que a cirurgia de mudança de sexo é a promessa da realização de um impossível: “Transformado em paradigma do transexualismo pelos psicanalistas lacanianos, estes não poderão

considerar as transformações prometidas pela medicina e pelo direito senão como a promessa de realização de um impossível” (PERELSON, 2011, p. 12).

O que está em jogo é que, a partir dessa base teórica, alguns psicanalistas se posicionam de maneira crítica e reticente em relação à cirurgia, enquanto outros “destacam a importância que esta pode adquirir na organização subjetiva” (ÁRAN; ZAIDHAFT; MURTA, 2008, p. 72). Os que são contrários sustentam também outros argumentos, como, por exemplo: é impossível fazer uma mudança no real do sexo, e, ainda, os transexuais confundem o órgão (pênis) com o significante (falo)<sup>223</sup>, de modo que operar o primeiro não resolveria o problema (CZERMAK, 2012):

O primeiro diz respeito à impossibilidade de mudar o real do sexo, pois, ainda que a imagem identitária seja transformada, não se pode reduzir o sexo ao gênero. Um segundo argumento é que a demanda cirúrgica aponta para uma confusão do transexual em relação ao falo simbólico e o pênis real, de forma que a operação não iria resolver a questão do sujeito. (HELSINGER, 2014, p.34).

No artigo *Transexualismo: uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo*, Simone Perelson avança nesse debate, mapeando, de maneira sistemática, as contribuições de alguns psicanalistas de orientação lacaniana – como Catherine Millot, Charles Melman, Czmark e Frignet – que interpretam a transexualidade como uma psicose, discutindo como essas leituras se desdobram em posições distintas a respeito da cirurgia. Apesar desses autores defenderem que “em última instância, a estrutura psicótica ahistórica que permite interpretar o fenômeno” (PERELSON, 2011, p. 15), há especificidades importantes no trabalho de cada um e que merecem ser elucidadas.

De forma sucinta, Perelson (2011) afirma que as posições desses analistas se diferem, sobretudo, em relação a dois pontos centrais: (1) a forma pela qual eles vêem que a convicção transsexual ou a cirurgia de transgenitalização podem ou não promover algum efeito positivo sobre o sujeito (funcionando, por exemplo, como uma suplência ao Nome-do-Pai); e (2) o tipo de articulação que traçam entre o fenômeno da transexualidade e o *modus operandi* da cultura contemporânea.

---

<sup>223</sup> Vale salientar que essa confusão é entendida como um erro comum: “Ainda que seja um erro comum confundir o falo com o órgão que pode ser investido como semblante, o ‘...falo, ao enfatizar um órgão, de modo algum designa o órgão chamado pênis’ (LACAN, 1971/2009, p. 62)” (KOSOVSKI, 2016, p. 138).

Considerando que o anseio do transexual é encarnar A Mulher (com M maiúsculo) – a que Lacan afirma não existir – e não uma mulher (“não-toda”), Catherine Millot (1992) reconhece que o transexual tem uma estrutura psicótica, mas defende que seu sintoma pode funcionar de forma efetiva como uma suplência do Nome-do-Pai. Isto é, o sintoma transexual pode desempenhar uma função estruturante, servindo como um quarto elemento que entrelaça os registros do Simbólico e do Imaginário. O registro do Real, por sua vez, encontra-se desvinculado, de forma que: “a demanda do transexual consiste em reclamar que neste ponto seja feita a correção que ajustaria o Real do sexo ao nó I e S” (MILLOT, 1992, p. 40 *apud* PERELSON, 2011, p. 13).

Em outras palavras, na acepção de Millot (1992), o sintoma transexual e seus desdobramentos médicos e jurídicos (ligados à mudança de sexo) teriam uma função estruturante e poderiam “funcionar como suplência do Nome-do-Pai, permitindo o não desencadeamento dos sintomas psicóticos dos transexuais, cuja estrutura é necessariamente psicótica” (PERELSON, 2011, p. 13).

Articulando também a transexualidade à psicose, Czermak defende que o significante “mulher” produz uma *sutura* onde houve uma falha na montagem borromeana, por conta do fracasso da inscrição da metáfora paterna, como já havíamos mencionado. Desse modo, o autor defende que a transexualidade é, por excelência, de estrutura psicótica: “O que se chama de transexualismo puro, típico, primário, não é senão um caso local da questão geral do transexualismo, presente em todas as psicoses” (CZERMAK, 1996, p. 423 *apud* PERELSON, 2011, p. 14 ). Além disso, Czermak, seguindo a posição lacaniana, defende que o transexual confunde o órgão com o significante, de modo que a cirurgia não resolveria o problema em questão: “Tentativa errônea, evidentemente, que não assegura nada, uma vez que, como dizia Lacan, o erro do transexual é ‘tomar o órgão por um significante’” (CZERMAK, 2012, p. 48).

Seguindo esta linha, Melman defende que o transexual não passou pela castração inaugural e, por isso, precisa fantasiar um impossível: “Podemos assim, facilmente”, conclui o psicanalista, “assimilar o transexualismo a uma psicose



estabilizada pela neogênese de um impossível” (MELMAN, 1996, p. 399 *apud* PERELSON, 2011, p. 14).

A partir disso, Perelson (2011) sinaliza que, ainda que as formulações desses autores se assentem em uma mesma base teórica, há nuances com implicações bem significativas. Sinalizando os termos utilizados por cada um *suplência* (MILLOT, 1992), *sutura* (CZERMAK, 1996) e *neogênese de um impossível* (MELMAN, 1996) –, a autora demarca que a primeira fala defende que o sintoma transexual abarca a *possibilidade* de estabilização; o segundo já fala de uma *tentativa*; enquanto o terceiro já passa a ideia de que essa estabilidade está no campo de um impossível, pois nada que se dê ao transexual (como, por exemplo, direito ao casamento civil) vai responder ao que ele de fato pede.

Em relação ao segundo ponto, sobre a forma pela qual os autores entendem a relação entre transexualidade e contexto histórico, Millot (1992) defende que a transexualidade “é um fenômeno social e fundamentalmente moderno” (PERELSON, 2011, p. 13) e que pode ser vista como um sintoma da própria civilização. Por um lado, em sua perspectiva, a convicção de se pertencer a um outro sexo não é contemporânea, pois não “não esperou a ciência” (MILLOT, 1992, p. 17). Isto representa, segundo Perelson (2011), um resquício a-histórico em seu pensamento, que é, inclusive, o que faz com que ela defenda que os transexuais são necessariamente de estrutura psicótica. Por outro lado, Millot (1992) defende que o aspecto inédito hoje é o fato do transexualismo pressupor uma solicitação que se dirige ao outro, o que implica, em sua perspectiva, que há uma oferta, no campo jurídico e da ciência, que dá lugar a tal demanda.

Na acepção de Melman (1996), o funcionamento da sociedade<sup>224</sup> é similar à transexualidade, justamente porque se promete ao transexual realizar algo da ordem do impossível. Isto significa, em última instância, que o autor não só concebe o transexualismo no interior do campo da psicose, como também a própria sociedade: “Essa resposta aparentemente liberal mostra como a psicose social pode se ajustar à do indivíduo” (MELMAN, 1996, p. 400 *apud* PERELSON, 2011, p. 15).

---

<sup>224</sup> Como no segundo capítulo, segundo o autor, a transexualidade pressupôs a oferta da ciência que promete não apenas o indivíduo “unissex”, como também um cardápio aparentemente infinito de escolhas que, na verdade, são impossíveis.

Segundo Perelson (2011), Henry Frignet (2000) levou às últimas consequências algumas das aproximações feitas pelos autores supracitados. Ao pensar a articulação entre contexto sócio-histórico e transexualismo, o autor defende que este se tornou um “fenômeno social”, e que, portanto, não basta tangenciar apenas sua aproximação com a psicose. Como vimos no primeiro capítulo, para o psicanalista, a transexualidade se tornou um fenômeno social pois se inscreveu no campo coletivo e ela reflete algumas marcas da nossa cultura, tanto o triunfo das liberdades individuais onde cada um pode “escolher” seu sexo e gênero como também a recusa social da diferença dos sexos, que é revelada pela anulação da noção de sexo que, por sua vez, vem sendo substituída pela noção de gênero.

Para desenvolver a ideia de uma recusa social da diferença dos sexos e pensar o transexualismo como relacionado ao campo dos direitos e da liberdade individual, o autor diferencia o transexualismo psicótico que seria o *transexual verdadeiro* do transexualismo como sintoma social que, por sua vez, será chamado de *transexualista*. Enquanto, no primeiro caso, estaria em jogo a forclusão do “Nome-do-pai”, no segundo, esta não se colocaria. Desse modo, o sujeito teria consciência de sua identidade sexual, mas se vê identificado com outra e almeja transicionar, como explica Ayouch:

O autor diferencia *transexuais verdadeiros*, cuja identidade sexual estaria forcluída, de *transexualistas*, que se manteriam num impasse quanto à sexuação, embora sua identidade sexual seja assegurada. Ao não reconhecer o “Nome-do-Pai”, o *transexual* não pode ter acesso à diferença. Esta irá retornar no real sob a forma de reivindicação de ser do outro sexo com a demanda de redesignação anatômica (no Imaginário e no Real) e a demanda de modificação do estado civil (no Simbólico). (AYOUCH, 2015b, p. 26).

Ou seja, o transexual verdadeiro (psicótico) viveria uma sensação subjetiva de pertencer a um sexo distinto do que aparece na anatomia, o que está relacionado a uma não realização (ou uma realização insuficiente) da identificação sexual simbólica. Esta modalidade de transexualismo estaria relacionada à história singular do sujeito e seria a “manifestação psicótica da rejeição (*Verwerfung*) singular à diferença sexual” (PERELSON, 2011, p. 16).

O segundo, por sua vez, remete para o desejo de transicionar para o sexo oposto (o qual se identificou simbolicamente), ainda que o sujeito saiba que pertence ao sexo enunciado por sua anatomia. Neste caso, o transexualismo seria uma das formas pelas quais o sujeito responde à recusa (*Verleugnung*) perversa da diferença sexual enquanto sintoma social:

Tratar-se-ia de uma resposta do sujeito à convocação social a uma recusa, convocação fundada, segundo Frignet, em grande medida na cumplicidade estabelecida entre os discursos sustentados pela mídia, pela ciência e pelo direito, todos os três voltados, a seu ver, para a realização do voto social de apagamento da diferença sexual. (PERELSON, 2011, p. 16-17).

Perelson (2011) positiva as contribuições de Frignet (2000), defendendo que elas relançam a leitura lacaniana do transexualismo sobre outros patamares. Afinal, o autor mantém a hipótese de que o transexualismo é uma expressão da psicose, mas a ultrapassa, ao evidenciar, a partir de uma abordagem sócio-histórica, as condições de possibilidade que fizeram do transexualismo um fenômeno social. Nesse sentido, ele desloca a problemática do campo do sujeito para a dimensão do social e da cultura.

Por outro lado, a autora faz algumas ponderações, tomando como base duas considerações de Castel (2001). A primeira, é que se psicose e transexualismo estão necessariamente atrelados e se este tem se expandido exponencialmente como fenômeno social, significaria que estaríamos diante de uma “epidemia de psicose”, o que é algo infundado. A segunda, que a autora percebe como mais contundente, é que Castel (2001) afirma que a distinção proposta por Frignet (2000) – entre os *transexuais verdadeiros* (psicóticos) e os *transexualistas* (que buscam o processo de transição por ele mesmo) – é confirmada tanto pela clínica como pelos discursos que alguns transexuais têm enunciado no espaço público.

Castel (2001) percebe que há alguns transexuais que têm uma vontade de transgressão, o que os conduz a criticar algumas questões (como a prescrição necessária da cirurgia) e a ironizar os transexuais mais “tradicionais”, que querem se adequar aos papéis sexuais de forma normativa. A partir disso, Perelson (2011) afirma que é possível encontrar semelhanças entre a distinção dos transexuais e transexualistas, proposta por

Frignet (2000), e os transexuais “transgressivos” e os transexuais “estereotipados” mencionados por Castel (2001).

No entanto, parece-lhe que o primeiro autor pensou o transexualista muito mais como vítima de uma promessa cuja realização é impossível do que em uma perspectiva subversiva. E, na concepção de Castel, “para Frignet, o impossível sexual deve fechar a torneira das possibilidades desviantes que a tecnologia médica moderna abre sob os nossos olhos, e que nos conduzem a tentar qualquer coisa, pelo simples motivo que podemos tentar” (CASTEL, 2001 *apud* PERELSON, 2011, p. p. 18).

A partir disso, podemos perceber que existe, no interior do discurso psicanalítico, uma certa pressuposição de que há “transexuais verdadeiros” e outros “não verdadeiros”, o que nos faz questionar: que implicações éticas isso teria na clínica? A quem serve esse tipo de distinção? Sobre o que ela está assentada? Deixaremos para discutir essas questões um pouco mais adiante. Antes disso, é preciso sublinhar que a discussão entre psicose e transexualidade não é simples e pressupõe muitos outros elementos que não poderemos contemplar aqui. Mas devemos salientar ao menos quatro questões fundamentais para tornar nossa discussão mais profícua.

A *primeira* é que, segundo alguns psicanalistas de orientação lacaniana, o trabalho de Lacan não sustentou de maneira enfática a hipótese de que a transexualidade é uma psicose, e que essa articulação foi promovida, sobretudo, por psicanalistas pós-lacanianos (KOSOVSKI, 2016). Um *segundo* ponto é que há outros psicanalistas de orientação teórica lacaniana como Geniève Morel (2000) que discordam dessa aproximação. Um *terceiro* ponto é que há uma discordância em relação ao fato de que a articulação entre transexualidade e psicose representa ou não uma patologização. Um *quarto* ponto, por fim, consiste em discutir que a articulação com a psicose não é a única maneira de se criar uma leitura normativa a respeito da transexualidade.

Em relação ao primeiro ponto, devemos sublinhar que, para alguns psicanalistas, há uma espécie de interpretação equivocada da posição de Lacan (1971/2009), no *Seminário 18*, a respeito da relação entre psicose e transexualidade, o que é analisado de forma pormenorizada no trabalho *Lacan e o transexual de Stoller* (2016), de Giselle Falbo Kosovski. A autora sustenta a hipótese de que há um mal-entendido, por parte dos psicanalistas, a respeito da posição lacaniana a respeito da transexualidade e da psicose,

o que afeta a forma pela qual a psicanálise de orientação lacaniana se posiciona no atual debate sobre gênero e sexualidade.

Como vimos, a formulação de Lacan (1971/2009) no *Seminário 18* na qual a transexualidade foi vinculada ao mecanismo da *foraclusão* foi a base pela qual se desenvolveram muitas leituras que sustentam que a transexualidade se insere no campo da psicose, o que, segundo a autora, é um equívoco:

Lidas em associação às reflexões freudianas acerca das psicoses sobretudo a partir dos relatos de Schreber em sua transformação na mulher de Deus e interpretadas fora do contexto em que Lacan tece seus comentários, tais observações deram origem a uma leitura equivocada que alinhou a trans-mulher necessariamente ao mecanismo da foraclusão e das psicoses. (KOSOVSKI, 2016, p. 133-134).

Sua maior ponderação em relação a esse mal-entendido é o fato de que Lacan não estava fazendo referência exatamente às pessoas transexuais, mas, sim, à descrição de Stoller (1975/1982) a respeito da hipótese simbiótica. Nesse sentido, a autora defende que o ponto de interesse de Lacan, a partir desse diálogo com Stoller, era discutir a dinâmica filho-mãe e não a transexualidade:

Nossa hipótese é que, na ocasião em que Lacan estabelece uma interrelação entre o transexual e o mecanismo da foraclusão, ele não está se referindo aos transexuais e sim àquilo que Stoller considera fundamental para o recorte do diagnóstico de transexualidade típica: a simbiose mãe-filho. (KOSOVSKI, 2016, p. 134).

Para sustentar seu argumento, nos parece que a autora toma quatro vias. A primeira consiste em defender que o fato do seminário ter sido transcrito (e não escrito pelo próprio Lacan) dificulta compreender, com clareza, se Lacan estava fazendo referência aos transexuais denominados por Stoller (1974) como típicos ou aos transexuais de modo em geral. Em segundo lugar, a autora sublinha que diversos estudos de psicanalistas lacanianos foram feitos no sentido de discernir a feminilização que ocorre na psicose (como aconteceu com Schreber) da experiência da transexualidade, evidenciando que “nestes casos não há a adesão do transexual à feminilidade” (KOSOVSKI, 2016, p. 140).

Em terceiro lugar, a autora mapeia alguns pontos de discordância de Lacan em relação a Stoller. Por exemplo, ela atenta para o fato de que, para Lacan, a identidade de gênero é, como vimos, aquilo que ele chamou de “homem” e “mulher” e essa diferenciação se daria nos primórdios da vida do sujeito, na medida em que é "próprio do destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres" (LACAN, 1971/2009, p. 30 *apud* KOSOVSKI, 2016, p. 140).

Outro ponto destacado pela autora é que Lacan (1971/2009) tentou esclarecer uma confusão que é feita pelos psicanalistas entre falo e crise fálica e que faz com que muitos desses se distanciem da teoria freudiana, como aconteceu com Robert Stoller. Inclusive, em uma perspectiva lacaniana, Stoller teria confundido o pênis com o falo no momento em que rejeitou a primazia fálica em nome da feminilidade originária:

Confundindo o falo com o pênis, Stoller (1974) recusa a concepção de primazia do falo e afirma, em seu lugar, a precedência do seio e da capacidade procriativa da mulher. Para ele, inicialmente, os meninos e as meninas não estariam referidos ao falo, mas identificados com a mãe. (KOSOVSKI, 2016, p. 135).

A partir da hipótese básica de Freud sobre o Édipo, Lacan (1971/2009) ressalta que, em um primeiro momento, a ameaça de castração não está presente, de modo que os meninos e meninas não estão ameaçados, até mesmo porque eles ocupam o lugar de falo para o Outro materno. Nas situações em que a função paterna não se inscreve, a criança permaneceria amalgamada no objeto do fantasma materno, justamente porque a ameaça de castração não se colocou: “Nesta perspectiva, em uma interpretação bem diferente de Stoller (1974), o mito do Édipo é lido como um modo de localizar este real o gozo impossível no qual a mãe encarnaria o lugar deste mais de gozar” (KOSOVSKI, 2016, p. 138).

Em síntese, o ponto de aproximação entre os autores seria a problematização em relação à relação dual (entre a criança e sua mãe) que não é interrompida pela função paterna, o que foi descrito por Stoller (1975/1982) como a base diagnóstica da transexualidade. Seria, então, nesse ponto que se condensaria o interesse de Lacan (1971/2009) pelo trabalho de Stoller para pensar a questão da forclusão e da psicose e não sobre a transexualidade em si: “Esta relação dual com o Outro materno seria o fator decisivo para a identificação de tais casos, e é em relação a este ponto que entendemos a

referência que Lacan faz à ‘face psicótica desses casos’ bem como a menção à forclusão” (KOSOVSKI, 2016, p. 139).

Enfim, a autora faz um estudo pormenorizado do trabalho de Lacan para sustentar sua hipótese, o que, infelizmente, não poderemos apresentar aqui e recomendamos a leitura. Até mesmo porque, em nossa tentativa de destacar apenas suas ideias centrais, talvez tenhamos sido um pouco abreviados e elementos importantes tenham sido deixados de fora. De todo modo, o que nos interessa destacar é que, a partir dessas ponderações, a autora busca evidenciar que Lacan não supôs uma relação necessária entre transexualidade e psicose, reconhecendo, por outro lado, que esse tipo de interpretação pode ocorrer se as formulações do autor forem descontextualizadas.

Entendemos que a observação de Lacan, lida fora do contexto de sua interlocução com Stoller, deu e continua a dar margem a uma série de imprecisões que desembocam em construções teóricas que situam, necessariamente, a transexualidade no homem do lado das psicoses. (KOSOVSKI, 2016, p. 134).

Bem, nos parece que é questionável se a autora consegue, a partir dessa discussão, resolver o problema em questão. Não tentaremos responder essa questão, até mesmo porque não temos instrumentos teóricos para isso, mas, ainda assim, achamos importante levantar alguns questionamentos. Por exemplo, ao atribuir tanta importância ao “contexto” da formulação de Lacan (1971/2009), parece que o ponto de tensão (a respeito da relação entre transexualidade e psicose) fica um pouco camuflado. Até, como vimos anteriormente, o próprio autor deu a entender que, se Stoller (1974) tivesse entrado em contato com suas ideias, não teria elidido a “face psicótica” que permeava os casos atendidos.

Além disso, a autora parece frisar que o interesse de Lacan (1971/2009) não era, de modo algum, a transexualidade, mas, sim, a relação simbiótica entre mãe e filho. Em nossa perspectiva, isto pode proceder, mas não temos como decantar o verdadeiro interesse do autor. De todo modo, no momento em que ele recomenda a leitura do livro, sublinhando que as observações nele contidas são “utilizáveis” e que a partir dele é possível aprender muitas coisas sobre o “transexualismo”, e, logo depois, enuncia sua formulação sobre a forclusão, nos parece que ele está dando algum enfoque, sim, à transexualidade, não se restringindo à questão da simbiose.

Em síntese, nos parece que a autora insiste que há apenas uma correspondência conceitual entre a descrição da transexualidade típica e a forclusão como mecanismo da psicose, o que não teria grandes implicações. Isto é, parece que há uma espécie de “paralelismo” teórico sobre questões que não se conjugam entre si, como fica claro nessa formulação:

Entendemos que a descrição que Stoller (1974) faz da dita transexualidade típica, na qual não se verificaria quaisquer sinais de desarmonia ou não relação entre a criança e a mãe, *corresponde*, no nível estrutural, à operação de forclusão tal como Lacan a recorta em relação às psicoses. (KOSOVSKI, 2016, p. 140, grifo nosso).

Não temos recursos para aprofundar esse ponto, mas nos parece que, se fosse apenas uma questão de “correspondência” teórica e se isso tivesse tão claro para Lacan (1971/2009), talvez ele mesmo teria feito alguma ressalva, ponderando, por exemplo, que a suposição sobre a forclusão não remeteria para a transexualidade.

Ainda em relação a esse ponto, Kosovski (2016) parece dar importância à imprecisão da formulação de Lacan; isto é, se ele estava se referindo aos transexuais em geral ou apenas aos transexuais apresentados por Stoller. No que concerne a isso, temos dúvidas sobre o quão esse ponto é relevante para a discussão sobre as leituras normativas da psicanálise. Afinal, nos perguntamos se já não seria problemático atribuir a “face psicótica” a apenas aos transexuais ditos “típicos”. Afinal, já se estaria vinculando as questões sobre a condição de gênero à presença ou ausência da inscrição da figura paterna e, nesse segundo caso, estabelecendo uma condição necessária para a psicose.

Além disso, nos parece que estar-se-ia abrindo, mais uma vez, uma certa divisão, dentro da psicanálise, a respeito dos “transexuais verdadeiros” e os “não-verdadeiros”, o que como já discutimos no terceiro capítulo e retomaremos mais adiante nos parece uma categorização bastante normativa e perigosa. Até mesmo porque dá margem para o primeiro grupo ser aproximado da psicose e o segundo, por exemplo, da perversão. Enfim, nossos comentários são apenas impressões que surgiram a partir dessa discussão, mas, como afirmamos anteriormente, não temos nenhuma intenção de respondê-los.

É preciso ressaltar também, que a partir desses questionamentos, não estamos de modo algum retirando a importância do trabalho da autora. Muito pelo contrário, ele nos



parece crucial não apenas pelo seu rigor teórico, como também por ser bastante esclarecedor em relação a aspectos da teoria lacaniana que, muitas vezes, são apreendidos de maneiras distorcidas. Inclusive, achamos que o maior mérito da discussão de Kosovski (2016) é o fato de que ela evidencia a colaboração patente dos psicanalistas pós-lacanianos na solidificação da tese de que a transexualidade se inscreve no campo da psicose. Inclusive, para nosso objeto de pesquisa, esse ponto já é o suficiente para nos ajudar a pensar a dimensão normativa que caracteriza certas formulações psicanalíticas a respeito da transexualidade.

Neste sentido, é preciso contemplar também a iniciativa da autora, na medida que esta advém de uma questão ética importante que, inclusive, é o subtítulo de uma das seções de seu artigo: *Estariam os psicanalistas à altura da subjetividade de sua época?* A autora parece se preocupar não apenas com a singularidade do caso a caso, contrapondo-se à padronização estabelecida pelo discurso médico, assim como pelo discurso psicanalítico. Nesse sentido, atenta às críticas que pensadoras como Judith Butler (1990/2015) e Preciado (2004/2014) colocam para a psicanálise, a autora convida os psicanalistas a repensarem algumas de suas premissas teóricas:

No que se refere mais especificamente à transexualidade [...] nos parece importantíssimo rever as fórmulas prontas e os descaminhos pelos quais estas podem nos conduzir. Em psicanálise, as soluções prontas podem proporcionar certo conforto para o clínico, mas a um custo bastante elevado uma vez que desconsidera justamente o coração de sua práxis: o não saber. Deste modo, urge retomar e reafirmar a orientação ética da psicanálise, não fazendo concessões que possam vir a reduzi-la a um moralismo como outro qualquer. (KOSOVSKI, 2016, p. 141).

A partir dessa discussão, é possível perceber que há psicanalistas que se pautam na teoria lacaniana e que não estão de acordo com a aproximação da transexualidade ao campo da psicose, o que é o *segundo ponto* que havíamos destacado como fundamental de ser discutido, até mesmo para evitar mal-entendidos. Isto é, quando sublinhamos que a aproximação entre transexualidade e psicose se dá, sobretudo, no campo lacaniano,

isso não significa, de modo algum, que todos os psicanalistas de orientação lacaniana compartilham dessa tese<sup>225</sup>.

No que se refere a isso, devemos enfatizar o trabalho de Geniève Morel (2000), que colocou em questão a categoria lacaniana de Nome-do-pai como uma norma antropológica. Um estudo aprofundado sobre a obra dessa autora foi realizado pela psicanalista Simone Perelson (2018), onde a autora examina as principais diferenças entre dois trabalhos de Morel, a saber: *Ambiguités sexuelles: sexuation et psychose*, publicado originalmente em 2000, e *La loi de la mère: essai sur le sinthome sexuel*, publicado em 2008, onde a autora se mostra mais próxima dos *estudos de gênero*.

Retomaremos essa questão no próximo capítulo. O que nos interessa evidenciar, nesse momento, é que a psicanalista colocou em questão a universalidade do Nome-do-Pai, evidenciando seu caráter normativo, na medida em que ela se torna “uma norma para a família, a diferença dos sexos e a saúde mental” (MOREL, 2004<sup>226</sup>, p. 13 *apud* PERELSON, 2018, p. 291).

Neste sentido, suas formulações são cruciais, se lembrarmos da reação conservadora que se instalou no meio psicanalítico em relação o PaCS (pacto civil de solidariedade), como vimos no primeiro capítulo. Muitos dos argumentos se apresentavam como uma “defesa do simbólico” e se sustentavam na categoria de Nome-do-Pai, o que fez com que se delineasse uma espécie de inteligibilidade psicanalítica acerca das modalidades de família e de aliança que seriam ou não concebíveis:

Com esse único significante e a significação fálica que o acompanha, pretendeu-se definir de forma definitiva a psicose em sua diferença com a neurose, repartir os verdadeiros homens e as verdadeiras mulheres e, enfim, dizer o que eram as formas psicanalíticas aceitáveis de família e casamento. (MOREL, 2004, p. 13 *apud* PERELSON, 2018, p. 291).

Não poderemos aqui nos aprofundarmos no estudo da autora. O que nos interessa marcar é a sua importância na análise crítica do Nome-do-pai como

---

<sup>225</sup> Em relação a isso, Kosovski (2018) menciona também o trabalho de François Ansermet (2015). Por questões metodológicas, discutiremos suas formulações um pouco mais adiante, quando discorrermos sobre os discursos normativos acerca da transexualidade que não passam pela questão da psicose.

<sup>226</sup> Como sinaliza Perelson (2018), estas formulações estão presentes no *post-scriptum* escrito pela autora em 2004 quando seu primeiro livro publicado originalmente em 2000 ganhou uma segunda edição.

significante de exceção, e, sobretudo, o que isso implica para a questão da transexualidade. No que concerne a isso, é preciso dizer que a autora defende que se deve falar menos de uma *impossibilidade* de inscrição na função fálica (ou, ainda, do universal fálico) do que de uma *liberdade de recusa*. Desse modo, a autora positiva o campo das *ambiguidades sexuais* que compreende sujeitos que não se identificam com os gêneros “homem” e “mulher” ou que almejam se inserir em um sexo inclassificável.

Em relação ao *terceiro ponto* destacado, devemos sublinhar que não há um consenso sobre se a aproximação da transexualidade à psicose é ou não uma patologização. Inclusive, ela é rebatida por alguns autores, que afirmam que a psicose não é concebida por Lacan como algo psicopatológico. Por exemplo, Vieira (2007) defende que o ensino de Lacan, ao considerar o delírio como a produção de “um ponto de basta”, explicitou que o Nome-do-pai<sup>227</sup> não é universal nem o único *ponto de basta*. Por exemplo, ele demonstrou como, a partir do *empuxo-a-mulher*, Schereber conseguiu nomear e endereçar um gozo que estava “deslocalizado”, isto é, “fez o Nome-do-Pai, responder ali de onde ele nunca esteve” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 211). Já, para outros autores, inserir a transexualidade no campo da psicose é, sim, uma patologização, como afirma Butler:

Fui conversar com alguns lacanianos outra noite e um deles disse: “Bem, mesmo se pensarmos na transexualidade como uma espécie de psicose, isso não é uma categoria patologizante, pois, quando uma pessoa fala sua psicose, ela está nos dando a estrutura da psique humana, portanto está falando uma verdade universal”. Achei aquilo um argumento bastante espantoso, porque, mesmo que o psicótico esteja falando uma verdade universal de algum modo, o fato é que está falando essa verdade a partir de uma posição psicótica e chamá-la de psicótica é invariavelmente patologizante nesse sentido (BUTLER, 2010, p. 163).

Aproveitamos para sublinhar que estamos inteiramente de acordo com esta formulação de Butler (2010), mas não destrincharemos essa questão nesse momento, até mesmo porque, ela está sendo tangenciada no decorrer do capítulo como em outros momentos da tese, como nos capítulos 2 e 3 de várias maneiras. Só a retomamos para evidenciar que não há uma convenção sobre a dimensão patologizante de se falar que os

---

<sup>227</sup> “É a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que [...] dá início à cascata de remanejamentos do significante de onde provém o desastre do imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizam na metáfora delirante” (LACAN, 1955-1956/1985, p. 584).

transexuais são psicóticos, o que, em nossa perspectiva, é prova da própria posição normativa que permeia o campo psicanalítico.

Um *quarto ponto* importante a ser destacado é que vincular a transexualidade à psicose não é única maneira de patologizar a transexualidade. Inclusive, como salientamos no segundo capítulo, atribuir o sofrimento à condição transexual e alocá-lo em uma dimensão intrapsíquica contribuindo, por exemplo, para uma imagem suicidógena do transexual são outras maneiras de fazer isso (BENTO, 2011). Além disso, vincular a transexualidade às *patologias do narcisismo* (CHILAND, 2003/2008); falar em termos de “epidemia transexual” (JORGE; TRAVASSOS, 2017); afirmar que a transexualidade é uma forma de encobrir uma angústia (ANSERMET, 2018), como outras formulações, também contribuem para uma leitura psicopatológica da transexualidade, o que discutiremos agora.

### **6.3 Qual é o *real* medo que a experiência “trans” provoca nos psicanalistas?**

No decorrer do capítulo, já pudemos observar que há principalmente duas correntes teóricas psicanalíticas que corroboram para a patologização da transexualidade: uma corrente “stolleriana-freudiana” e uma vertente lacaniana que “se origina em Lacan, que, ao considerar o transexualismo, remete a uma diferença entre os sexos garantida pela relação simbólica com o falo” (AYOUCH, 2015b). Por um lado, até agora, nos focamos mais na discussão a respeito da aproximação entre transexualidade e psicose, e, nesse momento, adentraremos de forma mais aprofundada nessas duas correntes. Almejamos, com isso, evidenciar as construções normativas que se delineiam em relação à transexualidade sem que necessariamente esteja em jogo a referência à psicose.

Como sublinha Ayouch, o ensino de Lacan deu ênfase à diferença sexual, sendo esta mediada pelo falo. Neste sentido, o autor destacou “a diferença entre os sexos como simbólica, relacional, e mediada pelo falo, constitutivo, com o gozo, das fórmulas lacanianas da sexuação” (AYOUCH, 2015b, p. 26). A partir desses termos, diversas formulações em relação à transexualidade foram enunciadas, muitas delas, marcadas por uma dimensão normativa. Infelizmente, não teremos como analisar de maneira

minuciosa esse campo teórico. Iremos nos contentar em apresentar algumas ilustrações paradigmáticas que pareçam traduzir a lógica que está em sua base.

No contexto da psicanálise brasileira, destacaremos o artigo *A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização?*, de Marco Antonio Coutinho Jorge e Natália Travassos, pois ele nos parece ajudar a pensar algumas dessas questões. No artigo, os autores sustentam a hipótese de que há uma epidemia de transexualidade hoje, o que seria uma nova forma de expressão da histeria: “a mais significativa forma assumida pela histeria hoje é a epidemia de transexualidade, produzida no encontro com o discurso da ciência, dominante na cultura globalizada” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 307).

A referência à histeria é feita por alguns motivos: por conta da sensibilidade do contágio; por se expressarem através do corpo; pelo fato de tentarem questionar o enigma da diferença sexual e levantarem a questão sobre “sou homem ou sou mulher?”; por embaralhar os saberes dominantes de seus contextos; pela insatisfação histórica.

Detectamos diversos problemas teóricos e metodológicos nessa aproximação, como também interpretações teóricas bastante problemáticas. Como não será possível enumerar todas, tentaremos apresentar de maneira abreviada as mais centrais, sobretudo aquelas que parecem fazer eco com a posição de muitos outros psicanalistas. Para tornar nosso debate mais profícuo, incluiremos algumas considerações feitas por Ansermet (2018) e que dialogam com essas questões.

Impossível não começar pelo título. Os autores parecem não ter nenhum constrangimento em utilizar o termo “epidemia” para falar da transexualidade, deixando muito clara a posição patologizante que eles têm em relação a ela. Afinal, não é preciso ser especialista para saber que o termo “epidemia” está absolutamente ligado ao campo das enfermidades. É importante sublinhar que esse termo não é apenas utilizado no título, mas em diversos momentos do trabalho dos autores, por exemplo: “O elevado número de casos de transexualidade tem tudo para ser considerado uma *nova epidemia* de histeria, talvez mesmo uma *pandemia* de histeria — uma *epidemia* na era da globalização” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 316, grifo nosso).

O que está em jogo é uma certa articulação entre a sensibilidade ao contágio como marca da histeria — com a ideia de epidemia. Além de nos parecer um

reducionismo das noções de “identificação histérica” e do contágio que foram desenvolvidas por Freud (1921/1976) de forma muito mais complexa, aproximá-la ao campo da epidemia, do “contágio epidêmico” (*ibidem*, p. 323), é problemático para o próprio campo da histeria, no sentido de também patologizá-la.

Vale ressaltar que a ideia de um “contágio”, em relação à transexualidade, é tributária de uma idéia anterior, qual seja, a de que a transexualidade é uma produção do mercado e da ciência, o que, como vimos anteriormente, é um argumento utilizado por diversos psicanalistas lacanianos. O problema desse tipo de argumentação é que a diversidade de expressão de gênero é totalmente “mercantilizada”, como se o sujeito fosse um consumidor passivo diante de uma grande máquina que vende uma promessa impossível. Mas é claro que não se pergunta, nessa abordagem, porque se “vende” a heterossexualidade e o binarismo de gênero.

Em relação a isso, é preciso tecer algumas considerações. Ao afirmarem que a ciência, a mídia e o mercado produzem a demanda da transexualidade, colocando esta como uma espécie de *produto* e não como uma experiência legítima de se vivenciar o gênero, isto revela uma leitura que entende que a transexualidade estaria no campo da *ininteligibilidade* (BUTLER, 1990/2015) ou da *impensabilidade* (BUTLER, 2002/2003). É preciso salientar, também, que esse tipo de suposição se sustenta na ideia de que a mídia e a ciência vendem uma resposta, por exemplo, ao enigma da diferença sexual e ao real do sexo, enigmas esses que não teriam resposta, como fica claro na seguinte formulação: “A certeza transexual de pertencer ao sexo oposto a seu sexo biológico é uma tentativa de dar uma resposta consistente à questão ‘qual o meu sexo: homem ou mulher?’” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 318).

Tudo se passa como se o sujeito estivesse tentando escapar do problema *real* da vida a partir de soluções aparentemente “fáceis”, mas que, na verdade, são impossíveis de serem respondidas. Desse modo, há uma deslegitimação da experiência da transexualidade, na medida em que esta é absolutamente reduzida a um jogo de mercado e a uma banalização de conflitos *reais* com os desejos e, sobretudo, com o sexo:

A atual frequência epidêmica dos casos de transexualidade nos permite supor que ela pode ser a mais importante forma hodierna de

histeria, produzida no encontro com as ciências médicas que, por sua vez, *reduzem e banalizam os conflitos do sujeito com seu sexo*, incitando-o a buscar o chamado processo transexualizador. (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 309, grifo nosso).

Como vimos, esse tipo de leitura leva alguns psicanalistas a se posicionarem de forma contrária às cirurgias de mudança de sexo, pois elas prometeriam um “impossível” (SIMONE, 2011), de modo que o sujeito nunca ficaria satisfeito. Ou seja, o processo de transição de gênero é visto sempre como fadado ao fracasso: “A gravidade está no fato de a ciência acabar criando e até promovendo a demanda de transformação corporal para o sujeito histórico que não encontrará apaziguamento de seu conflito através dela” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 318).

Além disso, essa ideia é comumente acompanhada também pela ideia de que há uma confusão entre órgão e significante, como vimos anteriormente. Os autores fazem algumas formulações nessa direção, como, por exemplo, ao trabalho de Czermak, para quem a transexualidade estaria no campo da psicose: “Marcel Czermak (1986/1991) sublinhou que o transexualismo [...] exhibe o caráter heterogêneo do falo em relação ao pênis e a frequente superposição imaginária dos dois” (JORGE; TRAVASSOS, 2017).

Como mencionamos anteriormente, esta questão é bastante difundida no segmento psicanalítico lacaniano, o que é motivado por algumas formulações do próprio Lacan. Por exemplo, em *O seminário, livro 19: ...ou pior*, Lacan sustenta esta tese.

Nessas condições, para ter acesso ao outro sexo, realmente é preciso pagar o preço, o da pequena diferença, que passa enganosamente para o real por intermédio do órgão, justamente no que ele deixa de ser tomado como tal e, ao mesmo tempo, revela o que significa ser órgão. Um órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante. (LACAN, 2012/1971-72, p. 17 *apud* ANSERMET, 2018, p. 9).

Em seu artigo intitulado *Eleger o próprio sexo: usos contemporâneos da diferença sexual*, François Ansermet (2018) levanta uma série de questões a respeito da transexualidade como também do “gênero fluido” a partir da teoria lacaniana. Ainda que o autor seja reconhecido, por alguns psicanalistas, por não adotar uma perspectiva normativa em relação à transexualidade, por não alocá-la no campo da psicose, como aponta Kosovski (2016), muitas de suas formulações parecem convergir com a de

psicanalistas que aproximam a transexualidade da psicose, como discutiremos no decorrer de nossa discussão.

O que nos importa marcar agora é que diversas referências em relação à confusão entre órgão e significante podem ser encontradas em seu trabalho, por exemplo:

(1) Talvez seja essa confusão entre o significante e o órgão o que determina que nesse tipo de iniciativa esses sujeitos não expressem nenhum temor a respeito da intervenção cirúrgica. (ANSERMET, 2018, p. 9).

(2) Talvez haja um mal entendido fundamental: é verdadeiramente o corpo o que está em jogo ou, pelo contrário, um mais além das restrições que o corpo sexuado impõe? Tal como o fórmula Lacan, de uma maneira particularmente incisiva e pertinente. (*Ibidem*, p. 9).

(3) Esse benefício em harmonia com o significante poderia se dar através do travestismo ou da mudança de nome, porém os transexuais não querem se limitar a incidir no significante – mesmo quando é em termos de significante que não querem o órgão, mas sim intervir diretamente sobre ele. (*Ibidem*, p. 10).

De todo modo, o que almejamos destacar nesse momento é que se instaurou, no meio lacaniano, a ideia de que os transexuais querem resolver com o “órgão” aquilo que seria, na verdade, um problema com o “significante”, tal como proposto pelo ensino de Lacan. Como é possível observar, também, nessas formulações: “É como significante que o transexual não o quer mais, e não como órgão [...] Existe apenas um erro, que é querer forçar pela cirurgia o discurso sexual” (LACAN, 2012/1971-72, p. 17 *apud* ANSERMET, 2018, p. 17).

Tudo se passa como se os transexuais tentassem resolver, no real do corpo, algo que é da ordem da linguagem. Por isso mesmo, não raramente, se sustenta que a mudança de sexo tende ao fracasso. É preciso sublinhar, ainda, que a premissa de que aquilo que o sujeito busca na transexualidade é impossível; não se restringe apenas ao enigma da diferença do sexo e ao real do sexo, mas também à relação sexual.

Tomando como certo o aforismo lacaniano de que a relação sexual não existe, alguns autores, como Ansermet, defendem que a cirurgia é buscada também em nome da prática sexual como se, a partir do “novo corpo”, o sujeito pudesse exercer sua sexualidade: “Para eles, o projeto de mudar de sexo é, em primeiro lugar, uma necessidade para atingir uma nova sexualidade. A mudança de sexo fica colocada como



uma condição da relação sexual, de uma relação sexual que ao final existiria” (ANSERMET, 2018, p. 11).

Essa formulação nos parece complicada, sobretudo por quatro motivos. Primeiro, porque, como discutimos nos capítulos 2 e 3, em muitas situações, a cirurgia é buscada por conta da inserção social e não do exercício sexual (BENTO, 2009). Inclusive, nem sempre o desejo pela transformação corporal se coloca, até mesmo porque muitos sujeitos, para o espanto de muitos psicanalistas, não têm *horror* ao próprio corpo. Desse modo, nos parece que não há um olhar e uma escuta para a singularidade e a multiplicidade.

Apesar de Ansermet notar que nem sempre essa demanda existe, ele não parece tirar as devidas consequências disso, nem recuar em sua hipótese que, inclusive, é reafirmada logo depois: “Assim, poderíamos formular como hipótese que o projeto de mudança de sexo seria uma maneira de crer na relação sexual que não existe, como se essa mudança tornasse possível a relação sexual” (ANSERMET, 2018, p. 12).

Em segundo lugar, nos parece que há, mesmo que de maneira implícita, uma certa insistência entre três dimensões: a “identidade de gênero” (a partir da diferença entre os sexos), o “real” do sexo” e o real da “relação sexual”. Embora não sejam explicitamente articuladas, o fato delas aparecerem com frequência como questionamento, nos faz perguntar se não há um resquício do modelo da inteligibilidade que pressupõe que, entre sexo, gênero e prática sexual, deve haver uma coerência (BUTLER, 1990/2015). Lembrando que isto está assentado no binarismo sexual e na heterossexualidade compulsória, devemos nos perguntar até que ponto essas dimensões normativas não estão na base dessas questões.

Em terceiro lugar, esse tipo de formulação parece reiterar a ideia de que, na transexualidade, o sujeito está sempre querendo burlar uma espécie de “não-saber”, como se ele reivindicasse um “saber” que nunca existe, o que nos parece contribuir para uma imagem patologizante da transexualidade. Ainda que não seja explicitado com esses termos, parece que é atribuída aos transexuais uma certa onipotência, como se eles se sentissem detentores da verdade de um enigma. Desse modo, essa “estranha certeza” pode acarretar a ideia de uma construção delirante (ANSERMET, 2008) ou, ainda, de

uma transgressão em relação à lei, como fica nítido na seguinte formulação de Ansermet:

Quaisquer que sejam as razões, essas situações indicam uma relação particular tanto com a diferença sexual quanto com a lei. *A diferença sexual não é mais a consequência de uma lei*, de um “é assim”, mas antes ela é vivida como algo que pode ser reacomodado, algo discutível, arbitrário. (ANSERMET, 2018, p. 7).

Evidentemente, por trás disso tudo paira o grande fantasma de que a “lei que não opera mais” (ANSERMET, 2018). Devido à centralidade desta questão, deixaremos para aprofundá-la mais adiante. O que nos importa destacar é que essas formulações acabam alimentando a ideia de que a “mudança de sexo” é infundada e tende ao fracasso, porque o sujeito não vai “encontrar” aquilo que não existe. Bem, talvez ela seja de fato infundada quando referida a esses termos de resolução dos enigmas da relação sexual, do sexo, da diferença sexual etc. A questão que fica é por que são esses termos, e não outros, os valorizados como cruciais para se pensar a transição.

A atribuição de um fracasso apriorístico também é trabalhada na argumentação de Jorge e Travassos de uma maneira que nos parece problemática, na medida em que os autores a vinculam à “insatisfação histérica”. Desse modo, eles tendem a ler tanto a “destransição” como o “suicídio” como consequências diretas da “insatisfação histérica” que se apresentaria de maneira praticamente incontornável na transição de gênero, como fica nítido na seguinte afirmação: “A frequência igualmente crescente de casos de sujeitos que buscam a destransição após terem mudado de gênero fala a favor da perene insatisfação que condiciona o desejo na histeria” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 318).

Tudo se passa como se, afetados por um grande contágio epidêmico, essas pessoas, consumidoras absolutamente passivas em relação ao discurso científico e ao mercado, comprassem uma “solução” para tentar resolver o enigma da diferença sexual. Mas, depois de fazerem a transição, caíssem “no *real*”, percebendo que, no fundo, o “problema” era muito mais profundo: o real do sexo não tem resposta. Inclusive, é por essa via que eles tentam pensar o suicídio. É neste sentido que os autores marcam a importância de se pensar a transexualidade à luz da histeria, como também de se pensar as “graves consequências” do processo de mudança corporal:

O intuito de nosso trabalho é chamar atenção para o fato de que esse elemento essencial a histeria e suas manifestações polimorfas deve ser colocado na discussão da transexualidade, sob pena de que ela continue a ser abordada de modo absolutamente ingênuo quanto à estrutura do sujeito, com possíveis graves consequências dentre elas o *suicídio* e a irreversibilidade ao estado anterior do corpo, no caso do desejo de destransição. (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 324).

Ou seja, de maneira tendenciosa e reducionista, circunscrevem todo o “perigo” da situação a uma “insatisfação histórica”, a partir da qual, eles tentam reafirmar a hipótese de que, no fundo, a transexualidade seria uma tentativa de responder uma questão que não tem resposta. A argumentação dos autores nem ao menos considera a possibilidade das normas sociais que atravessam o entorno social da pessoa “trans” contribuírem para a dificuldade de se mudar a condição de gênero.

Em outras palavras, os autores não parecem nem cogitar que este “sofrimento” que eles tanto apontam pode ser fruto da discriminação, da patologização, da falta de apoio, da transfobia e da precariedade com as quais essas pessoas se deparam (BUTLER, 2015/2018). Desse modo, parecem interpretar o sofrimento psíquico e o suicídio através do paradigma intrapsíquico, o que contribui para a patologização dessa experiência, como discutimos no segundo capítulo.

A aparente indiferença em relação às exigências normativas que estão em jogo na *abjeção social* vivida por essas pessoas (BUTLER, 1993/2000) se evidencia também por uma postura aparentemente acrítica em relação aos processos de patologização e normalização que são dirigidos às pessoas “trans”. A partir dessas críticas, não estamos defendendo que o mercado e a ciência não se articulam, de modo algum, com o novo lugar que a transexualidade começou a ocupar na sociedade. Nossa proposta é inverter a questão, não colocando essas instâncias como *geradoras* da transexualidade, mas, sim, de pensar como certas transformações no campo social e na biotecnologia funcionaram como a condição de possibilidade para que a transexualidade bem como as transidentidades no geral (AYOUCHE, 2015b) pudesse se apresentar, de forma mais efetiva, no cenário social. Essa outra forma de colocar a questão não é meramente decorativa; pelo contrário, é uma diferença de ordem metodológica e ética.

Metodológica porque se pauta na abordagem genealógica de pesquisa que se interessa pelas *condições de possibilidade* para a emergência de certas experiências

(FOUCAULT, 1976/1977). Inclusive, é por isso que nos dedicamos, no primeiro capítulo, a mapear as transformações políticas, econômicas, científicas e sociais que, em nossa perspectiva, contribuíram para a legitimação das experiências “trans”. Note-se que essa via é diferente daquelas que afirmam, por exemplo, que se trata de um contágio epidêmico que “vende” respostas simples e rápidas para os sujeitos:

Ao encontrar na rede de informação e na globalização cultural o vetor de contágio epidêmico e na medicina moderna respostas pragmáticas para as mais diferentes inquietações relativas ao corpo, a transexualidade tem recebido de forma rápida e simplista tal qual a prescrição de um medicamento a solução a ser dada aos conflitos do sujeito com seu sexo: ‘mude-o’. (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 323).

Do ponto de vista ético, nos parece que existem questões importantes em jogo, sobretudo porque esse tipo de abordagem não parece atentar para as singularidades dessas experiências nem para as subjetividades de que se referem. Ao inscrevê-las em fôrmas teóricas e padronizadas, uma série de aspectos ficam camuflados, como por exemplo, a possibilidade da mudança de condição de gênero ser acalentadora para aqueles que não se identificam com a “atribuição inicial de gênero” (BUTLER, 2015/2018)<sup>228</sup>.

Desse modo, parecem reproduzir o “reducionismo” e o “simplismo” que atribuem à “oferta trans”, na medida em que parecem reduzir toda uma discussão complexa a respeito das expressões de gênero e das normas de gênero (BUTLER, 1990/2015) a uma fórmula maquiavélica mercantil. Esta ofereceria “medicamentos” para camuflar as “verdadeiras” questões do sujeito, o que não se dá apenas em relação à diferença sexual propriamente dita, mas, também, aos possíveis delírios. Por exemplo, os autores levantam a hipótese de que a automeação do transexual pode ser uma forma de ocultar um delírio, como também do sujeito se desresponsabilizar em relação à homossexualidade:

O autodiagnóstico e a prescrição terapêutica formulada pelos próprios pacientes poderiam, em alguns casos, *ocultar um delírio* bem

---

<sup>228</sup> Vimos que alguns autores, a partir da teoria lacaniana, supõem que a mudança de gênero pode ser estruturante, mas, quando isso é afirmado a partir da hipótese da psicose, como defende Millot (1992), o problema normativo não parece ser resolvido, apenas muda de forma.

estruturado de uma psicose, e, em outros, *isentar sujeitos homossexuais de ter que lidar com a própria sexualidade* em tempos de grande repressão à homossexualidade. (JORGE; TRAVASSOS, p. 312, grifo nosso).

Se as questões que estamos levantando procedem, talvez poderíamos seguir as próprias premissas dos autores e afirmar que essas enunciações psicanalíticas também são formas “rápidas” e “simplistas”, que visam encobrir a angústia dos próprios psicanalistas em relação ao desconhecido e à diferença. É neste sentido que entendemos a formulação de Ayouch (2015b) de que a experiência transidentitária produziu um *estranho-familiar* na comunidade psicanalítica, o que parece ser combatido com uma série de formulações normativas e alarmistas.

Inclusive, a aproximação da transexualidade à experiência da histeria abre, do ponto de vista teórico-metodológico, uma série de questões. Por exemplo, ao discutir a bissexualidade na histeria, Freud defendeu que ela não aceita a diferença sexual, de modo que há um anseio de se manter a bissexualidade, no sentido de se manter “homem” e “mulher”. É neste sentido que os sintomas histéricos são “expressão, por um lado, de uma fantasia sexual inconsciente masculina e, por outro lado, de uma feminina” (FREUD, 1908b/1976, p. 168). De alguma maneira, a histérica, na acepção freudiana, ironiza quem acredita na diferença sexual, daí a multiplicidade que ela implica. E Jorge e Travassos parecem estar atentos a isso, ao afirmarem que a histeria questionar todo e qualquer saber sobre o real do sexo, inclusive, o científico.

Todo saber que se propõe a abarcar esse real do sexo o impossível de ser representado pelo simbólico, pela linguagem, será questionado pela histérica. Por isso, ela se dirige ao mestre o mestre da contingência, seja ela qual for: religião, ciência, psicologia, sexologia ou psicanálise para demandar um saber sobre o sexo e, em seguida, destitui-lo de sua potência. (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 317).

Desse modo, fica contraditório sustentar que a transexualidade é uma expressão contemporânea da histeria, o que fica evidente na seguinte formulação: “A questão da histeria é a mesma do transexual que pede uma resposta hormônio-cirúrgica ao saber tecno-científico dominante” (*ibidem*, p. 316). A nós, parece que essas dimensões são antagônicas, pois a histeria, dentro da acepção abordada pelos próprios autores, colocaria em questão esse saber e o destituiria. No caso dos transexuais, a hipótese dos

autores, em última instância, é que eles fazem o contrário: querem forjar um saber sobre a diferença sexual.

Temos total ciência de que a intenção inicial era afirmar que os “transexuais” solicitam um saber, por exemplo, à ciência, para depois a destituí-la, por conta de sua insatisfação. Por outro lado, há um subtexto de que os transexuais acreditam nessa diferença sexual de partida e que a busca pela ciência é uma forma de “resolver” esse enigma. Ou seja, em maior ou menor medida, os autores defendem que, na transexualidade, o sujeito tem uma certeza sobre seu sexo e, por isso, quer modificar o corpo, o que pode ser observado nessa formulação: “Se a psicanálise sustenta o tratamento do real pela via do simbólico, *tal certeza do sujeito sobre o sexo* inverte essa perspectiva, levando-o a demandar a correção corporal: a exigência transexual reduz-se à harmonia entre corpo e sujeito” (JORGE; TRAVASSOS, p. 311, grifo nosso).

Inclusive, a dimensão da “certeza” parece preocupar bastante os psicanalistas, mesmo aqueles que não vinculam, de forma explícita, transexualidade à psicose, como podemos perceber na seguinte formulação de Ansermet: “Trata-se de uma eleição inquebrável [...], uma certeza que se impõe, inexplicável, sem outra senão ela mesma, uma certeza sem exterioridade. Como pode uma eleição se colocar sem suscitar nenhuma dúvida? A questão toda reside nessa curiosa certeza” (ANSERMET, 2018, p. 2).

De todo modo, o que nos interessa marcar é que, no trabalho de Jorge e Travassos, a histeria é colocada no campo da multiplicidade que representa o mais variado da pulsão (FREUD, 1915a/1974) e ao transexual parece sobrar apenas o campo binário da verdade da diferença dos sexos, como se eles estivessem fora do campo da diversidade da sexualidade humana e, assim, até mesmo próximo da animalidade.

*A histeria significa uma interrogação sobre o real do sexo, ou seja, sobre o enigmático objeto faltoso da pulsão que, assim como formulou Freud, não é específico, mas ao contrário é inteiramente variável e inapreensível: todo e qualquer objeto pode ocupar o lugar do objeto da pulsão, daí a diversidade da sexualidade humana, diferente do funcionamento instintivo dos animais.* (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 317, grifo nosso).

O que está em jogo é que, na própria perspectiva dos autores, parece haver um hiato importante entre essas duas experiências, o que está subentendido, porém não

esclarecido. Inclusive, a ideia de que os transexuais estão absolutamente referidos a esta diferença sexual permeia o campo psicanalítico, sobretudo laciano, como evidencia a formulação de Kosovski: “Nota-se que, dentro do universo *queer*, os transexuais são precisamente os mais aderidos à diferença sexual” (KOSOVSKI, 2016, p. 138).

É preciso fazer uma consideração a respeito disso, pois, em nossa perspectiva, é evidenciado um certo desconhecimento sobre a multiplicidade que atravessa as expressões de gênero, inclusive a transexualidade. Como estamos tentando sustentar no trabalho, o horizonte de possibilidades é gigantesco. Por exemplo, em muitas situações, a pessoa quer mudar apenas o nome social e não mexer em nada no corpo, como vimos no terceiro capítulo. Isto é, talvez ela seja mais marcada pelo *queer* do que esperam, ou querem, os psicanalistas.

Além disso, como afirma Patricia Porchat (2018, informação oral), os autores não parecem problematizar a condição de gênero na sociedade contemporânea. Ou seja, ainda que houvesse uma “explosão sintomática” da transexualidade, de que “homem” e “mulher” estamos falando? Neste sentido, a psicanalista sublinha que há uma série de mudanças na própria concepção do que seriam esses termos, o que passa ao largo da reflexão dos autores.

Enfim, a partir dessa discussão, é possível perceber que não é necessário articular a transexualidade à psicose para apresentar uma leitura psicanalítica normativa e patologizante. Afinal, há várias maneiras de se destituir a legitimidade dessa experiência que não passam por isso. No que concerne a isso, é preciso atentar para mais um ponto em relação ao trabalho de Jorge e Travassos (2017), pois, mesmo que eles aproximem a transexualidade do campo da histeria, não nos parece que o modelo da psicose está ausente na reflexão dos autores.

Pelo contrário, em nossa perspectiva, a reflexão apresentada é absolutamente marcada pela suposição de que haja uma “transexualidade verdadeira” que estaria ligada ao campo da psicose, enquanto os “falsos transexuais” só querem mudar o sexo. Esses transformariam uma dúvida sobre a própria condição de gênero (dúvida esta que todo mundo teria) em uma certeza, praticando, assim, uma *passagem ao ato* alimentada pela ciência e pela mídia. Desse modo, acreditamos que um ponto diretivo para lermos o trabalho dos autores é o fato deles estarem explorando os supostos “pseudo-

transexuais” e não os transexuais verdadeiros por isso, ele articula ao campo da histeria.

#### 6.4 Em nome do pai e do filho

A partir dessa discussão, podemos notar que há sobretudo duas vertentes teóricas que contribuem para a patologização da transexualidade, como afirma Ayouch: por um lado, a corrente “stolleriana-freudiana” e, por outro, uma “uma vertente lacaniana, que denuncia a redesignação de sexo como uma resposta louca a uma demanda louca” (AYOUCH, 2015b, p. 25).

Segundo Ayouch (2015b), a corrente lacaniana pode ser entendida de duas maneiras. Por um lado, por uma espécie de naturalismo que essencializa e, por outro, para uma leitura hipervalorizada do Simbólico e da Lei que, ao seu ver, é des-historicizada. Isto contribui para a patologização da transexualidade, pois acaba-se vinculando-a ao campo da psicose ou da perversão:

Quando se sai desse naturalismo que essencializa, como fazem vários lacanianos, se remete, porém, a uma primazia des-historicizada do Simbólico e da Lei, que inscreve os transexuais, transgressores dessa Lei simbólica, do lado da psicose. Aqui, qualquer transgenitalização é recusada, e a *transexualidade* é concebida na lógica estrutural da psicose ou da perversão. (AYOUCH, 2015b, p. 25-26).

Diversos psicanalistas lacanianos têm defendido que está em jogo o declínio da figura paterna, formulação em relação à qual Birman (2007) sustenta um olhar crítico. Afinal, pela própria construção teórica lacaniana, estaríamos diante de uma “psicotização” generalizada, o que não se confirma, o que o leva a afirmar que “as formas de perturbação no mal-estar na atualidade colocam em questão a maneira de conceber a linguagem segundo o modelo estrutural lacaniano” (BIRMAN, 2008, s/p). A partir disso, o autor empreende uma análise crítica a respeito do lugar de exceção que Lacan atribuiu ao Nome-do-Pai, sustentando que isso evidencia uma herança do modelo patriarcal: “O modelo do Lacan funciona dando ao pai o sentido da exceção, mas está sustentado numa lógica e numa política da tradição do patriarcado” (BIRMAN, 2008, s/p).



A pergunta que fica é se a transexualidade, tal como se apresenta hoje, não coloca em questão justamente o próprio modelo teórico que a aproxima da psicose. É neste sentido que os movimentos feministas, dos *gays* e dos transexuais revelam que o modelo do patriarcado está em xeque, o que, por consequência, faz com que a hipótese lacaniana do Nome-do-pai, correlata à ética do patriarcado, também esteja colocada em xeque. Antes de desenvolver essa questão, é preciso rememorar alguns pontos discutidos no decorrer deste capítulo sinalizando os aspectos que nos ajudam a tangenciar esta questão bem como acrescentar novos ingredientes teóricos.

Um primeiro ponto importante a ser destacado é que um conservadorismo alarmista tem permeado a comunidade psicanalítica em relação a diversas discussões, como ficou evidente no debate sobre o “casamento gay” e a “parentalidade gay”, na França. Baseados em algumas noções lacanianas, os psicanalistas se colocaram publicamente contrários ao reconhecimento do PaCS:

Lacan não conseguiu impedir que uma parcela significativa de seus próprios herdeiros fizesse de suas categorias o mesmo uso prescritivo que os herdeiros de Freud haviam feito de seus conceitos. Este uso mostrou-se particularmente presente na ocasião das discussões sobre o PaCS [...] e, mais precisamente, nos discursos que, em nome de categorias lacanianas, sustentaram posições contrárias ao reconhecimento civil das uniões homossexuais. (PERELSON, 2018, p. 291).

Não estamos entrando no mérito sobre o quanto isso reflete ou não o pensamento de Lacan. Além disso, estamos totalmente atentos à apreensão normativa que os psicanalistas fazem tanto de seu ensino, como também da obra freudiana. O que nos interessa marcar é que, em torno disso, revelou-se um conservadorismo, como também uma precariedade clínico-conceitual, como aponta Perelson a partir de Morel: “Em decorrência desta transformação em *preceitos* de determinados *conceitos* forjados por Lacan, um grande vazio conceitual e clínico, observa Morel, ‘se manifestou no campo da psicanálise contemporânea, particularmente na França, em relação às questões da identidade sexual’” (MOREL, 2004, p. 13 *apud* PERELSON, 2018, p. 292).

Como podemos observar, esse vazio clínico-conceitual também se apresenta em relação à transexualidade, de modo que uma série de formulações normativas tem se dirigido a esta experiência que, não raramente, tem sido aproximada do campo da psicose. Como afirma Ayouch, a inscrição da transexualidade em uma categoria

ontológica evidencia uma rigidez teórica e clínica e denuncia uma dificuldade de escuta da psicanálise em relação à transexualidade: “A leitura da abundante literatura psicanalítica sobre *transexualismo* revela uma indigência deplorável na criatividade teórica e uma preocupante surdez clínica” (AYOUCH, 2015a, p. 25, grifo do autor).

Uma decorrência disso é que as cirurgias de transgenitalização chamadas, muitas vezes, de *operações mutilantes* (ANSERMET, 2018) são vistas com maus olhos. Por exemplo, na perspectiva de “Marcel Czermak, o transexual revelaria a patologia da identidade sexual própria a toda organização psicótica, pois confunde o órgão com o significante” (AYOUCH, 2015b, p. 26). Desse modo, se acredita que, a partir dos procedimentos cirúrgicos, há uma busca pela “liberação do órgão em benefício do significante” (ANSERMET, 2018, p. 9-10). O que nos interessa sublinhar agora, de maneira mais enfática, é que esse tipo de argumento teórico vem acompanhado de um tom alarmista, no qual se enuncia, de maneira pavorosa, o declínio da figura paterna (BIRMAN, 2007). Esta preocupação fica bastante evidente no trabalho de Ansermet, onde, a todo momento, o autor faz referência ao lugar que a lei assume hoje, levantando questões do tipo: “Trata-se de um jogo com a lei? Mais além da lei? Um jogo do desejo com a lei?” (ANSERMET, 2018, p. 7).

Isto se evidencia de várias maneiras, por exemplo, quando o autor defende que estamos diante de um *relativismo* infinito o que se expressa, por exemplo, pela “fluidez de gênero” que faz crer que tudo é possível, ideia que lhe parece atormentar: “Seguindo a tendência contemporânea ao relativismo, hoje tudo seria possível entre o masculino e o feminino. Seria necessário não fixar nada na educação dos meninos. Chegamos aos tempos do que se chama o gênero fluido, assim como existe o amor líquido?” (*ibidem*, p. 4).

Usando expressões como “jogo do relativismo” (*ibidem*, p. 7) e “cascata relativista” (*ibidem*, p. 5), o psicanalista parece estar bastante intrigado e reticente com o fato de que a “diferença sexual” não tem sido mais referida ao campo da “lei”, mas como algo que pode ser questionado e mudado de forma *arbitrária*. Desse modo, ele tenta elucidar as questões que se colocam a partir, como, por exemplo:

De onde provém essa diferença? Quem a definiu? Só há verdadeiramente dois sexos? Quem inventou isso, então? Não seria

possível ver as coisas de outra maneira? É um menino, porém poderia ter sido uma menina... Ou o contrário e como cabe a eventualidade de que o resultado fosse outro, pode-se, então, mudar o que é. (*Ibidem*, p. 7).

Ainda que ele se coloque como um psicanalista atento às singularidades dos pacientes “trans” e que não vincula a transexualidade à psicose, nos parece que seu trabalho está bastante preocupado com o poder operatório da lei, como se essa estivesse sendo destituída de forma desgovernada: “Seria necessário considerar que nessas situações a lei do desejo ocupa o lugar da lei da diferença sexual? Ou tudo isso é signo de que a lei não opera mais?” (*idem*).

O *horror* à falência da lei e de tudo que ruiria junto ela, como a “função fálica” parece contribuir para a solidificação de uma postura conservadora e problemática em relação à transexualidade, o que implica, como vimos, em aproximá-la ao campo da psicose. Em outras palavras, em nome da salvação do “simbólico”, do “Nome-do-pai” e de seus adjacentes, têm se retomado de forma sofisticada a estratégia normativa de alocá-la no lugar de “abjeto” ou, ainda, um de exterior ameaçador, porém constitutivo do campo do sujeito, pois, como nos mostrou Butler (1993/2000) a *abjeção* serve para purificar e manter o campo do sujeito, isto é, do sujeito legítimo, inteligível, pensável, que importa.

Como vimos, isto tem como operador teórico-metodológico, a hipótese de uma mãe devoradora, o que é usado também para atribuir uma dimensão narcísica à homossexualidade: “A culpa é de uma mãe responsável por esta sedução pré-edípica e incestuosa, e da fixação infantil ulterior” (AYOUCHE, 2015a, p. 44). No caso da transexualidade, essa figuração materna contou de forma incisiva com a hipótese da simbiose mãe-bebê, apresentada por Stoller (1975/1982).

Como vimos, para Stoller, o *conflito edípico* não se apresenta nos transexuais, pois, para que o desejo incestuoso e heterossexual do filho em relação à mãe emerja, é preciso que ele sinta que não “a tem”, e, para isso, ele não pode ser uma extensão dela. Nas palavras do autor, para “que haja frustração, carência, um desejo de possuir o que não é de si próprio” (STOLLER, 1975/1982, p. 26) e que o pai seja vivido como rival. Portanto, na ausência da figura paterna, a criança fica amalgamada à figura da mãe

como sua extensão de modo que o *conflito edipiano* não se desenvolve, impedindo o desenvolvimento da *masculinidade* da criança.

Inclusive, o autor recomenda que o menino tenha um analista *homem* que sirva como contraponto identificatório e que exerça, de alguma maneira, a função paterna que o pai não pôde fazer, funcionando, assim, como um mediador do agenciamento materno que opera a feminilização da criança: “Nosso tratamento tenta fazer o oposto, reforçar a virilidade fazendo parar o encorajamento dos pais à feminilidade e fornecendo um homem masculino (o terapeuta) como alguém com quem valha a pena identificar-se, e fazer isso antes que seja tarde demais” (STOLLER, 1975/1982, p. 92).

Nota-se que, apesar do autor estar atrelado ao campo das relações objetais e não localizar o modelo edipiano clássico na transexualidade assumindo uma leitura mais próxima do período pré-edípico, ele está a todo momento se referindo ao Édipo como um operador central para o desenvolvimento da suposta “masculinidade normal”, bem como do processo de individualização da criança face à mãe. Como vimos, em sua perspectiva, a *mãe do transexual*, tem uma identidade de gênero problemática, pois, ainda que ela reconheça sua “identidade feminina”, há uma ambiguidade em relação a isto.

E, diante da sua forte inveja do pênis e do esforço que faz para não se separar do filho, perdura uma relação fusional com este. No entanto, diferente do que ele verbaliza em alguns momentos sublinhando o caráter quantitativo dessa experiência é difícil acreditar que, no interior de sua própria reflexão teórica, trata-se meramente de uma questão de ordem quantitativa. Afinal, fica evidente em seu texto uma “falha do pai”: “Que tipo de situação edipiana se desenvolve à medida que os anos avançam? [...] aparentemente não existe *conflito* edipiano na *situação* edipiana. Isto porque não existe (praticamente) pai” (STOLLER, 1975/1982, p. 28, grifo do autor).

A nós, parece que o autor não está se referindo apenas ao pai “da realidade” (que não se aproxima do filho e fica muito tempo fora de casa), mas, também, da versão do pai que há no imaginário da mãe. Como vimos, ele aparece como uma figura depreciada e humilhada, por conta do ódio que ela tem dos homens que, por sua vez, é derivado da sua *inveja do pênis*. Dito de outro modo, devido à *inveja do pênis*, a mãe destituiu o pai,

de modo que haveria uma espécie de “falha” na mediação da figura “masculina” paterna.

Desse modo, dá a entender que é a partir dessa falha do pai que representaria uma falha simbólica anterior<sup>229</sup> que a mãe promove uma simbiose com seu filho. “O problema para o transexual é que *sua mãe não o aceita como uma pessoa separada. Ela não o aceita como uma pessoa; ele é a coisa dela*” (*ibidem*, p. 113, grifo do autor). Assim, ainda que o autor, por um lado, insista no aspecto quantitativo, está presente em sua reflexão, a todo momento, a ideia de que há uma “falha” do pai do ponto de vista simbólico e é isso que parece dar lugar à relação simbiótica: “O que está em foco [...] não é a ausência de investimento fálico no pênis, mas a simbiose mãe-criança, na qual não há abertura para a incidência da metáfora paterna de modo a significar o real do gozo sexual pela função fálica” (KOSOVSKI, 2016, p. 140).

De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que a construção teórica de Stoller (1975/1982) é a mesma que Lacan (1955-1956/1985) utiliza para pensar a estrutura psicótica no seminário sobre as psicoses. O autor também parte da transgeracionalidade, afirmando que algo acontece na terceira geração, porque teve um problema de transmissão nas gerações anteriores. De modo que a figura materna não reconhece o filho em sua alteridade, apropriando-se como se fosse extensão do seu corpo. Há uma analogia quase perfeita entre o transexual de Stoller e o psicótico em Lacan.

Desse modo, mesmo se quisermos concordar com Kosovski (2016) de que Lacan não estava interessado na transexualidade, mas, sim, na simbiose, poderíamos perguntar: o que diferenciaria de fato, nesta perspectiva de interpretação, a transexualidade da psicose? Esta questão merece ser problematizada até mesmo para nos ajudar a entender porque, nós últimos tempos, tem-se insistido tanto na ideia de que os transexuais são psicóticos, enquanto que, na experiência de Stoller (1975/1982), isso não foi observado.

---

<sup>229</sup> Além disso, ao discutir a “qualidade psicopata” dos transexuais, o autor defende, em última instância, que a falha na interdição da relação incestuosa está na origem desse componente psicopático. Ainda que o autor não esteja atravessado pelo discurso lacaniano não supondo, por exemplo, a relação entre o interdito do incesto e a entrada no simbólico dá a impressão que ele está olhando com lentes similares as consequências dessa ausência da função paterna.

Isto fica evidente quando o autor afirma que o sentimento de ter nascido no corpo errado “não se adapta à realidade do sexo físico, mas não é um delírio. (Quase nenhum de nossos pacientes, geralmente, recebe os estigmas de psicoses)” (STOLLER, 1975/1982, p. 76). Enfim, não temos a intenção de retomar esse debate. Nosso maior objetivo, nesse momento, é evidenciar de que maneira esse tipo de articulação revela uma perspectiva normativa da psicanálise e em que medida esta ganha uma tonalidade alarmista em relação ao “fim da diferença sexual” e ao declínio do “Nome-do-pai”.

Para melhor tangenciar esta questão, é preciso fazer um breve sobrevôo a fim de localizar como as ditas transformações sociais incidiram nos modos de subjetivação e nas expressões de mal-estar psíquico (BIRMAN, 2006). A partir disso, poderemos compreender como os psicanalistas de orientação teórica lacaniana lidaram com isso tudo. No decorrer do trabalho, pudemos observar, que nas últimas seis décadas, diversas coordenadas sociais, políticas, econômicas foram remanejadas. Por exemplo, a revolução sexual inaugurada pelo movimento feminista levou à constituição de uma nova ordem familiar e à relativização do lugar simbólico do casamento e da reprodução, bem como da figura da criança. Além disso, o movimento gay lançou luz sobre as discussões acerca de novas modalidades de aliança e de parentalidade (BUTLER, 2002/2003).

Como discutimos no primeiro capítulo, as transformações sociais incidem nas modalidades de subjetivação, assim como nas modalidades de dor e mal-estar psíquico. Birman (2007) defende que certas marcas psíquicas, presentes nas subjetividades contemporâneas, relacionam-se às mudanças que têm se dado no campo da família. Por exemplo, a diminuição do investimento libidinal das figuras parentais em relação às crianças e adolescentes afetou a economia do narcisismo dessas, de modo que o sujeito contemporâneo a partir, sobretudo, das décadas de 1970 e 1980 passou a ser marcado por uma fragilização da economia narcísica.

Não foi por acaso que os psicanalistas começaram a notar, em sua prática clínica, que o modelo da neurose estava perdendo terreno em relação às expressões clínicas ligadas ao campo do ato (como as compulsões), do corpo (como as crises de ansiedade) e das intensidades (como a distímia), como defendeu Birman (2012) em seu premiado livro *O sujeito na contemporaneidade*. O autor evidenciou como os registros

do *pensamento* e da *linguagem* que pressupõem a dimensão da *temporalidade* foram esvaziados em nome do corpo, da ação e das intensidades, sendo esses marcados pelo registro da espacialização. Afinal, na ausência de mecanismos de elaboração, a *descarga* se enuncia como operadora central para que o sujeito lide com seu mal-estar:

Com a fragmentação pós-moderna, a perda dos potenciais de unificação e de simbolização que isso criou (mundo político) deixou as pessoas entregue ao jogo das próprias intensidades. Como se fossemos possuídos por intensidades sem que nossos mediadores de simbolização pudessem regular essa produção intensiva. (BIRMAN, 2008, s/p).

Como vimos no capítulo 5, os dispositivos de antecipação são instrumentos cruciais para prever certos acontecimentos, como fica claro na descrição de Freud (1926/1976) sobre a angústia-sinal. Mas, diante da falha desses mecanismos, forças intensivas invadem o aparelho psíquico, repercutindo neste com um efeito traumático. Desse modo, Birman defende que uma das maneiras de pensar as formas de subjetivação contemporâneas é através da experiência do traumático: “Considerar que todas as formas de perturbação, onde há predomínio da ideia de descarga, que há um excesso que não é metabolizado nem inscrito [...] ela tem como uma das formas de pensar sua origem é que estamos diante diferentes patologias do traumático” (BIRMAN, 2008, s/p).

Ou seja, diante da fragilização dos registros do *pensamento* e da *linguagem*, o sujeito se vê cometido por um excesso sem que tenha condições de elaborar essas intensidades, que são vividas como traumáticas: “O que caracteriza metapsicologicamente esse conjunto de perturbações, distinções, formas e dificuldades de subjetivação são um excesso de experiência traumática sem que possamos contar com determinados instrumentos de simbolização” (*idem*). Entender o que está em jogo na inviabilidade desses mecanismos antecipação é, segundo o autor, um *problema* para a psicanálise.

Ao lado disso, começaram a ganhar proeminência estudos ligados à fragilização narcísica como o trabalho sobre o narcisismo de morte, de André Green e se começou a atentar para os ditos “casos-limites”, “estados-limites” e outras patologias narcísicas. Foi nesse solo clínico-teórico que se começou a colocar em questão a centralidade que o

Édipo ocupava na teoria psicanalítica, pois se começou a revelar que seu modelo não dava mais conta das expressões sintomáticas que apareciam na clínica. É neste sentido que, como vimos, Birman (2008) defendeu que, se o mito de referência da modernidade era “Édipo”, na contemporaneidade seria “Hamlet”. Afinal, o “ser ou não ser” se tornou uma questão central para o sujeito contemporâneo que vive uma incerteza permanente sobre sua existência, o que se apresenta por uma experiência de desnarcização.

O que nos interessa sublinhar é que, diante desse conjunto de mudanças sociais e subjetivas, psicanalistas de orientação lacaniana pareceram, em um primeiro momento, “ignorar” o que estava acontecendo até que isso não foi mais possível, de modo que a resposta teórica para isso foi enunciar que estávamos diante do declínio da figura paterna: “Os autores lacanianos têm trabalhado, depois da resistência de perceberem que algo tinha mudado no mundo, com o declínio da figura paterna para pensar as novas formas de sofrimento” (BIRMAN, 2008, s/p).

Ou seja, foi nesse contexto histórico-genealógico que o argumento da dissolução da figura paterna começou a ser gritado em alto e bom som pelos psicanalistas lacanianos. E, como vimos no decorrer do capítulo, no projeto teórico lacaniano, a não inscrição da função paterna faz com que o sujeito não adentre no campo da linguagem, acarretando, assim, em uma psicose: “Não é possível dizer se você teve mais ou menos pai. Se você não tem o significante metafórico do nome do pai, eu psicotizo. Na medida em que o nome do pai está ausente, a linguagem se descarrilha, possibilidade de um desencadeamento de uma psicose” (BIRMAN, 2008, s/p).

O impasse que se coloca é que esse suposto declínio da função paterna teria repercutido em uma disseminação generalizada da psicose, o que se não se confirmou: “O efeito não é a eclosão de sintomas de psicotização” (*ibidem*, s/p). A hipótese que Birman (2008) sustentará então é que as novas formas de dor e sofrimento colocam em xeque a linguagem tal como pensada pelo modelo estruturalista lacaniano. Para isso, é preciso lembrar que foi pautado na antropologia de Lévi-Strauss que a linguagem foi pensada a partir da hipótese do interdito do incesto, na medida em que este seria a condição para a passagem da natureza para a cultura.

É sobre esse ponto que Birman (2008) e outros autores que se apóiam em uma perspectiva genealógica como Michel Foucault (1976/1977) e Judith Butler



(2002/2003) sustentam uma crítica em relação ao pensamento de Lacan, sinalizando que este condensou a experiência do sujeito na passagem entre natureza e cultura, sendo esta definida pela interdição do incesto<sup>230</sup>. O efeito suscitado por esse modelo implicaria, então, na leitura lacaniana do Édipo<sup>231</sup>:

Concebido agora como uma estrutura, o Édipo seria o processo lento, mas progressivo, de arrancamento do infante do corpo materno, para inscrevê-lo nos campos social e cultural, fundados pela interdição do incesto. Se para Lévi-Strauss essa interdição definiria a passagem do registro da Natureza para o da Cultura (LEVI-STRAUSS 1967 [1948]), em Lacan implicaria um deslocamento do infante do pólo materno (Natureza) para o paterno (Cultura e linguagem). (BIRMAN, 2006, p. 167).

É a partir disso que Butler (2002/2003) critica a universalidade que se atribui ao Édipo, além de defender que, mesmo se essa universalidade procedesse, isso não implicaria que ele se dá sempre da mesma forma, o que implica em questionar sobretudo, para aqueles que supõe sua universalidade as formas de sua aparição: “Édipo pode ou não funcionar universalmente, mas, mesmo aqueles que reivindicam sua universalidade, teriam que descobrir de que maneiras ele aparece, pois ele não aparece sempre da mesma maneira” (BUTLER, 2002/2003, p. 256-257), como discutiremos no próximo capítulo.

De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que foi a partir do modelo estruturalista que a teoria lacaniana atribuiu à figura do pai um lugar de exceção<sup>232</sup>, o que, por sua vez, embasa sua leitura a respeito da linguagem. Inclusive, foi a partir dessa premissa teórica que foi possível pensar a psicose como a resultante da forclusão do Nome-do-Pai: “Lacan construiu um modelo de linguagem centrado no estatuto do

---

<sup>230</sup> Como foi sinalizado anteriormente, a partir de 1953, o ensino de Lacan operou um deslocamento metodológico entre o registro imaginário e o registro simbólico, onde este passou a ser descrito como uma espécie de mediador entre o sujeito e o campo social, uma vez que interviria na relação especular entre a mãe e a criança, introduzindo esta no campo da cultura (BIRMAN, 2006).

<sup>231</sup> A problematização das formulações lacanianas sobretudo sobre o simbólico e a lei será trabalhada de forma mais pormenorizada no próximo capítulo, quando discutiremos as críticas à concepção psicanalítica de Édipo.

<sup>232</sup> Birman (2007) reconhece a tentativa de Lacan situar historicamente esse lugar de exceção situando, por exemplo, a emergência da tradição monoteísta (como do catolicismo, do judaísmo e do islamismo), como também o fato dele tentar desvincular o Nome-do-Pai de sua figura. Por outro lado, em sua perspectiva, “é discutível se o nome pode ser autonomizado da figura” (BIRMAN, 2008, s/p).

pai como exceção, o pai de fora que torna possível a estruturação do conjunto dos significantes, de forma que somos falantes por causa disso e quem não tiver, psicotiza” (BIRMAN, 2008, s/p).

Como sublinhamos anteriormente, no final de seu percurso, o próprio Lacan (1969-1970/1992) reconhece os limites do Édipo e dá pistas para pensar que há um “para além” do Édipo, o que fica nítido em *Além do complexo de Édipo*, que constitui a segunda parte do Seminário XVII *O avesso da psicanálise*. Porém, isto não evitou por exemplo, que muitos psicanalistas continuassem utilizando a tese do Nome-do-pai como argumentação teórica para inscrever a transexualidade no campo da psicose, por exemplo.

De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que o Nome-do-pai não é um mero adereço do pensamento de Lacan; pelo contrário, ocupa um lugar central. O ponto nevrálgico que Birman (2007) discute a partir disso é que a construção teórica lacaniana que supõe um lugar de exceção ao Nome-do-pai revela uma herança do modelo político da tradição do patriarcado.

Em outras palavras, considerando que a inscrição histórica do Nome-do-pai foi pautada no modelo da configuração familiar moderna, constituída no século XVIII-XIX, o autor afirma que esta hipótese lacaniana é correlata à ética e à política do patriarcado, uma vez que funda uma hierarquia na qual a condição masculina triunfa sobre a feminina. Porém, como estamos discutindo no decorrer da tese, os movimentos feminista e gay e, mais recentemente, o transexual foram operadores centrais para a colocação em xeque do modelo do patriarcado (BIRMAN, 2006).

Ou seja, há um hiato incontornável entre a construção lacaniana a respeito do Nome-do-pai, (centrada no modelo patriarcal) e o mundo contemporâneo, onde o modelo patriarcal está em franco processo de enfraquecimento: “A maneira como a estrutura lacaniana foi concebida, teve condição de poder e soberania a construção do patriarcado. E hoje estamos vivendo num mundo pós-patriarcal” (BIRMAN, 2008, s/p). E se este patriarcado foi colocado contra a parede, por consequência, a hipótese lacaniana do Nome-do-pai (como significante de exceção) também se vê ameaçada.

Uma das resultantes disso, em nossa perspectiva, é que a transexualidade questiona o próprio modelo que a inscreve no campo da psicose. E talvez essa seja uma

chave de leitura central para compreender a reação conservadora que se dirige a ela, não raramente, a partir desse arcabouço teórico lacaniano. Dito de outro modo, a recepção normativa a respeito do movimento transidentitário (AYOUCH, 2015b) parece ser uma tentativa de deixar ereta “a lei do pai” que está se vendo destituída de poder.

Não é por acaso que essa reação patologizante não só à transexualidade, mas, também, a outras experiências que escapam à norma, como a parentalidade gay (AYOUCH, 2015a, 2015b) ganha uma roupagem alarmista, o que se expressa não somente em relação ao “declínio do Nome-do-pai”, como também ao “fim da diferença sexual”. Como observamos no trabalho de alguns psicanalistas, há uma certa insistência em relação ao lugar da “lei” em relação à diferença sexual. Por exemplo, Ansermet (2018), ao falar das “cascatas de relativismo” que permeiam o mundo hoje onde se pode fazer o que quiser entre o “feminino” e o “masculino”, questiona o quanto a lei ainda é operatória,

Jorge e Travassos, ainda que a partir de um outro recorte, também insistem na questão da diferença sexual, colocando os transexuais como aqueles que almejam responder a esse enigma, irrespondível, a qualquer preço. Tudo se passa como se eles quisessem sanar esse enigma, o que os autores combatem de forma insistente, defendendo a premissa lacaniana de que “a resposta ao enigma da diferença sexual possui estrutura de ficção: toda resposta cabe, mas nenhuma consiste na verdade absoluta” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 318).

O que está em jogo é que há, também, uma preocupação latente com a diferença sexual, pois é a partir dela que a identificação sexual se constitui: “De acordo com Lacan, ‘a identificação sexual não consiste em alguém se acreditar homem ou mulher, mas levar em conta que existem mulheres para os meninos, e que existem homens, para as meninas’ (LACAN, 1971, p. 33), ou seja, levar em conta a diferença” (KOSOVSKI, 2016, p. 138). Não podemos deixar de supor que, no subtexto dessa preocupação, há uma tentativa de reafirmar o lugar da função fálica como um balizador central para ordenar o campo sexual: “O falo seria o significante estruturador da sexualidade, significante que organiza o campo sexual” (*idem*).

No que concerne a isso, é preciso sinalizar como questionável o lugar que o *falo* assumiu na tradição psicanalítica em suas diferentes vertentes pois ele também é fruto

de um modelo patriarcal (BIRMAN, 2002). Freud (1937/1975) nos deu pistas para isso, pois, a partir de 1937, ele abdicou da primazia fálica ao indicar que a feminilidade seria originária, evidenciando a possibilidade da psicanálise se desvincular do modelo fálico-castrado (BIRMAN, 2002; NUNES, 2002), o que discutiremos mais adiante.

De todo modo, o que almejamos sublinhar é que há uma certa fixação, por parte dos psicanalistas, aos pressupostos derivados do modelo do patriarcado ou, ainda, um certo medo de abdicar de um modelo “centralizador”, no qual certos “referentes” parecem produzir alguma unificação, como, por exemplo, a forma pela qual se concebe o Édipo. Até porque a leitura psicanalítica do Édipo, na hipótese foucaultiana, é pautada pelo paradigma da soberania e não do poder disciplinar: “Esta prioridade outorgada à problemática do Édipo no discurso psicanalítico implicava que nesse a figura do poder era concebida segundo o antigo paradigma, presente na soberania, e não segundo o paradigma moderno do poder disciplinar e do biopoder” (BIRMAN, 2017, p. 149).

É neste sentido que Birman (2008) defende que nós, psicanalistas, “convivemos mal com a perda desse centro unificado de referencia” (BIRMAN, 2008, s/p). Porém, em nome disso, ficamos amalgamados em uma verticalidade soberana e patriarcal, atribuindo uma suposta naturalidade a certos conceitos que foram historicamente forjados, pressupondo, assim, que as experiências psíquicas são marcadas por uma espécie de universalidade:

Se a psicanálise rateia em relação às novas formas de perturbação atual é exatamente porque ela não consegue se desengajar de certos pressupostos que têm um fundamento ético também no patriarcado e que se convergem em certos instrumentos de trabalho que são a maneira de conceber o Édipo, a interdição do incesto, de entender apenas como sujeito universal acontece hoje. (BIRMAN, 2008, s/p).

Como vimos, foi a partir da suposição de uma simbiose entre mãe e criança não interrompida pela figura paterna ou, ainda, por conta da *forclusão* do Nome-do-pai que se sustentou, em segmentos do campo psicanalítico, que a transexualidade seria uma psicose. Esta é uma questão problemática, pois, quando a psicanálise adota esse tipo de leitura generalista e patologizante, ela não parece atentar para a dinâmica psíquica das subjetividades, mas, ao contrário, aos enquadramentos normativos. Afinal,

ela acaba definindo, com isso, um modelo de subjetivação supostamente “normal”, o que, segundo Ayouch (2015b), não passa de uma onipotência e arrogância.

Como vimos, essas formulações teóricas estão assentadas em um modelo tradicional do que seria o “pai” e a “mãe”, como também das *funções* que cada um deveria desempenhar (AYOUCH, 2015a). Tudo se passa como, se isso não for religiosamente seguido, a criança (o filho ou filha) correrá uma série de riscos, sobretudo, em relação a sua sexualidade, ou mesmo em relação ao seu gênero, o que é defendido com um discurso alarmista. Bem, qualquer semelhança com o discurso contrário à “ideologia de gênero” não é mera coincidência: ambos parecem se centrar na mesma moral sexual do patriarcado que supõe que vincula o gênero a certos papéis sociais.

Até porque não podemos esquecer que muitos psicanalistas, apesar de falarem em termos de “função”, fazendo parecer que basta a figuração imaginária ou simbólica dos pais, muitas vezes insistem na sua presença efetiva, como ficou claro no debate francês sobre a parentalidade gay:

Assim, os psicanalistas explicam que o pai e a mãe não precisam existir realmente, que podem ser posições ou figuras imaginárias, mas têm que figurar estruturalmente de alguma maneira. A idéia de Agacinski também é ambígua, mas ela insiste que os pais devem ter existido, e que a existência deles tem que ser compreendida pela criança como essencial para sua origem. (BUTLER, 2002/2003, p. 245-246).

O que está em jogo é que a psicanálise está sendo convocada a repensar certas coordenadas teóricas. Afinal, as formas de subjetivação e de sofrimento que eclodiram nas décadas de 1970 e 1980 evidenciaram que os modelos psicanalíticos clássicos foram implodidos. Desse modo, é preciso repensar certos conceitos, considerando que esses foram produzidos em um solo sócio-político distinto do atual.

Afinal, as experiências psíquicas foram pensadas pelo discurso freudiano tendo como base central o modelo familiar da modernidade e não de maneira a-histórica. Isto é, as formulações freudianas foram desenvolvidas a partir de um contingente histórico marcado pelo biopoder, o que pressupunha um certa modalidade de família, de casamento e de relação entre os filhos com seus pais: “Nossas teorias psicanalíticas não

passam de um conjunto de jogos de linguagem referidos a certos campos de experiência subjetiva, que não têm nenhuma universalidade psicopatológica” (BIRMAN, 2008, s/p).

Isto significa que foi a partir de um solo histórico específico que a figura do Édipo pôde ser erigida como um balizador para pensar as formas de subjetivação e erotização, o que retira dela qualquer pretensão de universalidade. Dito de outro modo, se estamos de acordo que o mito de referência da contemporaneidade não é mais o Édipo, não podemos insistir em ler as experiências psíquicas e as expressões do mal-estar a partir desse modelo, pois ele só fazia sentido na modernidade. Como afirma Ayouch (2015b), a psicanálise não está na exterioridade das formações discursivas de seu contexto e ignorar sua historicização é excluir a própria dimensão psicanalítica.

Em nossa perspectiva, repensar o lugar do Édipo na psicanálise é um vetor central não só para escutar as novas formas de subjetivação, bem como para acolher a *experiência transidentitária* (AYOUCH, 2015b) sem estarmos pautados em um modelo soberano-patriarcal. Afinal, nos parece que tanto nas leituras que aproximam a transexualidade da psicose como aquelas que não o fazem mas que também apresentam uma leitura normativa acerca dessa experiência, a referência ao Édipo parece estar presente, em maior ou menor medida.

Vale dizer que isso não se restringe apenas às correntes teóricas lacanianas ou freudianas. Nos parece que, nas leituras que se baseiam nas “relações de objeto” (CHILAND, 2003/2008) e enfatizam a dimensão pré-edípica, a dimensão do Édipo também está presente, mesmo que como norma. O próprio termo “pré-edípico” embute nele a referência ao Édipo. A maior ilustração disso é o próprio trabalho de Stoller (1975/1982) que inaugurou corrente a “stolleriana-freudiana” acerca da transexualidade. Ainda que o autor se distancie, sob alguns aspectos, da teoria freudiana, como também enfatize que não há um conflito edípico na transexualidade, observamos que ele está a todo momento tendo o modelo do Édipo como referência.

Não é por acaso que ele defende que há uma *situação edipiana*, porém não um *conflito edipiano*, justamente por conta da ausência da figura paterna: “Ele não se engajou num conflito de Édipo. E, assim, ele não cobiçou ardentemente a um e não se expôs às ameaças do outro” (STOLLER, 1975/1982, p. 113). Tanto que ele parece erigir o modelo do Édipo como o vetor de uma identidade de gênero “normal”, na medida em

que, a partir da intervenção da figura do pai, a criança poderia se desprender da feminilidade originária e constituir sua “masculinidade”.

O que está em jogo é que não se localize o conflito do Édipo na transexualidade, não significa que o Édipo não esteja presente, em certas reflexões teóricas, como referência normativa. Ou seja, ele pode ser usado como referência de modelo de subjetivação, sexuação e erotização. Ou, ainda, algumas dimensões que estão em sua base como o paradigma heterossexual e binário, como afirma Butler (1990/2015) podem estar pressupostas em certas construções teóricas.

Até porque não podemos deixar de considerar que foi através do modelo edipiano da interdição do incesto que a psicanálise legitimou a heterossexualidade compulsória: “Foi justamente a heterossexualidade compulsória que foi legitimada pela psicanálise e pela leitura estruturalista no discurso da antropologia social de Lévi-Strauss, pela qual a interdição do incesto seria a via pela qual o desejo seria nortado pelas vias da heterossexualidade” (BIRMAN, 2017, p. 158).

Dito de outro modo, ainda que o mito do Édipo não seja mais o mito de referência da contemporaneidade (BIRMAN, 2007), isso não significa que ele não esteja pairando, como uma sombra fantasmática e normativa sobre os psicanalistas ou, ainda, que não se tenha uma nostalgia dos tempos do “Édipo”. Em síntese, acreditamos que discutir a centralidade e, por vezes, a universalidade que o Édipo ocupa em muitas concepções psicanalíticas é um passo fundamental para abdicarmos do *modelo centralizador* (*idem*), criando condições, assim, para pensar o mundo pós-edípico. Caso contrário, a psicanálise se coloca a serviço da preservação de uma suposta ordem social e não da singularidade do sujeito (Ayouch, 2015a).

Além disso, cria uma espécie de concepção universal do sujeito, ignorando que o sujeito, como forma de subjetivação, é inseparável das condições sociohistóricas e políticas. E, como pudemos observar, esse tipo de abordagem traz consequências bastante nocivas para as pessoas “trans” que são patologizadas como *abjetadas*, incluindo da experiência psicanalítica.

Afinal, por vezes, se coloca o “trans” como alguém “inanalizável”, como pudemos observar na argumentação de Stoller (1975/1982), onde ele defendeu que os transexuais não tem uma “propensão” para a transferência, justamente por não terem

passado pelo *conflito edípico*. Áran, Zaidhaft e Murta (2008) mencionam, inclusive, que Lacan, ao encontrar um paciente transexual de Jean Delay, em 1952, teria apontado para a dificuldade de se fazer uma psicoterapia com esses pacientes, tanto porque eles não têm demanda, como também porque não apresentam *conflito psíquico*.

Enfim, a partir dessa longa discussão, pudemos observar que há, no meio psicanalítico, uma certa tentativa de se silenciar a diversidade da sexualidade e do gênero seja no plano teórico, como clínico, o que revela, muitas vezes, uma perspectiva homofóbica e transfóbica da psicanálise. Em contraposição, alguns psicanalistas como Ayouch (2015b) propõem certas coordenadas para pensar uma psicanálise da pós-transexualidade, o que será demonstrado no próximo capítulo, quando discutiremos como a psicanálise pode ser uma alteridade para as pessoas “trans”.



## 7 A PSICANÁLISE DIANTE DAS “POLIMORFIAS” DE GÊNERO: UMA ESCUTA POSSÍVEL?

*Agora, mais do que a  
homossexualidade, penso que  
atualmente a própria noção de  
sexualidade deve ser  
verdadeiramente reavaliada, ou  
melhor, deve-se fazer dela uma nova  
avaliação.*  
**Michel Foucault** <sup>233</sup>

A psicanálise é permanentemente interrogada pelas questões de seu tempo e, como afirma Michel Tort (2001), os psicanalistas devem se sentir preocupados em relação ao debate das transformações da identidade. Não podemos deixar de reconhecer que o movimento “trans” tem desafiado a psicanálise sob muitos aspectos: “Os sujeitos transidentitários vêm questionar o ponto cego das teorias psiquiátricas ou psicanalíticas binárias, e não podem ser apreendidos por categorias *psi* preexistentes” (AYOUCH, 2015b, p. 30).

Como vimos no capítulo anterior, a psicanálise tem um papel significativo na patologização da transexualidade, o que, na hipótese de Ayouch, está ligado ao fato de que uma filiação psiquiátrica se inscreve em diversas teorias psicanalíticas a respeito da transexualidade. Observamos, também, como muitos psicanalistas se colocaram publicamente contrários em relação ao casamento e à parentalidade gay, o que, como afirma Butler (2002/2003), deve ser confrontado.

Isto foi acompanhado por uma ressurreição das hipóteses estruturalistas de Lévi-Strauss que de alguma maneira haviam sido superadas pela própria antropologia o que levou a autora a indagar sobre que funções isso tem para o horizonte político contemporâneo: “Por que diversas intelectuais, algumas delas feministas, proclamariam que a diferença sexual é não apenas fundamental à cultura, mas à sua transmissão, e que a reprodução deve permanecer uma prerrogativa do casamento heterossexual”? (BUTLER, 2002/2003, p. 248).

Em seu entendimento, esse retorno relaciona-se ao fato de que o tabu do incesto assegura, em última instância, a reprodução da identidade cultural, o que supõe a heterossexualidade compulsória. A partir disso, devemos nos perguntar: a psicanálise

---

<sup>233</sup> FOUCAULT, 1988/2015, p. 5.

quer se colocar a serviço da suposta manutenção da ordem social? Esta mesma pergunta vale para pensarmos como a psicanálise vai receber o movimento transidentitário, pois este, junto com as inovações da tecnociência e a teoria *queer*, tem despertado múltiplas interrogações. Por exemplo: em que medida é possível mudar o sexo? Que lugar ou não o Édipo vai continuar tendo na teoria e na prática psicanalítica?

Uma das perguntas centrais que fica é: o quão a psicanálise consegue se sustentar, como teoria e prática, fora da condição da diferença sexual? Nos parece que isso é possível, mas, para isso, é preciso reinventar a psicanálise em outras bases que não sejam de uma teoria da diferença sexual. Não podemos nos abster de pensar estas questões, sobretudo se quisermos pensar em uma pluralidade de condições de corpos e de sexualidade que não se reduza à morfologia corporal binária dos sexos.

Não obstante o conservadorismo e a normatividade que atravessam a psicanálise, acreditamos que é possível sustentar uma psicanálise que não seja reacionária e normativa, como defende Butler: “A psicanálise não precisa ser associada exclusivamente ao momento reacionário no qual a cultura é compreendida como tendo por base numa heterossexualidade irrefutável” (BUTLER, 2002/2003, p. 257). Por isso mesmo, defendemos a importância de mapear algumas coordenadas para pensar uma psicanálise que não se ofereça com uma escuta normativa em relação às pessoas “trans”, pois isso só tem a contribuir para sua “abjeção”.

Para isso, ela deve atentar permanentemente para as transformações que se dão no campo sociopolítico, cultural e clínico, assim como dialogar com outros campos de saber, isto é, lidar com a *alteridade*, em vez de se isolar como uma mônada auto-suficiente. Isto implica em ouvir as críticas que são colocadas a ela, sem que nos apressemos a defendê-la com unhas e dentes. Além disso, é preciso que a psicanálise atente para íntimas relações que guarda para com o dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1976/1977), não deixando de reconhecer os aspectos normativos que navegam em seu discurso.

Em *O saber gay*, FOUCAULT alerta para a importância de se fazer uma reavaliação completa a respeito da noção de sexualidade: “uma mudança de frente de batalha. E, conseqüentemente, uma mudança de vocabulário. A mudança de objetivos é também absolutamente indispensável” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 7). Essa parece

uma via interessante para a psicanálise trilhar, caso ela almeje se colocar como uma alteridade para as pessoas “trans”, bem como outras minorias sexuais e de gênero.

Um passo central para a psicanálise repensar a sexualidade, nos parece, é repensar o lugar que o Édipo assume na teoria, e é por esse eixo que seguiremos a discussão do presente capítulo. Iremos nos deter, de forma mais pormenorizada, na reflexão crítica de Butler (1990/2015). Acreditamos que suas formulações se direcionam mais para a problemática do gênero, o que nos ajuda a pensar, de forma mais sistemática, a transexualidade que, por sua vez, é objeto *princeps* de nosso estudo.

Além disso, uma das críticas centrais apontada pela autora diz respeito à heterossexualização do desejo implicada no discurso psicanalítico a respeito do Édipo, o que é sustentado, sobretudo, a partir da hipótese do *tabu da homossexualidade* que precede e condiciona o *tabu do incesto* e da *melancolia de gênero* que, em sua perspectiva, se dá no plano cultural. Em seguida, procuraremos reafirmar a importância de contextualizarmos o solo sociohistórico no qual os conceitos psicanalíticos foram enunciados pelo discurso freudiano. Até mesmo para sublinhar a importância de que eles não podem ser universalizados, caso contrário, a psicanálise perde sua potência clínica, como também reduz o sujeito à categoria de indivíduo. Isso implicará em discutir, sobretudo, a relação entre o texto freudiano e a biopolítica principalmente a partir das contribuições do psicanalista Joel Birman (1999; 2003; 2007) até mesmo para situarmos sob que modelo de família, parentesco e sociedade, Freud estava pautado quando pensou o Édipo, bem como outras experiências psíquicas.

Em seguida, elucidaremos alguns caminhos teóricos que nos ajudam a pensar os processos de subjetivação e de erotização fora do binário fático-castrado (NUNES, 2002) e, para isso, discutiremos a potência subversiva de alguns conceitos psicanalíticos, sobretudo da *sexualidade perverso-polimorfa*, de *pulsão* e de *identificações*, bem como do *conceito de feminilidade*, tal como descrito por Birman (2002), Nunes (2002) e Neri (2002). Além disso, pensaremos esses conceitos à luz da proposta de Foucault (1988/2015) de abdicarmos da noção de desejo em nome do prazer, considerando que o desejo é herdeiro da tradição cristã. Articularemos essa discussão teórica com as propostas de Thamy Ayouch (2015b) a respeito da “psicanálise pós-transexualidade”.

Depois de analisadas essas questões teóricas, extrairemos algumas coordenadas importantes para o campo da clínica, considerando que essa é um canal crucial através do qual a psicanálise pode se oferecer como uma *alteridade* para as pessoas que não se reconhecem em seu gênero de atribuição e que almejam (ou estão fazendo) o processo de transição.

Um primeiro passo para isso implicará em discutir brevemente a relação que a psicanálise guarda com o dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1976/1977), evidenciando, com isso, a importância da psicanálise reconhecer as alteridades discursivas que se oferecem a ela. Para isso, daremos enfoque no trabalho de Michel Foucault e de Judith Butler.

### 7.1 Psicanálise e suas alteridades

A aproximação da transexualidade à psicose evidencia que, no interior do campo psicanalítico, permeia a suposição de que há “transexuais verdadeiros”. A pergunta que fica é se, de alguma maneira, não se acredita também no “verdadeiro sexo”<sup>234</sup> (FOUCAULT, 1976/1984). A partir das formulações psicanalíticas apresentadas no capítulo anterior, observamos uma certa desconfiança a respeito da “mudança de sexo”. Algumas delas dão a impressão de que cada sujeito tem um “sexo” (o sexo de atribuição) e que a verdade do sujeito reside nesse sexo ou sociohistórico ainda, no real do sexo. A própria “diferença sexual” parece ser pensada em termos de verdade, o que torna até questionável o quanto os psicanalistas de fato a vêem como um enigma indecifrável.

Bem, se os psicanalistas acreditam no “verdadeiro sexo”, eles não estariam fazendo as pazes com o paradigma fálico que Freud (1937/1975) rompeu quando deixou de pensar a *feminilidade* como uma “derivação acidentada da masculinidade fálica” (BIRMAN, 2002, p. 8)? Não almejamos responder essa questão, mas, ao menos, elucidar alguns encaminhamentos éticos para repensar como o binarismo sexual se inscreve na psicanálise, sem recairmos nas amarras da verdade. Até porque isso poderia

---

<sup>234</sup> Esta categoria foi minuciosamente trabalhada no capítulo 3, a partir das reflexões de Foucault (1982) sobre o caso de Herculine Barbin e sobre o dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1976/1984).

desembocar, em última instância, na crença de que há uma verdadeira psicanálise e, aí sim, estaríamos de frente a um delírio.

Enfim, tendo em vista que, genealogicamente, a psicanálise participou da construção do *dispositivo da sexualidade*, é preciso que tenhamos um cuidado ético com as relações que são feitas em torno do sexo e da verdade, o que inclui problematizar a noção de um “verdadeiro transexual”. Até porque, como afirma Butler (1990/2015), a suposição de que há uma identidade de gênero verdadeira é uma ficção reguladora.

Para dar seguimento a essa discussão, é preciso analisar de forma mais aprofundada a relação entre psicanálise, norma e sexualidade. Um primeiro ponto fundamental para isso é evidenciar como a psicanálise se inscreveu no *dispositivo da sexualidade* (FOUCAULT, 1976/1984) para, a partir disso, discutir como o discurso freudiano se articulou à biopolítica moderna. Partindo daí, será possível mapear, ainda que de maneira sucinta, o movimento pendular que caracteriza o pensamento freudiano em relação à normatividade vigente em seu contexto sociohistórico, como sublinha Ayouch: “Freud nunca desistiu de um movimento pendular, oscilando entre posturas revolucionárias que rompiam com o seu contexto epistemológico e retrocessos inevitáveis que inscreviam o seu discurso nas formações discursivas do seu tempo” (AYOUCH, 2015a p. 57).

Inclusive, é preciso sublinhar que o lugar que a psicanálise conferiu à sexualidade, gerou, na época de Freud, muitas “explosões de indignação, derrisão e escárnio” (FREUD, 1925 [1924]/1976, p. 270). Em sua perspectiva, isso foi fruto da moralidade e da *hipocrisia cultural* da sociedade moderna: “A psicanálise revelou as fragilidades desse sistema e recomendou que ele fosse alterado. Em resultado, a psicanálise é encarada como ‘inamistosa à cultura’ e foi colocada como ‘perigo social’” (*ibidem*, p. 272-273).

Tudo se passa como se a psicanálise tivesse tirado a sexualidade de um certo silenciamento e que, por isso, teria produzido uma série de críticas. Por exemplo, em *Psicologia das massas*, Freud afirma que a psicanálise foi acusada de pansexualismo: “A psicanálise [...] dá a esses instintos amorosos o nome de instintos sexuais [...]. A maioria das pessoas ‘instruídas’ encarou essa nomenclatura como um insulto e fez sua

vingança retribuindo à psicanálise a pecha de ‘pansexualismo’” (FREUD, 1921/1976, p. 117).

No que concerne a isso, Foucault afirma: “Rir-se-á da acusação de pansexualismo que em certo momento se opôs a Freud e à psicanálise” (FOUCAULT, 1976/1984, p. 148). Para o autor, muitos críticos se enganaram da data de instauração do *dispositivo da sexualidade*, atribuindo este “grande feito” a Freud. Aqueles que nem chegaram a formular esse tipo de crítica são, segundo Foucault, os mais “cegos”, pois não perceberam como Freud relançou “com admirável eficácia a injunção secular de conhecer o sexo e colocá-lo em discurso” (*ibidem*, p. 149).

Como vimos no terceiro capítulo, no século XIX, foi constituído o dispositivo da sexualidade, que vinculou o sexo à verdade. Considerando a eficácia produtiva da lei, Foucault (1976/1984) criticou a hipótese repressiva em relação à sexualidade, defendendo que, na realidade, houve uma proliferação de discursos sobre o sexo, através dos quais se estabelecia, de forma contínua, a relação entre sexo e verdade. Desse modo, a própria função repressiva da lei é erotizada, como sublinha Butler: “A função repressiva da lei é enfraquecida precisamente por ela se tornar o objeto de excitação e de investimento erótico” (BUTLER, 1997/2017, p. 109).

Neste sentido, um ponto fundamental a respeito da psicanálise e do dispositivo da sexualidade é que Foucault (1976/1984) colocou em xeque a formulação psicanalítica clássica a respeito da repressão da sexualidade ao defender, ao contrário, que, na modernidade, houve uma proliferação de discursos verdadeiros sobre o sexo. Desse modo, a sexualidade teria passado, na modernidade, por uma “ebulição discursiva” e não por um silenciamento.

Retomaremos a dimensão produtiva da lei mais adiante, quando discutirmos as críticas de Foucault (1976/1984) e Butler (1990/2015) a respeito do lugar do Édipo na psicanálise. Para esse momento da pesquisa, é preciso situar, ainda que brevemente, como a psicanálise se articula com a construção do dispositivo da sexualidade. Este é um ponto importante até mesmo porque, para Foucault, esse dispositivo culminou na própria psicanálise: “Atinge-se então, na história dos procedimentos que estabelecem uma relação entre o sexo e a verdade, um ponto culminante. Em nossos dias, não há um

só discurso sobre a sexualidade que, de uma maneira ou de outra, não siga o da psicanálise” (FOUCAULT, 1979, p. 267).

Afinal, ainda que esta tenha se diferenciado de outras disciplinas – por exemplo, por ter rompido com o sistema perversão-hereditariedade-degenerescência — por outro lado, a “psicanálise, em algumas de suas atuações, tem efeitos que entram no quadro do controle e da normalização” (*ibidem*, p. 150). Uma ilustração disso é que o discurso freudiano reproduziu com engenhosidade não só o imperativo de se conhecer a verdade do sexo e colocá-la em forma de discurso, mas também a suposição de que a verdade do sexo corresponde à verdade do sujeito.

Em seu trabalho sobre Herculine Barbin, Foucault retoma esse ponto, defendendo que a psicanálise conquistou sua consistência cultural a partir de duas ideias que estão presentes no capítulo da história do *dispositivo da sexualidade*: (1) o fato de que não se pode se enganar a respeito do próprio sexo; e (2) a ideia de que o sexo encobre a verdade mais essencial do sujeito: “Nosso sexo esconde o que há de mais verdadeiro em nós mesmos” (FOUCAULT, 1982, s/p). Nesse sentido, o autor defende que a psicanálise “nos promete, ao mesmo tempo, nosso verdadeiro sexo e a verdade de nós mesmos que vela secretamente nele” (*idem*).

Para melhor compreender essas formulações, é preciso lembrar que uma das teses centrais de Foucault (1976/1984) a respeito da psicanálise e que produziu uma certa indignação na comunidade psicanalítica é que, genealogicamente, o dispositivo psicanalítico seria derivado da prática confessional do cristianismo. Devemos lembrar que, na hipótese de Foucault (1974-1975/2010) apresentada em seu curso sobre *Os anormais*, a prática da confissão produziu efeitos colaterais para a moral cristã, pois ativaria a erogeneidade daqueles que se confessavam, propulsionando um estado convulsivo: “Pelo imperativo da confissão pormenorizada dos pecados da carne, a figura do padre confessor estimularia sexualmente a imaginação dos fiéis” (BIRMAN, 2017, p. 171).

Diante desses riscos, esses corpos em transe foram cedidos à medicina que, entre XVII-XVIII, os alocou no campo da epilepsia e da histero-epilepsia, e, no século XIX, na experiência da histeria. É tendo isto em vista que o autor sustenta a hipótese de que a prática psicanalítica é, genealogicamente, uma espécie de derivação do dispositivo da

confissão: “Como a psicanálise iniciou o seu percurso teórico-clínico com Freud, pela abertura crítica do corpo convulsionado dos histéricos possuídos pela excitabilidade sexual, o discurso freudiano foi assim o herdeiro legítimo dessa longa tradição iniciada nas práticas de confissões do Cristianismo” (*idem*).

Um desdobramento dessa tese é o fato de que a origem da psicanálise se inscreveria mais no mercado dos *bens de salvação*<sup>235</sup> do que no campo da *terapêutica*, propriamente dita. Afinal, na hipótese do autor, a modernidade sediou a transição entre o paradigma da *salvação* e o paradigma moderno da *cura* e da *terapêutica*. Portanto, se o dispositivo psicanalítico fundou-se em alinhamento com o dispositivo da confissão, ele estaria mais próximo do primeiro paradigma do que do segundo<sup>236</sup>.

O que nos interessa sublinhar é que não podemos pensar a psicanálise na exterioridade do *dispositivo da sexualidade* e do campo das normas. Pois, como nos mostra Foucault, a emergência das ciências humanas foi marcada pelo projeto da normalização e, segundo segundo o autor, “Freud sabia bem disso. Em matéria de normalização, ele tinha consciência de ser mais forte que os outros. Porque, então, este pudor sacralizante que consiste em dizer que a psicanálise não tem nada a ver com a normalização?” (FOUCAULT, 1979, p. 151).

Desconsiderar essas interfaces contribui para que os psicanalistas ocupem um espaço de paladinos da norma, o que não afeta apenas suas formulações teóricas, mas, também, sua prática clínica, como afirma Ayouch (): “Não analisar esta dimensão fantasmática expõe a psicanálise a funcionar como um verdadeiro ‘dispositivo da sexualidade’” (AYOUCH, 2015a, p. 47).

Isto se evidencia em diversos postulados clínico-teóricos que, como vimos, são marcados por posições conservadoras e preconceituosas, o que não se dá apenas em relação à homossexualidade e à transexualidade, mas, também, em relação a outras descrições que envolvem o campo da sexualidade e do gênero, como a “parentalidade

---

<sup>235</sup> Nas palavras de Birman: “A prática psicanalítica ao ser inscrita na matriz do dispositivo confessional seria então uma prática de salvação do sujeito no mundo secularizado da modernidade, inscrevendo-se assim a psicanálise e as demais modalidades de discurso da psicologia no mercado de bens de salvação” (BIRMAN, 2017, p. 172).

<sup>236</sup> “O discurso psicanalítico e o conjunto dos discursos do campo da psicologia seriam marcados pela mesma matriz das práticas confessionais da tradição do Cristianismo, sendo, pois, práticas de salvação num mundo não mais norteado pelo ideário da salvação, mas pelo ideário da terapêutica e da cura” (BIRMAN, 2017, p. 170).



gay”. Por exemplo, as teorizações normativas e por vezes preconceituosas que se dirigem à homossexualidade apresentam resquícios da leitura patologizante da homossexualidade que foi aproximada, na modernidade, da perversão.

Não devemos, como sustenta Ayouch (2015a), nos contentar apenas em ressignificar as construções teóricas normativas em relação à homossexualidade, mas, antes de tudo, devemos compreender como e por quê essa lógica homofóbica se organizou no discurso psicanalítico. Isto implica em questionar os motivos que fizeram com que, em diversas construções teóricas psicanalíticas, a homossexualidade fosse vista como desviante.

Como afirma Ayouch, as teorias sexuais infantis não podem ser levadas de forma literal: “Várias vezes, quando essa teoria sexual infantil do menino é tomada literalmente, ela acaba ecoando na teoria sexual infantil do(a) psicanalista teorizador(a)” (AYOUCH, 2015b p. 28). Para evitar esse tipo de *problemática*, além de atentar para sua relação íntima com o *dispositivo da sexualidade*, a psicanálise precisa problematizar o binarismo sexual que permeia seu discurso. Inclusive, em sua perspectiva, uma condição *princeps* para a psicanálise estabelecer uma leitura anti-normativa da transexualidade é “fazer a arqueologia da binariedade de sexos no seu próprio discurso. Isso implica contestar o seu próprio uso da categoria de diferença entre sexos” (*idem*).

A interrogação crítica sobre de que maneira o binarismo sexual e a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015) permeiam a psicanálise, incluindo o texto freudiano, tem sido discutida por diversos pesquisadores da *teoria queer* (PRECIADO, 2004/2014), bem como por psicanalistas (PORCHAT, 2014; AYOUC, 2015b; BIRMAN, 2017; PERELSON, 2018), o que, muitas vezes, passa por uma crítica ao modelo fálico-castrado (NUNES, 2002). No que concerne a isso, por exemplo, Ayouch coloca em questão o fato da diferença sexual ser balizada pelo “ter ou não ter o pênis”, o que, em sua perspectiva, remete para uma apreensão imaginária. O autor chama a atenção para o contexto histórico em que essa formulação foi feita: “Ela provém da *teoria sexual infantil* do menino da Viena do século XIX que introduz a alternativa de ter/não ter” (AYOUCH, 2015b, p. 28).

O que está em jogo é que não podemos perder de vista as relações entre psicanálise e dispositivo da sexualidade sobretudo, a articulação entre sexo e verdade

(FOUCAULT, 1976/1984) , pois isto nos ajuda a detectar e a problematizar, com mais clareza, como o discurso psicanalítico reproduz um discurso binário e a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015).

Como afirma Birman (2017), a legitimação dessas normas na psicanálise se apresenta, por exemplo, no modelo estruturalista do Édipo, na medida em que a interdição do incesto implicaria na heterossexualização do desejo. Isto não significa, bem entendido, que o texto freudiano não tenha sido permeado por essa normatividade, como defende Butler (1990/2015) em sua hipótese sobre a *melancolia de gênero* que será discutida um pouco mais adiante.

Além disso, não podemos deixar de notar que, durante grande parte de sua obra, Freud estava marcado por uma leitura patriarcal, o que foi retomado posteriormente no ensino de Lacan, como defende Birman: “A *hierarquia* existente entre os gêneros masculino e feminino foi sem dúvida delineada inicialmente pela psicanálise desde os tempos de Freud e posteriormente leitura antropológica das estruturas elementares do parentesco” (BIRMAN, 2017, p. 158-159, grifo do autor).

Por outro lado, como bem observou Foucault (1976/1984), o discurso freudiano, sob alguns aspectos, caminhou na direção contrária da normatividade, por exemplo, ao retirar a homossexualidade do campo da degeneração (FREUD, 1905a/1989). Além disso, a postulação acerca da *sexualidade perverso-polimorfa*, bem como do conceito de pulsão (FREUD, 1915a/1974) que pressupõe um objeto variado, sem nenhuma fixidez se enunciam como eixos de *resistência* centrais à biopolítica moderna que, por sua vez, supunha a vinculação da sexualidade ao imperativo da reprodução (BIRMAN, 1999).

Ou seja, não podemos tentar carimbar uma linearidade do discurso freudiano em relação ao campo das normas, pois esta é permeada, como afirma Ayouch (2015a), por movimentos pendulares entre posições revolucionárias e posturas conservadoras, porém bastante consoantes com o contexto histórico em que Freud viveu. Essa dupla dimensão do texto freudiano o que se reflete, de alguma maneira, nos discursos psicanalíticos também é levantada por Butler (1990/2015) quando ela questiona o quanto a psicanálise sustenta a diversidade da sexualidade para além dos imperativos normativos ou o quanto ela os reproduz:

Seria a psicanálise uma investigação anti-fundamentalista ao afirmar o tipo de complexidade sexual que desregula eficientemente códigos sexuais rígidos e hierárquicos, ou preservaria ela um conjunto de suposições não confessadas sobre os fundamentos da identidade, o qual funciona em favor dessas hierarquias? (BUTLER, 1990/2015, p. 12).

Para aprofundar essa discussão, apresentaremos algumas críticas que Butler (1990/2015) dirige à psicanálise, sobretudo no tange ao imperativo heterossexual que permeia a reflexão psicanalítica a respeito do Édipo. Na perspectiva da autora, isso não só faz com que a formação de gênero se dê a partir de um processo de melancolização, como também incide na própria maneira pela qual se dá a construção da corporalidade do corpo, inclusive as zonas erógenas.

Neste sentido, a autora problematiza o fato de certas *identificações* certamente, as heterossexuais serem mais legitimadas do que outras, as homossexuais, o que está na base de sua hipótese sobre o tabu da homossexualidade que, em sua perspectiva, produz a melancolia de gênero. Por outro lado, ela defende que o conceito de identificação é um caminho que a psicanálise poderia explorar mais para pensar os gêneros que não se alinham ao modelo binário heteronormativo. Enfim, acreditamos que a psicanálise precisa escutar as colocações que são colocadas a ela, o que discutiremos agora a partir das críticas que foram dirigidas à concepção do Édipo.

## **7.2 O xadrez do Édipo: é possível abaixar esse rei?**

O discurso freudiano deu um lugar de centralidade ao Édipo, afirmando que, a partir dele, se delinearía não só a diferença sexual, mas também entre as gerações. Foi assim que ele depreendeu que o complexo de Édipo marcaria o psiquismo do sujeito. Lacan, por sua vez, pensou o Édipo como uma estrutura, de modo que a função paterna foi definida como aquela que operaria uma intervenção simbólica na dialética edipiana a partir do registro da castração e, por isso, teria um caráter estruturante. Isto pressupôs o deslocamento da tópica centrada no registro do imaginário para o registro simbólico.

O que está em jogo é que o Édipo ocupou um lugar de centralidade na teoria psicanalítica: “A posição fundamental do Édipo no psiquismo, seja como complexo (Freud) seja com estrutura (Lacan), ocupou certamente um lugar estratégico no discurso

psicanalítico, marcando a sua história a ferro e fogo” (BIRMAN, 2017, p. 162). Mencionamos no capítulo anterior que, no final de seu projeto teórico, Lacan colocou em questão o Édipo enquanto estrutura: “Podemos enunciar assim que, no final de seu percurso teórico, a estrutura edipiana foi definitivamente desconstruída, de forma surpreendente, no discurso psicanalítico de Lacan” (*ibidem*, p. 167). Porém, como vimos, isso não implicou que os psicanalistas, de orientação lacaniana, extraíssem disso todas as consequências éticas e teóricas, de modo que muitas das suas formulações teóricas que aproximam a transexualidade da psicose estão assentadas no modelo estruturalista do Édipo.

Birman (2006) sublinha a importância de nos deslocarmos de um modelo centralizador que remete para a verticalidade patriarcal, o que implica, por exemplo, em questionar o lugar que a categoria de Nome-do-Pai recebeu na teoria lacaniana. Este significante, colocado no lugar de exceção, estaria referido ao modelo patriarcal, na medida em que se baseou no modelo da família nuclear burguesa moderna do século XVIII-XIX. Trata-se, sobretudo, de questionar as construções teóricas que fazem do Nome-do-pai algo universal, em vez de atentar para a forma pela qual ele se inscreve na história singular de cada sujeito.

O que está em jogo é que as teorias psicanalíticas são jogos de verdade, no sentido de que remetem para certas contingências históricas e normativas, de modo que, se o tabuleiro muda como, por exemplo, há uma reorganização no campo da família, as teorias também precisam ser repensadas. O autor salienta que, a partir dos anos 1970 e 1980, novas formas de mal-estar psíquico se enunciaram, colocando em questão certos modelos psicanalíticos. Ou seja, a psicanálise tem sido convocada a retificar alguns conceitos que são tidos como naturais, haja vista que eles têm sido implodidos no mundo pós-patriarcal. Além disso, uma crítica à concepção psicanalítica do Édipo começou a se delinear na França a partir da década de 1970 com autores como Vernant, Foucault, Deleuze e Guatarri e, posteriormente, nos Estados Unidos, com Judith Butler.

Pela mediação destas diferentes leituras, portanto, o Édipo como registro fundamental do psiquismo desde Freud foi desconstruído, sendo assim, retirado da condição de universalidade a que foi promovido por Lacan no discurso psicanalítico, de forma que desta maneira seria necessário fazer declinar em conjunto o registros da

sexualidade e do poder, que foi denominado por Foucault de forma pertinente de dispositivo da sexualidade. (BIRMAN, 2017, p. 159).

Vale salientar que o foco da crítica era a suposta universalidade que foi atribuída ao Édipo. Por isso, o trabalho de Lacan foi um dos mais colocados em questão, na medida em que o autor inscreveu o Édipo no campo da estrutura: “O que estaria em pauta nesta leitura crítica, era a concepção universal do Édipo, concebido não apenas, mas principalmente, por Lacan como uma estrutura, que concebia a verdade do sujeito na relação estrita desse aos campos do desejo e da sexualidade, e que estaria, além disso, no fundamento indiscutível de toda e qualquer autoridade” (*ibidem*, p. 152).

Uma das primeiras leituras críticas direcionadas ao Édipo foi a de Jean Pierre Vernant, o que foi sistematizado no trabalho *Édipo: mito ou complexo?*, publicado em 1972. Em sua perspectiva, a psicanálise teria feito uma leitura reducionista, tanto do mito de Édipo como da tragédia *Édipo Rei*, escrita por Sócrates. O cerne da crítica de Vernant é que a inscrição do mito em um complexo implicou em uma apropriação psicológica do mito: “Esta redução remetia às narrativas sobre o Édipo para um ‘complexo’ de ordem estritamente psicológica” (*idem*).

Ou seja, o mito e a tragédia de Édipo foram reduzidos a uma leitura psicologizante, o que, em última instância, insinua uma espécie de universalidade: “Vernant criticou incisivamente o psicologismo presente na leitura da questão do Édipo, com a pretensão de conferir a esse uma versão pretensamente universalista” (*idem*).

Para sustentar seu argumento, o autor defende a ideia de que foi ligado aos trâmites judiciais e, portanto, com a constituição da instância da justiça que a questão do Édipo emergiu na tradição grega. Nesse momento, os crimes e os delitos passaram a ser julgados pela justiça que, através dos vereditos dos juízes, passaram a estabelecer penas. Foi nesse mesmo contexto que surgiu a figura da testemunha, que logo conquistou tamanha centralidade. Afinal, os relatos das testemunhas eram decisivos para o julgamento dos crimes e delitos.

O que está em jogo é que foi nesse contexto social que se constituiu a “instância da justiça na sua especificidade judiciária, para a regulação social dos delitos e das penas” (BIRMAN, 2017, p. 153). O mito do Édipo começou a ser difundido na sociedade grega justamente nessa época, como também foi nesse momento que Sófocles

escreveu sua tragédia onde Édipo, enquanto figura histórica, ocupou o lugar central (BIRMAN, 2017)<sup>237</sup>.

Para melhor compreender o debate que se delineou em torno do Édipo, apresentamos algumas das críticas levantadas por Foucault, Deleuze, Guatarri e Judith Butler. Infelizmente, por questões metodológicas, não poderemos analisar de maneira pormenorizada tais reformulações. Inclusive, iremos nos deter mais nas ponderações de Butler, na medida em que elas são mais explicitamente ligadas ao gênero e ao imperativo heterossexual, os maiores interesses de nossas pesquisa.

### 7.2.1 O Édipo na psicanálise: entre a soberania e o familiarismo?

Como sinaliza Birman (2017), desde a década de 1970, Foucault começou a trabalhar a problemática do Édipo de maneiras diversas (cursos, ensaios etc.) e em espaços totalmente diferentes, tanto do ponto de vista institucional como em diferentes países além da França, como Estados Unidos e Brasil. Ou seja, esse movimento do autor é contemporâneo da crítica que começou a se delinear inicialmente na França a respeito da universalidade do Édipo, o que implicou em críticas à psicanálise.

Vale dizer que sua crítica ao Édipo tangenciou tanto o discurso freudiano que formulou o complexo de Édipo como o de Lacan que inseriu o Édipo no campo da estrutura. Vale ressaltar que Foucault estava interessado em pensar a importância da figura do Édipo não só para a tradição grega, como “nas suas ressonâncias posteriores, nos diferentes campos, social, político, jurídico e filosófico do Ocidente” (*ibidem*, p. 153). Afinal, seu projeto teórico maior diz respeito ao campo do poder, e é por este viés que se direciona seu interesse pelo Édipo, o que está interligado ao próprio desfecho da história do rei de Tebas:

O que norteou a leitura teórica de Foucault sobre a problemática do Édipo foi indiscutivelmente a ênfase colocada na dimensão do poder, que estaria implicada no destino trágico da personagem do Rei/Édipo, no qual os liames entre os registros judiciário e político foram

---

<sup>237</sup> Devemos lembrar que Édipo era o rei de Tebas e cometeu um crime, ao matar seu pai sem que soubesse quem ele era. Vernant se dedica a descrever como este crime marcou a queda do rei, o que seguiu ao momento de apogeu.

condensados na cena primordial de sua argumentação. (BIRMAN, 2017, p. 153-154).

Erigir o poder como norte de leitura implicou, é claro, problematizar o Édipo a partir da questão da verdade, o que foi trabalhado pelo autor em seu curso *Lições sobre a vontade do saber*, realizado em 1970 e 1971 no Collège de France, sobretudo na aula *O saber de Édipo*<sup>238</sup>. Esta é uma referência importante, pois indica exatamente o momento de constituição da prática do inquérito, que, para Foucault, corresponde à estória de Édipo-rei. Essa questão nos interessa, pois é justamente nesse ponto que se condensa sua crítica à psicanálise. Afinal, em sua perspectiva, a psicanálise interpretou o mito a partir da prática do exame e não do inquérito. Analisemos por partes.

Primeiramente, é preciso sublinhar que uma das maiores preocupações de Foucault, em 1970-1971, era compreender o problema da *verdade* no contexto ocidental. Foi nesse sentido que o autor trabalhou a figura do Édipo para pensar a passagem do paradigma do inquérito, próprio da sociedade de soberania, para o paradigma do exame, marca da modernidade, pensando esses paradigmas como formas distintas de construção da verdade.

É a partir dessa linha interpretativa que o autor compreenderá a retomada do mito do Édipo no contexto da Grécia clássica, como também sobre a tragédia Édipo Rei, escrita por Sófocles. Segundo Birman, estas “colocavam em evidência de forma trágica a construção do procedimento do inquérito como construção específica de produção da verdade” (BIRMAN, 2017, p. 155).

A prática do inquérito desenvolveu-se na tradição grega mais tardia e estava no cerne da constituição do *juízo jurídico* que também emergiu nesse contexto. Esta prática pressupôs a emergência da figura do testemunho, ou seja, daquele que estava presente na cena do crime e cujo depoimento teria um lugar decisivo para a apuração e julgamento do delito. Ou seja, no dispositivo do inquérito, aquele que viu o crime seria um agente fidedigno que garantiria a veracidade da estória.

Vale lembrar que na Grécia Antiga, até então, o julgamento dos delitos e o estabelecimento das penas tinha como base o prestígio social, tanto dos suspeitos de

---

<sup>238</sup> FOUCAULT, M. Le savoir sur l'oedipe. In: FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté du savoir*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011.

cometer crimes, como também daqueles que faziam as acusações. Isto era acompanhado por uma valorização do sagrado, na medida em que se acreditava que, pela intermediação dos deuses, as verdades apareceriam, o que balizaria os julgamentos.

O que está em jogo é que, nesse novo momento da tradição grega, tanto o testemunho como o depoimento se tornaram os instrumentos fundamentais da produção de verdade. Desse modo, a tragédia de Sófocles evidenciaria “o *deslocamento* significativo dos discursos centrados no sagrado em direção aos discursos centrados nas provas e nos depoimentos” (BIRMAN, 2017, p. 155, grifo do autor).<sup>239</sup> No curso *A verdade e as formas jurídicas*, de 1974, Foucault retoma essa tese, complexificando-a, na medida em que sistematiza a correspondência entre o procedimento do inquérito e o poder soberano, assim como entre o procedimento do exame, o poder disciplinar e o biopoder:

O poder soberano seria historicamente correlato da emergência do dispositivo do inquérito. Em contrapartida, com a modernidade e a constituição do *exame*, o procedimento do inquérito encontraria o seu *limite histórico*, pois o paradigma jurídico do poder começou a ser progressivamente desconstruído, com a constituição do poder disciplinar e do biopoder. (BIRMAN, 2017, p. 156).

Isto é, o autor resgata o problema do Édipo para evidenciar como esses dispositivos de construção da verdade são historicamente produzidos. Ou seja, tratam-se de formações discursivas específicas, cujas particularidades derivam de formações de poder que, por sua vez, se inscrevem em determinada contingência histórica.

Como vimos anteriormente, a transição do poder soberano para o poder disciplinar implicou em uma nova forma de poder que visa controlar os comportamentos, hábitos e desejos, o que foi acompanhado pelo desenvolvimento do biopoder, cujo objetivo maior era promoção da vida e a programação da espécie (FOUCAULT, 1976/1984). Foi justamente nesse novo cenário que o exame como

---

<sup>239</sup> Como aponta Birman (2017), esta questão é retomada por Foucault em 1971, no curso que realizou da *State University of New York* (EUA).



paradigma triunfou sobre o modelo do inquérito.<sup>240</sup> Sua crítica à psicanálise se centra, então, no fato de que esta deveria se valer das modernas instâncias do poder, para pensar a sexualidade e o poder, e não da modalidade de poder pré-moderna, centrada na figura do soberano. Ou seja, ao centrar sua análise de Édipo na experiência do poder e também da verdade Foucault se distancia, de forma patente, da linha interpretativa até então proposta pela psicanálise. Afinal, na perspectiva do autor, a experiência incestuosa e o interdito<sup>241</sup> não ocupavam, de modo algum, um lugar central:

Não era absolutamente a questão da sexualidade incestuosa e do imperativo da sua interdição o que estaria em pauta, nem no mito, nem tampouco na tragédia de Sófocles sobre o “Édipo Rei”, como pretendia o discurso psicanalítico desde Freud, mas a instauração de um novo paradigma da justiça na Grécia antiga. (BIRMAN, 2017, p. 154).

No que concerne a isso, devemos destacar também a contribuição efetiva de Deleuze e Guatarri (1972/2010), sobretudo a partir da célebre obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Ainda que a discussão dos autores tenha outros contornos teóricos e metodológicos, também está presente uma crítica ao lugar conferido, pela teoria psicanalítica, à experiência incestuosa e ao interdito do incesto, o que supõe, sobretudo, uma crítica ao *familiarismo* que está na base dessa leitura.

Ou seja, a problematização dos autores também implica em uma crítica contundente à forma pela qual a psicanálise apreendeu o Édipo, sobretudo à teoria lacaniana, que o alocou no campo da estrutura. A concepção estruturalista do Édipo seria, na perspectiva dos autores, uma maneira de limitar o caráter auto-erótico da sexualidade, inscrevendo-a naquilo que denominam de *familiarismo*. Em contrapartida,

---

<sup>240</sup> Afinal de contas, o inquérito é constitutivo do paradigma das ciências naturais, enquanto o exame é paradigmático das ciências humanas. Enquanto o primeiro remete para o campo da universalidade, o segundo remete para a particularidade. Tratam-se de duas formas diferentes de poder e a forma pela qual Foucault delinea essa diferença, entre as ciências naturais e as ciências humanas, é pelos ideais de universalidade e particularidade. Isto significa, em última instância, que, quando a psicanálise quer ser universalizada, ela deixa de ser clínica. Por exemplo, quando ela universaliza Nome-do-Pai, perde a dimensão da particularidade.

<sup>241</sup> Vale salientar, desde já, que a crítica de Foucault (1976/1984) ao caráter repressivo da lei também está implicada nesse debate, pois ele vai pensar justamente como a lei é produtiva, no sentido de produzir desejos, o que é uma base para pensar a lei do incesto como uma força que não é proibitiva, mas, sim, que incita o desejo. Inclusive, é por esse argumento genealógico, da produtividade da lei, que Butler (1990/2015) sustentará sua reflexão crítica a respeito da universalidade da lei, bem como do tabu do incesto.

os autores positivam o caráter dispersivo e fragmentado da sexualidade tal como descrito por Freud (1905a/1989) através da sexualidade perverso-polimorfa.

Retomaram, assim, o discurso freudiano sobre a *sexualidade perverso-polimorfa* e sobre o auto-erotismo, para evidenciar como a leitura edipiana sobre a sexualidade, como estrutura, seria uma forma de impor uma camisa de força moral sobre o erotismo fragmentar e dispersivo, para inscrevê-lo então decididamente no discurso do *familiarismo*. (BIRMAN, 2017, p. 156, grifos do autor).

É preciso ressaltar que a tese defendida pelos autores supunha que a dispersão corpórea e sexual era um produto do modo de produção capitalista, pois a inviabilidade de se fazer uma gestão das máquinas desejantes, no mundo do capital, teria promovido a autonomização das mesmas. Desse modo, o sujeito estaria subordinado a essa experiência de dispersão, o que explicaria o caráter esquizofrênico que marcaria o sujeito moderno. A crítica dos autores à interpretação psicanalítica do Édipo vai incidir justamente no ponto da força dispersiva das máquinas desejantes.

Em síntese, os autores desconstruem a figura do Édipo na psicanálise a partir de uma análise crítica ao familiarismo que foi atrelado à experiência edipiana, afinal, esta vinculação amarrou toda potência fragmentada e desejante do corpo e do sexual. Ou seja, a “mediação edípica” regularia as máquinas desejantes, operando, assim, uma espécie de convocação ao campo da representação (das encenações fantasmáticas) em detrimento da força pulsional, onde o Édipo, enquanto cena psíquica, triunfaria em detrimento da intensidade pulsional.

Os pontos levantados por autores nos parecem ferramentas preciosas para a psicanálise pensar as transidentidades fora de um eixo familiarista e falocêntrico, resgatando do texto freudiano aquilo que ele tem de mais potente a respeito da sexualidade, a saber, a dispersão pulsional da sexualidade perverso-polimorfa, que se contrapõe à lógica familiarista da reprodução e, claro, da representação fálica.

Retomaremos esse ponto mais adiante, quando discutirmos como o conceito de *pulsão*, da *sexualidade perverso-polimorfa* e a *feminilidade* são categorias fundamentais para pensarmos uma psicanálise que se ofereça como alteridade para a experiência transidentitária, incluindo, a transexualidade. De todo modo, o que nos interessa agora é

mapear a discussão crítica que se estabeleceu em relação à concepção psicanalítica do Édipo.

No que concerne a isso, é preciso sublinhar que o debate teórico sobre o Édipo, que se iniciou no contexto francês, chegou aos Estados Unidos acompanhando os movimentos feminista, gay e transexual: “A crítica à psicanálise e ao estatuto universal do Édipo seu contraponto se disseminou, então, de forma explosiva, como um rastilho incandescente de pólvora, na tradição social norte-americana” (BIRMAN, 2017, p. 158).

Uma das grandes representantes disso foi a própria Judith Butler. De forma esquemática, poderíamos dizer que sua crítica em relação ao Édipo passa por três questões centrais, que estão intimamente interligadas: uma crítica à universalidade da lei, entendendo que a lei do incesto não é proibitiva, mas, sim, produtiva (BUTLER, 1990/2015); a ideia de que o *tabu da homossexualidade* precede ou, ainda, é a condição de possibilidade do tabu do incesto (BUTLER, 1990/2015; 1997/2017); uma crítica à universalidade do Édipo, o que supõe, sobretudo, questionar a premissa de que o Édipo é a condição para a cultura (BUTLER, 2002/2003).

Este terceiro ponto nos parece que é um desdobramento dos dois primeiros, mas representa uma preocupação mais recente da autora a respeito dos discursos normativos que saem em defesa da “ordem social” e do “simbólico”, como discutimos no primeiro capítulo<sup>242</sup>. O segundo ponto é desenvolvido a partir da hipótese de Gayle Rubin (1975) sobre o *tabu da homossexualidade*, enquanto o primeiro se ancora na análise crítica de Foucault (1976/1984) a respeito da função repressiva da lei, na medida em que o autor sustenta que a lei deve ser entendida em sua potência produtiva. É tendo isto em vista que Butler questiona: “O tabu do incesto está sujeito à crítica da hipótese da repressão apresentada por Foucault?” (BUTLER, 1990/2015, p. 130).

Considerando que a discussão crítica de Judith Butler a respeito do tabu do incesto é inseparável da problematização teórica de Michel Foucault, entendemos que, metodologicamente, seria importante, primeiramente, apresentá-las de forma conjunta,

---

<sup>242</sup> Por motivos metodológicos, apresentaremos os dois pontos primeiramente para, em um segundo momento, discutir o terceiro.

para, em seguida, nos focarmos na discussão da autora a respeito do tabu da homossexualidade e da melancolia de gênero (BUTLER, 1990/2015).

### 7.2.2 A lei generativa do incesto e o desejo heterossexual recalcado

Um primeiro ponto importante a ser sublinhado é que a reflexão crítica tanto de Foucault quanto de Butler se embasam na premissa de que o campo da sexualidade é fundamentalmente atravessado pelo imperativo do poder (BIRMAN, 2017). É tendo isto em vista que eles colocam em questão a apreensão psicanalítica do Édipo, cada um à sua maneira.

Foucault (1976/1977) alertou enfaticamente sobre a dimensão produtiva da lei. Como vimos, ao criticar a hipótese repressiva da lei, o autor mostrou que aquilo que aparece como proibição como, por exemplo, o interdito do incesto tem um valor muito mais produtivo do que repressivo. Foi a partir disso que se tornou possível sustentar críticas às teorias que defendem uma sexualidade que está fora do campo da lei seja em sua anterioridade ou posterioridade como, por exemplo, as teorias lacanianiana e neolacanianiana (BUTLER, 1990/2015).

[...] pela mediação das múltiplas redes capilares do dispositivo da sexualidade nos indivíduos e não a repressão desta, de forma que o poder disciplinar exercido de forma contínua sobre o corpo-indivíduo, no que tange à sexualidade e outros âmbitos de sensações corporais, agiria positivamente (incitação) e jamais de forma negativa (repressão). (BIRMAN, 2017, p. 16).

Como já ressaltado anteriormente, o trabalho de Foucault é central para o pensamento de Butler, sobretudo no que concerne à genealogia, que indica o caráter produtivo do poder. Afinal, foi a partir disso que a filósofa pôde construir toda sua reflexão a respeito das relações entre sexo, gênero e norma. Neste momento, é preciso sublinhar que é a partir da genealogia foucaultiana que a autora problematiza o caráter generativo da proibição do incesto, bem como coloca a universalidade da lei como também do Édipo em questão.

Alinhando-se à genealogia foucaultiana, Butler compreende que o tabu do incesto não pode ser entendido como uma força repressiva, mas, sim, produtiva. Ou

seja, a proposta da filósofa “não é mostrar a existência de culturas em que o tabu do incesto como tal não opera, mas antes sublinhar a *generatividade desse tabu* onde ele opera, e não meramente seu *status* jurídico” (BUTLER, 1990/2015, p. 136-137, grifo nosso).

Butler parte da crítica foucaultiana sobre a hipótese repressiva e da ideia de que a lei produz a concepção de uma sexualidade que é anterior a ela, para afirmar que a lei não só impõe uma heterossexualidade (que é legitimada), mas a própria homossexualidade: “A lei parece produzir *tanto* a heterossexualidade sancionada *como* a homossexualidade transgressora. Ambas são na verdade *efeitos*, temporal e ontologicamente posteriores à lei ela mesma, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é, ela própria, uma criação dessa lei” (*ibidem*, p. 133).

Reformular a proibição do incesto como poder implica em pensar o tabu do incesto como produtor do desejo. Inclusive, é isso que sustentará sua crítica a respeito de duas noções psicanalíticas presentes no texto freudiano, a saber, a *predisposição* e o *desejo recalcado*: “Não só o tabu proíbe e dita a sexualidade em certas formas, mas produz inadvertidamente uma variedade de desejos e identidades substitutos, os quais não são, em nenhum sentido, reprimidos *a priori*, exceto pelo aspecto de serem em algum lugar sentido como ‘substitutos’” (BUTLER, 1990/2015, p. 137).

Dito de outro modo, sua análise crítica a respeito do tabu do incesto tal como pensado na psicanálise implica na crítica de duas noções psicanalíticas: a ideia de predisposição e a ideia de recalçamento. No que concerne à primeira, a autora defende que a própria distinção entre as predisposições primárias e secundárias é uma produção decorrente do tabu do incesto e, de alguma maneira, elas acabam sendo descritas como “naturais”:

Contada do ponto de vista que toma a lei proibitiva como momento fundador da narrativa, a lei tanto produz a sexualidade sob a forma de ‘**predisposições**’ como reaparece arditosamente, num momento posterior, para transformar essas predisposições aparentemente ‘naturais’ em estruturas culturalmente aceitáveis de parentesco exogâmico. (BUTLER, 1990/2015, p. 118).

Em sua hipótese, o próprio tabu do incesto produz as supostas “predisposições”, o que está a serviço do sistema heteronormativo. Afinal, a partir das “predisposições” se

reproduz uma distinção entre a heterossexualidade e a homossexualidade, sendo a primeira legitimada e a segunda não: “O tabu do incesto não reprimiria nenhuma predisposição primária, mas criaria efetivamente a distinção entre as predisposições ‘primárias’ e ‘secundárias’, para narrar e reproduzir a distinção entre uma heterossexualidade legítima e uma homossexualidade ilegítima” (BUTLER, 1990/2015, p. 131)<sup>243</sup>.

Nesta mesma linha, a filósofa defende que o recalçamento é uma espécie de lei jurídica que reproduz os gêneros sobre os quais a psicanálise tenta atuar. Inclusive, a autora coloca a ideia de que haveria uma lei jurídica psicanalítica para se referir ao caráter produtor do recalçamento ligado ao tabu do incesto: “Como a lei jurídica da psicanálise, o recalçamento produz e reproduz os gêneros que tenta controlar” (BUTLER, 1990/2015, p. 130). Ou seja, a autora, pautando-se em Foucault (1976/1984), critica a existência de um desejo original que antecederia, supostamente, a lei que o reprime. Afinal, se o desejo é um produto da própria lei, é “a lei que produz a suposição do desejo recalçado” (BUTLER, 1990/2015, p. 119).

Essa produtividade está, na perspectiva de Butler (1990/2015), ancorada na heterossexualidade compulsória, e é por esse viés que vai se direcionar o cerne de sua crítica à psicanálise, como discutiremos melhor adiante. Por ora, o que nos interessa marcar é que a lei que supostamente interditaria o incesto não é proibitiva; pelo contrário, incita o próprio desejo. Esta discussão é fundamental para a presente pesquisa por dois motivos. Primeiro, porque ela lança luz sobre a problemática da heterossexualidade compulsória no interior da psicanálise.

Em segundo lugar, porque é a partir dessa premissa teórica que a autora sustenta a hipótese de que a interdição do incesto é uma força que produz diversas configurações culturais do gênero. Dito de outro modo, diferente do que poderia aparecer, a formação do gênero não se dá, na hipótese da autora, na exterioridade do tabu do incesto, mas isso não significa, em sua perspectiva, que a lei pode ser vista de forma universal, o que fica evidente na seguinte questão: “O tabu do incesto é a lei jurídica que supostamente proíbe os desejos incestuosos e constrói certas subjetividades com traços de gênero por

---

<sup>243</sup> Seu olhar crítico em relação às “predisposições” e ao “desejo recalçado” ficará mais claro adiante, quando discutiremos sua hipótese a respeito do tabu da homossexualidade e como este está na base da melancolia de gênero.

meio do mecanismo da identificação compulsória. Mas o que garante a universalidade ou a necessidade dessa lei?” (BUTLER, 1990/2015, p. 136).

Como afirma Butler, a problemática da *universalidade da lei* incluindo a do incesto está em debate há bastante tempo, sobretudo no campo da antropologia, onde uns parecem reivindicar essa universalidade, enquanto outros se opõem a ela: “Há debates antropológicos em que se busca afirmar e contestar a universalidade do tabu do incesto, e há uma disputa secundária em torno do que pode implicar, se tal for o caso, para o significado dos processos sociais, a afirmação da universalidade da lei” (*idem*). Não obstante, a teoria de Lacan parece ter levado, na perspectiva da autora, a universalidade da lei paterna a um patamar bastante problemático:

Embora a “universalidade” da lei paterna possa ser contestada nos círculos antropológicos, parece importante considerar que o significado por ela suportado, em qualquer contexto histórico dado, é menos unívoco e menos deterministicamente eficaz do que as explicações de Lacan parecem reconhecer. (BUTLER, 1990/2015, p. 121).

A suposta “universalidade” da lei é um dos pontos nevrálgicos da crítica de Butler ao pensamento estruturalista<sup>244</sup> lacaniano. Afinal de contas, esse tipo de concepção atrelado à lei fundadora do simbólico supõe que as identidades são fixadas de forma apriorística<sup>245</sup>, condicionando a assunção do sujeito em uma posição feminina ou masculina. A partir de Foucault, a autora defende que a lei é uma “formação de poder; uma configuração histórica específica” (BUTLER, 1990/2015, p. 135).

Desse modo, considerando que o poder opera por capilaridade e produtividade, sendo sempre múltiplo, é impossível, em sua perspectiva, pressupor uma universalidade da lei. Dito de outro modo, a lei encobre sua genealogia como norma, e, nesse sentido, produz os fenômenos que alega apenas controlar. Uma das consequências disso é que se

---

<sup>244</sup> A autora insiste, sobretudo, na ideia de que dentro da própria antropologia e dos estudos culturais vem se questionando, há bastante tempo, a perspectiva estruturalista: “Além disso, algumas formas de antropologia estrutural buscavam elevar a troca de mulheres a uma precondição da cultura e a identificar o mandato pela exogamia com o tabu de incesto que opera dentro do drama edípiano; mas outras teorias da cultura passaram a ocupar seu lugar e a questionar esse relato estruturalista” (BUTLER, 2002/2003, p. 247).

<sup>245</sup> Esta questão será analisada de forma mais sistemática no final do capítulo, quando discutiremos a importância do conceito de *identificação* para pensarmos a transexualidade de forma não normativa.

inviabiliza uma análise genealógica mais pormenorizada das matrizes culturais da sexualidade e das forças de poder que estão em jogo (BUTLER, 1990/2015).

É a partir desta chave de leitura que a autora critica a produção da ideia de um “desejo recalçado” através da narrativa da interdição do incesto pois isso é uma forma de ocultar a multiplicidade de formas através das quais o poder opera: “O objeto do recalçamento não é o desejo que ela toma como seu objeto aparente, mas as múltiplas configurações do poder em si, cuja própria pluralidade deslocaria a aparente universalidade e necessidade da lei jurídica ou repressora” (*ibidem*, p. 136).

O que está em jogo em sua hipótese, portanto, é que a leitura sobre o caráter produtivo da lei coloca em xeque as hipóteses estruturalistas lacanianas, retirando delas qualquer ambição de universalidade. Afinal, coloca em questão a dimensão da historicidade: “Se estendermos a crítica de Foucault ao tabu do incesto, veremos que o tabu e o desejo original pela mãe/pelo pai podem ser historicizados de várias maneiras resistentes à universalidade das fórmulas de Lacan” (*ibidem*, p. 137).

Toda a discussão de Butler caminhará no sentido de interpelar as concepções que entendem a sexualidade como anterior ao campo da lei. Em sua perspectiva, tanto a ideia de uma “bissexualidade primária ou um polimorfismo ideal e irrestrito implica que a lei é anterior à sexualidade” (*ibidem*, p. 133). Uma das teóricas com quem a filósofa trava um debate é Gayle Rubin<sup>246</sup>, para quem, antes da inscrição da lei, o campo da sexualidade é amplo, geral e irrestrito, o que pode ser observado na seguinte formulação: “Cada criança contém todas as possibilidades sexuais acessíveis à expressão humana” (RUBIN, 1975, p. 189 *apud* BUTLER, 1990/2015, p. 132). Tudo se passa como se, apenas em um segundo momento depois que a criança passa pelo Édipo os traços de gênero fossem delineados, inscrevendo o sujeito como “homem” ou “mulher”.

Sua crítica central se assenta no fato de que Rubin supõe uma diferenciação entre sexo e gênero, como se o primeiro remetesse para uma ontologia e precedesse, em um sentido temporal, o segundo: “Essa narrativa da aquisição do gênero exige certo ordenamento temporal dos eventos, o qual pressupõe que o narrador esteja em posição

---

<sup>246</sup> Vale salientar que Rubin não reconhece a noção de bissexualidade primária. Sua argumentação diz respeito somente a formas múltiplas de se vivenciar a sexualidade.



de ‘conhecer’ tanto o que é anterior como o que é posterior à lei” (*ibidem*, p. 133). Contrariamente a isso, Butler (1990/2015) defende que a própria narração supõe o campo da linguagem que, por sua vez, é fundamentalmente efeito da lei.

O que está em jogo é que a narrativa da aquisição de gênero só pode se dar de maneira retrospectiva, pois ela é, desde sempre, atrelada ao campo da linguagem, de modo que não é possível supor que tenha algo que se encontra em seu exterior e que deve ser conhecido. Desse modo, qualquer descrição de um suposto “antes” só pode existir em função de um “depois”: “Não só a narrativa reivindica acesso a um ‘antes’ do qual está por definição excluída [...], mas a descrição do ‘antes’ ocorre nos termos do ‘depois’” (*ibidem*, p. 133).

Esse ponto de divergência vai implicar em duas leituras distintas sobre a resistência diante da normatividade de gênero. Gayle Rubin (1975/1993) propõe o colapso da noção de gênero, pois, em sua perspectiva, se o imperativo compulsório da heterossexualidade fosse relativizado, seria possível abrir um universo de possibilidades sexuais (como homossexuais e bissexuais). Isto é, se, em sua hipótese, há uma distância temporal entre sexo e gênero onde o primeiro é aproximado de uma polisssexualidade e o segundo é visto como uma significação cultural que faz da heterossexualidade uma medida compulsória o esvaziamento do segundo permitiria a emergência do primeiro:

Na medida em que o gênero é a transformação cultural de uma polisssexualidade biológica em uma heterossexualidade culturalmente comandada, e na medida em que a heterossexualidade expõe identidades de gênero distintas e hierarquizadas para alcançar seu objetivo, o colapso do caráter compulsório da heterossexualidade implicaria, para Rubin, o corolário do colapso do próprio gênero. (BUTLER, 1990/2015, p. 134).

Ou seja, para Rubin, é possível subverter a lei, no sentido de produzir uma leitura cultural dos corpos que não tenha a disparidade de gênero como referência. Butler dirige três críticas centrais à proposta do colapso de gênero. Primeiro, porque Rubin não esclarece como esse colapso do gênero seria inscrito no plano da pensabilidade cultural nem em que medida ele se daria ou não de forma completa. Em segundo lugar, Butler questiona o que leva Rubin a acreditar que o gênero é uma mera resultante da heterossexualidade compulsória, de modo que, caso o caráter compulsório fosse extinguido, os corpos não mais seriam atravessados por marcadores de gênero.

Mas, claro, a crítica mais substancial se assenta na ideia de que existe uma sexualidade que antecede a lei, fazendo crer que, se esta fosse extinta, a sexualidade “anterior” poderia emergir. Em síntese, a autora localiza um aspecto utópico na reflexão de Rubin, na medida em que esta tem uma concepção ideal da sexualidade infantil (anterior ao tabu do incesto) que lhe serve de base para imaginar que há um “‘antes’ da lei que promete ressurgir ‘depois’ do fim ou da dispersão da lei” (*ibidem*, p. 135).

A partir dessa discussão, Butler questiona que tipo de relação há entre a lei e a sexualidade, se não acordarmos nem com a perspectiva utópica de Rubin nem com a hipótese estruturalista de que o tabu do incesto tem uma permanência universal. Em *Vida psíquica do poder* (1997/2017), Butler retoma essa discussão, contrastando as posições de Lacan e de Foucault a respeito da possibilidade de resistir à Lei e de, inclusive, produzir remanejamentos nela. Afinal, enquanto o primeiro autor indica uma certa impossibilidade de colocar a lei simbólica em questão, supondo uma certa imutabilidade e universalidade, o segundo oferece instrumentos para pensarmos a possibilidade da subversão da Lei.

A teoria lacaniana evidencia que a lei supõe “fracassos” no campo do psiquismo, mas essa “resistência psíquica” não tem a possibilidade de repaginar propriamente o efeito da lei: “A resistência psíquica tolhe a lei em seus efeitos, mas não pode redirecionar a lei e seus efeitos. A resistência, portanto, está situada num campo que praticamente não tem poder nenhum para alterar a lei a que se opõe” (BUTLER, 1997/2017, p. 106).

Para Butler, o poder social, na perspectiva lacaniana, estaria inscrito no campo do simbólico, e a resistência, por sua vez, no campo do imaginário. Um desdobramento evidente disso é que a resistência também estaria fadada ao fracasso, pois, com ela, sempre estaria embutida a dimensão da lei em sua versão anterior e intacta: “A resistência psíquica presume a continuação da lei em sua forma anterior, a simbólica, e, nesse sentido, contribui para o seu *status quo*. Nessa perspectiva, a resistência parece condenada à derrota perpétua” (BUTLER, 1997/2017, p. 106).

Por outro lado, a proposta de Foucault é a de pensar o próprio simbólico como relações de poder, o que abre portas para reformulações. Afinal de contas, ao se distanciar do modelo jurídico da lei, privilegiando o campo do poder em sua eficácia

produtiva, Foucault (1976/1984) indica que a lei simbólica não é senão produzida e atravessada, de forma reiterada, por um conjunto disperso de forças de poder e de atravessamentos normativos.

É justamente isso que permite pensar possibilidades subversivas em relação ao campo simbólico: “Para Foucault, o simbólico produz a possibilidade de suas próprias subversões, e essas subversões são efeitos inesperados das interpelações simbólicas” (BUTLER, 1997/2017, p. 106). Uma resultante óbvia disso é que o simbólico não pode ser pensado de forma estável, universal e atemporal. Pelo contrário, ele só pode ser entendido como estando na interioridade do campo do poder, ou melhor, sendo produzido por essa multiplicidade de forças e pelas exigências normativas que operam de forma capilar. É neste sentido que Butler defende que “a ideia de ‘simbólico’ não aborda a multiplicidade de vetores de poder nos quais Foucault insiste, pois o poder em Foucault não consiste apenas na elaboração reiterada de normas ou exigências interpeladoras, mas é formativo ou produtivo, maleável, múltiplo, proliferativo e conflituoso” (*ibidem*, p. 106).

É tendo em vista justamente o caráter contingencial das normas e sua historicidade que a autora se contraporá a uma universalidade do Édipo, sublinhando a importância de atentar para as singularidades históricas, culturais e sociais. O pano de fundo de sua crítica é justamente retirar o Édipo de um lugar que ele foi colocado, a saber, uma condição para cultura: “Ele não será mais capaz de funcionar como uma condição normativa da própria cultura” (BUTLER, 2002/2003, p. 256).

Deixaremos para discutir esse ponto um pouco mais adiante. Por ora, o que nos interessa sublinhar é que a hipótese central de Butler (1990/2015), em última instância, é que a proibição do incesto, enquanto uma lei produtiva, é o meio pelo qual a identidade de gênero se configura: “Se concebermos o tabu do incesto como primariamente produtivo em seus efeitos, então a proibição que funda o ‘sujeito’ e sobrevive como a lei de seu desejo torna-se o meio pelo qual a identidade, e, particularmente, a identidade de gênero, se constitui” (BUTLER, 1990/2015, p. 131).

Esta é uma questão problemática, na medida em que essas identidades de gênero são forjadas e legitimadas a partir de uma normatividade, como podemos observar no decorrer do trabalho. Isto quer dizer que a interdição do incesto está a serviço da

inteligibilidade cultural: “ De fato, o interdito que proíbe a união sexual com a mãe não acontece em um tempo, mas de certa maneira está lá como uma precondição da individualização, uma pressuposição e apoio da própria inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2002/2003, p. 245).

O caráter produtivo e normativo do tabu do incesto é um ponto que interessa nossa discussão, sobretudo porque convoca a psicanálise a pensar sobre o lugar que ela confere ao Édipo, bem como as implicações éticas que estão pressupostas nessa atribuição. Por exemplo, como vimos, uma das marcas da inteligibilidade cultural é a heterossexualidade compulsória, e é por essa via que a autora vai questionar a concepção psicanalítica do Édipo, sublinhando que ele supõe uma heterossexualização do desejo. Para aprofundarmos essa discussão, apresentaremos a discussão da autora a respeito do tabu da homossexualidade e da melancolia de gênero (BUTLER, 1990/2015).

### **7.3 O tabu da homossexualidade e a cultura da melancolia de gênero**

Como podemos observar no decorrer da pesquisa, a norma sistematicamente atravessa o sexo e o gênero. Observamos que, na hipótese de Butler (1990/2015), o sexo é tão construído como o gênero, de modo que sua suposta *materialidade* é efeito do poder (BUTLER, 1993/2000). Vimos também que o gênero é o efeito performativo de uma repetição estilizada de atos, o que significa dizer que ele não tem uma origem. Desse modo, a ontologia que lhe é atribuída, com o intuito de fazer parecer que ele representa uma unidade, não passa de uma injunção normativa.

Uma das consequências disso é que os gêneros que não se encaixam no enquadramento normativo são vistos como não-inteligíveis, sendo lançados no terreno da abjeção (BUTLER, 1990/2015). Resta-nos explorar, de forma mais pormenorizada e sistemática, como a norma binária heterossexual incide na formação do gênero, analisando seus impactos para a vida psíquica. Para isso, apresentaremos a concepção de *melancolia de gênero* apresentada inicialmente por Butler em *Problemas de gênero* (1990/2015) e, posteriormente, em *A vida psíquica do poder* (1997/2017).

Em síntese, a hipótese da autora consiste em pensar que o gênero é fruto de identificações, sendo que estas se dão a partir do mecanismo melancólico da incorporação. Isto está ligado às exigências normativas da cultura, que legitimam certas identificações e desejos, mas não legitimam outros. Este é um ponto importante para a presente pesquisa, pois oferece mais ferramentas para compreendermos a dimensão antinormativa da experiência “trans”.

Afinal, esta reflexão de Butler (1990/2015) ilustra de maneira bem sistemática como a formação do gênero é atravessada por exigências normativas que estão a serviço do binarismo sexual e da heterossexualidade compulsória. Desse modo, ela nos ajuda a pensar, com ainda mais clareza, como a rejeição da atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018) se contrapõe ao aparato normativo, como discutimos no segundo capítulo.

A formação melancólica de gênero é pensada da seguinte maneira: o objeto de amor homossexual é perdido, e, por ser proibido, essa perda não é vivida como tal, de modo que o objeto acaba sendo internalizado como interdito. Para justificar essa proibição, Butler se apóia na hipótese que Gayle Rubin (1975), apresentada no livro *The traffic of women: the “political economy” of sex*: o tabu do incesto tem duas consequências, a saber, o imperativo da exogamia e o tabu contra a homossexualidade. Em relação ao primeiro, a autora salienta que o tabu do incesto diferencia os parceiros sexuais em “permitidos” e “proibidos”, na medida em que impede que pessoas da mesma linhagem de parentesco se relacionem sexualmente.

A exogamia é uma espécie de meta social, na medida em que possibilita a reprodução da cultura e a preservação da identidade social de um grupo de parentesco. Ela tem como correlato a heterossexualidade exogâmica, o que conduz ao segundo ponto, o *tabu da homossexualidade*: “Uma proibição contra *algumas* uniões heterossexuais supõe um tabu contra as uniões *não* heterossexuais” (RUBIN, 1975, p. 180 *apud* BUTLER, 1990/2015, p. 132, grifos da autora).

Considerando que o tabu da homossexualidade tem uma função “mantenedora” em relação à identidade, Butler defende que a formação do gênero se dá às custas da “síndrome da heterossexualidade melancólica” (*ibidem*, p. 128). Esta discussão é retomada de maneira mais sistemática em *A vida psíquica do poder* (1997/2017), onde

Butler inicialmente evidencia como a identificação melancólica é crucial para que o “eu” assuma uma morfologia de gênero. Em seguida, esse processo é pensado como uma decorrência da normatividade cultural que “só consegue pranteiar a perda do apego homossexual com grande dificuldade” (BUTLER, 1997/2017, p. 142).

Se, em *Problemas de gênero*, essa discussão é pautada em uma crítica sobre a noção psicanalítica de “predisposição” (BUTLER, 1990/2015), no segundo, a ênfase recai nas perdas homossexuais não pranteadas, o que é trabalhado a partir da ideia de *forclusão* e da noção “nunca-jamais”. Esta representa uma dupla negação em relação ao objeto de amor homossexual que nunca foi amado e, portanto, jamais foi perdido. De todo modo, em ambos os trabalhos, a ideia em questão é que “tanto a ‘masculinidade’ quanto a ‘feminilidade’ se formam e se consolidam por meio de identificações constituídas em parte por um luto renegado” (BUTLER, 1997/2017, p. 148).

Evidentemente, isso implica em uma crítica à psicanálise, sobretudo em relação ao complexo do Édipo, na medida em que este supõe, no olhar da autora, uma heterossexualização do desejo (BUTLER, 1990/2015). Este ponto é sustentado de diferentes maneiras em sua obra, como veremos no decorrer deste capítulo. Na discussão sobre a melancolia de gênero isso se dá, sobretudo a partir da crítica à ideia de “predisposição” e na forma pela qual esse conceito é atrelado às noções de “feminino” e “masculino”. Para discutir essas noções, a autora se pauta na crítica elaborada por Foucault (1976/1984) acerca da hipótese repressiva, onde a proibição é vista como algo que incita e não como algo que reprime, como veremos melhor adiante.

Antes disso, é importante evidenciar o lugar que a psicanálise assume para Butler (1997/2017) nesse campo de problematização. Inclusive, ela mesma se preocupa em esclarecer os termos pelos quais esse diálogo faz sentido para ela sobretudo em *A vida psíquica do poder* indicando que seu anseio maior é estabelecer um elo cultural com a teoria psicanalítica: “Eu gostaria de instituir o tipo de ensaio que escrevo aqui como um certo engajamento cultural com a teoria psicanalítica que não pertence aos campos da psicologia nem à psicanálise, mas que, no entanto, busca estabelecer uma relação intelectual com as duas” (BUTLER, 1997/2017, p. 146).

Dito de outro modo, seu interesse não é fazer um levantamento das recentes pesquisas psicanalíticas a respeito do gênero e da sexualidade, mas, sim, articular a

forma pela qual o trabalho de luto foi pensado no texto freudiano com a dificuldade de se enlutar os vínculos primários homossexuais, o que estaria ligado à norma heterossexual:

Não tenho a intenção de fazer afirmações empíricas nem de elaborar um panorama sobre os estudos psicanalíticos atuais sobre o gênero, sexualidade ou melancolia. Quero apenas mostrar o que, para mim, são algumas convergências produtivas entre o pensamento de Freud sobre as perdas não pranteadas e não pranteáveis e a contrariedade de vivermos numa cultura que só consegue prantear a perda do apego homossexual com grande dificuldade. (BUTLER, 1997/2017, p. 146-147).

A forma pela qual a psicanálise e a cultura são articuladas em sua obra remete para outro ponto que precisa ser destacado: a autora se distancia, radicalmente, de um tipo de abordagem metodológica que reduz os processos subjetivos a uma esfera intrapsíquica. Pelo contrário, seu objetivo é pensar como as normas culturais incidem nos processos de subjetivação e, mais precisamente nesse campo de discussão, como elas modulam a formação do gênero, o que supõe analisar seu impacto para a vida psíquica dos sujeitos.

Desse modo, a melancolia de gênero não é entendida, de modo algum, como uma experiência meramente individual. Isto é, aceitar ou não os apegos homossexuais bem como enlutá-los não são decisões que estão puramente nas mãos do sujeito. Pelo contrário, elas são atravessadas pelo plano normativo da cultura que incita a heterossexualidade compulsória. Uma ilustração disso pode ser observada no contraste, sinalizado pela autora, entre a melancolia heterossexual da melancolia homossexual.

Um sujeito homossexual pode também recusar o amor heterossexual, de modo que este seja preservado através da incorporação, o que, em sua perspectiva, configuraria também uma estrutura melancólica. A diferença que se impõe é que, no primeiro caso, a recusa da homossexualidade seria fruto de um imperativo cultural: “A recusa heterossexual a reconhecer a atração homossexual primária é imposta culturalmente por uma proibição da homossexualidade que não tem paralelo no caso do homossexual melancólico” (BUTLER, 1990/2015, p. 126).

Em nossa perspectiva, um dos maiores méritos dessa discussão é o fato da autora colocar a cultura no centro do seu debate sobre a *melancolia de gênero*, situando as

formulações psicanalíticas também no contexto cultural. Até porque, como aprofundaremos mais para frente, esta melancolização se dá no próprio plano da cultura. Isto leva a autora a defender, em *A vida psíquica do poder*, que vivemos uma “cultura da melancolia de gênero”:

Quando certos tipos de perda são impostos por um conjunto de proibições culturalmente predominantes, podemos esperar uma forma de melancolia culturalmente predominante que sinaliza a internalização do investimento homossexual não pranteado e não pranteável. (BUTLER, 1997/2017, p. 148).

Afinal de contas, o enlutamento das perdas supõe a existência do outro, de uma alteridade social que não serve apenas de amparo, mas, antes disso, legitima que certas perdas possam ser reconhecidas como perdas dignas de luto<sup>247</sup>. Este é um ponto importante para a pesquisa, pois nos faz pensar sobre a importância do registro da alteridade para a elaboração dos lutos que podem surgir quando o sujeito se reconhece como “trans”, ou, ainda, quando inicia o processo de transição, como discutimos no capítulo 5.

O fato de certas perdas não serem reconhecidas como legítimas faz com que, muitas vezes, o sujeito que vive sua sexualidade ou seu gênero de maneira diferente do modelo binário heteronormativo se depare com sentimentos de culpa, autocensura e angústia, o que é descrito por Butler (1997/2017) como “angústia de gênero” ou “pânico de gênero”. Tais categorias nos parecem interessantes para pensar a experiência “trans”, pois, como podemos observar em vários relatos, muitos sujeitos, antes de se reconhecerem como “trans”, se sentem inadequados em relação à forma pela qual vivenciam seu gênero.

Além disso, mesmo durante ou após a transição, a sensação de não estar adequado ou à altura do “gênero de destino” se faz presente, o que gera sensações de vergonha, insegurança e medo. Evidentemente, isto é incrementado pelo entorno social que, muitas vezes, não reconhece aquele sujeito no gênero em que ele se reconhece, o

---

<sup>247</sup> Vale lembrar que esta questão também foi discutida por Butler em *Quadros de Guerra* (2009/2015) a partir de um outro recorte metodológico. Afinal, a ideia de ser “passível de luto” passa a ser pensada a partir das vidas que importam isto é, as que contam como “vidas” e as vidas que não importam, como discutimos nos capítulos 2 e 4.



que pode se apresentar de forma preconceituosa, violenta, enfim, transfóbica, como vimos no decorrer da pesquisa.

Por fim, é preciso sublinhar que a hipótese da *melancolia de gênero* não pode ser vista como uma condição universal através da qual os gêneros se configuram. Inclusive, a autora não só reconhece a dimensão hiperbólica da sua descrição, mas, sobretudo, contingencial: “Obviamente, porém, nem toda identificação de gênero baseia-se na implementação bem-sucedida do tabu contra a homossexualidade” (BUTLER, 1990/2015, p. 116).

Ou seja, não é sua intenção defender a generalização de sua aplicação, mas, sim, analisar, a partir dessa leitura esquemática, o quanto as perdas dos investimentos homossexuais primários são ou não pranteáveis levando em conta o imperativo da heterossexualidade e como isso incide na formação do gênero. Justamente por atrelar sua hipótese ao campo da cultura e das normas que a atravessam, podemos depreender que seguindo a própria reflexão da autora se a heterossexualidade compulsória não se colocasse como imperativo normativo, a formação do gênero poderia se dar de outra maneira e não perpassar por uma melancolização.

Depois de esclarecidas algumas coordenadas que estão na base da discussão sobre a *melancolia de gênero*, analisaremos essa noção de forma mais pormenorizada, dando enfoque à incidência da heteronormatividade para a vida psíquica, sobretudo no que concerne à formação do gênero. Um primeiro passo consiste em evidenciar a partir de quais formulações freudianas, Butler (1990/2015) se vale para sustentar sua hipótese sobre a *melancolia de gênero*. Em seguida, daremos enfoque à hipótese do tabu da homossexualidade, indicando como a ideia freudiana de “predisposição”, segundo a autora, reproduz, de alguma maneira, o imperativo da heterossexualidade, o que se relaciona à sua crítica a respeito do complexo do Édipo.

### 7.3.1 Entre perdas, lutos e melancolias: identificando o gênero em Freud

Para sustentar a hipótese de que a identificação de gênero é uma espécie de melancolia, a autora parte da seguinte questão: “É possível que as identificações de gênero, ou melhor, as identificações que se tornam fundamentais para a formação do

gênero, sejam produzidas através da identificação melancólica?” (BUTLER, 1997/2017, p. 143). Respondendo afirmativamente a esta questão, a autora resgata alguns conceitos freudianos sobretudo as noções de luto, melancolia, identificação e super-eu para fundamentar sua argumentação.

Em seguida, tais noções são articuladas às experiências de gênero, tendo em vista as injunções normativas que as atravessam. É a partir disso que a autora desenvolve a hipótese de que a identificação melancólica é fundamental para a construção de uma morfologia de gênero. Reconhecendo que o discurso freudiano sustenta que o mecanismo melancólico é crucial para a “constituição do eu”, Butler (1990/2015) atenta para o fato de que o autor não trabalhou de forma direta a experiência da melancolia em sua relação com o gênero, apesar de ter dado pistas que permitem depreender essa articulação.

Estas pistas estão localizadas nos textos *Luto e melancolia* (FREUD, 1917/1974) e *O Eu e o Id* (FREUD, 1923/ 2011) e, mais precisamente, nos contrastes que a autora detecta entre eles. O primeiro ponto diz respeito à relação entre identificação e perda de objeto e o segundo que é uma consequência do primeiro refere-se à relação entre a melancolia e o luto, pois, a partir de 1923, eles deixam de ser vistos de formas tão diferenciadas e passam a ser descritos como complementares.

Em *O Eu e o Id* (1923/ 2011), Freud afirma que, já em *Luto e Melancolia* (1917/1974), ele tinha a suposição de que o objeto, quando perdido, era reestabelecido no eu, através da identificação. No entanto, ele admite que não tinha reconhecido a dimensão desse processo, nem o quanto ele era frequente. Posteriormente, o autor entendeu que a substituição do investimento objetal por uma identificação corrobora, de forma decisiva, para a constituição do Eu, assim como para a formação do *caráter*. Isto abarca, nos termos de Butler (1990/2015), os remanescentes de objetos amados que foram perdidos, objetos estes que não foram enlutados.

Esta ideia fica mais clara no decorrer do texto, quando Freud reitera que as alterações que ocorrem com o Eu, por decorrência das perdas objetais, se dá de forma equivalente ao que ocorre na melancolia: “Se um objeto sexual deve ou tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma alteração do Eu, que é preciso descrever como

estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia” (FREUD, 1923/2011, s/p *apud* BUTLER, 1997/2017, p. 142)<sup>248</sup>.

É a partir disso que Butler sublinha que, no texto de 1923, há uma mudança a respeito do que foi descrito, em 1917, sobre a relação entre perda e identificação, na medida em que a segunda passa a ser vista como a condição de possibilidade para a primeira:

Talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos [...] e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto. (FREUD, 1923/2011, s/p *apud* BUTLER, 1997/2017, p. 142).

Ou seja, em 1917, a ideia em jogo era a de que, diante de uma perda devidamente enlutada haveria uma ruptura com o objeto, o que seria prosseguido pela criação de novos vínculos objetais. Já em 1923, se delineia a ideia de que a identificação com o objeto no modelo melancólico seria uma condição para poder perdê-lo: “Em *o Eu e o Isso*, ele abre espaço para a ideia de que a identificação melancólica possa ser um *pré-requisito* para deixar o objeto ir” (BUTLER, 1997/2017, p. 143, grifo da autora).

O desdobramento disso e o que é mais decisivo é o fato dessa releitura implicar em outra concepção sobre a resolução do luto. Afinal, ao indicar que esse tipo de identificação talvez seja a única estratégia possível que permite o Id abdicar de seus objetos amorosos, Freud estaria sugerindo, segundo Butler, que “a estratégia de internalização da melancolia não se *opõe* ao trabalho de luto, mas pode ser o único caminho em que o eu pode sobreviver à perda de seus laços afetivos” (BUTLER, 1990/2015, p. 108, grifo da autora).

O que está em jogo é que a identificação melancólica passa a ser entendida como condição para a perda, para “deixar o objeto ir”, diferente de 1917, em que o luto seria resolvido mediante o desinvestimento objetal, seguido da criação de novos vínculos: “A identificação com amores perdidos que é característica da melancolia torna-se uma pré-condição do trabalho de luto. Os dois processos, concebidos originalmente como

---

<sup>248</sup> O tradutor do livro de Butler (1997/2017) para o português utilizou a citação de Freud da seguinte edição: FREUD, S. O eu e o Id: *In: O eu e Id, “Autobiografia” e outros textos* (1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas, 16). *E-book*, sem paginação.

opostos, passam a ser entendidos como aspectos integralmente relacionados do processo de luto” (*ibidem*, p. 114).

Isto quer dizer, em última instância, que não há uma ruptura conclusiva com o objeto, na medida em que ele continua subsistindo no Eu. Nas palavras de Butler (), Freud “altera o significado de ‘deixar o objeto ir’, pois não há uma ruptura final do apego. Em vez disso, o apego é incorporado *como* identificação, aqui considerada uma forma mágica, psíquica, de preservar o objeto” (BUTLER, 1997/2017, p. 143, grifo da autora).

Este é um ponto fundamental, pois esclarece como se dá a “incorporação melancólica” e como esta está na base da própria recusa da perda na melancolia: “A internalização preserva a perda na psique; mais precisamente, a internalização da perda faz parte do mecanismo de sua recusa” (*idem*). Ou seja, considerando que a melancolia é caracterizada por uma recusa da perda, a discussão de Butler caminha no sentido de sublinhar, a partir do texto freudiano, que o fato da perda ser recusada *não significa que ela é abolida*.

Pelo contrário, justamente por conta da incorporação, a perda é recusada, mas também não é extinta. Afinal, o objeto é acolhido na estrutura do próprio Eu, o que significa que ela nunca se dá de maneira completa: “Desistir do objeto só se torna possível na existência de uma internalização melancólica, ou daquilo que, para o nosso propósito atual, pode ser ainda mais importante: uma *incorporação melancólica*” (BUTLER, 1997/2017, p. 143, grifo da autora). O que está em jogo é que a própria incorporação está imbricada no processo de recusa da perda, pois ela é uma estratégia “de renegar a perda, de mantê-la à distância, de retardar ou adiar o reconhecimento e o sofrimento da perda” (*ibidem*, p. 143).

Tudo se passa como se a perda do objeto no mundo externo só se tornasse possível na medida em que, no mundo interno, o objeto tenha sido preservado magicamente, coexistindo com o eu, o que significa que a perda não se dá de forma completa. Em outras palavras, justamente porque o objeto é preservado psiquicamente por meio da identificação melancólica é que ele continua assombrando o eu. É a partir dessas coordenadas que Butler discute como as identificações, que estão na base da formação do gênero, são forjadas a partir do modelo melancólico da incorporação:

Na medida em que a identificação é a preservação psíquica do objeto, e que essas identificações acabam por formar o Eu, o objeto perdido continua a assombrar e habitar o Eu como uma de suas identificações constitutivas. O objeto perdido, nesse sentido, coexiste com o próprio eu. (BUTLER, 1997/2017, p. 143).

A autora sublinha que o próprio Freud (1923/2011) reconheceu que a dinâmica melancólica na qual o objeto é acolhido no próprio Eu é crucial para a formação das identificações que estão na base da formação do Eu e é a partir disso que a autora pensará a constituição do gênero. Para tanto, ela analisa as consequências desse processo para a compreensão da formação daquilo que Freud denomina de “caráter”, considerando que “Freud esclarece, posteriormente, que o processo de internalização e preservação dos amores perdidos é crucial para a formação do eu e de sua ‘escolha de objeto’” (BUTLER, 1997/2017, p. 107).

Como vimos, diante da perda do objeto, o investimento erótico é substituído por uma identificação narcísica, de modo que a relação amorosa não precisa ser interrompida: “Deixar o objeto ir significa, paradoxalmente, não o abandonar por completo, mas transformar seu caráter externo em caráter interno” (BUTLER, 1997/2017, p. 143). É preciso sublinhar, nesse momento, que essa identificação não se dá de forma pontual, mas, sim, permanente, produzindo reformulações no eu: “Essa identificação não é meramente momentânea ou ocasional, mas se torna uma nova estrutura da identidade; com efeito, o outro se torna parte do eu através da internalização permanente de seus atributos” (BUTLER, 1990/2015, p. 107).

Além disso, a autora se baseia na formulação freudiana sobre o ego corporal para pensar a formação de gênero. Como descreve Freud: “O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (FREUD, 1923/1976, p. 40). Para Butler, o “Eu corporal assume uma morfologia de gênero” (BUTLER, 1997/2017, p. 142), isto é, trata-se de um Eu com gênero, o que está ligado à internalização dos objetos perdidos. Vejamos por quê.

Os objetos perdidos e que são reinstalados no eu estão na base da constituição do “caráter”. Nas palavras de Freud: “O caráter do Eu é um precipitado de investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de

objeto” (FREUD, 1923/2011, s/p *apud* BUTLER, 1990/2015, p. 108). Para Butler, esta formulação transcende o “caráter”, na medida em que aponta para a construção de uma identidade de gênero, sobretudo se considerarmos que o tabu do incesto pressupõe a perda de um objeto amoroso: “Esse eu se recupera desta perda mediante a internalização do objeto tabu do desejo” (BUTLER, 1990/2015, p. 108).

Ou seja, considerando que o complexo de Édipo pressupõe a perda de um objeto amoroso, Butler interroga-se sobre os destinos dessa perdas, levantando a hipótese de que esses destinos se articulam à própria constituição da identidade de gênero. Um dos argumentos psicanalíticos nos quais ela se pauta para defender essa ideia é a partir do *supereu*<sup>249</sup>, como um herdeiro do complexo de Édipo:

A construção de um ideal do eu interior envolve igualmente a internalização de identidades de gênero. Freud observa que o ideal do eu é uma solução do complexo de Édipo e, assim, é instrumental na consolidação bem-sucedida da masculinidade e da feminilidade. (BUTLER, 1990/2015, p. 114-115).

A figura do genitor, quando internalizada como objeto de amor, acaba vivendo uma inversão de sentido; isto é, além de proibido, ele se torna proibidor: “A função proibidora do ideal do eu age para inibir ou reprimir a expressão do desejo por esse genitor, mas também funda um ‘espaço’ interno em que o amor pode ser *preservado*” (*ibidem*, p. 115, grifo da autora).

É importante lembrar que a internalização do objeto perdido se dá mesmo quando há uma ambivalência em relação a ele. Nesses caso, a atitude hostil (como a raiva e a culpa) é internalizada e dirigida ao próprio eu sob a forma de autodepreciação. Isto remete para a relação do eu com o supereu: “O eu troca de lugar com o objeto internalizado [...] o eu cede sua raiva e eficácia ao ideal do eu, o qual se volta contra o próprio eu que o mantém e preserva” (BUTLER, 1990/2015, p. 114)<sup>250</sup>. Essas autocensuras se ligam ao *ideal de retidão social* (BUTLER, 1997/2017). Ou seja, o

---

<sup>249</sup> Em *Problemas de gênero*, não parece haver uma distinção entre os termos “ideal do eu” e “supereu”, mas entendemos que nesse trecho ela está se referindo ao supereu, como um herdeiro do complexo de Édipo. Nas citações, mantivemos como está no livro de Butler (1990/2015). Em *Vida psíquica do poder*, a autora utiliza o termo “supereu”.

<sup>250</sup> É justamente neste ponto que a melancolia é articulável ao suicídio: “Freud adverte sobre as possibilidades hipermorais desse ideal do eu, que, levadas ao extremo, podem motivar o suicídio” (BUTLER, 1990/2015, p. 114), como vimos no capítulo 5.

Ideal do eu tem uma dimensão social, o que, demonstra a autora, foi reconhecido pelo próprio Freud, em *Introdução ao narcisismo*:

Do ideal do eu sai um importante caminho para o entendimento da psicologia da massa. Além do seu lado individual, ele tem o social, é também o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação. Liga não apenas a libido narcísica, mas também um montante considerável da libido homossexual de uma pessoa, que por essa via retorna ao Eu. A insatisfação pelo não cumprimento desse ideal libera a libido homossexual que se transforma em consciência de culpa (angústia social). (FREUD, 1914/2010, s/p<sup>251</sup>).

A questão importante, destacada pela autora, é que a constituição superegógica não é meramente um remanescente do complexo do Édipo, mas é ele mesmo, uma espécie de formação reativa que impede o investimento libidinal em relação a determinada figura parental. Desse modo, cumprindo concomitantemente a função de sanção e de tabu<sup>252</sup>, o supereu contribui para a formação das identidades de gênero, na medida em que regula as identificações (masculina e feminina).

É a partir disso que a autora sustenta a hipótese de que o desejo homossexual representa uma perda que não é enlutável e que é, portanto, incorporada de forma melancólica: “A perda do objeto do mesmo sexo é seguida pela resposta melancólica, pautada na incorporação, na qual o sujeito torna-se esse objeto, por via da construção do ideal do eu” (BUTLER, 1990/2015, p. 116).

Nesta linha, a formação da identidade de gênero será pensada, sobretudo, a partir de dois aspectos concomitantes: a internalização do objeto de amor perdido (do mesmo sexo) e a aplicação do *tabu da homossexualidade*, que tem uma função “mantenedora” da própria identidade. A hipótese em questão consiste em pensar que “a diferenciação do gênero decorre do tabu do incesto e do tabu anterior da homossexualidade” (BUTLER, 1990/2015, p. 127), o que discutiremos agora.

---

<sup>251</sup> A versão utilizada foi: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (Obras completas, 12). *E-book*, sem paginação.

<sup>252</sup> A autora se pauta na formulação de Freud em que ele afirma que esta instância engloba, ao mesmo tempo, uma injunção e uma proibição: “O supereu não é, todavia, um simples resíduo das escolhas de objeto anteriores do id: também representa uma formação reativa energética contra essas escolhas. Sua relação com o eu não é esgotada pelo preceito: ‘Você *deveria* ser assim (como seu pai).’. Ela abrange também uma proibição: ‘Você *não pode* ser assim (como seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele” (FREUD, 1923/1996, p. 47, grifo do autor).

### 7.3.2 “Identificação repudiada”: entre a rigidez e a angústia de gênero

Ao relembrar que a perda de objeto, na melancolia, pode se dar de diferentes maneiras por exemplo, devido a uma morte ou ruptura de um vínculo, a autora ressalta que, na trama edipiana, a perda se dá por conta da proibição e pelo medo das punições. Desse modo, o caráter melancólico da identificação de gênero adviria do fato de que o *tabu da homossexualidade* (no qual o sujeito não pode desejar a figura do próprio sexo) é internalizado como uma espécie de uma diretriz moral: “A melancolia da identificação de gênero que ‘responde’ ao dilema edipiano deve ser entendida, portanto, como a internalização de uma diretriz moral interna, que adquire sua estrutura e energia a partir de um tabu externamente imposto” (*ibidem*, p. 117).

É então, a partir da ideia freudiana de que as identificações são resultantes da perda de um objeto e, portanto, uma espécie de substituição de determinada relação objetual que Butler sustenta que a identificação de gênero “é uma espécie de melancolia em que o sexo do objeto proibido é internalizado como proibição. Essa proibição sanciona e regula identidades de gênero distintas e a heterossexual” (BUTLER, 1990/2015, p. 116). Ou seja, os vínculos homossexuais não são resolvidos, de modo que o sujeito acaba se identificando com o objeto do mesmo sexo, o que implica em uma internalização tanto do objetivo quanto do objeto do desejo homossexual, diferente do que ocorre no vínculo heterossexual, onde só o objeto é proibido:

No caso de uma união heterossexual proibida, é o objeto que é negado, mas não a modalidade de desejo, de modo que o desejo é desviado desse objeto para outros objetos do sexo oposto. Mas no caso da união homossexual proibida, é claro que tanto o desejo como objeto requerem uma renúncia e, assim, se tornam sujeitos às estratégias de internalização da melancolia. Consequentemente, ‘o menino lida com seu pai identificando-se com ele’ (p. 21). (BUTLER, 1990/2015, p. 109).

No caso do vínculo homossexual, a identificação é entendida como melancólica, na medida em que pressupõe uma perda que não é vivida como tal, pois o objeto não pôde ser reconhecido como objeto de desejo antes de ser perdido. Ou seja, tudo se passa como se o sujeito sentisse: “Eu nunca perdi essa pessoa, nunca amei essa



pessoa” (*ibidem*, p. 125). Dito de outro modo, justamente por conta do *tabu da homossexualidade* operado pela norma heterossexual o objeto de amor não pode ser reconhecido como tal, de modo que a perda também não pode ser reconhecida e, portanto, resolvida: “A perda é negada e incorporada, e a genealogia dessa transmutação é plenamente esquecida e recalçada”(*ibidem*, p. 129).

O fato da perda do objeto amoroso original não ser uma perda “bem resolvida” é um dos pontos mais sublinhados pela autora. Em *A vida psíquica do poder* (1997/2017), Butler trabalha esta questão a partir do termo *forclusão*<sup>253</sup>, na tentativa de sublinhar que a perda do desejo homossexual é uma perda preventiva, por se tratar de algo inviável. Relançando a hipótese de que o *tabu da homossexualidade* antecede o *tabu do incesto*, a autora passa a descrever a inviabilização do desejo homossexual da seguinte maneira: “Uma forclusão da possibilidade que coloca a homossexualidade na categoria de paixão inviável e perda não pranteada” (BUTLER, 1997/2017, p. 144).

Ou seja, trata-se de algo da ordem da impensabilidade. Para desenvolver esse ponto, a autora reconhece inicialmente que há uma incerteza em torno do amor homossexual. Isto é, ela se pergunta sobre o quanto ele é uma espécie de “amor verdadeiro” que acarreta em uma perda passível de luto, por ter sido experimentado ou até que ponto ele é marcado por uma certa irrealidade. Evidentemente, ela assume a segunda posição, por acreditar que essa forma de amor é marcada por uma *irrealidade*, algo que está, *a priori*, fora de questão ou, ainda, *forcluído*:

Digo ‘forcluída’ para sugerir que a perda é preventiva, um luto por possibilidades não vividas. Se esse amor está fora de questão desde o início é porque não pode acontecer, e se acontece, certamente não aconteceu. Se acontece, só acontece sob o signo oficial de sua proibição e renegação. (BUTLER, 1997/2017, p. 147).

Essa experiência de renegação tem um duplo sentido, pois remete tanto para a impossibilidade do amor quanto, conseqüentemente, da perda, visto que esses são ameaçados pelo espectro da *impensabilidade*. Por isso, Butler a condensa na expressão “nunca-jamais” que designa exatamente o fato do sujeito sentir que “nunca” desejou a

---

<sup>253</sup> Para sustentar seu argumento, a autora está considerando a “forclusão” no seguinte sentido laciano: “A ideia de forclusão se tornou o termo laciano para a ideia de *Verwerfung* em Freud. Distinta da repressão entendida como ação do sujeito já formado, a forclusão é um ato de negação que funda e forma o sujeito” (BUTLER, 1997/2017, p. 147-148).

figura do mesmo sexo e, portanto, “jamais”, a perdeu: “‘Eu nunca a amei, jamais a perdi’ proferida pela mulher, e ‘Eu nunca o amei, jamais o perdi’ proferida pelo homem” (*ibidem*, p. 147).

Desse modo, a lógica do “nunca-jamais” é pensada, então, como a matriz constitutiva da heterossexualidade: “Esse ‘nunca-jamais’ [...] funda o sujeito heterossexual [...]; sua identidade se baseia na recusa de reconhecer um apego e, por conseguinte, na recusa de prantejar” (*ibidem*, p. 148). Esta é uma outra forma de dizer, como vimos, que a heterossexualidade é produzida por certas proibições que antecedem o interdito do incesto, o que é condensado na ideia do *tabu da homossexualidade*: “A heterossexualidade é cultivada através de proibições, e essas proibições tomam os apegos homossexuais como um de seus objetos, forçando, assim, a perda desses apegos” (*ibidem*, p. 145).

Neste sentido, o “masculino” e “o feminino” seriam “consumações que se manifestam em conjunção com a realização da heterossexualidade” (*ibidem*, p. 144). Em sua perspectiva, isso fica claro no trabalho *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905a/1989), onde os termos “feminino” e “masculino” (utilizados para designar posições) são descritos como decorrências de “proibições que exigem a perda de certos apegos sexuais, e exigem também que essas perdas não sejam admitidas e não sejam pranteadas” (BUTLER, 1997/2017, p. 144, grifo da autora).

Tratam-se aqui das perdas dos vínculos homossexuais ou, ainda, daquilo que os impede, que “inviabiliza a possibilidade do apego homossexual” (*idem*, grifo da autora). Por exemplo, a renúncia que a menina deve fazer em relação ao amor à mãe supõe uma forclusão do objeto e do objetivo, o que seria a condição para que ela se dirigisse ao pai como objeto de amor. Em outras palavras, seria a partir da “forclusão da homossexualidade que o pai e seus substitutos podem se tornar objetos de desejo, e a mãe pode se tornar o lugar incômodo da identificação” (BUTLER, 1997/2017, p. 146).

O que está em jogo, na hipótese da autora, é que o tipo de escolha objetal ou aquilo que se entende como orientação sexual só se delineia a partir da renúncia desse amor homossexual. Neste sentido, a formação do gênero “feminino”, por exemplo, se daria a partir da proibição do vínculo homossexual com a mãe, de modo que o objeto

proibido seria incorporado no próprio Eu: “A menina se torna menina por estar sujeita a uma proibição que barra a mãe como objeto de desejo e instala esse objeto barrado como parte do Eu aliás, como uma identificação melancólica” (*ibidem*, p. 145).

A formação do gênero “masculino”, por sua vez, teria como base o repúdio à feminilidade<sup>254</sup> que condicionaria, por sua vez, a heterossexualização do desejo. Mas que destino tem esse repúdio? Butler dirá que ele subsiste justamente na identificação que é “negada” na sua vivência heterossexual: “Se um homem se torna heterossexual por repudiar o feminino, onde esse repúdio poderia existir senão na identificação que sua vida heterossexual procura negar?” (*ibidem*, p. 146).

Este é um ponto interessante para nossa pesquisa, pois evidencia três dimensões importantes em relação às configurações de gênero e que estão intimamente entrelaçadas: (i) o repúdio que está na sua base; o que, por um lado, propulsiona (ii) a rigidez de tais construções de gênero, e, por outro, (iii) evidencia a instabilidade que as caracteriza.

A noção de “identificação repudiada”, trabalhada em *A vida psíquica do poder* (BUTLER, 1997/2017), consiste no fato de que o repúdio em relação à identidade de gênero oposta é preservado como identificação e o desejo heterossexual tenta superar essa identificação. Esse repúdio está relacionado às perdas não pranteáveis, descritas acima, e é ele que está na base da tentativa de se provar as distinções entre o gênero masculino e feminino.

Por exemplo, o desejo dirigido às mulheres, por parte dos homens, é caracterizado por esse repúdio, ou seja, remete para a impossibilidade de se identificar

---

<sup>254</sup> Apesar de sua discussão a respeito da “identificação repudiada” ser bastante sistemática, não nos pareceu muito claro como seria o correspondente do “repúdio à feminilidade” (que atravessa os homens) no caso das mulheres, pois a autora não parece trabalhar um “repúdio à masculinidade”. Em outras palavras, às vezes, na sua reflexão, parece que descrição da formação do gênero da menina tem como enfoque a proibição da mãe como objeto de desejo e na descrição da formação do gênero do menino, a ideia mais sublinhada não seria a proibição do desejo pelo pai, mas o repúdio à feminilidade. De todo modo, isso não parece afetar a compreensão da hipótese central em jogo, ou seja, a de que o desejo heterossexual é marcado por uma “identificação repudiada” (em que o sujeito sente que nunca seria a mulher/o homem que deseja), mas que, ao mesmo tempo, gera uma sensação de ameaça de que isso possa acontecer, por isso, haveria a tentativa de se diferenciar de maneira tão marcante os gêneros. Ou seja, a instabilidade de gênero levaria a uma formação de gênero mais rígida, como uma espécie de defesa, o que será descrito melhor a seguir.

com a mulher e desejar homens<sup>255</sup>. A mulher seria, então, a “identificação repudiada” do homem, onde este repúdio coaduna, ao mesmo tempo, objeto de desejo e identificação: “Ele quer a mulher que ele nunca seria. Nem morto ele seria ela: por isso ele a quer. Ela é sua identificação repudiada” (*ibidem*, p. 147).

Justamente por ser algo que repudia, o homem tenta provar que há uma diferença entre ele e a mulher. Afinal, o desejo heterossexual pela mulher é ameaçado pelo medo de “ser” aquilo que ele diz desejar, o que significa que “seu querer também sempre será uma espécie de medo” (*ibidem*, p. 146). Isto revela duas outras dimensões importantes: a rigidez de certas formações de gênero e o medo dessa coerência ser desestabilizada, o que atesta sua instabilidade.

Neste sentido, o segundo ponto, referente à *rigidez* da formação de gênero, pode ser entendido da seguinte maneira: a forma pela qual a perda (do investimento homossexual) foi vivida é o que cadencia o quão o sujeito viverá sua identidade de gênero como algo cristalizado ou mais fluido: “Quanto mais rigorosa e estável é a afinidade de gênero, menos resolvida é a perda original, de modo que as rígidas fronteiras de gênero agem inevitavelmente no sentido de ocultar a perda de um objeto amoroso original, o qual, não reconhecido, não pode se resolver” (BUTLER, 1990/2015, p. 116).

Por exemplo, pela proibição de se identificar com a mulher e desejar outros homens, o homem sacrifica seu desejo, de modo que a homossexualidade é incorporada como uma identificação com a condição masculina. Desse modo, o homem que sublinha sua coerência heterossexual está afirmando que “nunca amou outro homem, por isso jamais perdeu outro homem” (BUTLER, 1997/2017, p. 148). Ou seja, a negação heterossexual da homossexualidade conduz justamente ao acirramento da suposta “masculinidade”.

---

<sup>255</sup> Poderíamos nos perguntar porque a autora afirma que o fato do homem desejar um outro homem pressuporia se identificar com a mulher. Ou seja, poderíamos questionar se isso não seria reproduzir a lógica heterossexual. Por outro lado, entendemos que, quando a autora faz essa articulação, ela está tomando como base o próprio tabu da homossexualidade e a normatividade de gênero que prescreveria essa relação entre desejo e gênero. Isto ficará mais claro mais adiante, quando discutirmos a “angústia de gênero”, pois, na perspectiva da autora, a ameaça sobre o próprio desejo heterossexual acaba sendo vivida como uma ameaça em relação à própria condição de gênero. Afinal, em nossa normatividade cultural, é através do posicionamento heterossexual que a condição de gênero consegue sua estabilidade, ainda que de forma frágil e fictícia.

Dito de outro modo, a identidade de gênero é mantida por uma oposição mediante a qual o investimento homossexual repudiado é mantido: “A homossexualidade masculina renegada culmina numa masculinidade acentuada ou consolidada, que mantém o feminino como impensável e inominável” (BUTLER, 1990/2015, p. 126). Esta nos parece uma chave de leitura possível para pensarmos tanto a homofobia como a violência contra a mulher, pois, como vimos no capítulo 4, essas remetem para uma hostilidade em relação “feminino”.

A busca pela afirmação da afinidade de gênero o que se expressa comumente por uma rigidez de gênero se dá justamente pela *instabilidade* que caracteriza a formação de gênero, o que corresponde ao terceiro ponto. Afinal, justamente por se assentar em um amor renegado, que passa pela incorporação melancólica, a identidade heterossexual é sempre consolidada de forma tênue, se vendo assombrada pelos espectros da homossexualidade<sup>256</sup>.

Ou seja, a coerência de gênero precisa ser sistematicamente sustentada insistindo-se, por exemplo, nas diferenças entre os gêneros “masculino” e “feminino” justamente por que ela é permanentemente ameaçada pelo espectro do desejo daquilo não pôde ser pranteado: “Seu querer será assombrado pelo medo de ser o que ele quer, de modo que seu querer também sempre será uma espécie de medo” (BUTLER, 1997/2017, p. 146). Por exemplo, a “masculinidade” será sempre ameaçada pelo desejo homossexual que não foi passível de luto.

A partir dessa discussão, podemos perceber que, por um lado, as identificações de gênero se articulariam à dita trama edípica, pois a consolidação da identidade de gênero se dá nesse momento. Por outro lado, é fundamental sublinhar que o cerne da sua reflexão sobre a formação do gênero está no momento anterior ao complexo de Édipo, onde ela situa o *tabu da homossexualidade*<sup>257</sup>. Tanto que, mesmo que a identidade de gênero tenha se constituído, ela se vê permanentemente ameaçada, afinal, o vínculo homossexual perdido (porém, não enlutado) continua operando como um fantasma.

---

<sup>256</sup> Esta é uma outra forma de descrever o caráter ficcional e performativo da coerência de gênero o que também atesta sua instabilidade tal como foi discutido no segundo capítulo.

<sup>257</sup> Este ponto ficará mais claro um pouco mais adiante, quando discutiremos como o tabu da homossexualidade é a condição para o tabu do incesto.

Por isso mesmo, na base da formação de gênero, haveria uma experiência melancólica em jogo e esse é o ponto central da sua hipótese. É neste sentido, inclusive, que ela sublinha que uma das diferenças centrais entre a proibição do incesto heterossexual e do incesto homossexual é que o primeiro não implica em uma perda do objetivo sexual e no segundo, sim. Afinal, no primeiro caso, só haveria a perda do objeto de amor, de modo que a tristeza suscitada seria atenuada na medida que o desejo fosse deslocado para outros objetos. Ou seja, neste caso, o trabalho de luto se desenrola na medida em que há um reinvestimento libidinal e o objetivo sexual é preservado.

Já no tabu do incesto homossexual, a perda do objeto implica também na perda do objetivo, pois o próprio desejo é anulado. Afinal de contas, o sujeito não sente que perdeu, pois não reconhece que, de fato, investiu libidinalmente no objeto do mesmo sexo. É importante destacar que essa diferenciação é pensada, sobretudo, em termos culturais. Pois, como foi salientado anteriormente, o objetivo da autora não é fazer uma teoria da formação do gênero pautada em um paradigma intrapsíquico.

Distanciando-se de uma perspectiva psicologizante, seu interesse é compreender como as construções de gênero se dão a partir da relação com a cultura. Cultura esta que não é, de modo algum, concebida como um simbólico transcendental e universal como já discutimos anteriormente, mas como aquilo que é atravessado, de forma contingencial, por coordenadas normativas que incidem nas formas de subjetivação.

Por isso mesmo, como vimos, a autora diferencia a “melancolia heterossexual” da “melancolia homossexual”, onde a primeira é entendida como uma decorrência cultural: “A melancolia heterossexual é instituída e mantida culturalmente, como o preço de identidades de gênero estáveis relacionadas por desejos opostos” (BUTLER, 1990/2015, p. 126).

Dito isso, é importante salientar que o que está no cerne da argumentação da autora é que a identidade de gênero se constitui através da “internalização de uma proibição que se mostra formadora da identidade” (BUTLER, 1990/2015, p. 116). Isto não só significa que as configurações de gênero abrigam as esferas da proibição e do desejo, como também que a entrada no complexo de Édipo implica que o desejo tenha passado por uma heterossexualização:

O conflito edipiano pressupõe que o desejo heterossexual já tenha sido *consumado*, que a distinção entre heterossexual e homossexual já tenha sido imposta (uma distinção desnecessária, no fim das contas); nesse sentido, a proibição do incesto pressupõe a proibição da homossexualidade, pois pressupõe a heterossexualização do desejo. (BUTLER, 1997/2017, p. 144, grifo da autora).

O que está em jogo é que o *tabu da homossexualidade* não só antecede o conflito edipiano. Mais do que isso, ele é a sua própria condição de possibilidade. Afinal, para que o sujeito entre no conflito edipiano, no olhar da autora, é necessário que a heterossexualidade tenha se firmado como norma e que, portanto, o desejo homossexual tenha sido solapado. Este é um ponto fundamental, pois nos parece que nele se condensa sua maior crítica à descrição do complexo de Édipo, a saber, o fato de que este pressupõe a heterossexualização do desejo, o que nos parece uma questão importante de ser pensada pela psicanálise.

Para melhor compreender as consequências teóricas que isso coloca para a concepção psicanalítica do complexo de Édipo, é preciso evidenciar, de maneira mais aprofundada, a crítica que Butler (1990/2015) dirige às noções de “predisposição” e de “desejo recalcado” que, ao seu ver, estão intimamente articuladas. Tentaremos evidenciar tais entrecruzamentos de modo sucinto e sistemático. Em primeiro lugar, na perspectiva da autora, a noção de “desejo original” pode se condensar na ideia de “predisposição”. Afinal, as predisposições sexuais incluem, sobretudo, a predisposição do desejo sexual, na medida em que indicam para que tipo de objeto o desejo de um “homem” ou “mulher” deve se endereçar.

Como vimos, para desenvolver esse ponto, a autora se apoia mais uma vez na tese de Foucault (1976/1984) de que a lei é uma formação de poder e que produz o desejo que ela afirma reprimir, isto é, a lei “cava o espaço discursivo para a experiência constrangida e linguisticamente elaborada chamada ‘desejo recalcado’” (BUTLER, 1990/2015, p. 119). É a partir da produção desse “desejo recalcado” que a narrativa psicanalítica, na hipótese da autora, sustenta a existência de predisposições libidinais como masculinas e femininas.

Isto conduz a um segundo ponto: a “predisposição” produz identidades de gênero, o que é orquestrado pela norma heterossexual. Dito de outro modo, o *tabu da homossexualidade*, quando internalizado, é o que sustenta a ideia de predisposição

masculina ou feminina, o que serve como uma força mantenedora da identidade de gênero: “Conseqüentemente, as predisposições, que Freud supõe serem os fatos primários ou constitutivos da vida sexual, são efeitos de uma lei que, internalizada, produz e regula identidades de gênero distintas e a heterossexualidade” (BUTLER, 1990/2015, p 117).

Na interpretação da autora, as predisposições libidinais primárias seriam a bissexualidade e a homossexualidade, e elas seriam camufladas aos poucos pelas predisposições heterossexuais<sup>258</sup>, como se fosse um certo modelo normativo a ser alcançado: “Na psicanálise, a bissexualidade e a homossexualidade são consideradas predisposições libidinais primárias, e a heterossexualidade é a construção laboriosa que se baseia em seu recalçamento gradual” (*ibidem*, p. 138)<sup>259</sup>.

A reflexão da autora tem como base a ideia de que a noção de predisposição passou por uma espécie de deslocamento no texto freudiano, pois ela deixou de ter uma conotação verbal (no sentido de “estar disposto”) para designar algo de ordem substantiva (no sentido de se “ter predisposições”), tornando-se algo fixo e cristalizado. É neste ponto que Butler localiza um fundacionismo que é falso, pois não se tratam de elementos sexuais primários do psiquismo, mas, sim, efeitos da lei, em sua dimensão produtiva:

A linguagem das “predisposições” desdobra-esse assim em falso *fundacionismo*, sendo os resultados da afetividade formados ou “fixados” pelos efeitos da proibição. Como consequência, as predisposições não são fatos sexuais primários do psiquismo, mas efeitos produzidos por uma lei imposta pela cultura e pelos atos

---

<sup>258</sup> Em nossa perspectiva, essa interpretação é discutível, pois depende da leitura que fazemos na hipótese freudiana a respeito da sexualidade perverso-polimorfa. Pois, em nossa perspectiva, essa suposição teria sentido se lêssemos a hipótese da sexualidade perverso-polimorfa a partir do modelo do desenvolvimento, ou seja, se fizessemos equivaler o termo “infantil” à ideia de infância. Neste sentido, estaríamos totalmente de acordo com a autora, pois esse tipo de leitura é absolutamente moral e normativo e, infelizmente, atravessa certas leituras psicanalíticas que sustentam, em maior ou menor medida, que a sexualidade infantil é “ultrapassada” por uma sexualidade, supostamente adulta, isto é, genital. Enquanto que, em nossa perspectiva, a sexualidade perverso-polimorfa continua operando.

<sup>259</sup> Uma outra crítica que a autora dirige a essa dimensão é que essas predisposições primárias acabam sendo descritas como “anterior à cultura”, o que, em sua perspectiva, mina qualquer possibilidade de subversão: “Ao mesmo tempo que esta doutrina parece encerrar uma possibilidade subversiva, a construção discursiva da bissexualidade e da homossexualidade presente na literatura psicanalítica refuta a afirmação de seu *status* pré-cultural. A discussão acima sobre a linguagem das predisposições bissexuais é portanto pertinente”(BUTLER, 1990/2015, p. 138). Esse ponto será discutido de forma mais aprofundada posteriormente.



cúmplices e *transvalorizadores* do ideal do eu. (BUTLER, 1990/2015, p. 117, grifos da autora).

A noção de “predisposição” será pensada, então, a partir da mesma metodologia genealógica. Da mesma maneira que o poder produzir aquilo que alega somente representar, encobrando o fato de que sua origem foi marcada por uma produção (não sendo algo de ordem natural), a autora defende que há todo um processo (hetero)normativo que oculta a ideia de que as “predisposições” são produções, fazendo com que pareçam constitutivas e fundacionais: “Longe de serem *fundantes*, essas predisposições são o resultado de um processo cujo objetivo é dissimular sua própria genealogia” (*ibidem*, p. 117, grifo da autora).

O que está em pauta é que a suposição da existência de um “desejo original” (que está atrelada à predisposição masculina e feminina) supõe que antes tenha se instalado o tabu da homossexualidade. É com base nisso que o núcleo argumentativo de Butler a respeito do complexo de Édipo consiste em defender que a própria entrada na trama edípica só é possível pelo fato de que, anteriormente, o tabu contra a homossexualidade estabeleceu as ditas “predisposições” heterossexuais: “O tabu contra a homossexualidade com efeito cria as ‘predisposições’ heterossexuais pelas quais o conflito edipiano se torna possível” (*idem*).

Tudo se passa como se a proibição do incesto fosse secundária e, antes mesmo de ganhar lugar, o sujeito passasse por uma proibição anterior que o impede de desejar objetos sexuais do mesmo sexo que forjou, por sua vez, certas “predisposições” sexuais, sendo estas de cunho heterossexual: “O menino e a menina que entram na trama edipiana com objetivos incestuosos heterossexuais já foram submetidos a proibições que os ‘predispuseram’ a direções sexuais distintas” (*idem*).

Ou seja, da mesma maneira que as predisposições sexuais são concebidas como elementos pré-discursivos (anteriores à linguagem), a norma heterossexual faz crer que os desejos incestuosos, que tendem ao recalque, são apriorísticos, como se fossem anteriores à cultura. Mais uma vez, a autora nos convida a pensar a produtividade do poder como aquilo que produz aquilo que alega apenas representar. Nesse momento, esta hipótese de base é usada para pensar a narrativa psicanalítica a respeito do Édipo.

Considerando que há uma história anterior à entrada na trama edipiânica, que não é contada nem dizível, a autora procura inverter a lógica causal do Édipo.

De todo modo, o que nos interessa sublinhar agora é que a heterossexualidade compulsória que pressupõe, é claro, a heterossexualização do desejo está na base daquilo que Butler denomina “angústia de gênero” (BUTLER, 1997/2017). Afinal, na medida em que a constituição do gênero é marcada pelo imperativo da heterossexualidade e que esta é fragilmente constituída (e, portanto, facilmente colocada em questão), qualquer ameaça à heterossexualidade se transmuta em uma ameaça contra o gênero: “Freud articula uma lógica cultural pela qual o gênero é alcançado e estabilizado mediante o posicionamento heterossexual, momento em que as ameaças à heterossexualidade se tornam ameaças ao próprio gênero” (*ibidem*, p. 144).

O que está em jogo é que o temor do desejo homossexual acaba sendo vivido pelo sujeito como algo que compromete sua condição “masculina” ou “feminina”. Afinal, se, em nossa cultura, o que forma um gênero é o fato de que o desejo pela pessoa do mesmo sexo foi perdido (por ser proibido) e incorporado, então, o espectro desse desejo ou até mesmo a aparição desse desejo ameaça o próprio gênero.

Neste sentido, se a menina (que se constituiu como tal pelo fato de não ter desejado a mãe) desejar outras meninas, verá sua condição de menina ameaçada: “Se a menina é menina na medida em que não quer uma menina, então querer uma menina colocará em questão o ser menina; nessa matriz, por conseguinte, o desejo homossexual instila pânico no gênero” (*ibidem*, p. 145). Isto pode levá-la a sentir que carrega uma espécie de monstruosidade:

O medo do desejo homossexual na mulher pode induzir o pânico de que ela está perdendo sua feminilidade, de que não é mulher, [...] de que se ela não é exatamente um homem, é como se fosse um, e, por isso, é monstruosa de alguma maneira. (*Ibidem*, p. 144).

No caso do homem, a equação se daria de forma semelhante, ou seja, o medo do desejo homossexual pode ocasionar um pavor de ser visto como “feminino”, isto é, de perder sua condição de homem: “No homem, o terror do desejo homossexual pode levar ao terror de que ele seja visto como feminino, feminizado, de não ser mais propriamente

um homem, de ser um homem ‘falho’ ou de ser, em certo sentido, uma figura de monstrosidade ou abjeção” (BUTLER, 1997/2017, p. 145).

Além da “angústia de gênero”, as normas culturais também são fonte de culpa e vergonha, como ocorre muitas vezes em relação ao desejo homossexual<sup>260</sup>. Este ponto interessa nossa pesquisa, sobretudo por três razões. Primeiramente, porque, como estamos procurando sustentar no decorrer da pesquisa, as normas incluindo as normas de gênero não só incidem nos processos de subjetivação, bem como produzem uma série de sofrimentos. Por isso mesmo, estamos insistindo no fato de que o sofrimento psíquico não pode ser reduzido à esfera intrapsíquica.

Em segundo lugar, como vimos em diversos relatos de pessoas “trans” sobretudo no segundo capítulo a normatividade de gênero produz uma série de angústias, vergonha e culpa. Afinal, como nos mostrou Butler (2015/2018), as normas de gênero são sempre marcadas por uma idealidade, de modo que o sujeito costuma se sentir aquém delas. Em casos em que a pessoa não se identifica com a atribuição inicial de gênero, isso se coloca de maneira ainda mais intensa, tanto antes como depois da transição.

Pelos relatos que observamos, muitos narram se sentir do mesmo modo que Butler (1997/2017) descreveu: como um monstro. Além disso, através das narrativas, pudemos perceber que a sensação de vergonha aparece de maneira patente em diversas situações cotidianas, por exemplo, quando se vai ao banheiro, à praia ou momentos de intimidade. Observamos que esta vergonha está ligada a um medo de ser discriminado ou de não ter sua condição de gênero reconhecida.

Além disso, em nossa hipótese, a rejeição da atribuição inicial de gênero implica em uma série de medos e de fantasmas de perda justamente porque o sujeito rompe com as expectativas e projeções que lhe foram direcionadas (tanto pelas figuras parentais como pelo entorno social e pelas instituições). Essas rupturas certamente podem produzir um sentimento de culpa para usarmos o termo de Butler (1997/2017) o que é um ponto interessante para pesquisarmos em uma próxima oportunidade.

---

<sup>260</sup> Para desenvolver este ponto, a autora retoma a discussão de Freud a respeito das autocensuras presentes na melancolia. Por questões metodológicas, não poderemos adentrar esse ponto, mas deixamos indicado que esta questão é analisada, sobretudo nas páginas 150 e 151 do livro *A vida psíquica do poder* (BUTLER, 1997/2017).

Em terceiro lugar, a “angústia de gênero”, tal como descrita por Butler (1997/2017), nos parece importante justamente para problematizar a violência que é dirigida contra as minorias sexuais e de gênero (BUTLER, 2015/2018), como salientamos anteriormente. Afinal, como pudemos observar no decorrer do trabalho, o *gay panic* (pânico gay) tem sido usado para justificar atos de extrema crueldade, onde se alega que a suposta “incoerência de gênero” do outro provoca a própria condição de gênero.

Dito isso, discutiremos um outro desdobramento crucial da hipótese de Butler a respeito da *melancolia de gênero*, qual seja, esta permeia a própria maneira pela qual a corporalidade é constituída, incluindo as zonas erógenas: “A superfície sexuada do corpo emerge assim como o signo necessário de uma identidade e de um desejo natural(izados)” (BUTLER, 1990/2015, p. 129). Em última instância, na perspectiva da autora, o *tabu da homossexualidade* incide nas próprias formas de prazer que serão delineadas como legítimas ou não, isto é, implica numa distribuição normativa das zonas erógenas, o que discutiremos agora.

### 7.3.3 Das projeções de superfície às projeções de prazer

Diferente do que se possa pensar, a problemática do *corpo* é uma preocupação do projeto teórico de Judith Butler, o que se apresenta em sua reflexão tanto sobre o gênero como sobre o sexo. Como vimos no decorrer do capítulo, sua hipótese sobre a performatividade de gênero supõe a dimensão do corpo, tanto que a autora defende que os efeitos de gênero são produzidos pela estilização corporal, o que envolve, por exemplo, movimentos e gestos corporais (BUTLER, 1993/2000).

Observamos, ainda, que Butler (*idem*), contrapondo-se à ideia de que o sexo é natural, sustenta a tese de que não é possível pensar as diferenças sexuais que não sejam atravessadas e constituídas por práticas discursivas. Ou seja, a autora se posiciona de maneira contrária à ideia de que o sexo é, a princípio, destituído de valor e que este só é conquistado quando recebe uma conotação social.

Ao contrário, a partir da hipótese de que o sexo é tão construído como o gênero, a autora se colocou a investigar como se dá a produção da materialidade do sexo, considerando esta um efeito do poder (*idem*), evidenciando que esta questão está

totalmente atrelada à ficção ontológica do ser: “Se o ser é uma substância ilusória, imediatamente se coloca a questão quanto à materialidade do corpo. Trata-se então de uma noção de gênero que coloca de início uma pergunta sobre o sujeito e sobre o corpo” (PORCHAT, 2014, p. 83).

Em sua discussão sobre Herculine Barbin, Butler (1990/2015) também tangencia essa dimensão da corporalidade, articulando-a à dimensão do prazer. Constatando que os prazeres corporais são comumente interpretados como signos de determinado “sexo”, a autora já sustenta a ideia de que não se pode atribuir uma relação de causalidade ou de essência à relação entre sexo e prazer.

A discussão sobre a *naturalização binária e assimétrica de corpos* (BUTLER, 1990/2015) é trabalhada de maneira bastante sistemática em sua discussão sobre a *melancolia de gênero*, na medida em que a autora problematiza a relação entre formação de gênero e corporalidade. Isto é, percebendo que não raramente se atribui uma certa facticidade em relação ao corpo, a autora se coloca a pensar, a partir da incorporação melancólica, como se dá a construção do corpo como um *espaço incorporado*<sup>261</sup>.

Butler dá continuidade à discussão sobre a melancolia de gênero dando enfoque ao processo de incorporação, o que implica em pensar o lugar do corpo na formação do gênero. Como vimos, Butler sustenta a hipótese de que a identidade de gênero deve ser compreendida como uma estrutura melancólica, na medida em que se constitui através da recusa da perda. É isto que permite pensar a incorporação como o modelo *princeps* do processo de identificação que está em jogo na formação de gênero.

A localização e/ou proibição de prazeres e desejos em zonas “erógenas” dadas constitui precisamente o tipo de melancolia diferenciadora do gênero que cobre a superfície do corpo. A perda do objeto do prazer se resolve mediante a incorporação deste mesmo prazer, resultando que o prazer tanto é determinado como proibido por via dos efeitos compulsórios da lei diferenciadora dos gêneros. (*Ibidem*, p. 124).

Ou seja, considerando que as identificações são “incorporadas”, a autora questiona de que modo esse espaço incorporado se constitui e onde ele se localiza, caso

---

<sup>261</sup> Isso nos ajudará a compreender, de forma ainda mais efetiva, sua crítica a respeito da noção psicanalítica de predisposição.

não seja no *interior* do próprio corpo. Butler lança a hipótese de que essas incorporações se situam *sobre* o corpo, de modo que este deve ser entendido como um espaço incorporado: “Se não está literalmente dentro do corpo, talvez esteja *sobre* o corpo, como seu significado superficial, de tal modo que o próprio corpo tem de ser compreendido *como* um espaço incorporado” (BUTLER, 1990/2015, p. 123, grifo da autora).

Para desenvolver esse ponto, a autora parte da discussão de Nicolas Abraham e Maria Torok sobre a introjeção e a incorporação. Para esses autores, o primeiro processo está a serviço do luto, pois há o reconhecimento da perda do objeto, ausência que vai sendo representada metaforicamente pelas palavras. A incorporação, por sua vez, está intimamente ligada à perda melancólica, na qual o objeto é “magicamente” preservado, de alguma maneira, no “interior” do corpo. Neste caso, a perda não é reconhecida: “A incorporação é não somente uma impossibilidade de nomear ou admitir a perda, mas corrói as condições da própria significação metafórica” (BUTLER, 1990/2015, p. 123).

Os autores pensam a questão da significação metafórica a partir da perda do corpo materno como objeto de amor. Esta perda deixa um espaço vazio a partir do qual a fala se origina. No entanto, quando a perda é recusada, o corpo materno é melancolicamente situado no corpo do sujeito, “ganhando ali residência permanente como uma parte morta e embotadeira do corpo” (*ibidem*, p. 124). É a partir dessa concepção de incorporação, na qual há uma literalização da perda sobre o corpo, que Butler pensa a constituição da identidade de gênero a partir da experiência melancólica, elucidando, inclusive, os efeitos disso na erogeneização corporal. Para a autora, a perda do objeto de amor que é recusada, se estabelece de forma “criptografada” no corpo, produzindo um conflito entre “corpo vivo *versus* o corpo morto” (*idem*).

Isto remete para a relação que se estabelece entre fantasia e literalização<sup>262</sup>. Em um primeiro momento, Butler afirma que o processo de incorporação se dá no plano da fantasia, referindo-se a Roy Schafer que, seguindo Abraham e Torok, defendeu que a “‘incorporação’ é uma fantasia e não um processo” (*ibidem*, p. 122). Isto é, para a

---

<sup>262</sup> Esta relação entre fantasia e literalização nos parece interessante para pensar nossa hipótese sobre a fantasia do autogendramento, pois, em nossa perspectiva, essa fantasia implica uma literalização, há uma materialidade, como discutimos no segundo capítulo.

autora, se as identificações de fato são preservadas em algum espaço psíquico interior, este só poderia ser entendido como um espaço fantasiado.

Em um segundo momento de sua discussão, ao explorar mais diretamente os efeitos corporais e erógenos da norma heterossexual, Butler (1990/2015) complexifica o lugar da fantasia no processo de formação de gênero, deixando claro que esta dimensão da fantasia não pode ser restrita ao campo da fantasia. Isto é, não se trata de pensar a fantasia em um suposto “estado puro”, como se fosse algo de ordem inteiramente intrapsíquica sem incidência efetiva.

Pelo contrário, em sua hipótese, a incorporação enquanto fantasia pressupõe uma materialidade que, por sua vez, se revela na própria forma pela qual a identidade de gênero é estabelecida, o que inclui a construção corporal e o estabelecimento das formas de prazer. Quando o objeto de prazer é perdido, este prazer acaba sendo incorporado como proibição: “Os prazeres são determinados pela estrutura melancólica do gênero pela qual alguns órgãos são amortecidos para o prazer e outros, vivificados” (BUTLER, 1990/2015, p. 127).

Tudo se passa como se a suposta “predisposição” decorrente do tabu da homossexualidade produzisse também uma certa distribuição normativa em relação aos prazeres: “A questão de saber que prazeres viverão e que outros morrerão está frequentemente ligada a qual deles serve às práticas legitimadoras de formação da identidade que ocorrem na matriz das normas de gênero” (*ibidem*, p. 127). A nós parece que esta é outra maneira que a autora encontra para afirmar que as normas de gênero não só incidem, como também produzem corpos, ao mesmo tempo que encobrem essa genealogia, fazendo parecer que há alguma espécie de “naturalidade”, como discutimos no segundo capítulo. A diferença que se coloca é que essa reflexão inclui uma outra dimensão, a saber, as perdas que não foram enlutadas e que, ao serem incorporadas, produzem corporalidades:

A literalização da anatomia não só prova nada, como também é uma restrição literalizante do prazer no próprio órgão asseverado como signo da identidade masculina. O amor pelo pai é armazenado no pênis, salvaguardado por meio de uma negação impérvia, e o desejo, que passa então a centrar-se nesse pênis, tem nessa negação contínua sua estrutura e sua incumbência. (*Ibidem*, p. 129).

Ou seja, a perda é literalizada no corpo, contribuindo para que este seja concebido como uma instância praticamente apriorística, como se fosse algo dado, natural, factível: “Como atividade antimetafórica, a incorporação literaliza a perda sobre ou no corpo, aparecendo assim como a facticidade do corpo, o meio pelo qual o corpo vem a suportar um ‘sexo’ como sua verdade literal” (*ibidem*, p. 124). Dito de outro modo, o corpo funcionando como uma espécie de receptáculo que recebe um sexo *prêt-a-porter*; como se este fosse sua verdade por excelência: “A afirmação de que a incorporação é uma fantasia sugere que a incorporação de uma identidade é uma fantasia de literalização ou uma *fantasia literalizante*<sup>263</sup>” (BUTLER, 1990/2015, p. 127, grifo da autora).

Para concluir essa discussão, devemos reconhecer que a hipótese de Butler de que o tabu da homossexualidade antecede o tabu do incesto é bastante instigante pelo fator de operar uma espécie de torção na teoria psicanalítica, ao destacar o caráter produtivo do poder, pensando a *proibição* como algo que incita. Isto traz consequências importantes para a psicanálise, por colocar seus termos básicos em questão, como por exemplo o desejo incestuoso em relação às figuras parentais e, por consequência, a ideia de desejo recalcado.

Mesmo que não concordemos com um ponto ou outro e que possamos fazer objeções à sua leitura<sup>264</sup>, não devemos deixar de reconhecer que a maioria deles é bastante pertinente. Não obstante, é preciso destacar a importância de se ouvir essas críticas sem perdermos de vista a contextualização histórica da obra freudiana, como discutiremos adiante. Além disso, o que mais nos interessa, nesse momento, é a forma pela qual a autora localiza o imperativo da heterossexualidade na teoria psicanalítica freudiana, a partir da hipótese foucaultiana a respeito da produção da lei.

---

<sup>263</sup> Seria interessante pensar como se situa a “fantasia literalizante” na experiência “trans”. Se considerarmos que a literalização do corpo se apresenta como algo natural, talvez poderíamos dizer que essa literalização é questionada pelo movimento “trans”. Afinal, considerando que, na transexualidade, o sujeito rejeita a atribuição inicial do gênero, o que perpassa pela condição corporal, poderíamos pensar que essa “recusa da naturalidade do corpo” seria uma forma de sair da dimensão antimetafórica suscitada pela normatividade de gênero. Mas, por questões metodológicas, não aprofundamos essa discussão, o que pode ficar para outra oportunidade.

<sup>264</sup> Por exemplo, a autora não parece trabalhar o Édipo invertido. Além disso, a forma pela qual ela se refere ao desejo homossexual da menina pela mãe difere daquilo que Freud mostra, por exemplo, no caso da jovem homossexual.



O tabu do incesto supõe a proscrição e a sanção das posições de gênero no interior de um modelo hierárquico e binário. De acordo com a autora, a própria psicanálise percebe que o tabu do incesto tem uma dimensão produtiva, na medida em que ela supõe que as identidades sexuais e os desejos advêm dessa trama edípica, assim como também, muitas vezes, isso não se dá de acordo com o que é esperado: “É claro que a teoria psicanalítica sempre reconheceu a função produtiva do tabu do incesto; é ele que cria o desejo sexual e identidades sexuais distintas” (BUTLER, 1990/2015, p. 137).

O problema que se coloca é que, como vimos, a homossexualidade funciona como o exterior constitutivo da heterossexualidade, o que se mantém na própria psicanálise: “Para que a heterossexualidade permaneça intata como forma social distinta, ela *exige* uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente ininteligível” (BUTLER, 1990/2015, p. 138, grifo da autora).

Como discutimos, o tabu do incesto (entendido em sua dimensão produtiva) forja certas identidades de gênero como legítimas e outras não, o que contribui para a abjeção. Desse modo, nos parece fundamental que a psicanálise escute as críticas a respeito das concepções universalistas do Édipo bem como da lei, sobretudo se ela quiser pensar e acolher as expressões de gênero que não se enquadram no modelo binário heteronormativo.

Por isso, é essencial questionar algumas conceituações psicanalíticas, pois elas podem contribuir, sim, para a patologização e abjeção de experiências de gênero. E, em nossa perspectiva, isso implica, por exemplo, colocar em questão alguns termos e conceitos, como o Édipo, a universalidade da lei e do Nome-do-pai. Afinal, como vimos, é sobre isso que se assentam algumas formulações normativas a respeito da transexualidade, incluindo sua aproximação com o campo da psicose.

Enfim, para concluir essa discussão, devemos salientar, mais uma vez, que a *melancolia de gênero* não é, de modo algum, entendida, como uma marca intrapsíquica. Pelo contrário, os aspectos não pranteáveis dessas perdas são absolutamente pensados em relação à cultura, que é o palco onde a reiteração permanente das normas atua: “Quando a proibição da homossexualidade permeia uma cultura, a ‘perda’ do amor

homossexual é provocada por uma proibição repetida e ritualizada em toda a cultura” (BUTLER, 1997/2017, p. 148).

Um desdobramento disso é que a melancolia de gênero é concebida em um sentido mais extenso, alcançando uma magnitude cultural: “Se partimos do princípio de que a proibição da homossexualidade opera em toda uma cultura amplamente heterossexual como uma de suas operações definidoras, concluímos que a perda de objetos e objetivos homossexual [...] parece forcluída desde o início” (*ibidem*, p. 147).

Afinal de contas, se não há uma rede de sustentação social que dê lugar à elaboração dessas perdas, sua resultante melancólica se expande por todo tecido social: “Quando não há reconhecimento ou discurso públicos que possam nomear e promover o luto dessa perda, a melancolia assume dimensões culturais de consequência imediata” (*ibidem*, p. 148). É neste sentido que a autora defende que vivemos uma “cultura da melancolia de gênero”:

O resultado é uma cultura da melancolia de gênero em que a masculinidade e a feminilidade surgem como vestígios de um amor não pranteado e não pranteável, na verdade, uma cultura da melancolia de gênero em que a masculinidade e a feminilidade, dentro da matriz heterossexual, são fortalecidos pelos repúdios que elas performam. (BUTLER, 1997/2017, p. 148-149).

Ou seja, para que a heterossexualidade se mantenha como norma, é preciso que a homossexualidade seja produzida como algo ininteligível, pois, como vimos, é justamente a partir do ininteligível que o inteligível se constitui: “Se o tabu do incesto regulamenta a produção de identidades distintas de gênero, e se essa produção exhibe a proibição e a sanção da heterossexualidade, então a homossexualidade emerge como um desejo que tem de ser produzido para permanecer recalcado” (BUTLER, 1990/2015, p. 138, grifo da autora).

Em seu trabalho sobre o parentesco heterossexual, Butler (2002/2003) retoma essa discussão, dando enfoque à relação que se faz entre Édipo e cultura, como se o primeiro fosse a condição do segundo, o que é uma premissa bastante complexa por vários motivos. Como vimos no primeiro capítulo, a autora escreve esse trabalho a partir de suas observações sobre como se desenrolou o debate sobre o casamento e a “parentalidade gay” na França, onde diversas posições normativas sobretudo do campo

psicanalítico tomaram a cena pública. Uma das grandes bandeiras, como vimos, era a defesa da ordem social, ou mesmo, do simbólico.

Foi tendo isto em vista que Butler (*idem*) problematiza o Édipo nesse trabalho, onde ela pergunta, como vimos, que outras maneiras de diferenciação de gênero podem se apresentar para as crianças se a heterossexualidade não for mais entendida como a condição do complexo de Édipo. Desse modo, parece que ela não está tão interessada em discutir quem é a favor ou contra a universalidade do Édipo, apesar de reafirmar, a todo momento, que ela é contrária a esta ideia.

Poderíamos dizer que sua maior preocupação, nesse momento, é desmontar a ideia de que o Édipo é a condição *princeps* da cultura: “Ainda que Édipo fosse universal e confesso ser agnóstica neste ponto isso de maneira alguma confirmaria a tese de que ele é a condição da cultura: essa tese pretende saber que ele sempre funciona da mesma maneira, isto é, como condição da própria cultura” (*ibidem*, p. 257).

Por exemplo, se o Édipo designar uma experiência triangular do desejo, é preciso saber os modos de apresentação dessa triangularidade, bem como interrogar por que o Édipo deveria implicar uma heterossexualidade. Ou seja, a autora parece nos oferecer ferramentas interessantes para pensar o Édipo fora do campo da universalidade:

Mas se Édipo é interpretado em sentido amplo, como um nome para a triangularidade do desejo, então é relevante perguntar: que formas essa triangularidade assume? Ela supõe a heterossexualidade? E o que acontece quando começamos a compreender Édipo fora da troca de mulheres e da suposição da troca heterossexual? (BUTLER, 2002/2003, p. 257).

O que está em jogo é que a ênfase da autora consiste em pensar que o Édipo não pode ter o estatuto de ser a condição da cultura, como se esta fosse transcendental e universal. Ou seja, é preciso considerar a multiplicidade de maneiras que isso aparece, tendo em vista a “variedade de formas culturais” (*ibidem*, p. 256).

A nós parece que o discurso freudiano oferece ferramentas para problematizar a dita passagem entre natureza e cultura. Em sua reflexão teórica, essa dimensão se condensava, sobretudo, a partir da oposição entre civilização e barbárie, o que estava

assentado no conceito de civilização tal como pensado desde o Renascimento<sup>265</sup>: “A modernidade histórica que se trata aqui, no discurso freudiano, e não de uma pretensa transformação imemorial, sempre indicaria a passagem indelével do registro da natureza para o da cultura, no qual se contraporiam para sempre civilização e barbárie” (BIRMAN, 2003, p. 104).

Por outro lado, como vimos, o discurso freudiano foi evidenciando cada vez mais na sua obra desde, sobretudo, a Primeira Guerra Mundial que essa oposição seria questionável na medida em que a civilização também seria fonte de barbárie, o que representou sua decepção com o projeto civilizatório. Não foi por acaso que, em 1930, ele postula um *mal-estar* irremediável que marca nossa cultura. Desse modo, podemos questionar até que ponto o autor não nos dá ferramentas para questionar essa passagem idealizada entre o suposto campo da natureza para o campo da cultura.

Bem, considerando que a universalidade da lei está a serviço da heterossexualidade compulsória e da normatividade de gênero, e que “a proibição do incesto [...] proscreve e sanciona posições de gênero hierárquica e binariamente estruturadas” (BUTLER, 1990/2015, p. 130), nos parece fundamental que a psicanálise se pergunte sobre o lugar que ela vai conferir ao Édipo, caso queira se oferecer como uma alteridade para as pessoas “trans”, bem como para outras minorias de gênero e sexuais (BUTLER, 2015/2018).

Questionar o modelo clássico do Édipo não significa que não tenha espaço para o Édipo, mas, sim, que este precisa ser repensado a partir das variabilidades histórico-sociais e singulares, distanciando de uma perspectiva universalista, como também, da ideia de que ele aparece, sempre, da mesma maneira:

Se questionamos o postulado pelo qual o complexo de Édipo, concebido em termos rígidos, torna-se a condição da própria cultura, como então retornamos à psicanálise uma vez ocorrida essa desvinculação? Se Édipo não é a condição *sine qua non* da cultura,

---

<sup>265</sup> “É preciso considerar que o significante civilização foi eminentemente produzido pela modernidade no Ocidente, assim como a oposição civilização e barbárie. Considerando não apenas a leitura acurada da constituição da palavra civilização desde o Renascimento até o século XIX (Starobinski, 1989), como também dos processos históricos e sociais que o constituíram, pode-se depreender facilmente sua modernidade (Elias, 1975). Em decorrência disso, o conceito de civilização foi inscrito no fundamento do discurso antropológico dos séculos XVIII e XIX (Duchet, 1995), assim como sua oposição ao de barbárie, como a história da antropologia social nos indica.” (BIRMAN, 2003, p. 104).

isso não significa que não exista lugar para Édipo. (BUTLER, 2002/2003, p. 256).

O pano de fundo dessa discussão diz respeito ao fato de que a psicanálise, muitas vezes, se coloca a serviço da manutenção da ordem social, de modo que esta é mais valorada do que a escuta da pessoa “trans” em sua singularidade. Este é um ponto central para a presente pesquisa, pois remete para a contribuição da psicanálise para a patologização da transexualidade. E isso deve ser frontalmente rebatido, caso contrário, a psicanálise se coloca como um dispositivo de vigilância policial em relação às sexualidades: “Para evitar uma psicanálise cuja função seria policiar as sexualidades e as sexuações, é fundamental sair da patologização própria aos protocolos oficiais” (AYOUCHE, 2015b, p. 30).

Como vimos, algumas formulações psicanalíticas a respeito da transexualidade são marcadas por uma perspectiva normativa, o que, não raramente, perpassa por uma indiferença em relação à variabilidade histórica, bem como em relação ao campo das normas, inclusive aquelas que atravessam o pensamento psicanalítico. É neste sentido que Ayouch (2015a) defende ser fundamental que a psicanálise não só repense algumas de suas construções teóricas, mas, acima de tudo, reconheça suas perspectivas normativas, caso contrário, o acompanhamento clínico de pacientes que não se enquadram no modelo binário heterossexual se torna inviável.

E, em sua perspectiva, um primeiro passo para isso é reconhecer que há um duplo movimento no discurso freudiano, pois, por um lado, ele parece seguir na contramão da normatividade vigente em seu contexto escapando, por exemplo, de uma perspectiva biológica da sexualidade e, por outro, reproduz, talvez de forma inevitável, algumas marcas dessa normatividade, como, por exemplo, uma certa primazia fálica:

Por um lado, ele subverte as representações normativas psiquiátricas de sua época, distingue a sexuação da sexualidade, define esta última fora de qualquer norma biológica ou fisiológica e a remete ao ambiente social, cultural e histórico. Por outro lado, ele não consegue sair completamente deste mesmo ambiente social cultural e histórico nem da sua normatividade. (AYOUCHE, 2015a, p. 71).

Concordando com a importância da psicanálise reconhecer as próprias coordenadas normativas e, também, de contextualizar historicamente as hipóteses

freudianas - abdicando de qualquer pretensão de universalidade -, analisaremos esse movimento pendular do discurso freudiano, situando-o no contexto da biopolítica moderna (BIRMAN, 2007).

#### **7.4 Discurso freudiano e biopolítica: o berço de Édipo**

Como apontamos no primeiro capítulo, foi no solo histórico da modernidade que o discurso freudiano se constituiu, de modo que a biopolítica está absolutamente implicada em suas formulações teóricas, assim como algumas marcas do modelo do patriarcado. Esta questão foi pesquisada de forma bastante sistemática e pormenorizada pelo psicanalista Joel Birman em diversos trabalhos, como, por exemplo, em *Cartografias do feminino* (1999), *Gramáticas do erotismo* (2001) e *Laços e desenlaces na contemporaneidade* (2007).

Birman (2007) nos mostra como Freud estava bastante atento ao imperativo do casamento, da monogamia e da reprodução, bem como dos lugares sociais designados ao “homem” e à “mulher”. Isto se evidencia, por exemplo, pela forma como ele vincula a figura da mulher à tarefa da maternidade, o estatuto *majestático* que é atribuído à figura da criança; como também o lugar que a figura do “pai” ganhou em grande parte de sua obra.

Além disso, o discurso freudiano procurou evidenciar os *efeitos psíquicos* dessas injunções normativas, indicando, por exemplo, o preço psíquico da experiência sacrificial da maternidade para a mulher que se tornou agenciadora da biopolítica (FOUCAULT, 1977-1978/2008) sobretudo no que concerne à abdição do exercício sexual (BIRMAN, 2001). Elucidou, ainda, como a separação dos registros da “mulher” e da “mãe” incidiu no campo das fantasia masculina, como fica claro em seus dois primeiros textos sobre a *Psicologia do amor II* (FREUD, 1912/1970; BIRMAN, 2007).

É preciso afirmar também que o discurso freudiano se posicionou na contramão de uma série de tecnologias normativas do biopoder sobretudo do lugar conferido à reprodução o que permitiu, por exemplo, postular a *sexualidade perverso-polimorfa*, o conceito de *pulsão* em contraste com o de *instinto*; bem como retirar a homossexualidade do campo da degeneração (FREUD, 1905a/1989).

Além disso, há uma ruptura com a lógica patriarcal, na medida em que Freud (1937/1975) rompe com a primazia fálica ao enunciar a feminilidade como *originária*. Tentaremos apresentar, de forma sucinta, esses aspectos centrais que evidenciam a incidência da biopolítica no pensar freudiano. A partir disso, poderemos entender sob que condições ele pensou certas figuras (como da “mulher”, da “mãe” e do “pai”), mapeando assim o contexto sociohistórico que o levou a dar um lugar de centralidade ao Édipo, evidenciando como este está atrelado às noções de reprodução simbólica e filiação. Ademais, procuraremos sinalizar movimentos bastante progressistas de Freud, que nos ajudam a pensar a experiência transidentitária hoje.

#### 7.4.1 As polimorfias do sexual face ao paradigma da reprodução

Como discutimos no primeiro capítulo, desde a moral cristã que instituiu o casamento e a monogamia, a reprodução foi elencada como o vetor central e legítimo da sexualidade, de modo que a esfera do prazer foi aproximada do pecado. Foucault (1976/1977) nos mostrou como essa foi a base pela qual se constituiu o paradigma sexológico moderno, que medicalizou as experiências sexuais antes vistas como pecaminosas. A partir do paradigma da degeneração, elas passaram a ser vistas como aberrações sexuais e, em seguida, como perversões, sendo o dito “homossexualismo” o objeto central dessa ciência sexual que se organizou nos séculos XVIII-XIX.

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905a/1989), Freud se refere às aberrações sexuais modernas, dando destaque ao dito “homossexualismo”, que era tido como um dos seus maiores representantes. Todo seu esforço é o de retirar a homossexualidade do campo da degeneração e defender que ela é uma variação possível do campo da sexualidade.

Vale ressaltar que o maior objetivo de Freud (1905a/1989a), neste trabalho<sup>266</sup>, era o de trabalhar a sexualidade infantil a partir da noção de *sexualidade perverso-*

---

<sup>266</sup> Vale ressaltar que, apesar de publicado em 1905, esse texto foi sendo complementado, em notas de rodapé, durante praticamente toda a obra de Freud. Afinal, muitas das suas teorias foram repensadas, sobretudo, a partir da segunda teoria pulsional. Por exemplo, em 1924, Freud percebe que o masoquismo seria originário e, portanto, anterior ao sadismo. Nesse sentido, ele inverte a tese inicial, apresentada nos *Três ensaios*. Esse e outros acréscimos, ligados às reformulações teóricas posteriores, foram sendo inseridos nesse texto.

*polimorfa*. O termo “perverso” indicaria um desvio em relação ao imperativo da reprodução, pois o que estaria em jogo seria o prazer. O termo “polimorfa”, por sua vez, evidenciaria que a sexualidade não se exerceria exclusivamente pelo campo genital. Nesse sentido, desarticular a homossexualidade (que era tido como o paradigma das aberrações sexuais) do campo da degeneração tinha uma função estratégica para sustentar sua hipótese da *sexualidade perverso-polimorfa*.

O autor estava tentando delinear, nesse momento, sua concepção sobre a categoria de “sexual”. Desse modo, para sustentar a hipótese da *sexualidade perverso-polimorfa*, era fundamental desvincular a homossexualidade do campo das aberrações sexuais. Para isso, era preciso diferenciar a *perversão sexual* do campo da degeneração, mostrando que ela não era uma aberração sexual nem uma doença. Esta, sim, remeteria para o campo da degeneração psíquica e moral, decorrente de uma degeneração somática, de modo que estaria no campo da patologia.

Não é por acaso que, desde este texto, Freud procurou insistir que os homossexuais teriam uma grande capacidade sublimatória, o que era uma maneira de mostrar que eles não eram degenerados<sup>267</sup>. Na degeneração, a possibilidade de produção simbólica estaria restrita, ou mesmo abolida.

Além disso, era necessário mostrar que a categoria de aberração sexual pressupunha uma concepção da sexualidade centrada na reprodução da espécie. Pois, a partir disso, era possível indicar que, na homossexualidade, haveria uma espécie de *desvio*, na medida em que essa experiência não estaria a serviço da reprodução sexual, mas, sim, do *prazer*, o que não retiraria dela sua legitimidade. Ou seja, a homossexualidade não seria uma doença, mas apenas uma variação possível do campo da sexualidade.

Não é por acaso que Freud demarca, desde já, a variabilidade do objeto da pulsão sexual, o que é uma forma de combater o discurso da degeneração. Afinal, a partir disso, o autor evidencia que não se deve criar nenhum tipo de hierarquia entre os objetos da pulsão. É neste sentido que o discurso freudiano retoma a perspectiva greco-romana da sexualidade, que é centrada no campo do prazer e das intensidades. Isto fica bastante evidente na nota de rodapé onde Freud (1905a/1989) contrapõe duas tradições

---

<sup>267</sup> Este ponto fica bastante nítido, também, no texto sobre Leonardo Da Vinci (FREUD, 1910a/1970).



civilizatórias a tradição antiga e a tradição moderna ocidental que se constituiu nos séculos XVIII-XIX que deram diferentes enfoques à experiência da sexualidade<sup>268</sup>.

Os antigos valorizavam mais as intensidades do que os modernos, que hipervalorizam os objetos sexuais. Desse modo, na tradição antiga, as práticas entre pessoas do “mesmo sexo” não eram vistas com maus olhos; pelo contrário, eram até mesmo valoradas. Os modernos, no entanto, interditam alguns objetos sexuais, designando quais poderão ser usados como objeto sexual ou não<sup>269</sup>: “Na modernidade, a codificação excessivamente moralizante e moralista dos objetos permitidos e interditos, para o usufruto do gozo erótico, produziria a repressão da pulsão sexual e das inibições psíquicas de maneira a engendrar o incremento das perturbações psíquicas” (BIRMAN, 2010, p. 541). Isto quer dizer, em última instância, que o paradigma da aberração sexual supôs a lógica moderna da sexualidade, na qual a primazia é conferida ao campo dos *objetos* e não das *intensidades* (BIRMAN, 1999).

Ou seja, sem esse tipo de enfoque objetual, seria impensável, por exemplo, que a homossexualidade fosse vista como uma aberração sexual. De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que o discurso freudiano se aproximou da tradição antiga, de modo que sua leitura sobre a sexualidade privilegia as *intensidades* e não os *objetos sexuais*. Como defende Birman (2011), quando Freud faz essa operação, ele está mostrando que sua concepção da sexualidade não é moderna. Foi justamente isso que lhe permitiu não ter um olhar normativo a respeito da homossexualidade.

A partir da retomada da ética erótica antiga, o autor pôde sustentar uma oposição entre a categoria de *pulsão sexual* e a de *instinto*, entendendo que esta remeteria ao imperativo da reprodução da espécie e para o campo dos objetos. A partir dessa diferenciação, foi possível sustentar a hipótese da *sexualidade perverso-polimorfa* que corresponderia ao que os gregos entendiam com *intensidades*. Nesta acepção da sexualidade, se “perverteria” a finalidade reprodutiva, pois o que importa é o prazer. Por isso mesmo, o *objeto* da pulsão seria marcado por uma arbitrariedade (e não uma fixidez), pois sua única função é regular a exigência de trabalho imposta pela força

---

<sup>268</sup> Segundo Birman (2001), esta não é uma referência episódica; pelo contrário, o discurso freudiano constrói a psicanálise tendo em vista essa oposição.

<sup>269</sup> Judith Butler (1990/2015) analisa de forma bastante pormenorizada essa questão a partir do tabu da homossexualidade, o que será discutido posteriormente.

pulsional, como foi descrito de maneira sistemática em *As pulsões e seus destinos* (FREUD, 1915a/1974).

O que está em jogo é que o discurso freudiano delinea uma diferença entre aquilo que seria o registro do sexo (ligado à reprodução da espécie e ao imperativo monogâmico do casamento ) e o registro da sexualidade, que, por sua vez, seria muito mais plural, com um horizonte múltiplo de possibilidades eróticas, tendo a *genitalidade* um lugar bastante circunscrito. Para isso, ele está pensando a problemática da pulsão sexual<sup>270</sup>. As pulsões parciais são autônomas e dispersas, mas podem se agenciar, ficando subsumidas ao genital. Neste sentido, estariam atreladas ao prazer preliminar que funcionaria como uma espécie de preparação para o prazer orgástico.

A partir disso, o autor pôde delinear a diferença central entre a neurose e a perversão, o que fica nítido em sua célebre formulação de que a neurose é o *negativo* da perversão. Na interpretação de Birman (1999), a categoria de “negativo” seria uma metáfora fotográfica: indicaria que aquilo que estaria na neurose sob a forma do “negativo”, se revelaria na perversão em forma de ato. Isto é, a partir dos “negativos” das fotos, é possível revelá-las ou não. Na neurose, a dimensão do “negativo” se colocaria, porque haveria um recalçamento das pulsões auto-eróticas. O retorno do recalçado estaria, então, na base da produção de sintomas neuróticos. Já na perversão, haveria um espécie de “positivação” do funcionamento das pulsões auto-eróticas.

O discurso freudiano não estaria, com isso, demarcando uma categorização moral; pelo contrário, estaria delineando um critério metapsicológico. Afinal, a perversão não estaria sendo lida como uma enfermidade, mas, sim, como uma forma alternativa de sexualidade, outro tipo de funcionamento. Ou seja, Freud (1905a/1989) não trabalhou com a ideia de doença, mas, sim, de *desvio*, no sentido de evidenciar que as pulsões sexuais se desviam da função reprodutiva. Inclusive, em sua perspectiva, as pulsões parciais têm um caráter dinâmico, o que não impede, bem entendido, que, no decorrer da história do sujeito, elas possam se fixar em certos objetos.

---

<sup>270</sup> Em 1915, em *Pulsões e seus destinos*, Freud (1915a/1974) retoma o conceito de pulsão de forma bastante sistemática, como vimos no segundo e no quinto capítulos. Neste sentido, poderíamos dizer que, por um lado, a pulsão é analisada a partir de dois planos de análise distintos nos trabalhos de 1905 e 1915. Por outro lado, é preciso sublinhar que a leitura de 1915 não contradiz a anterior, isto é, o discurso freudiano sustenta a primeira leitura das pulsões sexuais. Tanto que as características centrais apresentadas no primeiro texto são enfatizadas, como a dispersão pulsional, bem como a variabilidade do objeto da pulsão.

Ainda no sentido de descolar a descrição freudiana de uma perspectiva moral, é preciso sublinhar que, quando Freud (1905a/1989) pensa a *sexualidade infantil* a partir da *sexualidade perverso-polimorfa*, ele não está, de modo algum, equivalendo o “infantil” ao campo da “infância”. Afinal, em sua perspectiva, a sexualidade perverso-polimorfa permanece, não obstante a canalização genital. Ou seja, não se trata de um modelo do desenvolvimento que supõe uma sexualidade infantil (perverso-polimorfa) que é seguida por uma sexualidade adulta (genital), como se a primeira fosse abolida em nome da segunda.

Inclusive, ler a proposta freudiana sobre esses termos é bastante problemático, pois cria uma concepção moralista sobre o que seria o desenvolvimento supostamente “normal” da sexualidade, o que abre brechas para a patologização e moralização de certas experiências sexuais. Por isso, é fundamental não confundir a dimensão “infantil” com o período da “infância”. Afinal, através do modelo do desenvolvimento, as experiências que não se enquadrariam na suposta “sexualidade adulta” (supostamente genital) acabariam sendo interpretadas como “regressões” ou “fixações infantis”, o que, como vimos, permeia diversas interpretações psicanalíticas em relação à homossexualidade (AYOUCHE, 2015a).

É neste sentido que Thamy Ayouch afirma que a discussão sobre a homossexualidade na psicanálise não é simples nem linear, pois há uma certa ambivalência em relação ao olhar que a psicanálise dirigiu à homossexualidade: “A psicanálise não deixou clara sua posição com respeito à homossexualidade” (*ibidem*, p. 52). Pois, por um lado, Freud rompeu com uma perspectiva normativa a respeito da homossexualidade, sobretudo por tirá-la do campo da degeneração, o que significa que ele contribuiu para a despatologização e descriminalização dessa experiência.

Por outro lado, a homossexualidade foi aproximada da escolha narcísica de objeto (FREUD, 1910a/1970), fazendo com que alguns psicanalistas a aproximassem do campo da perversão, o que se preserva em segmentos da psicanálise até hoje. Segundo o autor, quando a homossexualidade é aproximada da perversão, a psicanálise está adotando uma perspectiva médico-legal e se aproximando dos alienistas:

Apesar de Freud ter se dissociado das definições dos alienistas, [...], o discurso psicanalítico, sem dar-se conta, deslizou de uma

caracterização psiquiátrica da homossexualidade como perversão (da qual, porém, Freud se distinguiu parcialmente) a uma definição do homossexual como perverso. (AYOUCH, 2015a, p. 52).

O que está em jogo é que o discurso freudiano nunca indicou que a sexualidade perverso-polimorfa seria “ultrapassada” ou “substituída” por uma sexualidade supostamente adulta. Pelo contrário, haveria uma tensão permanente entre a sexualidade perverso-polimorfa e a sexualidade que tem uma canalização genital. Não é por acaso que o autor evidenciou que, na neurose, haveria um recalque das pulsações sexuais perverso-polimorfas que retornariam como sintoma, o que significa que os sintomas neuróticos são marcados absolutamente pela sexualidade perverso-polimorfa<sup>271</sup><sup>272</sup>.

Por exemplo, em *Psicologia do amor II*, Freud afirma que a pulsão sexual inicialmente se desenvolve de vários componentes, “alguns dos quais não podem integrar o instinto em sua forma final, mas têm de ser suprimidos ou destinados a outros empregos em uma fase anterior” (FREUD, 1912/1970, p. 172). Ele dá como exemplo os impulsos coprófilos e sádicos que, por conta dos padrões da cultura e, no primeiro caso, por padrões estéticos, precisam ser suprimidos. Por outro lado, o autor defende que esses “processos de desenvolvimento de camadas só atingem as camadas mais superiores de estrutura complexa. Os processos fundamentais que produzem excitação erótica permanecem inalterados” (*idem*). Por exemplo, de alguma maneira ou de outra, o excrementício continua se ligando ao sexual. Neste sentido, ele defende que os órgãos genitais, de alguma maneira, não se desenvolvem respeitando os padrões da cultura. Eles permanecem de alguma maneira, com alguma “animalidade”.

---

<sup>271</sup> Vale lembrar que o discurso freudiano, nesse contexto, já havia destacado a primazia da *realidade psíquica* em relação à *realidade material*, o que marcou o abandono da teoria da sedução para a teoria da fantasia (FREUD, 1897/1977), como discutimos no quinto capítulo. Nesse sentido, a dimensão do *desejo* como motor da fantasia já havia sido introduzida no texto freudiano, o que foi sistematizado em 1900 nas *Interpretações dos sonhos*, quando o sonho foi concebido como uma forma de realização de desejo, sendo, portanto, uma produção da *realidade psíquica*.

<sup>272</sup> Além disso, a articulação entre a fantasia e o desejo já havia sido delineada como o motor *princeps* da construção do *sintoma*. Desde os primórdios da obra de Freud, o *sintoma* foi lido à luz dessa relação entre desejo e fantasia, ou seja, no âmbito da realidade psíquica. Na histeria, ele foi pensado a partir da ideia de *conversão*, na neurose obsessiva a partir da noção de *deslocamento* e, na psicose alucinatória, a partir da alucinação e do delírio. Afinal, diferente do discurso médico, que concebia o sintoma como algo negativo e que deveria ser eliminado, o discurso freudiano positivou a categoria de sintoma, evidenciando que ele seria uma *solução de compromisso* entre as forças desejantes e a impossibilidade de realizá-las. Desse modo, a psicanálise deveria se colocar a decifrar a formação do sintoma, entendendo que nele estaria anunciado, ainda que de forma camuflada, o desejo do sujeito. Ou seja, o sintoma compreenderia uma espécie de narrativa a respeito do desejo inconsciente do sujeito e, por isso, poderia ser interpretado.

De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que a postulação da *sexualidade perverso-polimorfa* evidencia que Freud (1905a/1989) se posicionou de maneira contrária às forças normativas do biopoder e ao dispositivo da hereditariedade-degeneração. Inclusive, isso foi contemplado por Foucault, que positiva o fato da psicanálise ter se posicionado contra o discurso psiquiátrico pautado na degenerescência, na eugenia e na hereditariedade: “Foi em oposição a esta prática e a esta teoria que ela se constituiu e, efetivamente, em relação a esta psiquiatria (que continua sendo a psiquiatria de hoje), a psicanálise desempenhou um papel libertador” (FOUCAULT, 1979, p. 150).

Foi a partir disso que o discurso freudiano pôde colocar em questão o postulado ético-religioso no qual a ideia de sexualidade era identificada à tarefa da reprodução sexual (BIRMAN, 2001). Desse modo, o autor dá uma corporalidade teórica e metapsicológica ao conceito de *desejo* já trabalhado anteriormente em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1972) através de uma leitura da sexualidade onde o que está em jogo é o prazer e não a reprodução da espécie.

A tensão entre erotismo e imperativo da reprodução foi analisada também em seu texto intitulado *A moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (FREUD, 1908a/1976). Este trabalho não pode ser lido separadamente dos *Três ensaios* (FREUD, 1905a/1989), pois Freud dá continuidade à sua reflexão a respeito da sexualidade que não está a serviço da reprodução mas, sim, do prazer e, para isso, evidencia os *efeitos psíquicos* do imperativo do casamento e da monogamia.

#### 7.4.2 A genealogia da moral e a edipianização da sexualidade

Como vimos, foi através da tradição cristã que o casamento e a monogamia foram instituídos. Neste contexto, a figura da mulher era vista como perigosa, de modo que se julgava necessário calar seus desejos eróticos vistos como pecaminosos canalizando sua atividade sexual para o campo da reprodução (BIRMAN, 1999). Foi tendo isto em vista que Freud escreveu seu trabalho *A moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908/1976), evidenciando alguns *efeitos psíquicos* dos

imperativos do casamento, da monogamia e da reprodução, sobretudo as ditas doenças nervosas:

[Em] seu ensaio de 1908, intitulado “A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa dos tempos modernos”, Freud realizou uma brilhante genealogia da civilidade ocidental e sua inflexão decisiva na modernidade, destacando os efeitos catastróficos produzidos nas individualidades pelo imperativo então instituído da moral monogâmica. (BIRMAN, 2007, p. 48).

Como afirma Birman (2007), este texto configura uma espécie de *genealogia da moral* do ponto de vista da sexualidade. O autor faz uma espécie de história dos processos civilizatórios a partir de três recortes. No primeiro, haveria a livre expressão das pulsões perverso-polimorfos; no segundo, a sexualidade seria colocada a serviço da reprodução mas sem ser referida, ainda, ao casamento ; e, em um terceiro momento, a reprodução passa se atrelar à monogamia, o que supôs a instituição do casamento.

Poderíamos dizer que a hipótese central sustentada nesse texto é que a pulsão sexual não consegue alcançar sua satisfação plena, o que instituiria uma espécie de *mal-estar* da modernidade, o que ele desenvolverá em diversos textos seguintes, como *Psicologia do amor II*, onde ele afirma: “Assim, talvez tenhamos de ser forçados a nos reconciliar com a ideia de que é absolutamente impossível harmonizar os clamores de nosso instinto sexual com as exigências da civilização” (FREUD, 1912/1970, p. 172).

Para desenvolver seu argumento, Freud (1908a/1976) problematizou as consequências das interdições impostas na modernidade, sobretudo em relação ao exercício da sexualidade, o que produzia uma certa inibição sexual, como a impotência e a frigidez. Por exemplo, a restrição de se ter relações sexuais antes do casamento implicava em um tempo de espera longo, de modo que a obtenção do prazer ficava restrita à masturbação. Em *Psicologia do amor II*, Freud retoma essa questão, onde ele afirma que “o prejuízo causado pela frustração inicial do prazer sexual se evidencia no fato de que a liberdade mais tarde concedida a esse prazer, no casamento, não proporcione satisfação completa” (FREUD, 1912/1970, p. 170).

No entanto, alguns não conseguiam alcançar a descarga orgástica por conta da culpa de se estar transgredindo e outros se masturbavam de maneira ininterrupta, o que resultava em uma certa desvitalização. Foi a partir disso que a *neurose de angústia* e a

*neurastenia* foram pensadas como efeitos da moral sexual civilizada. Inclusive, na perspectiva do autor, para esses casos não haveria propriamente uma terapêutica<sup>273</sup>, mas, sim, uma espécie de reeducação sexual. No caso da neurose de angústia, o foco seria alcançar a descarga sexual, enquanto que o neurastênico deveria reduzir a prática masturbatória.

No que concerne ao casamento, Freud (1908a/1976) evidenciou como o imperativo monogâmico produzia um impacto nocivo tanto para homens como para mulheres, na medida em que bloqueava a livre expressão da sexualidade-polimorfa: “A impossibilidade de circulação e de expressão da sexualidade perverso-polimorfa, no campo desta estrutura de família, teria então provocado múltiplos efeitos nefastos sobre o psiquismo” (BIRMAN, 2007, p. 48).

A partir disso, o autor chega em uma espécie de impasse civilizatório. Afinal, a moral sexual civilizada conduziria o sujeito a sublimar o erotismo, já que esse não poderia ser exercido. Por outro lado, essa mesma moral produz uma inibição sexual resultante da repressão do exercício sexual, o que desmantela a própria possibilidade da sublimação: “Os instintos do amor são difíceis de educar [...] O que a civilização pretende fazer deles é inatingível, a não ser à custa de uma ponderável perda de prazer: a persistência dos impulsos que não puderam ser utilizados pode ser percebida na atividade sexual, sob a forma de não-satisfação” (FREUD, 1912/1970, p. 172).

Melhor dizendo, o discurso freudiano se depara com um impasse metapsicológico, pois, em sua primeira leitura da sublimação, esta implicaria em uma dessexualização (BIRMAN, 1999). Por outro lado, o autor percebe que, se as pulsões perverso-polimorfas são inibidas, dificilmente há a possibilidade de sublimar; afinal de contas, a sublimação é um destino da pulsão (FREUD, 1915a/1974): “O sujeito não suportaria o excesso de sublimação que seria dele exigido por este código moral e por esta modalidade de sociabilidade, de forma que seria conduzido ao mal-estar” (BIRMAN, 2010, p. 541).

Não é por acaso que, no final desse texto, o autor demarca uma diferença entre a vida do cientista e do artista que conseguiria sublimar e que, logo depois, em 1910, é

---

<sup>273</sup> Como vimos no capítulo 5, esses casos compõem as ditas *neuroses atuais*, e, diferente das psiconeuroses, não são caracterizados por nenhum trauma psíquico, o que, segundo Freud, é a condição para a análise.

publicado seu trabalho sobre Leonardo Da Vinci que era artista e se tornou cientista , onde Freud começa a repensar sua concepção de sublimação, evidenciando que esta não implica uma dessexualização. Isto é, o autor indica que esta não seria mais efeito do recalque da sexualidade perverso-polimorfa, mostrando, ao contrário, que a sublimação implicaria no erotismo.

Não teremos como aprofundar essa discussão. O que nos interessa marcar é que a repressão da sexualidade perverso-polimorfa era uma preocupação constante para Freud e que isso foi o vetor pelo qual o autor pôde pensar as formas de subjetivação da modernidade: “Este sombrio prognóstico repousa, é verdade, na simples conjectura de que a não-satisfação inerente à civilização é consequência necessária de certas particularidades que o instinto sexual adotou sob a pressão da cultura” (FREUD, 1912/1970, p. 172). Por isso, ele se colocou a pensar a respeito do impacto do imperativo monogâmico do casamento. No que concerne a isso, é preciso sublinhar, ainda, que o autor reconheceu que as mulheres pagaram um preço mais alto, por conta do imperativo da maternidade, pois cabia a elas não só a gestação dos filhos, como também a dedicação no cuidado para com eles.

Enquanto isso, o pai mantinha-se no espaço público, ficando isento desses cuidados: “Por isso mesmo, o discurso freudiano pôde enunciar, em *A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa dos tempos modernos*, que as mulheres pagaram um preço muito maior pelo projeto da civilização do que os homens (FREUD, 1908/1973a)” (BIRMAN, 2007, p. 52).

Como nos mostrou Foucault (1977-1978/2008) em *Segurança, território e população*, a população se tornou um objeto técnico-político que representava a riqueza das nações. Nessa conjuntura, a criança se tornou um capital hipervalorizado, na medida em que representava a promessa do futuro da nação. Como discutimos no primeiro capítulo, foi nesse contexto que a condição da “mulher” foi circunscrita à condição da mãe, pois ela se tornou uma das agenciadoras centrais da biopolítica. Afinal, cabia à “função materna”, educar a criança, bem como mantê-la saudável, atendendo, assim, ao projeto da nação.

Esses dois marcadores, tanto em relação à figura da criança como da figura da “mulher-mãe”, podem ser localizados no texto freudiano. Em relação ao primeiro ponto,



podemos perceber, por exemplo, o estatuto que Freud (1914/1974) conferiu à figura do bebê, ao nomeá-la como *Sua majestade, o bebê*. Isto indica o lugar investido que a criança encarnou no texto freudiano, bem como o fato dela representar, para os pais, um “futuro promissor”, bem similar ao que podemos encontrar na descrição foucaultiana da biopolítica, onde a criança era a promessa de um futuro.

Em relação à figura da mulher-mãe, segundo Birman (1999; 2007), é possível perceber no texto freudiano como a experiência da maternidade se dava aos custos do erotismo da mulher: “Os filhos consumiam toda a libido feminina, considerando-se aqui inicialmente o engendramento daqueles e os seus cuidados posteriores” (BIRMAN, 2007, p. 52), o que inclusive criava uma espécie de dívida dos filhos para com a mãe. Esta questão da dívida é apresentada, por exemplo, em *Psicologia do amor I*: “A mãe deu à criança a vida, e não é fácil encontrar um substituto de igual valor para essa dádiva sem par [...] O filho demonstra sua gratidão desejando ter, com sua mãe, um filho igual a ele próprio” (FREUD, 1910b/1970, p. 156).

Afinal, existia uma componente sacrificial em jogo, porque, em nome da “prole”, se dava uma anulação do desejo, o que produzia uma série de consequências psíquicas, como o discurso freudiano pôde evidenciar. Para além da constante insatisfação sexual marca *princeps* da histeria feminina, no final de sua obra, o discurso freudiano evidenciou como essa experiência sacrificial se aproximava do “masoquismo feminino”<sup>274</sup> e, posteriormente, da melancolia: o “masoquismo sacrificial conduziria as mulheres a um total depauperamento de si, no qual aquelas perderiam qualquer viço e brilho” (BIRMAN, 2007, p. 53).

Apesar do discurso freudiano ter atentado, ainda que de maneira não tão explícita, a respeito da abdicção do exercício sexual, sobretudo das mulheres como fica nítido em sua aprofundada pesquisa sobre a histeria, isto não o impediu de atrelar a figura da mulher à maternidade, o que será discutido mais adiante. É importante destacar que a separação entre os registros da figura da *mulher* e da figura da *mãe* não incidia no psiquismo dessa mulher-mãe, mas se estendia para outras experiências do

---

<sup>274</sup> Nas palavras do autor: “Assim, a figura da mulher era enunciada pela sua condição de ser nervosa inicialmente e de ser histérica em seguida, no discurso psiquiátrico (FOUCAULT, 2003). Com a psicanálise, o nervosismo e a histeria foram interpretados numa leitura libidinal, de forma que a insatisfação feminina estava sempre em causa. Esta insatisfação se redobrou numa leitura do masoquismo feminino, marca por excelência que seria da dita experiência sacrificial” (BIRMAN, 2007, p. 52-53).

imaginário infantil. No que concerne a isso, Birman (2007) sustenta a hipótese de que essa oposição interfere tanto na experiência de identificação através da qual se dá a construção do feminino (no caso das mulheres) como na forma pela qual os homens gerenciam seus objetos de desejo.

Para melhor compreender essa formulação, é preciso relembrar que, para Freud (1905b/1975), as meninas procuravam um modelo feminino para se identificar e seria, a partir disso, que sua condição feminina se constituiria. Isto, na maioria das vezes, não seria a figura da mãe, justamente por conta desse “esvaziamento da potência libidinal”, como fica claro no caso Dora, onde ela busca a Sra. K como referência do “ser mulher”, não sua mãe.

Em seu trabalho a respeito da *jovem homossexual*, Freud (1920b/1976) discute novamente essa questão, indicando que o vínculo homossexual da moça com a figura da *dama* se deu por conta da sua frustração em relação à sua mãe que acabava de ter um outro filho: “Decepcionada com a figura da mãe, pelo novo filho, a jovem se distancia daquela e transforma uma outra mulher em objeto de desejo e de identificação [...], que não era possível com a figura materna” (BIRMAN, 2007, p. 53).

No caso dos homens, essa oposição entre a figura da mãe e da mulher que se instituiu na biopolítica de maneira flagrante inscreve no campo fantasmático do desejo, onde há uma dificuldade de se reunir a corrente afetiva e a corrente erótica, de modo que as parceiras pelas quais guardam um respeito conseguem atrair sua afeição, porém não seu desejo sexual, o que é descrito de maneira bem sistemática nos dois primeiros textos que compõem a *Psicologia do amor*:

Toda a esfera do amor, nessas pessoas, permanece dividida em duas direções personificadas na arte do amar tanto sagrada como profana (ou animal). Quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar. Procuram objetos que não precisem amar, de modo a manter a sensualidade afastada dos objetos que amam. (FREUD, 1912/1970, p 166).

Enquanto isso, mulheres com uma “moral mais questionável” (nos termos freudianos), como as prostitutas, seriam objeto de seu desejo, mas não do seu afeto: “A condição de que o objeto escolhido deva se assemelhar a uma prostituta parece se opor, energicamente, à derivação do complexo materno. O pensamento consciente do adulto

apraz-se em considerar a mãe como uma pessoa de pureza moral inatacável” (FREUD, 1910b/1970, p. 168).

Ou seja, no campo da fantasia dos homens, a figura da mãe seria santificada e não-erótica, de modo que suas esposas ficavam nesse lugar da mãe-santa, onde qualquer olhar desejante é impossível: “Com efeito, a figura da mãe-santa não poderia ser marcada pelo erotismo, pois este a desqualificaria efetivamente como puta. Daí a decepção e o nojo dos meninos, com a figura materna, ao descobrir nessa a presença do erotismo” (BIRMAN, 2007, p. 53).

Esta seria mais uma ilustração, no texto freudiano, a respeito da separação entre os registros da maternidade e do erotismo operados pela biopolítica moderna. É neste sentido que Birman (2007) discorda do termo “universal”, utilizado por Freud no título de seu trabalho, sustentando que esse “fantasma sexual masculino” se circunscreveria no contexto histórico da modernidade. Ainda em relação à figura da mulher, nesse texto, Freud (1912/1970) afirma que as mulheres não teriam necessidade de “depreciar” seus objetos amorosos e que a grande marca de sua vida erótica seria a da “proibitividade”:

As mulheres civilizadas geralmente não transgridem a proibição da atividade sexual durante o período em que têm de esperar e, assim, estabelecem a ligação íntima entre proibição e sexualidade. Os homens geralmente desrespeitam essa proibição se podem satisfazer a condição de depreciar o objeto e, em consequência, mantêm essa condição em seu amor mais tarde, na vida. (FREUD, 1912/1970, p. 170).

Mas ambos os mecanismos, tanto a depreciação como a proibitividade, seriam fruto do imperativo do casamento que supunha um período de “espera” para o exercício sexual. De todo modo, o que nos interessa sublinhar é que os imperativos do casamento e da reprodução foram problematizados pelo discurso freudiano e não podemos pensar que isso está descolado da discussão freudiana a respeito do Édipo.

Pelo contrário, a “edipianização” da sexualidade está absolutamente atrelada a esse tipo de moral sexual, até mesmo porque é a partir do paradigma da reprodução sexual que se desdobra na reprodução simbólica que a ideia de *filiação* pôde ser pensada. Além disso, a reprodução e o imperativo monogâmico do casamento foram pensados, na teoria freudiana, a partir de um modelo heterossexual, o que, de alguma

maneira, repercutiu na leitura freudiana do Édipo, como aponta Butler em sua discussão sobre o tabu da homossexualidade (BUTLER, 1990/2015).

Depois de evidenciada a incidência da biopolítica moderna no texto freudiano, podemos discutir como o complexo de Édipo se situa em seu trabalho: “Em decorrência deste lugar estratégico no aparelho psíquico, Freud enunciou então que o complexo de Édipo seria o *complexo nuclear presente* no psiquismo e nas neuroses, assim como no discurso psicanalítico” (BIRMAN, 2017, p. 162, grifo do autor.). Metodologicamente, entendemos que seria oportuno evidenciar as coordenadas sociais, éticas e políticas que estavam operantes no contexto em que Freud construiu a teoria psicanalítica, até mesmo para compreendermos genealogicamente o “nascimento” de Édipo no texto freudiano.

Afinal, todo nosso esforço, na presente discussão, caminha no sentido de situar historicamente os conceitos psicanalíticos, evidenciando que eles não são marcados por nenhuma universalidade, inclusive (ou, ainda, sobretudo) o Édipo. Afinal, é em torno da figura do Édipo e de suas adjacências, como a diferença sexual que se delineiam muitas das construções psicanalíticas normativas a respeito da transexualidade.

Como já discutimos bastante o Édipo no capítulo anterior, vamos nos contentar em sinalizar uma questão que ainda não foi colocada, a saber, de que maneira a saída feminina do Édipo pode ser pensada a partir dessa contextualização biopolítica. Freud aborda três fantasmas originários: o “*fantasma da cena primitiva*, ligado ao enigma da existência do sujeito; *fantasma da sedução*, voltado para o deciframento das origens da sexualidade; e *fantasma da castração*, que pretende interpretar o enigma da diferença sexual” (BIRMAN, 1991, p. 161).

É a partir do fantasma da castração isto é, do ter/não ter o falo que o discurso freudiano pensou a questão da diferença sexual e os enredos edipiânicos para meninos e meninas. A menina, quando se desse conta da sua castração, poderia seguir quatro vias. Ela poderia desenvolver uma inibição sexual (a dita frigidez), pois, diante da sua frustração de não “ter o pênis”, ela poderia abdicar da condição sexual no geral.

Além disso, ela poderia enveredar pela histeria, o que seria um modo de colocar a diferença sexual em questão, como Freud (1908b) nos mostra em seu texto sobre a bissexualidade dos ataques histéricos. O autor ilustra isto a partir de uma mulher que, com uma de suas mãos, pressiona o vestido contra o corpo (posição feminina) e, com a

outra, tenta arrancá-lo (posição masculina): “Essa simultaneidade de atos contraditórios serve, em grande parte, para obscurecer a situação [...] estando assim em condições de ocultar a fantasia inconsciente que está em ação” (FREUD, 1908/1976, p. 169).

Um terceiro destino seria a “virilização”, isto é, onde a mulher, guiada pela *inveja do pênis*, assumiria uma suposta “condição masculina”, se colocando como detentora do falo.

Já o quarto destino possível e, aparentemente, o mais recomendável se daria pela maternidade. Isto é, a partir de um filho, a mulher poderia se recompor narcisicamente, restituindo a falta do pênis (sobretudo se fosse menino). Afinal de contas, segundo a equação simbólica freudiana, o bebê equivaleria ao falo. Inclusive, para o discurso freudiano, essa seria a saída mais “legítima” da mulher. Não é por acaso que o discurso freudiano marcou a importância da sexualidade feminina se deslocar do prazer clitoridiano para o vaginal<sup>275</sup>, pois este corresponderia ao prazer sexual a serviço da reprodução (BIRMAN, 1999).

Thamy Ayouch problematiza o fato da diferença sexual ser comumente pensada a partir do ter ou não ter o pênis, o que remete para o campo da visibilidade: “A diferença entre os sexos definida de forma binária (ter/não ter) procede dessa captação imaginária” (AYOUCHE, 2015b, p. 28).

O que nos interessa extrair dessa discussão é que a concepção freudiana a respeito do Édipo não pode ser pensada de maneira descolada do contexto da biopolítica, onde os imperativos do casamento, da monogamia e da reprodução estavam colocados, bem como o da heterossexualidade, como sustenta Butler (1990/2015). A partir disso, o discurso freudiano pôde mostrar que há certa dimensão da sexualidade aquela ligada ao campo da reprodução que está para além do prazer do sujeito, pois está referido à exigência social da reprodução. Desse modo, nesse contexto, o *mal-estar* foi pensado a partir dos “impasses existentes entre as exigências eróticas do sujeito e os códigos instituídos de sociabilidade” (BIRMAN, 2010, p. 540). Desse modo, há uma certa tensão permanente entre viver uma sexualidade que visa o prazer e uma

---

<sup>275</sup> Não é por acaso que Laqueur (1992) estranha esta categoria de gozo vaginal, afirmando, inclusive, que esta seria uma invenção freudiana, pois, desde o século XVI, já se sabia que o clitóris seria a maior fonte de prazer feminino. Por outro lado, como pudemos observar, o lugar que o autor conferiu à maternidade está totalmente atrelado ao contexto da biopolítica moderna em que vivia.

sexualidade que alimenta a reprodução simbólica que é marcada por dívidas. E não podemos esquecer que a reprodução sexual se desdobra em uma reprodução simbólica, e é a partir disso que o paradigma da *filiação* se constituiu.

É preciso sublinhar, por outro lado, que o discurso freudiano foi desatrelando, no decorrer de sua obra, a figura da mulher da feminilidade, bem como da função da maternidade, evidenciando, assim, outras possibilidades de erotização e subjetivação que não passam por isso (NUNES, 2002). Isto implicou em um descolamento gradativo do discurso freudiano em relação à tradição patriarcal, o que lhe permitiu não só repensar o estatuto do pai, como também a primazia fálica, o que teve como maior resultante, em 1937, a postulação da *feminilidade* como originária (FREUD, 1937/1975), sendo a construção fálica uma defesa contra esta (BIRMAN, 2002), o que discutiremos agora.

#### 7.4.3 O pai falível e outros destinos para a feminilidade

Como discutimos no capítulo 5, o desamparo foi pensado como a marca crucial do sujeito moderno, sobretudo a partir da segunda teoria pulsional, onde se tornou patente a ideia de que não haveria um pai protetor que pudesse protegê-lo, de modo que a experiência traumática se tornou iminente. Ou seja, a figura do pai passou a ser vista, no discurso freudiano, como falível e faltosa, o que se contrapõe ao movimento inicial de Freud (1897/1977), na medida em que ele “salvou” a figura do pai ao desistir da *teoria da fantasia* (BIRMAN, 2003).

Se, naquele momento da pesquisa, estávamos interessados em discutir o conceito de “desamparo” no texto freudiano para indicar, a partir disso, a importância da alteridade para os processos de subjetivação, para este momento da pesquisa nos interessa tangenciar mais propriamente o lugar da figura do “pai” no texto freudiano. Afinal, estamos analisando como o discurso freudiano pensou as *experiências psíquicas* a partir do contexto histórico da modernidade.

Desse modo, depois de tangenciar o lugar da “criança” e da “mãe”, é preciso situar algumas figurações do “pai”, bem como os desdobramentos disso na teoria freudiana. Como veremos, esse nos parece um ponto importante, pois o discurso

freudiano evidenciou a perda de autoridade simbólica da figura do pai no contexto da modernidade. Por exemplo, uma das maneiras como isso se apresenta em sua reflexão é a partir da ideia de que o pai, destituído do seu poder simbólico, tentaria exercer o poder a partir do regime da força e não mais da linguagem, como fica claro em *Bate-se em uma criança* (FREUD, 1919/1976): “Na narrativa freudiana desse cenário fantasmático, seria outra versão da figura enfraquecida do pai na modernidade. A figura paterna se faz presente pelo registro exclusivo da força e não pelo da palavra e da linguagem” (BIRMAN, 2003, p. 107).

Não é por acaso que a figura aparece muitas vezes como um agente de punição, de castigo e de castração: “O discurso freudiano alude a isso o tempo todo, de maneira literal, referindo-se assim ao castigo e à castração” (BIRMAN, 2007, p. 50). Para desenvolver nossa discussão, nos pautaremos na leitura que Joel Birman empreende sobre esta questão, sobretudo em dois de seus trabalhos: *Fraternidades: destinos e impasses da figura do pai na atualidade* (2003) e *Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política* (2010).

Como discutimos no capítulo anterior, um dos maiores motivos que levou Freud (1897/1977) a descartar a *teoria da sedução* e postular a *teoria da fantasia* foi o fato dele não poder acreditar que todos os pais de Viena eram perversos. Desse modo, ele alocou para o campo fantasmático do trauma a suposta sedução paterna, retirando da “figura paterna” qualquer indício de perversão: “Para deslocar o lugar da sedução como trauma, do registro do acontecimento para o do fantasma, Freud teria afirmado literalmente que não poderia aceitar que o pai pudesse ser uma figura realmente perversa, já que sedutor do infante” (BIRMAN, 2003, p. 98).

Ao centrar a experiência da sedução no campo da *realidade psíquica* mostrando que a neurose seria um acontecimento da ordem da fantasia Freud (1897/1977) teria, na hipótese de Birman, “salvado” a figura do pai: “O discurso freudiano realizou uma verdadeira operação de salvação da figura do pai” (BIRMAN, 2003, p. 98). Afinal, circunscrever a dimensão abusadora do pai ao imaginário infantil não afetaria a representação do pai, de modo que este se manteve no discurso freudiano como aquele que conferiria proteção ao sujeito e que serviria como um mediador psíquico: “Tudo isso constituiria o cenário perverso-polimorfo da realidade psíquica, mas não

comprometeria a figura paterna no real, de forma que este foi forjado então como quem daria proteção ao infante e ao sujeito em geral” (*idem*).

Uma consequência disto foi que a questão da *sedução* foi deslocada da figura do pai para a figura da mãe. Freud (1905/1989) passou a conceber a *sedução materna* como primária e constitutiva do aparelho psíquico, uma vez que seria a mãe quem investiria o corpo da criança, erogenizando-o. O desdobramento teórico dessa hipótese foi que a relação entre a figura do pai e a figura da mãe passou a ser marcada pela conflitualidade, uma vez que a primeira deveria exercer um papel de interdição sobre a segunda, a figura de *sedução* por excelência, o que marcou a leitura freudiana do Édipo.

Na hipótese de Birman, a partir da segunda teoria pulsional, Freud promoveu uma operação inversa, no sentido de evidenciar a “falha” do pai: “Em 1920, contudo, caiu por terra a operação de salvação do pai empreendida por Freud” (BIRMAN, 2003, p. 98). Isto não implicou em conceber a figura do pai como perversa, como em sua suposição inicial, mas, sim, como uma figura não protetora.

Desde então, a figura do pai foi delineada numa posição de falha no discurso freudiano, não porque fosse sedutor, mas porque não poderia mais antecipar os acontecimentos que pudessem ter um efeito traumático na subjetividade. (*Idem*).

Devemos lembrar que essa inversão foi acarretada pela Primeira Guerra Mundial, que fez com que Freud percebesse que a suposta civilização europeia poderia ser absurdamente bárbara, de modo que o interdito de matar se restringia apenas aos tempos de paz, porém, em tempos de guerra, haveria uma autorização para exterminar o outro, legitimada pelo Estado (FREUD, 1915b/1974). Ou seja, há uma espécie de correspondência, na reflexão freudiana, entre sua decepção com o projeto civilizatório e a postulação da figuração do pai como uma figura falível: “A falha e a falta na figura do pai seriam as condições de possibilidade da barbárie” (BIRMAN, 2003, p. 104-105).

Na interpretação de Birman (2003) é só a partir disso que o discurso freudiano se afirmou, de maneira enfática, em uma leitura moderna da cultura, o que teve como maior decorrência metapsicológica o fato do desamparo ter se tornado um conceito central de sua obra, sendo entendido como a condição *princeps* do sujeito moderno. Ou



seja, tudo se passa como se, até então, Freud estivesse guiado por uma concepção pré-moderna da cultura, onde ainda havia uma referência ao pai protetor.

De alguma maneira, isso já havia sido enunciado por Freud, em 1913, em seu trabalho *Totem e tabu*, onde o autor descreve de maneira mítica o advento da sociedade e da democracia moderna pela derrocada do poder soberano verticalizado, representado na figura do pai como uma figura de exceção. Neste sentido, há também uma referência paradigmática da destituição do poder paterno: “A figura do pai assassinado pelos filhos foi a versão psicanalítica daquilo que fundou a modernidade” (BIRMAN, 2003, p. 109). No entanto, é preciso destacar desde já que, apesar de ter atentado para a fundação da modernidade a partir da quebra da verticalidade soberana, o discurso freudiano ainda não tinha extraído todas as consequências éticas e políticas disso.

Tanto é que, nesse contexto, ele vai entender que a *culpa* poderia servir como um mediador da regulação social, de modo que ela poderia frear as expressões da violência<sup>276</sup>, o que evidencia que ele ainda tinha esperança no pacto civilizatório. Esta leitura é bastante distante daquela enunciada no *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1974), onde o autor evidencia que a *culpa* não tem o potencial de regular as forças destrutivas, de modo que a violência e a crueldade poderiam se manifestar sem freio. Assim, a *pulsão de vida, eros*, será vista como a única que força que pode se contrapor a *tanatos*.

Ou seja, somente depois de ter se surpreendido com o fato de que a civilização seria uma fonte irrevogável da barbárie (FREUD, 1915b/1974) é que o discurso freudiano passou a atentar de forma mais patente para a tragicidade da modernidade. Afinal, não teria nenhuma instância mediadora que pudesse proteger o sujeito nem prevenir as expressões de violência. Tanto que isso culminou na enunciação do *além do princípio do prazer* e na postulação da *pulsão de morte* (FREUD, 1920/1976), o que trouxe uma série de repercussões na metapsicologia freudiana, como a enunciação do desamparo e, por conseguinte, o masoquismo como originário, como veremos mais adiante.

---

<sup>276</sup> Segundo Birman (2003), isso se aproxima da filosofia política de Rousseau, centrada na piedade, como veremos melhor adiante.

Não temos a intenção de analisar de forma pormenorizada essa discussão. O que nos interessa sublinhar neste momento é que a figuração da figura do pai como falível se enuncia tanto nos textos metapsicológicos, como também nos textos sobre a cultura: “As referidas falha e falta da figura do pai podem ser também encontradas nos escritos sobre a cultura, fundadoras dos ensaios metapsicológicos e técnicos” (BIRMAN, 2003, p. 102). Desse modo, ainda que o trabalho de *Totem e tabu* (1913/1975) não se situe no segundo momento da obra freudiana em que ele anuncia, de forma eloquente, a falha e a falta do pai, é inevitável perceber que ele tangencia a problemática da figura paterna na modernidade a partir da alusão à perda do poder soberano:

Insisto na transformação radical daquele discurso, no qual a figura do pai se desloca de uma posição de proteção da subjetividade para outra; como fantasma, passa a se caracterizar pelos atributos da falta e a falha. Em tudo isso, a soberania se desloca do pólo do poder absoluto para o do poder relativo, em que a sociedade fraterna é a sua materialização eloquente e a marca maior na modernidade. (BIRMAN, 2003, p. 103).

Em *Totem e tabu* (FREUD, 1913/1975), a figura do *pai originário* aparece como uma espécie de figura de exceção, marcada pela onipotência e pela força. De acordo com Birman (2010), neste texto, Freud (1913/1975) delineia uma espécie de mito constitutivo da sociedade e da democracia moderna, marcando a quebra do poder soberano representado pela figura do pai e a instauração de uma sociedade igualitária e horizontal, marcada por laços fraternos (BIRMAN, 2003).

Na descrição freudiana, haveria um pai onipotente que teria acesso exclusivo às mulheres da horda originária, de modo que nenhum de seus filhos poderia pleitear essa experiência; caso contrário, seria punido ferozmente pelo pai ou mesmo assassinado: “Como a figura paterna era onipotente do ponto de vista da força, os filhos não poderiam se confrontar com ela para não serem destruídos, caso ousassem rivalizar com o pai” (BIRMAN, 2010, p. 541).

Ou seja, os filhos não conseguiam disputar individualmente com o pai primordial, de modo que se estabelecia uma submissão a ele: “A *submissão absoluta* dos filhos à figura paterna era a contrapartida da onipotência do pai originário” (BIRMAN, 2010, p. 541-542, grifo do autor). Por outro lado, eles perceberam que, caso se juntassem, ficariam mais fortes e poderiam dismantelar a força

paterna. Com isso, eles assassinam o pai ao preço de uma grande culpa, de modo que o pai morto passa a ser representado pelo totem.

O totem, por um lado, representaria a *origem* e a *filiação* e, por outro, lembraria o destino que teria aquele que tentasse reivindicar uma condição de exceção: “No lugar do pai, agora morto e ausente, foi erigido um totem, como marca da origem de uma linhagem. Ao lado disso, a figura assassinada do pai seria sempre evocada como destino possível para todo aquele que quisesse pretender o monopólio do gozo e o poder absoluto” (BIRMAN, 2003, p. 102).

A partir disso, foi constituído um pacto fraterno pautado na igualdade, de modo que nenhum dos irmãos poderia buscar a posição de onipotência. Caso contrário, teria o mesmo destino do pai, isto é, seria assassinado: “Estabeleceu-se, assim, uma associação entre os irmãos, fundada na igualdade de condições entre eles, de maneira que nenhum poderia ter privilégios sobre os demais, abolindo então a hierarquia anterior, que era baseada no critério da onipotência da força” (BIRMAN, 2010, p. 542).

É neste sentido que essa descrição mítica representa, segundo Birman (2010), a constituição da modernidade e da democracia ocidental<sup>277</sup>, caracterizada pela derrocada da onipotência da força que ocupava um lugar de tirania, soberania e exceção pela associação de membros (cidadãos) marcados por uma igualdade. Ou seja, o que se tornou central foi a multiplicidade das forças (a soberania do povo) e não mais a força soberana do *um*: “O discurso freudiano realizou uma leitura metapsicológica da sociedade moderna, na qual seria pela culpa que um limite efetivo poderia ser colocado à onipotência da força presente em cada um dos cidadãos, para que a democracia pudesse ser então possível” (*ibidem*, p. 543).

Ou seja, o que regularia simbolicamente os laços sociais evitando que alguém tentasse ocupar o lugar de exceção seria justamente a *culpa*, bem como a repressão das pulsões perverso-polimorfás, o que se aproxima da tese enunciada em *Moral sexual civilizada* (FREUD, 1908a/1976). Na hipótese de Birman (2010), o discurso freudiano estaria alinhado aqui à filosofia política de Rousseau (1971) centrada na ideia de

---

<sup>277</sup> Na concepção do autor, seria uma forma de descrever a Revolução Francesa e a Revolução Americana: “Freud se refere aqui, nos interstícios de seu discurso e em filigrana, à Revolução Francesa, que teria inaugurado a modernidade política em conjunção com a Revolução Americana. Teria, assim, se constituído a ordem social segundo o modelo de uma associação de cidadãos, que deteriam desde então a soberania do povo, isto é, a soberania do múltiplo” (BIRMAN, 2010, p. 542-543).

piedade, que, por sua vez, teria o poder de frear a prática de violência em relação ao outro<sup>278</sup>, o que estaria na base da ordem social<sup>279</sup>.

O assassinato do pai produziria, por um lado, uma culpa permanente, assim como uma necessidade de proteção: “Desde então, este se inscreveria apenas no registro do fantasma e da realidade psíquica, como fonte permanente, para os filhos, da culpa pelo assassinato realizado e também como apelo de proteção, pelo signo imemorial, que seria da tradição” (BIRMAN, 2003, p. 103). Afinal, ganhar em liberdade implica em perder em termos de proteção e é isso que o texto freudiano nos evidencia, enfaticamente, a partir da segunda teoria pulsional: o preço de se ter colocado em xeque o poder simbólico do pai foi a experiência de desamparo (BIRMAN, 2003).

O que está em jogo é que o desamparo é a condição por excelência do sujeito e ele está relacionado à nostalgia do pai, haja vista que esse é faltoso e falível. Desse modo, o discurso freudiano sustenta de maneira patente que, diante da sensação de desproteção, o sujeito pode atribuir a outras instâncias a função de proteção, como, por exemplo, à figura de Deus<sup>280</sup>:

Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção (FREUD, 1927/1974, p. 36).

A relativização do lugar do pai promoveu, no texto freudiano, uma reeleitura do masoquismo. Afinal, essa busca por proteção não raro perpassa por uma entrega

---

<sup>278</sup> Essa referência também poderia ser encontrada nos *Três ensaios*, onde Freud (1905a/1989) evidenciou que o sadismo seria originário, mas que esse se desdobraria em um masoquismo secundário, pois a tentativa de domínio voltaria contra o sujeito. Tese esta que será reformulada na segunda teoria pulsional, quando o masoquismo passa a ser visto como primário (FREUD, 1924/1976).

<sup>279</sup> Esta perspectiva, como descrevemos anteriormente, é absolutamente invertida a partir da segunda teoria pulsional, onde Freud (1930/1974) se aproxima da filosofia política de Hobbes, defendendo que o homem é o lobo do homem (BIRMAN, 2010), de modo que a culpa deixa de ser entendida como uma mediação social.

<sup>280</sup> Para o autor, a figura de Deus desempenharia três funções: “exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, 1927/1974, p. 29).

masoquista em relação ao outro. Tanto é que, em 1924, o masoquismo passa a ser descrito como originário, sendo, portanto, um correlato da experiência do desamparo. Neste sentido, as outras figurações do masoquismo – isto é, o *masoquismo moral* e o *masoquismo feminino* – passaram a ser formas de tentar driblar o desamparo: “Se o dito masoquismo erógeno evidencia com eloquência a condição desamparada do sujeito na inexistência da figura do pai protetor, os masoquismos moral e feminino visariam a um apagamento da sua condição de desamparo, pela busca desesperada da proteção pela mediação da figura do pai” (BIRMAN, 2003, p. 107).

No masoquismo feminino, o sujeito coloca-se “numa situação caracteristicamente feminina; elas significam, assim, ser castrado, ou ser copulado, ou dar à luz a um bebê” (FREUD, 1924/1976, p. 202-203). O masoquismo moral diz respeito à necessidade de punição e ao *sentimento inconsciente de culpa* que “encontra expressão no conteúdo manifesto das fantasias masoquistas; o indivíduo presume que cometeu algum crime (...) a ser expiado por todos aqueles procedimentos penosos e atormentadores” (FREUD, 1924/1976, p. 203).

Os masoquismos *feminino* e *moral* seriam as versão freudianas da servidão voluntária, formulada por La Boétie (1577/1999), na medida em que, por meio deles, o sujeito se entrega a um outro que vai poder gozar, a seu bel-prazer, do corpo e da alma do masoquista. A condição masoquista, neste sentido, pode ser entendida como uma repulsa ao desamparo, de modo que o sujeito busca proteção a qualquer custo: “No masoquismo, o sujeito busca um senhor e um mestre para se colar e se fundir com o intuito de evitar a dor do desamparo, mesmo que para isso se transforme em servo do outro (BIRMAN, 2000, p. 47).

O que está em jogo é que um dos desdobramentos teóricos da constatação de que não há um pai protetor é que o discurso freudiano pôde repensar o masoquismo, evidenciando que o sujeito pode materializar em outras figuras a função protetora, o que significa que a referência ao pai ideal pode se manter na fantasia através da qual o sujeito mantém uma posição masoquista: “As figuras do pai ideal e de supereu se agigantam no psiquismo, subordinando o sujeito aos seus imperativos mortíferos” (BIRMAN, 2003, p. 110).

O conceito de desamparo e do masoquismo originário são fundamentais para a presente pesquisa, na medida em que essas formulações teóricas foram cruciais para que Freud (1937/1975) enunciasse o registro da *feminilidade* como originário, o que oferece outras coordenadas para pensarmos os processos de subjetivação e de erotização que não são marcados pelo paradigma fálico-castrado (NUNES, 2002; BIRMAN, 2002; NERI, 2002).

Afinal, o discurso freudiano pressupôs, em maior parte de sua obra, a primazia fálica, onde o *falo* seria o balizador *princeps* da sexualidade: “Como não pode adivinhar a existência de outra conformação genital igualmente importante, é forçado a forjar a hipótese de que todos os seres humanos, tanto os homens quanto as mulheres, possuem um pênis igual ao seu” (FREUD, 1910a/1970, p. 88). Uma das marcas da organização genital infantil “consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, [...] o masculino” (FREUD, 1923/1976, p. 180).

Nesta linha, a primazia fálica supunha uma certa desvalorização da “feminilidade” que não raramente era descrita de forma negativa e imperfeita, até mesmo por se aproximar do *rochedo da castração* (BIRMAN, 2002). Mas, ao enunciar a *feminilidade*, em 1937, alguns pesquisadores, como Joel Birman (2002) e Silvia Nunes (2002), vão defender que o discurso freudiano rompe com a primazia fálica que, por sua vez, era uma herança patriarcal, como discutiremos melhor adiante.

A partir da discussão empreendida, percebemos que o texto freudiano não pode ser pensado na exterioridade da biopolítica moderna. Isto significa que as formas de subjetivação e de mal-estar descritas pelo autor só podem ser pensadas no contexto histórico da modernidade, que, por sua vez, pressupôs determinadas formas de família, bem como certas injunções normativas ligadas à moral do casamento e da reprodução (BIRMAN, 2007).

Desse modo, não podemos deixar de reconhecer que foi no contexto da modernidade que o complexo de Édipo pôde ser pensado na teoria freudiana. Ou seja, a forma pela qual o conflito edipiânico foi usado como base para pensar a *experiência psíquica* deve ser historicamente contextualizada: “A ordem familiar é sempre apreendida e difratada pela lógica edipiana, sendo as posições e as figuras inscritas na

estrutura edipiana, nas suas diversas valências afetivas, que tornam a família uma configuração pregnante na realidade psíquica” (BIRMAN, 2003, p. 95).

Este é um ponto fundamental para a presente pesquisa, pois evidencia que não podemos injetar as mesmas teorias e conceitos psicanalíticos nas formas de subjetivação que se fazem presentes na contemporaneidade. Afinal, isso seria atribuir uma universalidade às experiências psíquicas, o que seria, em última instância, um apagamento da singularidade do sujeito como forma de subjetivação.

Além disso, a partir dessa discussão, temos uma série de instrumentos para reconhecer que o inconsciente não é a-histórico, mas, pelo contrário, historicamente constituído, o que significa que ele é permeado pelas normas (BIRMAN, 2007). Nesse sentido, é preciso abdicar de qualquer pretensão universalista, se quisermos compreender as experiências psíquicas no contexto pós-patriarcal. É neste sentido, também, que sustentamos, no decorrer do capítulo, a importância de se questionar o quanto a categoria de Nome-do-pai (LACAN, 1981) não é marcada por uma herança patriarcal, como sinalizou Birman (2007).

Destacamos a importância dessa questão para a presente pesquisa, na medida em que, como vimos, é a partir desse significante de exceção que muitas leituras psicanalíticas tendem a aproximar a transexualidade da psicose (AYOUCHE, 2015b). Nesse sentido, é preciso atentar para as novas coordenadas sociopolíticas e éticas que marcam nosso contexto histórico. No que concerne a isso, Birman (2003), considerando a destituição do poder simbólico da figura do pai o que, não raramente, parece ser contornado a partir do registro *força* defende que a imago paterna anunciada por Lacan (1937) parece se sobrepôr, cada vez mais, ao que ele descreveu como o Nome-do-Pai (LACAN, 1981), ainda que essas descrições tenham sido diferenciadas com rigor teórico:

Não obstante suas diferenças conceituais, bem fundamentadas por Lacan, suas diversidades se apagam cada vez mais no imaginário contemporâneo, se considerarmos os novos desdobramentos do mal-estar na pós-modernidade. As modalidades novas de sofrimento psíquico evidenciam bem a impossibilidade de se separar na subjetividade atual os registros teóricos da imago paterna e do nome do pai. (BIRMAN, 2003, p. 97).

Quando Freud (1905a/1989) delinea duas modalidades de sexualidade — uma que está a serviço do prazer e outra que está a serviço da reprodução —, ele está indicando que a sexualidade, em certo sentido, está a serviço de algo que transcende o corpo do sujeito. Isto fica ainda mais claro em *Moral sexual civilizada* (1908a/1976), onde Freud aponta para a conflitualidade permanente entre a busca pelo próprio prazer e a exigência social da reprodução sexual, que, por sua vez, se desdobra na reprodução simbólica. Nesse momento, uma “dissonância foi então estabelecida entre o registro da força, representada pela pulsão sexual no seu imperativo de satisfação, e os códigos morais estabelecidos” (BIRMAN, 2010, p. 540).

Isto significa que a reprodução está a serviço de um sistema genealógico do qual o sujeito faz parte e é por essa via que o sistema de filiação pôde ser pensado. Não é por acaso que haveria, como aponta Birman (2007), uma dívida simbólica do sujeito em relação às figuras parentais, sobretudo em relação à figura mãe, que se viu destituída da sua condição erótica em nome da maternidade. Por outro lado, não podemos deixar de reconhecer que uma série de coordenadas políticas e sociais que estavam em jogo no contexto freudiano se transformaram hoje, como os imperativos do casamento, da reprodução e da maternidade. Por exemplo, a proibição do exercício sexual antes do casamento, tal como enunciada em *Moral sexual civilizada*, já não se evidencia mais (salvo em algumas religiões), além do que o casamento já não é um imperativo social.

Como vimos no primeiro capítulo, a partir da década de 1960, com o advento da pílula anticoncepcional — que permitiu o controle da atividade reprodutiva — e a inserção da mulher no mercado de trabalho e em outros segmentos sociais — motivada pelo movimento feminista —, o lugar da mulher foi sendo enfaticamente desatrelado da experiência da maternidade. Além disso, como vimos, o imperativo da reprodução sexual se desdobraria para a reprodução simbólica, mas, se o primeiro perdeu lugar na contemporaneidade, devemos nos perguntar para onde foi o segundo. Estaríamos diante de uma relativização do lugar da reprodução simbólica e, quem sabe, do sistema de filiação? Birman parece nos dar algumas pistas para pensar essa questão, quando, ao discutir sobre a terceira idade hoje, sublinha o esvaziamento dos valores ligados à ancestralidade, da transmissão e da memória coletiva em nome da *informação*: “A memória tende a se transformar progressivamente num *sistema funcional* de



informação, para ser aplicada conforme as demandas produtivas do social. Enfim, a memória coletiva tende a não mais se fundamentar na potencialidade de transmissão e de evocação dos valores da ancestralidade” (BIRMAN, 1995, p. 45).

Por exemplo, como nos mostrou Birman, o imperativo da maternidade produziu uma separação entre a figura da “mãe” e da “mulher”, o que incidiu tanto na forma pela qual o discurso freudiano descreveu a construção do “feminino”, por parte das meninas, como também a experiência do desejo, por parte dos rapazes: “Aquilo que aparece no fantasma da menina no registro da identificação se enuncia no fantasma do menino no registro do objeto do desejo” (BIRMAN, 2007, p. 54).

Afinal, as meninas não elegeriam suas mães como modelo de identificação, justamente porque essas seriam marcadas por um esvaziamento libidinal decorrente da maternidade. E os rapazes, por sua vez, não conseguiriam ver suas esposas como figuras eróticas até porque elas remeteriam à figura da “mãe-santa”, de modo que procurariam outras mulheres para a prática sexual. Bem, no contexto atual, no qual o movimento feminista retirou da mulher o destino materno como o único possível, esse cenário mudaria bastante, de modo que estas formulações freudianas seriam bastante questionáveis.

É nesta mesma linha que devemos situar a concepção freudiana do Édipo, afinal, foi a partir da ordem familiar moderna que a dimensão edípica pôde ser pensada, bem como suas resultantes identificatórias, como “a transversalidade operada pelo Édipo, que inscreve na realidade psíquica a dinâmica da ordem familiar. As identificações psíquicas seriam resultantes desse processo” (BIRMAN, 2003, p. 95-96).

Em nossa discussão sobre as figurações do pai no texto freudiano, podemos observar que, desde a modernidade, seu lugar simbólico foi colocado em xeque, tanto que o desamparo foi a resultante *princeps* para a vida psíquica do sujeito: “É preciso enfatizar que o desamparo, como paradigma da subjetividade na modernidade, foi o efeito crucial e o preço que pagamos por termos assumido o poder de desafiar o pai, nos registros simbólico e político” (*ibidem*, p. 108).

Como evidenciou Birman, a destituição da autoridade simbólica paterna se enuncia desde a modernidade, o que faz com que se lance mão, literalmente, da *força* para tentar afirmá-la: “A figura paterna também se esvazia de qualquer autoridade

simbólica, reduzindo-se ao registro brutal da força” (*ibidem*, p. 109). É neste sentido que o autor defende que apesar de serem descrições conceituais bastante distintas a imago paterna, tal como descrita por Lacan (1937), se confunde cada vez mais com o Nome-do-pai, isto é, com aquilo que remeteria para o plano simbólico: “É preciso evocar que os destinos da imago paterna (LACAN, 1937) e do nome do pai (LACAN, 1981) se superpõem cada vez mais no nosso horizonte teórico e histórico” (BIRMAN, 2003, p. 97).

Estamos reafirmando a importância da contextualização histórica dos conceitos e formulações psicanalíticas por dois motivos. Primeiro, para sublinharmos a importância de não recairmos no erro de atribuir a elas um caráter de universalidade que elas não têm. Como estamos tentando sustentar no decorrer da pesquisa, isso seria, em última instância, uma forma de reivindicar uma universalidade ao sujeito, ideia esta a que nos contrapomos frontalmente, pois acarretaria em reduzi-lo à categoria de indivíduo. Ao contrário, estamos pensando, a todo momento, o sujeito como forma de subjetivação, o que implica em pensá-lo em tensão permanente entre o registro narcísico e o registro alteritário, que, por sua vez, é marcado por códigos sociais normativos:

O sujeito em questão não se reduzia à noção de indivíduo concebido de maneira solipsista, de maneira que o sujeito em questão teria de estabelecer laços sociais com os demais sujeitos e ser ainda regulado por códigos coletivos. Portanto, esses laços e códigos seriam constitutivos do sujeito, delineando então as suas bases. (BIRMAN, 2010, p. 538).

Um desdobramento evidente disso é que o inconsciente não pode ser pensado, de modo algum, como a-histórico; pelo contrário, ele é permeado permanentemente pelas normas (BIRMAN, 2007). Ao afirmar isso, não estamos tentando encobrir as perspectivas que podemos entender como normativas (sobretudo atualmente). Pelo contrário, acreditamos que elas só têm a contribuir para a psicanálise repensar seus conceitos teóricos e seus posicionamentos ético-políticos.

Estamos apenas lembrando algumas linhas de base que estão norteando nossa problematização, o que implica em reconhecer que Freud assumiu, sob muitos aspectos, uma postura bastante antinormativa, inclusive a respeito da homossexualidade, o que

nos ajudará a pensar, nesse momento, como a psicanálise pode se colocar como uma alteridade para as pessoas “trans”.

### **7.5 “Polimorfias” de gênero: por uma psicanálise antinormativa e alteritária**

Tendo isto em vista, defendemos que a psicanálise não pode se contentar em responder às transformações que se encenam no mundo contemporâneo com o mesmo arcabouço conceitual do século XX. Isto não só torna o debate sobre o gênero e a sexualidade completamente estéril, como também contribui para a patologização e a abjeção das subjetividades transidentitárias, como estamos sustentando no decorrer da tese.

E, em nossa perspectiva, isso implica em repensar o próprio vocabulário teórico-conceitual psicanalítico. É neste sentido que estamos insistindo nas críticas a determinadas concepções do Édipo, seja ele como complexo ou como estrutura, na perspectiva lacaniana. Até porque é com base nestas concepções que comumente se constrói uma série de concepções teóricas que patologizam a diversidade de experiências de gênero e de sexualidade. Por outro lado, entendemos que a psicanálise nos oferece uma série de possibilidades de leituras que não se encaixam em uma perspectiva normativa, como também o reconhece Butler:

Existem muitas razões para rejeitar essa transcrição do complexo de Édipo como precondição da linguagem e da inteligibilidade cultural. E existem muitas versões da psicanálise que rejeitariam esse esquema, permitindo vários caminhos para rearticular o edipiano e delimitar sua função em relação ao pré-edipiano. (BUTLER, 2002/2003, p. 247).

Reconhecer que a psicanálise oferece ferramentas efetivas para sustentar leituras mais singularizantes e antinormativas não quer dizer que essas sejam apriorísticas, ou seja, que elas estejam embutidas nos conceitos psicanalítico e que basta “pegá-las” quando nos for conveniente. Ao contrário disso, não acreditamos que os conceitos falam por si próprio, até mesmo porque, como pudemos observar, eles podem dar margem para interpretações diferentes (inclusive divergentes).

Por isso mesmo, insistimos na importância de atentar para as bases sociohistóricas e normativas pelas quais eles foram constituídos, até para que possamos repensá-los de acordo com os novos contextos que se configuram.

Além disso, dependendo da forma que são utilizados, os “termos”, “noções” e “conceitos” podem remeter para diferentes sentidos e implicações éticas. Por exemplo, se lermos os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905a/1989) como uma psicologia do desenvolvimento, equivalendo o termo “infantil” (referente à sexualidade infantil) à infância, daremos margem a uma leitura normativa, moralista e patologizante bastante problemática, como sublinhamos anteriormente.

O que está em jogo é que, não raramente, os psicanalistas costumam lançar certos conceitos psicanalíticos como se eles trouxessem, em si próprio, um potencial subversivo, o que muitas vezes só serve para apaziguar a ansiedade do psicanalista (para que não se sinta adotando uma prática normativa) ou para defender que a psicanálise tem resposta para tudo, sobretudo para as críticas colocadas pelos estudos de gênero ou pela teoria *queer*. Ou ainda, como afirma Butler (1990/2015), como uma estética irreal que não pode ser transposta em transformações sociais efetivas.

Dois conceitos que comumente são destacados como o emblema da subversão psicanalítica são a bissexualidade primária e o inconsciente. Evidentemente, essas noções têm um potencial, sim, para funcionar como formas de resistência às tecnologias normativas, mas isso não é algo apriorístico, pois supõe repensar as bases pelas quais eles são pensados, assim como a forma pela qual serão usados. No que concerne a isso, por exemplo, Butler (1990/2015) defende que o próprio fato de se alocar a bissexualidade ou a homossexualidade como predisposições primárias como se fossem algo que se dá “antes” da cultura e da lei do incesto já gera um impasse para qualquer possibilidade de resistência.

A teoria que presume a bissexualidade ou a homossexualidade como o “antes” da cultura, e que situa essa “prioridade” como fonte de uma subversão pré-discursiva, proíbe efetivamente, a partir de dentro dos termos da cultura, a própria subversão que ela defende de forma ambivalente e à qual se opõe. [...] a subversão se torna assim um gesto fútil, mantido apenas num modo estético irreal, que nunca pode ser traduzido em outras práticas culturais. (BUTLER, 1990/2015, p. 139).

Em *A vida psíquica do poder*, Butler retoma esse ponto, mas em relação ao inconsciente. Segundo a autora, há uma certa concepção romântica do inconsciente, onde este é visto, de maneira apriorística, como subversivo. Mas ela se pergunta em que termos se dá essa resistência à normalização ou até que ponto ela é ilusória: “Considerando que alguns defensores da psicanálise argumentam que a resistência à normalização é uma função do inconsciente, será essa garantia de resistência psíquica apenas uma prestidigitação?” (BUTLER, 1997/2017, p. 94).

Nesse sentido, umas das perguntas que a autora se coloca é se a resistência que a psicanálise defende seria uma resistência às produções sociais e normativas, nas quais o sujeito não se coloca como obediente a essas, ou até que ponto se trata de rearticular essas exigências normativas no próprio campo social:

Consideremos a ideia de que o inconsciente, sempre e exclusivamente, resiste à normalização, que cada ritual de conformidade com as injunções da civilização tem um custo e que, desse modo, acaba sendo produzido um resíduo desatrelado e não socializado que contesta a aparição do sujeito cumpridor das leis. Esse resíduo psíquico significa os limites da normalização. Essa posição não quer dizer que tal *resistência exerça o poder de retrabalhar ou rearticular os termos da exigência discursiva, as injunções disciplinares pelas quais se dá a normalização.* (BUTLER, 1997/2007, p. 95, grifo nosso).

Em síntese, sua maior preocupação é o quão essa resistência teria o poder de produzir transformações na sociedade<sup>281</sup>. É neste sentido que entendemos sua questão sobre o quão a resistência retrabalha as injunções normativas por exemplo, flexibilizando-as ainda que a resistência possa mostrar que as normas falhem nesse processo de constituição do sujeito: “Mesmo se admitirmos que a resistência inconsciente a uma injunção normalizadora garante o fracasso dessa injunção de constituir plenamente seu sujeito, essa resistência age de alguma maneira para alterar ou expandir as injunções ou interpretações que dominam na formação do sujeito?” (BUTLER, 1997/2007, p. 95). Em outras palavras, a questão central que parece estar em sua problematização é a respeito da efetividade que teria essa

---

<sup>281</sup> Vale sublinhar que esta questão parece ir se deslocando na obra de Butler. Por exemplo, em 2004, a própria autora se pauta no conceito de pulsão para pensar como as subjetividades podem produzir mudanças no campo social: “Em *Undoing Gender*, publicado em 2004, ou seja, quatorze anos após o aparecimento do livro que introduziu a noção de gênero como ato performativo, Butler recorre à psicanálise para compreender como, do ponto de vista subjetivo, podem vir a ocorrer transformações sociais” (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 417), como discutiremos melhor adiante.

modalidade de resistência “inconsciente”, isto é, indagar sobre seu real potencial em rearticular o campo das normas.

O que podemos concluir de uma resistência que só tem a solapar os termos simbólicos usando o linguajar lacaniano pelos quais os sujeitos se constituem [...] mas que não parece ter nenhum poder para rearticulá-los? Essa resistência determina que todo esforço de produzir um sujeito por meios disciplinares não se completa, mas continua incapaz de rearticular os termos dominantes do poder produtivo. (*Idem*).

Além disso, a autora se pergunta como esse inconsciente supostamente subversivo de forma apriorística se articula à ideia de que a emergência do sujeito se dá por um processo de sujeição, como vimos no segundo capítulo. Por exemplo, ela se questiona sobre os “apegos inconscientes à sujeição”, indagando se isso não é uma forma justamente de se ficar amalgamado nos discursos normalizadores e, caso seja, como seria possível construir um movimento de resistência em relação a isso:

Se o inconsciente ou a psique, em sentido amplo é definido como resistência, como entendemos os apegos inconscientes à sujeição, que subentendem que o inconsciente está tão pouco livre do discurso normalizador quanto o sujeito? Se o inconsciente escapa de uma determinada injunção normativa, a que outra injunção ele estabelece um apego? [...] Se encontrarmos um apego à sujeição no nível do inconsciente, que tipo de resistência é possível construir a partir disso? (BUTLER, 1997/2017, p. 95).

A nós parece que, do ponto de vista psicanalítico, esse “apego” poderia remeter ao masoquismo moral ou feminino que, como vimos, é uma forma do sujeito tentar contornar a experiência de desamparo a partir de um processo de submissão ao outro. Considerando que isso seria uma forma de se buscar uma referência fálica de proteção, poderíamos entender que a resistência seria justamente o sujeito se confrontar com seu desamparo e abdicar desses mecanismos ilusórios de proteção. Mas, ainda assim, isso não responderia por inteiro a pergunta levantada anteriormente pela autora, a respeito da efetividade dessa resistência nos planos social e normativo.

Por outro lado, deixamos indicado, em diversos momentos da tese, que acreditamos, sim, nessa possibilidade, pautados, inclusive, em algumas de suas reflexões. Afinal, quando nos desprendemos das normas, não as alimentando como

“referências fálicas”, há espaços, sim, de sustentação de singularidade. Por exemplo, isso permite sustentar novas formas de subjetivação e erotização (como, por exemplo, em relação ao gênero), bem como de aparecimento no espaço público. E isso como ela mesma afirma em *Corpos em aliança* (BUTLER, 2015/2018) produz mudanças nos próprios termos normativos que regulam esse aparecimento.

Enfim, as questões que a autora levanta não são simples e, por questões metodológicas, não temos condições de aprofundá-las. O que nos interessa particularmente em sua discussão, é o fato dela insistir que o inconsciente é atravessado por normas e pelo poder, o que fica claro, por exemplo, nessa indagação: “O que nos faz pensar que o inconsciente é menos estruturado pelas relações de poder que permeiam os significantes culturais do que a linguagem do sujeito?” (BUTLER, 1997/2017, p. 95).

Em nossa perspectiva, essa questão é fundamental por dois motivos. Primeiro, porque ela caminha na direção contrária da deshistoricização e da universalização que, muitas vezes, é atribuída pelos próprios psicanalistas ao inconsciente, bem como às experiências psíquicas. Neste sentido, estamos totalmente alinhados com sua formulação, por isso, estamos procurando sustentar a todo momento a importância da psicanálise em atentar para as coordenadas sociohistóricas que serviram de base para a formulação de certas hipóteses e conceitos psicanalíticos, tirando deles qualquer tipo de universalidade.

O sujeito, como forma de subjetivação, não pode ser pensado como uma mônada solipsista. Pelo contrário, devemos sempre pensá-lo em articulação com as forças sociais e normativas, o que significa que o *sujeito da contemporaneidade* (BIRMAN, 2012) não é o mesmo que o do século XIX. Até mesmo porque as coordenadas normativas, políticas e sociais foram se transformando, o que produz impacto nos processos de subjetivação e, evidentemente, no inconsciente. E é nesse sentido que insistimos na importância de desconstruir certas ilusões de “universalidade” na psicanálise; por exemplo, da supostamente universalidade do Édipo e do Nome-do-pai.

Também por isso, sublinhamos a todo momento que o “sofrimento psíquico” que pode se apresentar nas pessoas “trans” não pode ser reduzido à esfera intrapsíquica, mas, sim, pensado em relação às coordenadas sociais e políticas, refletindo, por exemplo, sobre o impacto da discriminação social, da transfobia e da precariedade.

Nesse sentido, a segunda razão pela qual acreditamos que as questões que Butler (1997/2017) sinaliza são fundamentais e que são uma decorrência da primeira liga-se ao fato de que a psicanálise precisa repensar seus conceitos e suas teorias, não se prendendo na ilusão de que eles, por si só, são subversivos. Em outras palavras, não basta falarmos da bissexualidade primária e do inconsciente supondo que, com isso, a psicanálise está isenta de preconceitos e de normas.

Enfim, não queríamos deixar de sublinhar que Butler (1990/2015; 1997/2017) nos ajuda a refletir que só podemos pensar o inconsciente como um potencial de resistência se estivermos atentos à variabilidade histórica, o que significa, por exemplo, assumir uma análise crítica à universalidade da lei paterna. Caso contrário, estaremos alinhados a uma perspectiva determinista que só abre lugar para “identidades” pré-fixadas.

Na tentativa de desdobrar algumas dessas questões, tentaremos elucidar nessa parte final da pesquisa, ainda que de maneira breve, algumas bússolas para isso. Considerando que a perspectiva identitária remete para uma construção fálica e defensiva, acreditamos que o conceito de “identificação” é uma via interessante para pensarmos a pluralidade de condições de gênero. Outro caminho é relançar permanentemente o caráter revolucionário da *sexualidade perverso-polimorfa* considerando que esta, como indicou Freud (1905a/1989), está muito mais voltada para o campo da dispersão pulsional do que da genitalidade, o que implica em levar, em sua radicalidade, o conceito de *pulsão*.

Supõe, também, em se deslocar de uma perspectiva falocentrada e acreditamos que o conceito de *feminilidade* (FREUD, 1937/1975) tal como interpretado por pesquisadores como Joel Birman, Silvia Nunes e Regina Neri (2002) seja uma condição central para repensarmos as condições de gênero em um contexto pós-patriarcal, bem como pós-edípico.

#### 7.5.1 Uma *psicanálise da pós-transexualidade*?

Em seu trabalho a respeito das transidentidades, Thamy Ayouch se pergunta como seria possível pensar uma *psicanálise da pós-transexualidade*: “Como pensar, fora desses padrões normativos, uma psicanálise da pós-transexualidade, atenta à



multiplicidade, à diversidade e à subversão que pode ser característica do gênero?” (AYUCH, 2015b, p. 26). Antes de apresentar suas propostas, é preciso esclarecer o que está em jogo na utilização desse termo. Como mencionamos anteriormente, o autor prefere falar em termos de movimento *transidentitário* do que transexualidade, pois esta categoria não abrange a multiplicidade das experiências de gênero que se apresentam na atualidade.

Além disso, observamos que a concepção psicanalítica da transexualidade é, em sua perspectiva, herdeira da concepção psiquiátrica, de modo que falar em termos de “psicanálise da pós-transexualidade” também seria uma forma de romper com essa conceituação, na medida em que ela dá margem a uma série de leituras normativas. Neste sentido, um primeiro passo, no âmbito teórico, para a “psicanálise da pós-transexualidade” implicaria em “se desfazer da própria noção de *transexualidade*, inventada pela psiquiatria, e lastrada pela primazia, supostamente a-histórica, de uma diferença binária dos sexos” (*idem*, grifo do autor).

Até porque, como vimos, a diferença sexual é forjada pelo sistema sexo/gênero, não estando referida a nenhuma “natureza”. Pelo contrário, essa ficção é produto das estratégias normativas que almejam construir a ilusão de uma ontologia essencialista: “O gênero precede, fabrica e define os 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” (*ibidem*, p. 27).

Como vimos no decorrer do trabalho, a aproximação entre sexuação e genitalidade impede o acolhimento da experiência transgênero, de modo que a psicanálise “deve perpetuar essa ruptura epistemológica em que a binariedade sexual é revelada como um caso particular dentro da multiplicidade das sexuações” (AYOUCH, 2015b, p. 27). Por isso, é fundamental que a psicanálise explore, em uma perspectiva arqueológica, como a binariedade de sexos permeia seu discurso, o que supõe colocar em questão a ideia de “diferença sexual”, como sublinhamos anteriormente:

Como aponta Ayouch, o inconsciente compreenderia uma multiplicidade de gêneros e, para que a psicanálise possa apreendê-los, é fundamental que ela não perca de vista a historicização da suposta diferença entre os sexos: “Uma psicanálise da pós-

transexualidade deve então analisar o processo defensivo de unificação operado em toda consideração de sexo e a sua dimensão fantasmática imaginária” (*ibidem*, p. 28).

Como vimos no capítulo anterior, diversas formulações a respeito da homossexualidade são pautadas na hipótese de uma “escolha narcísica”, a partir da qual se depreende que exista uma busca pelo “mesmo” sexo ou pelo “idêntico”, o que evidencia uma dimensão patologizante (AYOUCH, 2015a). Segundo o autor, colocar em xeque a articulação entre sexualidade e escolha do mesmo “sexo” seria um outro norteador teórico-clínico fundamental para acolhermos as subjetividades que não se encaixam no modelo binário-heteronormativo: “Desfazer a binariedade dos sexos significa também acabar com a ideia bem problemática de que a sexualidade é escolha do *mesmo* ou do *outro* sexo” (AYOUCH, 2015b, p. 29).

Inclusive, o autor sublinha que este seria um ponto fundamental para a psicanálise conceber a transexualidade em outra ótica que não ligada à ideia de *sexo*, o que permitiria reconhecer as múltiplas possibilidades possíveis colocadas por essa experiência. Até porque, como vimos no decorrer do trabalho, a coerência entre sexo, gênero e desejo não passa de ficção normativa, de modo que entre eles não há nenhuma relação apriorística (BUTLER, 1990/2015).

Como discutimos anteriormente, o modelo do dimorfismo sexual se constituiu, segundo Thomas Laqueur (1992), na modernidade, quando as diferenças anatômicas passaram a ser hipervalorizadas e foram erigidas como balizadores dos corpos supostamente “masculinos” e “femininos”. Observamos como a constituição do paradigma da diferença sexual operou a serviço da biopolítica, onde as mulheres exerciam a *governabilidade privada* assegurando a saúde e a educação das crianças, capital maior da nação (FOUCAULT, 1977-1978/2008), enquanto aos homens era designada a *governabilidade pública* (BIRMAN, 1999). Além disso, Butler (1993/2000) nos indicou que o “sexo” é tão construído como o gênero, sendo a materialidade do sexo efeito do poder.

Enfim, a psicanálise tem ferramentas o suficiente para não se fincar na categoria de “sexo” e, sobretudo, naturalizá-la. Até porque, ainda que existam alguns dados biológicos, eles não são capazes de definir que há apenas dois sexos nem que esses se opõem, pois, como afirma Ayouch (2015b), esses elementos são marcados por uma

multiplicidade, de modo que a alocação desses em torno de um sexo específico é um ato social e não um fato natural.

A partir da contribuição desses autores, evidenciamos que há várias ferramentas disponíveis para ajudar a psicanálise a pensar para além da binariedade, o que é fundamental para uma compreensão não normativa das experiências transidentitárias. Inclusive, como pudemos observar, o próprio texto freudiano oferece instrumentos para pensar as categorias de “feminino” e “masculino” que não sejam pautadas em diferenças anatômicas, indicando que estes aspectos aparecem sempre mesclados e nunca de forma pura. Segundo Ayouch, essa não é apenas uma pista crucial para se colocar a binariedade em questão, como também insistir nessa *sobreposição* é uma condição para se compreender as transidentidades de forma não normativa:

Lembremos que, na obra freudiana, as separações entre masculino e feminino não se deixam reduzir a uma diferença de sexos binária, mas remetem muitas vezes a uma sobreposição, um entrelaçamento dentro do mesmo sexo. Pensar a transidentidade é assim prolongar essa sobreposição, estender essa brecha na binariedade que uma maioria de psicanalistas se apressou em fechar. (AYOUCH, 2015b, p. 28).

Para sustentar um olhar não normativo da experiência transidentitária, a psicanálise deve apostar na multiplicidade das identificações de gênero, pois isso é essencial para o acolhimento das experiências trans em sua pluralidade e singularidade, o que discutiremos agora.

#### 7.5.2 Identificações de gênero: entre pluralidades e coexistências

As transidentidades nos convocam a pensar a questão da identidade e, mais precisamente, da expressão “identidade de gênero” (AYOUCH, 2015b). Como este momento da pesquisa se dedica a pensar como a psicanálise pode ser uma alteridade para as pessoas transgêneras, nos interessa marcar a importância dela em se distanciar de uma perspectiva identitária. Acreditamos que a noção de “identificação” é um vetor central para isso, afinal, apostar na diversidade e na coexistência das identificações produz fissuras e divergências nas construções de gênero binárias (BUTLER, 1990/2015).

Neste sentido, um primeiro ponto importante é que a psicanálise precisa “despsiquiatrizar” as experiências transidentitárias, o que implica em problematizar suas categorias identitárias, assim como atentar para transformações socioculturais e como essas repercutem na clínica. Caso contrário, o trabalho do psicanalista torna-se absolutamente auto-erótico: “Uma psicanálise da pós-transexualidade precisa, portanto, *questionar as categorias identitárias do próprio pensamento psicanalítico*. Quando se fecha à evolução da clínica e da história, a teorização passa a ser um processo auto-erótico do núcleo pulsional do(a) teorizador(a)” (AYOUCH, 2015b, p. 29, grifo nosso).

Como discutimos anteriormente, uma das maiores críticas de Butler (1990/2015) à concepção psicanalítica do Édipo é que o interdito do incesto tem uma conotação muito mais produtiva na medida em que incita o desejo heterossexual do que propriamente repressiva, o que está em consonância com a problematização de Foucault (1976/1984). É neste sentido que Butler (1997/2017) questiona a forma pela qual o discurso psicanalítico parece compreender a ideia de “identidade sexual”, pois, em sua perspectiva, esse entendimento é atravessado por contradições.

Por um lado, a identidade sexual se forma por conta de uma proibição e, por outro, quando a sexualidade é atrelada à identidade, ela se vê colocada em xeque. Ou seja, a formação do sujeito supõe “uma proibição fundadora que proíbe determinado desejo mas se torna alvo do desejo, então o sujeito se forma através da proibição da sexualidade, uma proibição que, ao mesmo tempo, forma essa sexualidade e o sujeito que a assume” (BUTLER, 1997/2017, p. 111).

É justamente isso que coloca algumas questões para a noção de “identidade sexual”. Afinal, esta é fruto de uma proibição<sup>282</sup> dirigida ao campo da sexualidade. Mas, quando esta é circunscrita ao campo da identidade, ela mesma se vê colocada em questão: “A ‘identidade sexual’ é uma produtiva contradição em termos, pois a identidade se forma graças à proibição de alguma dimensão da própria sexualidade que a identidade assume, e a sexualidade, quando ligada à identidade, está sempre, de algum modo, solapando a si própria” (BUTLER, 1997/2017, p. 111).

---

<sup>282</sup> É importante lembrar que a autora está pensando a proibição nesses termos: “A proibição se torna uma forma estranha de preservação, um modo de erotizar a lei que deveria abolir o erotismo, mas que só funciona incitando a erotização” (BUTLER, 1997/2017, p. 111).

Vale ressaltar que essa problematização faz parte de uma reflexão mais ampla da autora e que, inclusive, marca todo seu projeto teórico, a saber, a crítica à ideia de identidade. Como vimos, toda sua preocupação, desde *Problemas de gênero*, foi pensá-la como uma crítica frontal à categoria de identidade considerando que esta supõe uma “unidade”, poderia produzir novas possibilidades políticas. Inclusive, em sua perspectiva, a própria tentativa de se definir uma identidade “comum” camuflaria as tecnologias normativas através das quais as identidades são forjadas.

Não adentraremos nesse ponto agora, pois ele foi investigado, de forma pormenorizada, no capítulo 5. O que nos interessa sublinhar, nesse momento, é como a categoria de “identidade”, quando atrelada ao gênero como, por exemplo, as identidades masculina e feminina está totalmente subsumida ao poder e, como vimos, à heterossexualidade compulsória:

O sujeito iludido em sua identidade responde às relações de poder presentes na imposição das normas de gênero. A constituição das identidades masculina e feminina serve a um poder regulador que obedece à estrutura da dominação masculina e da heterossexualidade compulsória. (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 417).

Esta questão está inteiramente de acordo com a crítica da autora à universalidade da lei e ao simbólico, tal como descrito no pensamento lacaniano. Afinal, esta faz com que a constituição do sujeito seja pensada como uma espécie de “meta-história” e a “identidade” como uma questão fixa. Ao contrário disso, Butler (1990/2015) defende que, se há uma lei, ela é absolutamente atravessada por variabilidades históricas, de modo que sua incidência nunca será determinante: “A identidade jamais será plenamente totalizada pelo simbólico, pois o que ele não põe em ordem surge no imaginário como uma desordem, um lugar onde a identidade é contestada” (BUTLER, 1997/2017, p. 104).

Ao discutirmos os limites do esforço performático de nomeação, vimos que Althusser (1070/1971) propõe a ideia de *desconhecimento* para designar os momentos em que a produção do “sujeito” vacila, na medida em que o “chamado” não é reconhecido por ele. Como sublinha Butler (1997/2017), o autor positiva o registro do

imaginário como uma maneira de colocar em questão o poder simbólico<sup>283</sup>, na medida em que evidencia que sua apropriação não é marcada pela estabilidade, mas, sim, por uma imprevisibilidade.

O uso que Althusser faz da teoria lacaniana concentra-se na função do imaginário como possibilidade permanente do *desconhecimento*, ou seja, a incomensurabilidade entre a exigência simbólica (o nome é interpelado) e a instabilidade e imprevisibilidade de sua apropriação” (BUTLER, 1997/2017, p. 104).

O que está em jogo, na perspectiva da autora, é que o simbólico não tem o poder de determinar a identidade, o que, nesse diálogo com Althusser (1970/1971), supõe a ideia de que o imaginário não seria tão obediente ao simbólico: “Se o objetivo do nome interpelado é consumir a identidade a que se refere, ele começa como um processo performático que acaba descarrilado no imaginário, pois o imaginário certamente se preocupa com a lei, é estruturado por ela, mas não lhe obedece diretamente” (BUTLER, 1997/2017, p. 104).

A partir disso, podemos perceber que a crítica da autora ao simbólico tal como pensado na teoria lacaniana é fundamental para pensar modalidades de identificação que não sejam concebidas de formas apriorísticas: “Em oposição à lei fundadora do Simbólico, que fixa identidades *a priori*, podemos reconsiderar a história das identificações constitutivas sem a pressuposição de uma lei fixa e fundadora” (BUTLER, 1990/2015, p. 121).

É neste sentido que ela defende, desde *Problemas de gênero*, que, se almejamos considerar o inconsciente como um potencial subversivo, devemos nos desvincular das leituras deterministas e universalistas, na medida em que estas supõem o campo das identidades como instâncias apriorísticas. Por isso mesmo, sua crítica se direciona à lei paterna, pois, em sua perspectiva, ela supõe uma certa meta-história que coloca em xeque as variabilidades singulares: “O momento fundador em que a lei paterna institui o sujeito parece funcionar como uma meta-história” (*ibidem*, p. 122).

---

<sup>283</sup> Segundo a autora, os psicanalistas de orientação lacaniana também sustentam esse ponto: “Para os lacanianos, então, o imaginário significa a impossibilidade da constituição discursiva isto é, simbólica da identidade” (BUTLER, 1997/2017, p. 104).

Dito de outro modo, a noção psicanalítica de inconsciente só pode ser entendida como resistente às normas se nós, psicanalistas, estivermos atentos às variabilidades históricas, o inclui, por exemplo, reconhecer a identidade como uma ficção produzida por uma concepção universalista da lei paterna:

Que estratégias críticas e fontes de subversão surgem como consequência das explicações psicanalíticas consideradas até aqui? O recurso ao inconsciente como fonte de subversão só faz sentido, parece, se a lei paterna for compreendida como um determinismo rígido e universal que faz da “identidade” uma questão fixa e fantasística. Mesmo se aceitarmos o conteúdo fantasístico da identidade, não há razão para supor que a lei que fixa os termos dessa fantasia é impermeável à variabilidade e às possibilidades históricas. (BUTLER, 1990/2015, p. 121).

Tendo isso em vista, a autora defende que a noção psicanalítica de “identificação” pode ser muito benéfica para uma compreensão não normativa dos gêneros, diferente da noção de identidade, que tem um caráter totalizante: “Se o discurso produz identidade ao prover e impor um princípio regulador que invade complementarmente o indivíduo, totaliza-o e o torna coerente, então parece que toda ‘identidade’, na medida em que é totalizadora, age precisamente como uma ‘alma que encarcera o corpo’” (BUTLER, 1997/2017, p. 92).

É neste sentido que ela positiva o trabalho de Jacqueline Rose como uma importante via para pensar, dentro da psicanálise, linhas de resistência a certas construções sociais pré-determinadas. Rose (1987) defende que o inconsciente faz cair por terra qualquer presunção do simbólico em formar uma identidade sexual fixa ou estável, na medida em que ele denuncia, permanentemente, o “fracasso” da identidade: “O inconsciente revela constantemente o ‘fracasso’ da identidade. Como não existe continuidade da vida psíquica, não existe estabilidade da identidade sexual, tampouco uma posição que as mulheres (ou os homens) possam simplesmente alcançar” (ROSE, 1987, p. 90 *apud* BUTLER, 1997/2017, p. 104).

Essa descontinuidade da vida psíquica aparece, por exemplo, pelas formações do inconsciente (como pelos sonhos, sintomas e atos falhos) que atestam a impossibilidade de se criar qualquer tipo de coerência cristalizada, como uma “identidade sexual”. Isto é, Rose “formula o inconsciente como aquilo que tolhe todo esforço do simbólico de

constituir, de modo pleno e coerente, a identidade sexuada, um inconsciente indicado pelos atos falhos e pelas lacunas que caracterizam o funcionamento do imaginário na linguagem” (BUTLER, 1997/2017, p. 104).

Vale ressaltar que esse “fracasso” do inconsciente não é entendido por Rose em uma perspectiva negativa, ou seja, não se trata de uma incapacidade ou inadaptação. Pelo contrário, a autora o entende com muita potência, que reside no seio da vida psíquica: “Há uma resistência à identidade no cerne da vida psíquica” (ROSE, 1987, p. 91 *apud* BUTLER, 1997/2017, p. 105).

O psicanalista Thamy Ayouch também encaminha sua reflexão sobre as transidentidades nesse sentido, ao evidenciar que as formações do inconsciente promovem uma ruptura nessa ilusão de coerência: “As formações do inconsciente, porém, quebram a fantasia de uma mesmice ou ipseidade de si” (AYOUCHE, 2015b, p. 29). Neste sentido, ele também insiste na distinção das noções de identidade e de identificação: a primeira é caracterizada por uma cristalização e por uma ilusão de essência, o que remete para o campo da defesa narcísica e para o registro do imaginário<sup>284</sup>. Afinal, para preservar a unificação narcísica, o sujeito precisa se assegurar, de forma reiterada, de sua pertença a algum gênero, o que produz uma ilusão de coerência de gênero.

A segunda, por sua vez, é caracterizada por uma constante transformação, de forma que é permanentemente inacabável. Além disso, ela não é apriorística nem determinada de forma universal; pelo contrário, está sempre atrelada à história do sujeito e à história coletiva. Em sua perspectiva, tanto para os estudos de gênero e os estudos *queer* como para a psicanálise, é através dessa segunda noção que se pensa a identidade sexual, considerando que esta nunca pode ser concebida de forma definitiva, até porque ela sempre depende da relação do sujeito com o outro.

No que concerne a isso, é preciso fazer uma breve sinalização, pois, como podemos observar no decorrer do trabalho, esta não é uma questão linear. Afinal, muitos psicanalistas parecem lidar com a identidade sexuada através do paradigma da identidade propriamente dita, como algo conclusivo, estável e unívoco. O próprio autor

---

<sup>284</sup> Acreditamos que a reflexão do autor difere daquela apontada por Althusser (1970/1971) que, de alguma maneira, positiva o imaginário como forma de resistência aos chamados do simbólico que, no olhar do Butler (1997/2017), almejam produzir identidades.



é um crítico dessa posição psicanalítica e defende, de forma reiterada, a importância da psicanálise colocar em questão suas categorias identitárias.

Como já nos dedicamos bastante a essa questão sobretudo quando discutimos a patologização da transexualidade no discurso psicanalítico não a exploraremos agora. De todo modo, é preciso fazer uma ressalva sobre o que estamos entendendo por identificação. Até porque, como vimos, Butler (1990/2015), em sua discussão sobre a *melancolia de gênero*, evidenciou que algumas concepções psicanalíticas de *identificação* são permeadas por aspectos normativos.

Observamos, ainda, que, em *Corpos que pesam* (1993/2000), Butler também sinaliza uma crítica à concepção psicanalítica de *identificação*. Partindo da ideia de Freud (1923/1975) de que o ego corporal se constitui a partir de identificações, a autora questiona se a psicanálise pode ser lida como uma descrição da matriz heterossexual ao nível da morfogênese corporal, uma vez que ela descreve o funcionamento hegemônico das identificações. Por isso mesmo, é fundamental esclarecer que tipo de concepção de *identificação* estamos positivando como ferramenta para pensar o movimento transidentitário, sobretudo a transexualidade.

Como a própria Butler observa, é possível encontrar, na teoria psicanalítica, a ideia de que a identificação não tem um sentido unívoco nem fixo, pois há uma coexistência de identificações. Isto está na base de conflitualidades e dissonâncias, inclusive a respeito do gênero, de modo que é impossível pensar, por exemplo, uma posição “masculina” ou “feminina” pura:

A perspectiva alternativa sobre identificação que emerge da teoria psicanalítica sugere que as identificações múltiplas e coexistentes produzem conflitos, convergências e dissonâncias inovadoras nas configurações do gênero, as quais contestam a fixidez das posições masculina e feminina em relação à lei paterna. Com efeito, a possibilidade de identificações múltiplas (que finalmente não são redutíveis a identificações primárias ou fundadoras, fixadas em posições masculinas e femininas) sugere que a Lei não é determinante e que “a” lei pode até não ser singular. (BUTLER, 1990/2015, p. 122).

É neste sentido que Nunes (2002) afirma que o discurso pôde evidenciar que a “masculinidade” e a “feminilidade” não são pressupostas por uma diferença sexual supostamente “natural”, mas, sim, por *identificações*. Em outras palavras, o discurso

freudiano nos mostrou que a “masculinidade” e a “feminilidade” não são efeitos da condição anatômica; pelo contrário, supõe o campo psíquico, ou seja, são múltiplas e coexistentes.

Por este viés, poderíamos dizer que o discurso freudiano rompe com o princípio metafísico de uma ordem simbólica universal (NERI, 2002; NUNES, 2002). Por este viés, poderíamos dizer que o discurso freudiano estaria na contramão da “ilusão da coerência de gênero” e do modelo da inteligibilidade de gênero que supõe, como evidencia Butler (1990/2015), uma continuidade entre anatomia, identidade de gênero, desejo sexual e prática sexual.

É nesta mesma linha que Thamy Ayouch entende a potência do conceito de *identificação*, insistindo na importância da psicanálise reconhecer que os processos identificatórios são sempre contingenciais e transitórios, justamente porque há uma plasticidade psíquica: “Contra a identidade, a abordagem psicanalítica visa inscrever a plasticidade psíquica em movimentos identificatórios provisórios” (AYOUCHE, 2015b, p. 29).

Essa processualidade ocorre até mesmo porque o sujeito está inscrito no campo social e, a partir do encontro com esse entorno social, ele vai se apropriando de atributos com os quais se depara (AYOUCHE, 2015b). Como estamos sustentando no decorrer da pesquisa, a subjetivação é um processo, sendo caracterizada por uma abertura permanente a transformações, de modo que é impensável admitir a ideia de uma “identidade” estável, fixa e apriorística.

Enfim, a partir dessa breve discussão, esperamos ter podido evidenciar como a categoria de *identificação* parece ser um instrumento interessante para se pensar as transidentidades incluindo, a transexualidade pelas lentes da psicanálise, sem adotar um olhar normativo. Mas, para isso, nos parece importante ouvirmos as críticas de Butler (1990/2015) a respeito da heterossexualização do desejo, pressuposta na concepção do Édipo; caso contrário, recairíamos em um modelo de identificação heteronormativo. Mais uma vez, então, nos parece importante questionar o lugar do Édipo na teoria psicanalítica sobretudo no que tange ao imperativo binário e heterossexual até mesmo para que a noção de *identificação* tenha uma potência antinormativa.

Para isso, acreditamos que ela deva ser pensada em conjunto com outras noções, como a sexualidade perverso-polimorfa, a pulsão e a feminilidade. Como alguns desses conceitos já foram apresentados, em maior ou menor medida, no decorrer da tese, nos contentaremos em sinalizar apenas os pontos centrais que nos parecem importantes de serem contemplados na escuta analítica a respeito da experiência transidentitária.

### 7.5.3 O gênero e seus destinos: entre dispersões, limbos e feminilidades

A partir da discussão empreendida no capítulo anterior em parte neste também, a pergunta que fica é se a psicanálise, de alguma maneira, não recalcou a potência subversiva dos *Três ensaios* (FREUD, 1905a/1989), canalizando-se demasiadamente na genitalidade e nos roteiros edipianos. Como vimos, uma das críticas que se dirige à concepção psicanalítica do Édipo – o que foi enunciado por Deleuze e Guatarri (1972/2010) – é o fato de que ele, ao ser atrelado a um familiarismo, acaba minando a dispersão pulsional: “A leitura edipiana da sexualidade, realizada pela psicanálise, visaria então, pela mediação do discurso do familiarismo, regular a *potência* disseminadora e dispersiva das máquinas desejantes com seus efeitos sobre o sujeito” (BIRMAN, 2017, p. 157, grifo do autor).

Desse modo, acreditamos que um dos pontos centrais para a psicanálise se oferecer como uma alteridade para a experiência transidentitária (AYOUCHE, 2015b) é afirmar a potência subversiva da *sexualidade perverso-polimorfa*, voltando-se mais para o campo das intensidades pulsionais do que da representação. Afinal, ela nos evidencia que há múltiplas possibilidades corporais que não se reduzem à morfologia corporal:

Uma pessoa transgênero pode ser atraída por homens, mulheres, ou *the rest of us*, sem que seja possível dizer que é atraída pelo *seu sexo* ou por outro. A multiplicidade das combinações e a impossibilidade de um ponto de vista classificatório objetivo abrem assim a possibilidade de uma política subversiva das minorias sexuais e de uma renovação do pensamento psicanalítico da pulsão polimorfa. (AYOUCHE, 2015b, p. 29).

Mas, para isso, os psicanalistas precisam parar de recalcar a dimensão *polimorfa* da sexualidade, desistindo do projeto de transformá-la em uma psicologia do desenvolvimento ou mesmo de um manual de sexologia. Deixar de confundir o termo

“infantil” com infância é uma condição *sine qua non* para isso, bem como extrair todas as consequências éticas e estéticas do conceito de *pulsão*, sobretudo seu caráter intensivo que não se deixa fixar nos objetos.

Ao discutirmos a incidência da biopolítica no discurso freudiano, observamos como este pôde se posicionar de forma crítica a certas injunções normativas de sua época, como, por exemplo, o imperativo monogâmico do casamento. No que concerne a isso, por exemplo, Freud (1908a/1976) nos mostrou que a abdicação do exercício sexual desejante acarretava efeitos psíquicos danosos (BIRMAN, 2007). A partir disso, ele pôde defender uma sexualidade que não é usufruto da reprodução, o que foi enunciado pela *sexualidade perverso-polimorfa* (FREUD 1905a/1989).

Foi isso que lhe permitiu tirar a homossexualidade do campo das aberrações sexuais, bem como sustentar “a bissexualidade universal dos seres humanos” (FREUD, 1920b/1976, p. 195). Pudemos perceber, também, que o discurso freudiano rompe com o paradigma essencialista da diferença sexual, mostrando que, a partir da morfologia corporal, o sujeito esboça sua constituição psíquica e simbólica, de modo que a anatomia não é determinante (FREUD, 1925/1976). É neste sentido que Nunes (2002) defende que o discurso freudiano rompe com o modelo de pensamento que supõe a diferença entre “homens” e “mulheres” como supostamente natural.

Como defende Ayouch (2015b), a separação entre “masculino” e “feminino” não deixa de remeter para uma diferença que se dá a partir de uma perspectiva binária. Isto é atenuado pelo fato de que o discurso freudiano, na maioria das vezes, não pensou esses aspectos de forma “pura”, supondo um entrelaçamento entre eles, o se relaciona à disposição bissexual. Esta questão é sublinhada em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925/1976)<sup>285</sup>, onde Freud afirma que é impensável supor a existência de uma masculinidade “pura”, bem como de uma feminilidade “pura”. Pensar esses termos dessa maneira seria uma construção teórica sem muito fundamento, na medida em que há sempre uma mistura entre esse componentes:

---

<sup>285</sup> FREUD, S. *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

[...] a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino e que todos os indivíduos humanos, em resultado de sua disposição bissexual e da herança cruzada, combinam em si características tanto masculinas quanto femininas, de maneira que a masculinidade e a feminilidade puras seguem sendo construções teóricas de conteúdo incerto. (FREUD, 1925/1976, p. 320).

Essa sobreposição é, segundo Ayouch (2015b), um caminho interessante para se pensar as transidentidades, mas, para isso, seria preciso estendê-la para o campo da binariedade, pois é nesse ponto que a maioria dos psicanalistas parece ser menos flexível. Por outro lado, acreditamos que essas sobreposições podem ser pensadas através da noção de identificação, como discutimos anteriormente.

Considerando que a sexualidade, na Antiguidade, era centrada nas *intensidades* e que, na modernidade, houve uma hipervalorização do *objeto*, Birman (2001) afirma que, sob esse viés, o discurso freudiano se aproxima mais da *arte erótica* do que da *ciência sexual* (FOUCAULT, 1976/1984). Afinal, o discurso freudiano retomou a concepção antiga da sexualidade, que privilegia as *intensidades* em detrimento do *objeto*, inclusive, este foi concebido por Freud (1915a/1974) como o mais variado da pulsão.

Ainda que, à primeira vista, essa reflexão não poderia nos ajudar exatamente a pensar as experiências de gênero, ao nosso ver, ela está implicada nessa discussão por diversos motivos. Em primeiro lugar, o discurso freudiano pensou a categoria de pulsão a partir da ideia de uma dispersão pulsional, o que é um vetor de fragmentação. Nesse sentido, a pulsão se difere dos constructos narcísicos que, por sua vez, supõem uma unidade egóica e fictícia, estando mais próximos de uma perspectiva identitária, bem como de uma perspectiva fálica, enquanto resposta defensiva à fragmentação corporal.

Ou seja, a pulsão, em sua parcialidade e mobilidade, é sempre inapreensível, e, nesse sentido, ela se aproxima mais da *sexualidade perverso-polimorfa* e da erogeneização múltipla. Assim, podemos dizer que a experiência pulsional faz frente a uma série de imperativos não só o da reprodução e da família, mas também da genitalização e da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015).

Como pudemos observar no decorrer do trabalho, as normas de gênero hipervalorizam a genitalização, e, por meio disto, forjam uma série de construções fictícias a respeito da “coerência de gênero”, o que inclui o imperativo da heterossexualidade. Ou seja, no decorrer da pesquisa, pudemos observar que, embora o

campo das configurações de gênero não seja equivalente ao campo da sexualidade (tanto do desejo como da prática), do ponto de vista da experiência, a normatividade vigente atribui a eles uma relação de “causalidade”, vinculando-os, também, à anatomia e às práticas sexuais. Dito de outro modo, no modelo da inteligibilidade de gênero, há de haver uma relação entre sexo, gênero, desejo sexual e prática sexual (BUTLER, 1990/2015).

Desse modo, nos parece que o conceito de *pulsão* escapa desse emaranhado normativo que, no fundo, está marcado pelo binarismo sexual e pela heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990). Vale sublinhar que, desde o início, o discurso freudiano já havia detectado essa potência subversiva, ao mostrar que o imperativo pulsional não compactua com certas normas sociais, como o imperativo do casamento monogâmico e o da família que foi, inclusive, o modelo através do qual o complexo do Édipo foi pensado no texto freudiano.

A partir disso, podemos supor que a *estesia pulsional* (BIRMAN, 1999) parece se contrapor, também, à concepção do Édipo, como balizadora dos modos de subjetivação e de erotização, na medida em que ela se articula a uma multiplicidade de corporalidades que estão permanentemente se constituindo, justamente com os processos de subjetivação, como discutimos no segundo capítulo. Isso permite pensar possibilidades de fluidez corporal que não se deixam restringir ao biológico e à anatomia, o que parece ser uma chave de leitura interessante para pensarmos as experiências de gênero que rejeitam a atribuição inicial de gênero (BUTLER, 2015/2018).

Afinal, como vimos, o organismo não equivale ao corpo; pelo contrário, o corpo é uma ocupação do organismo, ocupação essa que se dá de maneira permanente (BIRMAN, 2000). Isto significa que a própria psicanálise nos dá ferramentas suficientes para pensarmos que o corpo não é uma entidade ontológica, mas um território que está em permanente processo de constituição e é, junto desse processo, que vão se dando também os processos de subjetivação. Tendo isso em vista, podemos dizer que a subjetivação e a corporificação estão em permanente processo de transição, de modo que é curioso que a psicanálise, por vezes, receba com tanta estranheza as experiências transidentitárias, incluindo a transexualidade.

Outro ponto importante é que esse caráter fluido, móvel e parcial da experiência pulsional parece se aproximar também da noção psicanalítica de *identificação*, tal como descrita anteriormente, distanciando-se, assim, de uma perspectiva identitária ou, ainda, de uma fixidez da identidade de gênero. A partir dessa abreviada discussão, é possível perceber como a categoria de pulsão parece ser mais interessante para pensarmos a experiência “trans”, do que, por exemplo, as ideias de “diferença sexual” ou, ainda, pelo próprio complexo de Édipo.

Não é por acaso que algumas pensadoras dos estudos de gênero e da *teoria queer*, como Gayle Rubin (1975) e Judith Butler (2004), reconhecem a potência do conceito de pulsão. Por exemplo, em *Undoing gender* (2004), Butler positiva o conceito de pulsão para pensar como o sujeito pode operar transformações sociais. “Judith Butler [...] toma a pulsão para sustentar sua ideia de que há algo que brota do corpo e que não permite uma indexação a qualquer identidade de gênero – no que coincide com a psicanálise freudiana e lacaniana” (PORCHAT; DA SILVA, 2010, p. 421).

Como vimos, para a autora, o gênero não pode ser pensado nem como algo que é imposto ao sujeito de forma unilateral, nem como algo que o sujeito escolhe de forma voluntária. Em um segundo momento, a autora começa a defender que a própria corporalidade escapa ao sujeito e às normas até mesmo porque a reiteração das normas nunca é completa e é, nesse sentido, que ela se apoia no conceito de pulsão:

O corpo resiste tanto às intenções do sujeito quanto às normas sociais. Butler admite que, até certo ponto, “[...] somos dirigidos por aquilo que não conhecemos e não podemos conhecer e esta pulsão (*Trieb*) é precisamente o que não se reduz à biologia e nem à cultura, mas sempre o lugar de sua densa convergência” (BUTLER, 2004, p. 15). (PORCHAT, DA SILVA, 2010, p. 417).

Como vimos, a primazia fálica marcou a obra freudiana, de modo que o *falo* aparecia como operador central da sexualidade (FREUD, 1923/1976). Mas, em 1937, esse pressuposto freudiano vive uma inversão radical, pois Freud enuncia, em *Análise terminável e interminável*, que a *feminilidade* seria originária. Ao discutir o protesto masculino e o complexo de castração, o autor enuncia que “desde o início, ‘repúdio da feminilidade’ teria sido a descrição correta dessa notável característica da vida psíquica dos seres humanos” (FREUD, 1937/1975, p. 285).

A partir disso, psicanalistas como Joel Birman (2002), Silvia Nunes (2002) e Regina Neri (2002) sustentam que o discurso freudiano rompeu com o modelo patriarcal e com o tólos falocentrista, pois o *falo* deixa de ser o modelo paradigmático para se pensar as formas de erotização e de subjetivação. Afinal, o *falo* deixou de ser origem, de modo que a construção *fálica* passou a ser vista, ao contrário, como uma forma de resposta ao “repúdio da feminilidade”, o qual, por sua vez, despertaria horror tanto em homens como em mulheres, justamente porque, nesse registro, o *falo* não estaria presente, nem como *referente* nem como *referência* (BIRMAN, 2002).

Desse modo, a *feminilidade*, como conceito, nos parece uma ferramenta imprescindível para a psicanálise pensar a *experiência transidentitária* (AYOUCH, 2015b) de maneira não normativa, na medida em que ela nos permite pensar formas de subjetivação e de erotização que não se enquadrem no binômio fálico-castrado.

Talvez seja possível uma aproximação entre a *feminilidade* e aquilo que Foucault (1982) enunciou como o “limbo feliz da não-identidade”. Afinal, neste, o que estaria em jogo seria o campo da dispersão pulsional sem que a referência identitária ou, ainda, fálica estivesse colocada. O autor defende que a maioria das “mudanças de sexo” é pensada no interior de uma perspectiva binária onde se quer passar de um gênero para o outro, enquanto a história de Barbin evidenciou que é possível ficar no *limbo*:

Quase sempre, os que relatam sua mudança de sexo pertencem a um mundo bissexual e o mal-estar de sua identidade traduz-se no desejo de passar para o outro lado para o lado do sexo que desejam ter ou a que gostariam de pertencer. Aqui, a intensa monossexualidade da vida religiosa e escolar serve de revelador aos doces prazeres que descobre e provoca a não-identidade sexual quando ela se perde no meio de todos aqueles corpos semelhantes. (FOUCAULT, 1982, s/p).

Acreditamos que este campo da “não-identidade sexual” se aproxima daquilo que Birman (2002), Nunes (2002) e Neri (2002) anunciaram em relação ao registro da feminilidade. Afinal, se estamos de acordo que a perspectiva identitária se aproxima de uma lógica fálica defensiva que almeja produzir uma espécie de “unidade”, poderíamos pensar, também, que a *feminilidade*, enquanto um registro originário que não é marcado pelo *falo*, também abarca uma dimensão de limbo.



#### 7.5.4 Movendo as peças: trocas entre desejo e prazer

É neste sentido que Foucault defende a importância de reavaliar a própria noção de sexualidade. Não se trata de suspender as lutas, mas de fazer uma mudança estratégica, operando um descolamento do desejo para o prazer. Até porque a sexualidade já está amalgamada com a normatividade e da patologia: “É muito difícil lutar nos termos da sexualidade sem que, em dado momento, se seja apanhado na armadilha por noções tais como doença da sexualidade, patologia da sexualidade, normalidade da sexualidade” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 6).

Ou seja, não se trata de fazer uma “crítica aos movimentos precedentes, mas, sobretudo, a constatação de uma situação histórica, a constatação de que um combate não pode se perpetuar sempre nos mesmos termos, caso contrário, ele se esteriliza, se imobiliza, sucumbe a armadilhas” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 6-7).

Seguindo esta linha, poderíamos dizer que, para a “luta” da psicanálise não ficar estéril, seria importante ela criar novos termos, o que significa, em sua perspectiva, repensar as categorias de “desejo” e também de “sexualidade”. É neste sentido que o autor questiona: “Mas, no fundo, o que é essa noção de sexualidade? Porque, se ela nos permitiu lutar, também carrega consigo certo número de perigos” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 5). Justamente por isso, estamos nos debruçando, no decorrer do capítulo, na discussão crítica a respeito do Édipo, sobretudo na tentativa de problematizar tanto sua universalidade, bem como a norma heterossexual que está em sua base. Para complexificar nossa discussão, nesse momento, acreditamos ser importante repensar também a categoria de desejo.

Inclusive, essa foi a proposta defendida por Foucault (1988/2015): problematizar a noção de desejo tal como utilizada pela medicina e pela psicanálise. Afinal, o desejo foi usado como balizador para se configurar os limiares de normalidade em relação ao prazer sexual, até porque, através dele, criava-se a possibilidade de fazer uma análise médica, jurídica e psicanalítica do sujeito: “Dize-me qual é teu desejo, eu te direi quem és como sujeito” (FOUCAULT, 1988/2015, p. 9).

Como vimos, Foucault (1976/1984) recusou a ideia de um desejo supostamente original, centrando sua discussão na lei como uma força produtiva. A forma como a lei

opera faz com que sua genealogia seja ocultada, de modo que não é possível visualizar de que maneira ela está situada no interior das relações de poder, como aconteceria com o desejo recalcado. Nos termos de Butler: “a ficção linguística do desejo recalcado para manter sua própria posição como instrumento teleológico” (BUTLER, 1990/2015, p. 119). Além disso, como vimos no decorrer do capítulo, uma das maiores críticas que se colocaram em relação à concepção psicanalítica do Édipo é que esta supõe uma concepção do desejo centrada na heterossexualidade:

Foi justamente a heterossexualidade compulsória que foi legitimada pela psicanálise e pela leitura estruturalista no discurso da antropologia social de Lévi-Strauss, pela qual a interdição do incesto seria a via pela qual o desejo seria norteador pelas vias da heterossexualidade. (BIRMAN, 2017, p. 158).

É nesta linha que Ayouch (2015b) defende que um dos caminhos possíveis para a psicanálise ultrapassar a binariedade seria resgatar a análise crítica, sustentada por Foucault (1988/2015), em relação à noção de *desejo*, pois esta foi vinculada à categoria de sexo. “O ‘sexo-desejo’ apresenta o sexo (aparelho genital) como a causa principal do desejo e o desejo como a consequência do sexo, num trajeto normativo que vai da sexualização de homens-pênis e mulheres-vaginas a uma sexualidade, a da heterossexualidade compulsória” (AYOUCHE, 2015b, p. 28).

Esta questão fica mais clara em *Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade*, onde o autor afirma que “O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa” (FOUCAULT, 1984/2004, p. 260) e é pelo viés do prazer que o autor vai pensar a resistência da normatização e psicologização da sexualidade, sobretudo no final de sua obra.

Como vimos no terceiro capítulo, Butler (1990/2003) critica a interpretação de Foucault sobre Barbin, afirmando que ele contradiz em sua própria leitura da *História da Sexualidade I - A vontade de saber*, na medida em que ele teria insinuado que o “limbo da não-identidade” seria anterior à esfera da lei, enquanto que, para a filósofa, a lei estava colocada desde o início. Como vimos, a leitura de Butler (1990/2015) centra-se no fato de que a sexualidade de Barbin não está, de forma nenhuma, fora do campo da lei, sendo inclusive o fruto da produção ambivalente da lei justamente pelo fato desta

operar pela proibição que, por sua vez, tem a eficácia de incitar, como ocorria no convento.

Nesse momento, devemos retomar esse debate, mas depreendendo dele as possíveis respostas que Foucault daria à crítica da filósofa. Isso nos ajudará a pensar como a categoria de prazer, na atualidade, pode ser mais interessante para pensarmos as expressões sexuais e de gênero do que a categoria de desejo. Devemos lembrar que o pensamento de Butler tem como herança a filosofia de Hegel centrada no reconhecimento, de modo que sua leitura parte deste autor até chegar a Freud. Nessa linha, poder-se-ia dizer que, de alguma maneira, a autora não só valora a dimensão da interioridade, como também preserva a noção psicanalítica de “desejo”.

Diferentemente, Foucault se coloca em um lugar crítico em relação à interioridade, pois esta remeteria para um certo psicologismo. Neste sentido, ele se desloca do modelo da interioridade onde se inscrevem, por exemplo, o desejo e o reconhecimento, e sua valorização em relação ao campo do prazer é uma forma de escapar ao binômio interno/externo.

A crítica ao campo da interioridade implica em uma colocação em xeque da categoria de sujeito. Afinal, genealogicamente, a categoria de sujeito, dentro do campo da sexualidade, está ligada à carne e ao pecado, e é dessa tradição moral cristã que o autor busca enfaticamente se deslocar. Como vimos anteriormente, a questão da masturbação atravessou a pastoral católica, na medida em que vinculou proibição de fazer ao imperativo do dizer em torno da sexualidade, o que colocou a relação entre desejo e proibição em cena.

Devemos salientar que este foi um dos vetores de sua crítica à psicanálise. Afinal, em sua hipótese, a prática psicanalítica é derivada do dispositivo da confissão, de modo que ela trabalha com a noção de sujeito e desejo, e aproxima o sexo ao campo da verdade. Ou seja, o lugar do desejo como balizador da inteligibilidade da sexualidade tornou-se um problema para o autor.

O que nos importa destacar é que a noção de *prazer* desempenha, neste sentido, um papel estratégico na obra de Foucault, pois é uma categoria que escapa à teleologia e de qualquer referência ao sujeito. Afinal, o prazer estaria mais próximo de algo da ordem do *acontecimento*, onde há uma suspensão da categoria do sujeito e, portanto, do

desejo. Em outras palavras, por estar mais próximo de um acontecimento acéfalo do que de uma experiência intrínseca a um sujeito, o *prazer* coloca em xeque qualquer referência ao campo do psiquismo e da interioridade.

Em *Os anormais*, o *corpo-prazer* foi enunciado como marca central da sexualidade, colocando em questão a suposta centralidade que o desejo teria nesse registro. Como afirma Birman (2017), essa hipótese seria uma espécie de contrapartida da tese que Foucault havia trabalhado em *Vigiar e punir*, onde o corpo havia sido alocado como o objeto *princeps* em relação ao qual o poder operaria em nome da produção de corpos dóceis. Isto quer dizer que esse corpo-prazer precisava ser gerido e regulado pelo poder disciplinar: “O que o poder disciplinar tinha a pretensão de realizar seria a regulação ostensiva do corpo-prazer, transformando-o então decididamente em corpo dócil” (BIRMAN, 2017, p. 176).

Vale sublinhar que esse campo do prazer foi aprofundado de forma pormenorizada no segundo volume da obra *A vontade de saber*, intitulado *Uso dos prazeres* (FOUCAULT, 1984/1988), onde o autor se debruça na experiência erótica no contexto da Grécia para pensar o corpo e a sexualidade. Neste trabalho o autor positiva o campo das intensidades que marcou o erotismo antigo que também foram positivadas pelo discurso freudiano.

O que está em jogo é que o prazer não tem nenhum padrão sobre o que vai acontecer; ele foge da armadura psicológica. Uma decorrência disso é que o prazer não se deixa qualificar pela patologia, isto é, não é possível pensar uma patologia do prazer: “Não há, no fim das contas, prazer ‘anormal’, não há ‘patologia’ do prazer” (FOUCAULT, 1998/2015, p. 6). É neste sentido que, na interpretação de Foucault (1982), Herculine Barbin vivia inicialmente no universo do prazer e foi colocada, em seguida, dentro do campo da diferença sexual, vendo-se destituída de sua condição hermafrodita. Já Butler não estaria pensando nessa dimensão do prazer, pois estava pautada na categoria psicanalítica de desejo.

Não almejamos, de modo algum, esgotar esse debate, pois desviaríamos do nosso caminho metodológico e do nosso objeto de pesquisa. No entanto, devemos extrair dele alguns pontos que nos interessam particularmente. Para isso, destacamos três elementos. Antes de enunciá-los, é preciso sublinhar que Foucault está pensando o

prazer como temática. Inclusive, no momento de sua entrevista, publicada sob o título *Saber gay*, ele trata essa categoria como embrionária, demarcando que talvez essa nem fosse a melhor “palavra”.

O primeiro consiste em pensar que, na esfera do *prazer*, a dimensão da alteridade está no campo do corpo; envolve a *experiência entre corpos*. Um corpo não como interioridade, mas como potência de encontro. Por isso, para Foucault, é preciso valorizar mais o campo da felicidade do que se centrar na teia desejo-falta-angústia. O segundo ponto é que, justamente pode se dar no limite do sujeito, a experiência do prazer nos permite pensar para *além do binarismo interno/externo e corpo/alma*. O terceiro diz respeito ao fato de que a categoria de prazer, proposta por Foucault, nos ajuda a pensar a experiência trans como estando na contramão da ideia de identidade. Pois, em última instância, o prazer é *anti-identitário*.

Acreditamos que isso se aproxima da crítica feita por Preciado (2004/2014) em relação à tecnologia sexual que opera o corpo, restringindo zonas de prazer e de intensidades, o que é guiado pelo imperativo da genitalização e da sexualidade: “O corpo só tem sentido como sexuado, um corpo sem sexo é monstruoso. Segundo essa lógica, a partir de um órgão periférico (o nariz, a língua, ou então os dedos, por exemplo) é impossível reconstruir a totalidade do corpo como sexuado” (PRECIADO, 2004/2014, p. 131).

Enfim, evidentemente, a discussão crítica que desenvolvemos a respeito de algumas formulações teóricas psicanalíticas como, por exemplo, a universalidade do Édipo tem implicações clínicas, até porque teoria e clínica não estão, de modo algum, desarticuladas. Mas, metodologicamente, consideramos importante mapear de forma sistemática algumas direções para a psicanálise sustentar uma posição alteritária para as pessoas “trans” na clínica.

## **7.6 A clínica e suas transições: podemos falar de uma escuta antinormativa?**

Como sustentamos no decorrer da tese, a transexualidade é uma experiência antinormativa e abarca uma dimensão de risco, de modo que o registro da alteridade é crucial. Tendo em vista que as pessoas “trans”, não raramente, são alvo de

discriminação e violência, como também perdem o apoio de amigos e familiares, Butler (2015/2018) defende que é preciso acolher e apoiar as pessoas que rompem com as normas de gênero.

Acreditamos que a psicanálise pode ser um dispositivo clínico importante em diversos sentidos. Não só para ajudar o sujeito a lidar com as possíveis angústias e sofrimentos ligados à sua condição de gênero, como também aos medos referentes à transição: por exemplo, se serão aceitos ou não por seus pares. Ou, ainda, caso essas rejeições e discriminações ocorram, o que pode ser fonte de uma grande dor psíquica, acreditamos que o espaço da análise pode ser fundamental para que o sujeito não se sinta desamparado e que possa elaborar essas perdas, assim como outras, que podem ser sentidas nesse “segundo nascimento”.

Afirmar que a psicanálise pode ser uma “aliada” das pessoas “trans” não significa dizer que isso é algo apriorístico, pois, como vimos, sob muitos aspectos a psicanálise não parece se oferecer como uma alteridade. Considerando que uma homofobia permeia a comunidade psicanalítica (AYOUCHE, 2015a), discutimos, no capítulo anterior, em que medida não há também uma espécie de transfobia. Afinal, há uma série de formulações teóricas normativas a respeito da transexualidade, como por exemplo, vinculando-a ao campo da psicose, o que nos faz perguntar: “quem cura aqui, em que contexto, com que meios e, sobretudo, de quê. Cabe perguntar quem o escudo terapêutico protege verdadeiramente: as pessoas trans ou a ordem social?” (AYOUCHE, 2015b, p. 30).

Por outro lado, acreditamos que a psicanálise tem todas as condições de se oferecer como uma escuta antinormativa e potente para esses sujeitos: “A psicanálise pode ser uma forma de acompanhar um sujeito nas suas interrogações, se for desejado e pedido pelo próprio sujeito, e não para necessariamente abordar o motivo transidentitário” (*idem*). Como vimos no capítulo 3, muitos protocolos para o processo de transição de gênero utilizados nos serviços públicos exigem que o “candidato à cirurgia” seja acompanhado por um psiquiatra e um psicólogo. Mas, fora do âmbito da “terapia compulsória”, muitas pessoas que têm dúvidas em relação à sua identidade de gênero e que estão pensando em iniciar o processo de transição (ou que já o iniciaram) buscam atendimento psicanalítico (AYOUCHE, 2015b).

É fundamental que os psicanalistas estejam atentos à sua contratransferência seja ela de ordem clínica ou mesmo teórica em relação às transidentidades (AYOUCHE, 2015b). Uma coordenada crucial para isso consiste na abdicação de uma posição de saber por parte dos psicanalistas, isto é, de deixarem de se colocar como detentores de uma verdade sobre a transexualidade. Trata-se de uma mudança metodológica, na medida em que o “saber” sobre essa experiência deve ser atribuído ao próprio sujeito: “É preciso então um reposicionamento metodológico, que vise colocar as pessoas trans em posição de *expertise* em suas vivências, e fazê-las participar diretamente da reconfiguração da teoria pela qual são pensadas” (AYOUCHE, 2015b, p. 30).

Não é por acaso que procuramos, no decorrer da tese, dar voz aos relatos das pessoas trans, pois defendemos que isso é fundamental para não assumirmos uma autoridade teórica em relação a essas experiências que, como podemos ver, não cabem em categorias teóricas apriorísticas. Procuramos evidenciar também que as experiências trans são extremamente singulares (BENTO, 2006), de modo que tentar reivindicar um saber universal em relação a elas não é apenas produzir um debate estéril, mas também contribuir para sua abjeção social (BUTLER, 1993/2000).

Para propiciar o acolhimento das pessoas que estão repensando ou reconstituindo sua condição de gênero valorizando a trajetória singular de cada uma é preciso que o psicanalista não esteja fincado em premissas hegemônicas, normativas e preconceituosas. Isto implica, por exemplo, em se contrapor a concepções nosográficas da transexualidade, assim como de uma busca etiológica: “Para respeitar a hipersingularidade não generalizável de todo sujeito, é preciso sair de qualquer modelo etiológico ou nosográfico da ‘transexualidade’, que atrapalha e impossibilita a abordagem analítica” (AYOUCHE, 2015b, p. 30).

Acreditamos que a psicanálise cumpre um papel efetivo e fundamental para a despatologização da transexualidade, o que supõe, inclusive, denunciar expressões transfóbicas que se dão no campo social e institucional. É neste sentido que Ayouch defende que a psicanálise deve “se des-solidarizar das avaliações psiquiátricas da transexualidade e denunciar o maltrato institucional, teórico e clínico das pessoas trans” (*ibidem*, p. 31).

O que está em jogo, em nossa perspectiva, é que a psicanálise deve se contrapor ao projeto médico-psiquiátrico de se configurar uma “identidade transexual”, o que implica, por exemplo, em abdicar da busca por “verdadeiros transexuais” (PORCHAT, 2014), o que só contribui para a patologização da transexualidade, na medida em que a reduz a um enquadramento normativo. Ou seja, o norte do psicanalista deve ser sempre a dor psíquica e não, por exemplo, uma busca policlesca se aquele é um “transexual verdadeiro”. Assim, em vez de inferir que, se o sujeito tem prazer na masturbação, ele não é um “trans verdadeiro”, o analista pode atentar para as conflitualidades que se dão no campo da sexualidade, se elas aparecerem:

A pergunta que se pode fazer para aqueles/as que conseguem se masturbar ou não têm problemas em tocar suas genitálias com outras finalidades é: por que querem realizar a cirurgia? Afirmar que alguns se masturbam ou que outros mentem não revela os conflitos que alguns vivem com a sexualidade. (BENTO, 2009, p. 104).

O trabalho psicanalítico é um dispositivo micropolítico, o que implica que não podemos desconsiderar a dimensão do *poder* que permeia a prática clínica<sup>286</sup>, de modo que o analista precisa ficar atento ao poder que exerce em relação ao analisante. Afinal, suas intervenções e interpretações incidem na vida psíquica dos analisantes, repercutindo nas formas de afetação e de subjetivação. Por exemplo, é impossível que a contratransferência negativa do psicanalista, pelo fato de seu analisante ser transexual, não provoque uma sensação de inadequação e de desamparo.

Não é função do psicanalista, por exemplo, transformar seu analisante em um sujeito “maduro” do ponto de vista objetal, seguindo, por exemplo, a *sexualidade perverso-polimorfa* (FREUD, 1905a/1989) como uma diretriz desenvolvimentista. Sua bússola deve ser sempre a dor psíquica que o analisante está vivendo. Isto é, o analista não deve se colocar como um policial que vigia as modalidades de gênero e de erotização que não se enquadram no modelo binário e na heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015), nem ser o paladino da moral, da família e da “ordem”. Isto implica, por exemplo, em não tentar incluir aquilo que aparece como inédito nas experiências (como de gênero) de seus analistas em enquadramentos

---

<sup>286</sup> Para uma discussão mais aprofundada, vide Helsinger (2015).



teóricos pré-definidos, até porque isto contradiz absolutamente a premissa ética freudiana.

Em vários momentos de sua obra, Freud repensou suas teorias a partir daquilo que emergia na clínica. Por exemplo, quando percebeu que os abusos vividos por suas pacientes histéricas não aconteciam no campo da realidade material, mas, sim, na esfera da realidade psíquica, ele refutou sua teoria da sedução e postulou a teoria da fantasia. Além disso, a partir dos pesadelos narrados pelos “traumatizados de guerra”, Freud (1920a/1976) repensou a ideia de que todos sonhos eram realizações de desejo, e foi a partir desse impasse metapsicológico que ele pôde depreender que havia algo para *além* do princípio do prazer, o que lhe permitiu enunciar o conceito de “pulsão de morte” e inaugurar a segunda teoria pulsional.

Ou seja, quando a chave não entrava na fechadura, ele não mudava a fechadura; pelo contrário, colocava-se a compreender porque a chave não entrava. Essa é uma premissa ética fundamental para trabalharmos na clínica, o que supõe que estejamos permanentemente abertos às novidades que aparecem. Isto não significa que não possamos, junto com os analisandos, pensar nas questões envolvidas na transição de gênero, mas devemos nos focar nos conflitos e angústias trazidos por eles. Para isso, a psicanálise deve se voltar para as experiências minoritárias, reconhecendo a abertura múltipla e infinita das singularidades:

A confiscação médica do saber sobre as questões transidentitárias é contrabalançada pelos saberes locais, minoritários, deslocalizados, das experiências transidentitárias. A escuta psicanalítica deve ouvir essas deslocalizações e a hipersingularidade de cada construção transidentitária, além de qualquer paradigma unitário. (AYOUCH, 2015b, p. 31).

Como vimos, a maior diferença entre dor e sofrimento é que o segundo pressupõe a alteridade e a primeira não; isto é, o outro é a condição para transformar a dor em sofrimento (BIRMAN, 2012). Neste sentido, acreditamos que, se o analista não atentar para a dor psíquica do sujeito ou, ainda, tentar oferecer uma resolução normativa para a mesma por exemplo, incitar o sujeito a se adequar à normatividade de gênero e à heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015) , ele não está se oferecendo como uma alteridade para seu analisante. Neste sentido, está impedindo que sua dor seja

transformada em sofrimento, contribuindo para que ele/ela seja levado ao desalento, onde não há o registro do outro, o que, como vimos, pode culminar no suicídio.

O que está em jogo é que o psicanalista é *co-responsável* pelo analisante, o que significa, em certo sentido, que ele deve se oferecer como uma alteridade para propiciar que sua vida se torne mais vivível (BUTLER, 2009/2016). É preciso sublinhar que essas coordenadas clínicas não concernem apenas à transexualidade e outras experiências transidentitárias. Pelo contrário, devem ser estendidas a outras vivências que não se enquadram ao modelo normativo de gênero e da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990/2015), o que inclui, também, as novas configurações familiares e de parentesco.

Como vimos no primeiro capítulo, uma série de transformações sociais tem ocorrido nesse campo — por exemplo, com o “casamento gay” e o “parentesco gay” (BUTLER, 2002/2003) e as famílias trans (PORCHAT, 2017). Ainda que não haja uma equivalência entre essas experiências e a experiência transidentitária, elas não estão, de modo algum, desarticuladas. Até mesmo porque as transformações no campo da reprodução, da família, do parentesco e das parentalidades foram, em nossa perspectiva, uma das condições sociohistóricas que permitiram a legitimação da experiência da transexualidade no cenário contemporâneo.

Além disso, observamos que o maior ponto de interseção entre elas é o fato de que colocam em xeque uma certa concepção de cultura que se assenta na heterossexualidade compulsória e no binarismo sexual. Neste sentido, como estamos sustentando no decorrer da pesquisa, elas também pressupõem uma realocação do lugar do Édipo, como um suposto balizador da cultura. Ainda nessa linha, tanto a transexualidade como as novas formas de reprodução, de parentesco e parentalidade colocam em questão o lugar da família como ponto inaugurador da “origem”, ainda que de maneiras diferentes.

Desse modo, remetem para o *fantasma da cena primária* enunciado por Freud (1918/2006b), o qual é preciso ser repensado sob outros termos já que as configurações familiares têm vivido uma série de transformações, como vimos no decorrer do trabalho: “O ponto que se discute em relação às novas configurações familiares é que a

cena primária não é apenas a relação heterossexual como núcleo da sexualidade. Não deve existir na psicanálise uma cena primária *standard*” (PORCHAT, 2017, p. 107).

Considerando que a questão da “origem” já foi explorada, não iremos aprofundá-la nesse momento. A nós interessa sublinhar algumas coordenadas básicas para que a psicanálise se ofereça, no âmbito da clínica, como uma alteridade para os sujeitos que participam dessas experiências não convencionais de família, parentesco e parentalidade, tendo em vista que esses são, muitas vezes, alvo de discriminação e de abjeção (BUTLER, 2002/2003).

A própria Butler reconhece que há diversas questões sobre as quais a psicanálise pode se debruçar para compreender as modalidades de parentesco que não se encaixam ao modelo hegemônico, como, por exemplo, em relação à própria narrativa que se constrói em torno da “origem” da criança:

De fato, existem muitas questões que a psicanálise pode perseguir a fim de ajudar a compreender a vida psíquica daqueles que vivem fora do parentesco normativo ou em alguma mistura de normativo e “não-normativo”: qual é a fantasia de amor homossexual que a criança inconscientemente adota em famílias gays? Como as crianças que são deslocadas de famílias originais ou nascidas graças a implantes ou inseminação artificial compreendem suas origens? Que narrativas culturais estão à sua disposição, e que interpretações particulares elas dão a essas condições? (BUTLER, 2002/2003, p. 257).

Em seu artigo *Elementos para refletir acerca do trabalho psicanalítico com famílias que “saem do armário”* (2017), a psicanalista Patrícia Porchat delinea algumas coordenadas clínicas importantes para que a psicanálise possa pensar e acolher as modalidades de configuração familiar e de parentalidade que escapam às normas hegemônicas, como as famílias que possuem membros transexuais, travestis, transgêneros etc. Até porque, em sua perspectiva, a psicanálise tem um “compromisso ético e político de ajudar a família a sustentar a resistência às normas dominantes” (PORCHAT, 2017, p. 103).

O ponto central sustentado pela autora é que a psicanálise precisar repensar sua concepção de “família” e ela destaca duas noções psicanalíticas cruciais para isso a saber, o “romance familiar” (FREUD, 1909/2006a) e a “cena primária” (FREUD, 1918/2006b) , considerando que estão intimamente ligadas à experiência do parentesco

e da parentalidade: “Ambas as ideias freudianas são extremamente úteis para pensar os fantasmas familiares contemporâneos, os efeitos dos novos arranjos sobre a estruturação psíquica dos sujeitos, assim como alguns nortes para a escuta analítica hoje” (PORCHAT, 2017, p. 107). A autora se refere a um caso atendido por Ken Corbett (2009), de um menino de 7 anos, chamado Andy, que tinha duas mães e que dizia que não tinha pai, mas, sim, um doador:

Corbett propõe ajudar a família a construir sua história de minoria. Faz uma aposta política de que a função do analista aqui não é a de ver como o paciente vai ser afetado em sua relação com a “diferença dos sexos”, mas perceber o efeito nesse paciente, em particular, de ter duas mães. (PORCHAT, 2017, p. 106).

Considerando que essas famílias se constituem a partir de uma batalha contra os marcadores normativos sociais características de nossa sociedade heteronormativa, o analista trabalhou no sentido de ajudar o rapaz a viver seu romance familiar de modo não tradicional<sup>287</sup>: “A partir da imaginação familiar ativada pelo analista, que permite a circulação dos diversos fantasmas em cena, Andy pode construir seu romance familiar não tradicional e dar início ao percurso que o levará posteriormente a poder confrontar a geração de suas mães e a separar-se delas” (PORCHAT, 2017, p. 106).

É neste mesmo sentido que se delinea o comentário de Michel Tort (2016) sobre esse caso, onde ele positiva o fato da ausência do pai não ter sido tratada por Corbett como uma negatividade por exemplo, por ele não ter sublinhado a falta do pai como dispositivo de separação:

Não se trata de denunciar os efeitos funestos da ausência do pai, invocando a carência de sua famosa função de separação, mas de saber como construir, na análise, uma ideia de pai com os recursos que cada um tem à mão no dispositivo de procriação dado, permitindo que se desenvolva a imaginação familiar, com os fantasmas das mães sobre o doador e aqueles que a criança se autorizará a enunciar em sua relação transferencial com o analista (TORT, 2016, p. 124 *apud* PORCHAT, 2017, p. 106).

---

<sup>287</sup> “Corbett insiste que o ponto de partida da fantasia da cena primária deve ser, de um lado, o conhecimento pela criança da procriação e dos procedimentos particulares de sua concepção e, de outro lado, as construções fantasmáticas sobre o sexo, nome dos mistérios excitantes dos adultos, dos quais sabemos que os casais pouco ou nada falam, mas que são percebidos através de risos e rubores (citado por Tort, 2016, p. 215)” (PORCHAT, 2017, p. 107).

Apesar da ficção de que a parentalidade é algo natural (incluindo alguns psicanalistas), Porchat (2017) sustenta que as parentalidades devem ser concebidas como práticas performativas. Em sua perspectiva, a psicanálise tem todas as condições para ajudar as pessoas a sustentarem essa posição não normativa: “Podemos efetivamente ajudá-los a sustentar a resistência às normas dominantes” (PORCHAT, 2017, p. 104). Mas, para isso, é preciso que o psicanalista esteja atento às transformações socioculturais e aos outros campos do saber. É isso que lhe permitirá não reagir de forma normativa às novas composições familiares e de parentalidade:

Segundo Tort, devemos nos interessar pela capacidade da criança de fantasiar sobre relações sexuais múltiplas, superando as categorias que foram dadas, e pensar sobre o que elas sabem a respeito de suas famílias e dos desejos que as modelam, botando em cena seus pais (ainda que doadores ou múltiplos) e seus fantasmas. (PORCHAT, 2017, p. 107).

Acreditamos que essas bússolas são cruciais para pensarmos também como a psicanálise pode se oferecer como uma alteridade para as pessoas “trans”, não adotando uma perspectiva normativa. A partir do processo psicanalítico, o sujeito pode, por exemplo, contar e recontar sua história, pensando como a transição produz um “antes” e “depois” (e se produz), o que, por vezes, implica em elaborar o “sujeito” que não se é mais e poder enlutar essa vida “anterior”, até mesmo para que ela não fique encrustada de maneira melancólica, em uma incorporação *sobre* o corpo (BUTLER, 1990/2015).

Afinal, se há um “segundo nascimento”, para onde vai o sujeito do “primeiro nascimento”? Em alguns relatos, observamos que essa vivência é vivida de forma mais contínua, de modo que há uma convivência entre o “eu anterior” e o “eu atual”, como ficou nítido no relato de T. Brant, que afirmou que “Tereza” precisaria ir, mas que sempre ficaria na memória. Em outras, coloca-se uma descontinuidade, o que fica nítido em alguns relatos que afirmam que foi necessário “matar” o eu anterior, para se fazer renascer.

Independentemente da magnitude da continuidade, caso a transição suscite, no sujeito, a sensação de que houve alguma perda ou mesmo, que haja perdas reais, por exemplo, de vínculos sociais e familiares é importante que elas sejam enlutadas. Mas, para isso, essas perdas precisam ser pranteáveis isto é, passíveis de luto, e, como nos

mostrou Butler (1997/2017), o outro social é crucial para a legitimação ou não das perdas que poderão ser vistas como tais, em sua discussão sobre a melancolia de gênero.

É nesta perspectiva que acreditamos que o trabalho psicanalítico pode contribuir nesse processo. Dito de outro modo, a análise pode ajudar o sujeito a criar narrativas sobre suas “vidas”, até mesmo para que essa nova vida que nasce seja uma “vida vivível” e não fique assombrada pela vida que não está mais “viva” ou que vive de outra maneira dentro do sujeito.

Além disso, acreditamos que o trabalho psicanalítico pode ajudar aqueles que não se sentem confortáveis com o gênero que lhes foi atribuído a entenderem, com maior clareza, por onde passam, de maneira singular, suas conflitualidades e angústias. Em outras palavras, o espaço de análise pode contribuir para que o sujeito se escute em sua própria vivência em particular, o que pode evitar que ele se apegue em perspectivas identitárias que, por sua vez, podem camuflar a singularidade de sua experiência.

Ou seja, em nossa perspectiva, o dispositivo analítico pode colaborar para que o sujeito realize uma permanente invenção de si “minimamente desembaraçada das identidades que lhe são imputadas em um dado momento, em uma determinada cultura” (CANAVÊZ, 2015, p. 49). Esse nos parece um ponto importante, até mesmo para pensarmos a prática psicanalítica em um mundo marcado pelo multiculturalismo. Afinal, como vimos, muitas vezes isso se desdobra em uma perspectiva identitária bastante cristalizada.

Como tentamos sustentar no decorrer da tese, acreditamos que esse não é um caminho tão potente para a afirmação da singularidade e das diferenças. No capítulo 5, discutimos essa questão tendo como enfoque a mobilização política, evidenciando a importância das minorias se interligarem traduzindo suas demandas em certos pontos em comum contrapondo-se, assim, às construções identitárias. Não raramente, observamos como isso repercute na forma pela qual o sujeito busca a análise. Por exemplo, mulheres que querem ser atendidas por psicanalistas mulheres, “gays” que querem ser atendidos por “gays”, pessoas “trans” que buscam atendimento com psicanalistas “trans” etc.

Muitas vezes, o que está em jogo é a ideia de que apenas alguém que compartilha da mesma “situação” teria a possibilidade de ouvi-lo. É claro que essa não é

uma discussão simples, pois, por um lado, compreendemos que esta é uma forma do sujeito tentar se proteger das discriminações que, não raramente, se dirigem a eles em sua vida cotidiana. Além disso, como indicamos na própria tese, há, no interior da própria psicanálise, uma série de perspectivas teóricas normativas e discriminatórias e que, sem dúvida, repercutem na forma pela qual os psicanalistas escutam os sujeitos.

Acreditamos que foi, nesse sentido, que se organizou, na França, um grupo de psicanalistas juntamente com psiquiatras, psicólogos e psicoterapeutas que se autodenominam *Psy safes et inclusifs*<sup>288</sup> (que poderia ser traduzido como “*Psis* seguros e inclusivos<sup>289</sup>) e se oferecem como profissionais que acolhem todas as *diferenças*. Na página inicial do grupo, isto é colocado de maneira bastante enfática: “*Pour vous aider à trouver un(e) praticien(ne) de santé psy\* accueillant toutes les différences*”<sup>290</sup>. (PSY SAFE, página eletrônica).

A partir da autodesignação de “*psy safes*”, eles esperam mostrar que estão atentos às discriminações e opressões que marcam o campo social como o racismo, a lógica patriarcal e a transfobia assegurando que essas não são reproduzidas em suas práticas clínicas:

Un espace safe est un lieu dans lequel on s'attache à ne pas reproduire les oppressions systémiques existant dans le champ social :racismes, patriarcat, validisme, classisme, âgisme, transphobie. Un(e) psy\* safe a conscience de ces discriminations, les prends en compte et cherche à les exclure de ses pratiques. (PSY SAFE, página eletrônica).<sup>291</sup>

Desse modo, eles buscam assumir uma posição política que não é neutra, no sentido de que atentam para as realidades opressoras do campo social e se contrapõem à

---

<sup>288</sup> O link da página eletrônica é: <https://psysafeinclusifs.wixsite.com/psysafe>.

<sup>289</sup> Santos e Polverel (2016) descrevem da seguinte maneira: “O que significa ser umx *psi safe* ? — segundo a nomenclatura usada nos grupos de discussão onde ela aparece. A definição proposta pelo site *Psysafe*, criado por profissionais da saúde mental (psicólogos, psicanalistas ou psiquiatras — ou *psys*, como são chamados na França) estabelece que o ou a *psi safe* é o ou a profissional capaz de receber pessoas cujas identidades e orientações são consideradas marginalizadas — o que inclui a população LGBTQI, trabalhadoras do sexo e todo sujeito que sofre discriminações sistêmicas específicas.” (s/p).

<sup>290</sup> “Para te ajudar a encontrar um profissional de “saúde mental” que acolha todas as diferenças” (Nossa tradução).

<sup>291</sup> “Um espaço seguro é um lugar onde se está atento à não reprodução das opressões sistêmicas que existem no campo social: racismos, patriarcado, classismo, transfobia. Um(a) *psy safe* tem consciência dessas discriminações e tem o cuidado de não reproduzi-las em suas práticas” (tradução nossa).

patologização, à vitimização e à negação das opressões sociais. Eles estão atentos, também, aos efeitos nocivos das práticas médicas e psicoterapêuticas que reproduzem essa lógica da exclusão, da abjeção e da discriminação:

Trata-se de evitar encontros com profissionais que neguem o que tais pacientes vivem como a realidade do preconceito o ou a analista deve compartilhar da certeza de que determinados sujeitos sofrem de um tipo de violência específica, própria a um determinado grupo ao qual foram designados (gays, lésbicas, trans\*, negrxs etc.). (SANTOS; POYEREL, 2016, s/p).

No artigo *Procura-se psicanalista segurx. Uma conversa sobre normatividade e escuta analítica*, Beatriz Santos e Elsa Polverel (2016) contam um pouco como se deu a constituição do grupo *Psy Safe*. Um grupo de psicanalistas (e outros profissionais, como psicólogos e psiquiatras) se sentiram interpelados por mensagens deixadas sobretudo nas redes sociais, onde se buscava “psicologx ou psicanalista *safe*”:

Há cerca de cinco anos, anúncios de pessoas procurando psicólogos ou psicanalistas começaram a surgir com certa frequência numa grande lista de difusão de informações sobre os estudos de gênero na França. [...] podiam-se ler mensagens como: “Procuro umx psicologx ou psicanalista *safe* para uma amiga que sofreu uma agressão sexual na infância; [...]”. Ou: “Alguém teria o nome de uma psi lésbica que atenda no norte de Paris?” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Como salientam as autoras, não é por acaso que esse movimento tenha ocorrido no contexto francês, onde a psicanálise é bastante disseminada no campo social, ultrapassando a esfera dos consultórios, das universidades e das instituições psicanalíticas. Além de psicanalistas comumente falarem em rádios, na televisão e nos jornais, não raramente eles são convocados a dar pareceres sobre certas situações, por exemplo, como vimos a respeito do casamento e da “parentalidade gay” (BUTLER, 2002/2003).

Como aponta Laurie Laufer (2014), desde a década de 1970, na França, a psicanálise passou a se entender como capaz de produzir certas “perícias” no campo da saúde mental. Os psicanalistas colocaram-se como “experts” sobre as prescrições ligadas ao campo da sexualidade, o que suscitou uma certa desconfiança no campo



social, o que, na maior parte das vezes, é absolutamente justificado (SANTOS, POLVEREL, 2016).

Como vimos no primeiro capítulo, isto está ligado ao fato de que segmentos do campo psicanalítico têm contribuído para a constituição de um “mercado psi”, como apontaram Porge *et al.* (2015), o que coloca em cena a discussão entre psicanálise e governamentalidade. No âmbito de nossa discussão a respeito da clínica psicanalítica, é preciso salientar os riscos dessa articulação.

Acreditamos que é nesse sentido que Santos e Polverel discutem a contrapartida da categoria de *psy safe*: “O que caracteriza umx *analista perigosx*?” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p). Tomando de partida a discussão do site Psysafe e as demandas das pessoas nas redes sociais (que buscam os analistas *safe*), o “analista perigosx” seria aquele “que expressa julgamentos normativos sobre xs analisandxs. Trata-se de umx analista cuja escuta estaria excessivamente comprometida pelo ruído das certezas derivadas do regime de normas de seu tempo” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

As autoras concordam que há, sim, um perigo em certas práticas, mas elas entendem que não se tratam, exatamente, de práticas psicanalíticas, na medida em que não parecem estar referidas pelo inconsciente. Pelo contrário, parecem estar colocadas em um campo de avaliação e perícia:

Esse é o perigo a que se expõem as pessoas cujas identidades e orientações são consideradas marginalizadas (e certamente não só elas): o perigo de serem tratadas, em análise, como se estivessem num espaço onde se produzem perícias e avaliações, e não escuta. (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Como a discussão sobre psicanálise e norma já foi desenvolvida, iremos nos concentrar no outro lado dessa questão: é possível pensar uma escuta psicanalítica que não seja atravessada pela norma? No que concerne a isso, Santos e Polverel (2016) levantam algumas questões a respeito daquilo que se chamou de *psi safe*, considerando que esses buscam criar alguns norteadores, para que discriminações (de gênero, por exemplo) não sejam reproduzidas nas práticas clínicas: “Trata-se de tentar estabelecer um protocolo que garanta (na medida do possível) que discursos e atitudes preconceituosos e homo/bi/transfóbicos não se repitam no consultório” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Tendo isto em vista, as autoras levantam algumas questões bem pertinentes, como por exemplo, se o fato de uma analista ser lésbica garante que sua atenção flutuante não se coloque como homofóbica: “Essas ideias sempre surgem quando alguém nos pede uma indicação de analista homossexual. O pedido invariavelmente nos faz questionar se o fato de que uma analista seja lésbica, por exemplo, atesta que, durante as sessões, sua atenção seja flutuantemente não homofóbica” (*idem*).

Ademais, elas se questionam que implicações estão em jogo quando se inicia um trabalho de análise com a certeza de que aquele analista reconhece, de forma apriorística, a condição do analisando e que sua escuta não será normativa. Elas perguntam se isso não implicaria na ideia de que é possível delinear os “traços identitários” dos psicanalistas e, se isso fosse de fato possível, quais seriam os ganhos para o trabalho analítico:

Mas como iniciar um trabalho analítico tendo como ponto de partida a certeza de que x analista *garante* (re)conhecer o lugar de onde fala um sujeito? Tal certeza pressupõe a ideia de que é possível determinar quais traços identitários de um x analista (nos) asseguram de que sua escuta será não normativa. E também que, caso tal correspondência pudesse ser estabelecida, isso seria produtivo para a cura que se inicia. (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Na tentativa de discutir o impacto das normas na prática dos psicanalistas, as autoras compartilham alguns pontos da entrevista que fizeram com Judith Butler e Monique David-Ménard (2015). Para nossa pesquisa, nos interessa salientar justamente a discussão que se colocou entre a possibilidade de pensarmos uma escuta psicanalítica que não passe pelas normas. Em relação a isso, as autoras destacam a pergunta que David-Ménard fez a Butler “a respeito da possibilidade de uma escuta *deliberadamente* não normativa” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p), onde ela expunha sua dificuldade de compor, ao mesmo tempo, o trabalho de resistência às normas no campo social e analisar as singularidades que aparecem na clínica, no contexto da experiência transferencial<sup>292</sup>:

---

<sup>292</sup> Santos e Polverel citam sua fala na íntegra: “Tenho a impressão de que não é possível fazer duas coisas ao mesmo tempo: penso que *ou nos atemos ao trabalho do normativo no social, ou examinamos as situações subjetivas com os instrumentos próprios à transferência e à análise*. Mas a junção dos dois trabalhos é sempre muito difícil” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Para David-Ménard, podemos concordar quanto ao argumento de que todo sujeito se forma em e através de um regime de normas específico. Mas não somos capazes, enquanto analistas, de nos entregarmos à escuta do que de singular se produz na fala *ao mesmo tempo* em que analisamos o efeito patogênico das normas de modo geral. Trata-se de duas tarefas distintas que devem ser cumpridas em tempos também distintos. (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p., grifo da autora).

Ou seja, para David-Ménard, não seria possível compor essas duas tarefas, até porque, em sua perspectiva, isto implicaria em pensar uma espécie de “normatividade universal” que incidiria para os analisandos da mesma maneira: “É a essa ideia de invariabilidade do efeito das normas sociais, presente no projeto de uma escuta voluntariamente *safe*, que David-Ménard parece se opor” (*idem*). Em sua resposta, Butler afirma que não se deve evitar essas dificuldades e que poderíamos considerar que, no espaço da análise, o normativo está, de alguma maneira, em suspenso, até mesmo para que ele seja recolocado pelo analisando. Mas a norma, de alguma maneira, está sempre presente. Nas palavras de Butler:

Não se pode evitar a dificuldade. Mas [...] poderíamos dizer que *o normativo está suspenso, posto fora do jogo, numa sessão analítica, justamente para que possa ser reintroduzido pelo analisando*. O roteiro do normativo pode ser reproduzido com todas as suas complicações dentro da sessão. Mas o que estamos dizendo é que, em relação à norma, é que ela está sempre presente. Devemos colocá-la de lado, mas ela está lá, do lado de dentro [da sessão] [...]. Ao mesmo tempo em que ela acontece, está sendo transposta à cena analítica. (BUTLER, 2015 *apud* SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p., grifos das autoras).

Segundo Santos e Polverel, essa formulação de Butler está em consonância com sua hipótese, já discutida na tese, de que as normas do reconhecimento fazem com que certas vidas sejam vistas como mais legítimas do outras<sup>293</sup> e, se isso permeia o campo social, não teria como dizermos que o espaço da clínica está imune a isso: “Se existem diferenças nos modos como corpos e desejos são considerados viáveis e legítimos numa sociedade, não faria sentido imaginar que tal diferença pudesse se reproduzir na clínica?” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

---

<sup>293</sup> Nas palavras de Santos e Polverel: “Essa afirmação ecoa elementos de sua reflexão sobre a relação existente entre vulnerabilidade, humanidade e efeito de normas” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p). Não retomaremos esse ponto nesse momento, pois ele já foi devidamente analisado na tese.

Em síntese, a partir da proposta dos *psi safe*, as autoras colocam algumas questões importantes em relação à escuta psicanalítica e à problemática das normas. Por um lado, elas reconhecem a importância dos psicanalistas estarem atentos à reprodução dos discursos normativos em suas práticas e teorias, mas, por outro, acreditam que a resolução desse problema não deve se dar em um momento que antecede o próprio início da análise. Isto é, não se pode, por exemplo, esperar que os analisandos tenham a responsabilidade de encontrar um analista “seguro”.

Além disso, para as autoras, é difícil supor que certas marcas de um psicanalista sejam necessariamente transpostas na forma através da qual ele exercerá seu papel de analista, pois isto seria, na perspectiva das autoras, minar a própria singularidade da clínica: “Não é possível assumir que determinadas características de umx analista se traduzam, de maneira direta, em formas de ouvir. Isso equivaleria a ignorar a singularidade da análise como um *trabalho específico* que se dá em determinada cura e em nenhuma outra” (*idem*).

Em última instância, as autoras defendem que a ideia de um *psi safe* acaba remetendo para uma perspectiva identitária que camufla as singularidades que atravessam a experiência transferencial. Para sustentar esse ponto, as autoras se baseiam em uma formulação de Pontalis, na qual ele afirma que o processo analítico escapa aos próprios sujeitos envolvidos, no sentido de que nem os analistas nem os analisandos dirigem o processo, pois há sempre um desconhecido<sup>294</sup>. Desse modo, as autoras defendem que a ideia de “segurança” está na contramão do que seria um processo de análise, não apenas pelo fato de que acaba abarcando uma perspectiva identitária, como também porque a análise sempre implica em um desconhecido<sup>295</sup>:

---

<sup>294</sup> A dimensão contingente que está em jogo na produção dos laços transferenciais que permitem que uma análise se dê nos afasta da rigidez identitária implícita na definição de umx *psi safe*. “O que acontece num processo analítico”, dizia Pontalis, “escapa aos sujeitos”. A condição para que uma análise se dê está na suspensão de um saber sobre si e sobre o outro. Nas palavras de Pontalis, analista e analisandx “não são, nem um nem outro, mestres (do processo), o que não quer dizer que estejam ausentes. É por seu estranho encontro, encontro entre dois desconhecidos abertos a seu próprio desconhecido, que acontece” (*ibidem*).

<sup>295</sup> É, nesse sentido que entendemos a seguinte questão: “Se os processos inconscientes mobilizados pelo dispositivo analítico são fundamentalmente singulares e inéditos, como seria possível mapear previamente as direções que tais processos podem ou não tomar do lado dx analista?” (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p.)

A ideia de segurança evocada pela demanda de umx *psi safe* instaura uma perturbação nas condições para que aconteça um processo analítico. Ela convida analisandx e analista a se apoiarem sobre um ponto seguro, *safe*, de reconhecimento identitário e afasta assim a possibilidade de que este “estranho encontro” se produza. (SANTOS; POLVEREL, 2016, s/p).

Enfim, a proposta do *psi safe* suscita uma série de questões que, infelizmente, não teremos como desenvolver no presente trabalho. Mas procuraremos sinalizar, de maneira sistemática, algumas que nos parecem cruciais para esta pesquisa, o que implicará em retomar pontos já desenvolvidos em outros capítulos.

Em primeiro lugar, devemos sublinhar que, de fato, uma perspectiva reacionária e normativa da psicanálise ganha a cena pública sobretudo com discussões em torno do tema da sexualidade e do gênero, o que é feito com enunciados bastantes alarmistas e que se dizem defensores da “ordem social” e do simbólico. É inegável, também, que uma espécie de homofobia e transfobia (como outros tipos de discriminação, como o racismo, o machismo e o classismo) permeiam o campo psicanalítico, o que incide não só nas teorias, como nas práticas clínicas. Não é a toa que, como salienta Joanna Ryan (2001), há muito mais estudos psicanalíticos que visam explicar a homossexualidade do que pesquisas que discutam a homofobia e, em nossa perspectiva, poderíamos dizer o mesmo da transexualidade e da transfobia.

Sem dúvida, isso produz efeitos nocivos para os analisandos, e não foi por acaso que se estabeleceu uma busca por analistas que não reproduzam essa lógica discriminatória, assim como que tenha aparecido um grupo de profissionais sobretudo de psicanalistas que se oferecem na contramão dessa lógica. No que concerne às críticas levantadas, concordamos com o fato de que essa proposta pode remeter ao campo identitário e, caso isso proceda, tenha efeitos problemáticos para própria mobilização política, bem como para a própria sustentação da singularidade.

Foi neste sentido que, inclusive, procuramos, sustentar, em diversos momentos do trabalho, uma crítica à política identitária, tanto no que concerne à luta política e à militância, bem como na forma pela qual a psicanálise pode se oferecer como escuta ao movimento transidentitário (AYOUCH, 2015b). Por isso mesmo, positivamos o conceito psicanalítico de identificação.

Concordamos também com a resposta de Butler (2015) a David-Ménard, de que há uma “presença normativa” no dispositivo analítico e é sobre isso que gostaríamos de centrar nossa discussão final. Afinal, é evidente que é impossível pensar o dispositivo psicanalítico como qualquer outro fora do campo das normas. Não é à toa que, desde o início da tese, estamos sublinhando que o que consideramos “antinormativo” não está, de modo algum, fora do campo normativo.

Nos dedicamos mais precisamente a essa discussão no segundo capítulo, salientando que o antinormativo que localizamos em relação à experiência “trans” sempre se dá no perímetro do normativo e do dispositivo da sexualidade. Por isso mesmo, nos detivemos na questão sobre a *resistência*, mostrando que esta não implica em solapar as normas em um sentido total, pois, como nos mostrou Foucault (1976/1984), não há o lugar da “Grande recusa”, de modo que a resistência se dá sempre de forma capilar, a partir de pequenos gestos, hábitos e palavras.

Por esse viés, trabalhamos a ideia de que, apesar de se imporem sempre isto é, de estarmos sempre diante da “presença das normas”, elas são falhas. Ou melhor, justamente porque são instáveis e não universais que elas precisam se relançar de maneira contínua e reiterada. E é também por isso, que é possível resistir a elas, e, por meio dessa resistência, operar transformações no próprio quadro normativo, como, por exemplo, nas normas de reconhecimento e do direito de aparecer no espaço público (BUTLER, 2015/2018).

Justamente por que são instáveis, falíveis, variáveis do ponto de vista histórico, que as normas não podem ser pensadas pelo viés da universalidade. Além disso, acreditamos que o encontro do sujeito com a norma sempre é marcado por uma singularidade, isto é, as normas não afetam e incidem da mesma maneira em todos os sujeitos. Até mesmo porque o processo de subjetivação se dá através de forças pulsionais e sociais, “ora aproximando-se dos discursos que parecem hegemônicos, ora a estes resistindo para preservar o que apresenta de mais singular” (CANAVÊZ, 2015, p. 44).

Por este viés, estamos de acordo com David-Ménard (2015), quando ela se coloca de maneira contrária a uma “normatividade universal”, isto é, a uma invariabilidade da norma. Dito de outra forma, afirmar que estamos permanentemente

diante da “presença do normativo” não significa que há uma universalidade das normas, nem que elas incidem nos processos de subjetivação da mesma maneira. Por isso, estamos sustentando, desde o início da tese, que o sujeito precisa se criar de forma singular dentro do aparato normativo (BUTLER, 2015/2018), ponderando, também, que esse encontro (ou desencontro) pode, por vezes, produzir sofrimentos.

O que está em jogo é pensar como o sujeito se posiciona diante das normas e, nesse sentido, estamos falando de uma ética e estética da singularidade. E isso vale tanto para o analisando como para o analista. É neste sentido que compreendemos a formulação de Butler (2015) exposta acima, de que o fato de sermos marcados permanentemente pela norma não significa que não possamos deixá-la de lado. Aliás, a autora se refere a isso como uma prática cotidiana: “Não apenas a colocamos imediatamente de lado: colocá-la de lado é uma prática cotidiana” (BUTLER, 2015 *apud* SANTOS; POLVEREL, 2016).

Ao nosso ver, portanto, o fato do processo de análise não estar imune às normas, não significa que os psicanalistas não têm nada a fazer em relação a elas. Dito de outro modo, supor a “presença normativa” na análise não significa desresponsabilizar o psicanalista em relação à forma pela qual ele lida com as normas. Muito pelo contrário: se acreditamos que a ética representa justamente o posicionamento singular do sujeito a respeito das normas, é crucial que o psicanalista esteja atento, em sua prática clínica, à incidência dessas normas. Até mesmo porque, como pudemos observar no decorrer do trabalho, as normas supõem um campo da abjeção que, não raramente, conduz o sujeito a uma situação de precariedade e desalento radical.

Tendo isto em vista, o que almejamos enfatizar é que o psicanalista deve insistir no potencial singular do sujeito face às normas, sem tentar impôr imperativos normativos nem culpabilizar os sujeitos por eles não estarem seguindo as prescrições sociais:

A atitude clínica psicanalítica corresponde à escuta de um sujeito por outro, destinada a ajudá-lo a se subjetivar, se desalienar, e se situar no próprio desejo: ela visa oferecer um acompanhamento para o sujeito pensar seu percurso individual além do determinismo das repetições subjetivas e das prescrições sociais. (AYOUCH, 2015b, p. 30).

Portanto, se a psicanálise tem um compromisso com a democracia, e se esta pressupõe a diferença, não podemos acreditar que o posicionamento do psicanalista em relação às normas seja um mero acessório discursivo intelectual que pode ser usado na hora que lhe convém. Afinal, como discutimos no decorrer da tese, as abjeções, violências e discriminações produzem efeitos materiais nos corpos, nas subjetividades e nas afetações, e ter isso em vista é uma preocupação ética.

Neste sentido, estamos totalmente alinhados com Ayouch, quando ele afirma que a psicanálise deve conceber as transições de gênero tendo em vista a multiplicidade de formas de identificação de gênero: “deveria apreender os percursos plurais trans como diversas possibilidades de identificação de gênero, que resultam de uma sucessão de escolhas mais ou menos livres procedendo de singularidades individuais e de encontros sociais, médicos, associativos etc.” (AYOUCH, 2015b, p. 30).

Como observamos em vários momentos do trabalho, o próprio inconsciente é marcado pelas normas, e é quando não reconhecemos isso e caímos na ideia de que ele é universal que surge um grande problema. Supor a universalidade do sujeito do inconsciente é o que faz com que muitos analistas eternizem certos postulados teóricos, atribuindo a eles um caráter a-histórico, o que é, em última instância, apagar o sujeito. E se a própria psicanálise apaga o sujeito, ela se apaga, dá fim à sua própria vida. Então, se consideramos que o inconsciente é marcado por normas, é claro que o inconsciente do psicanalista também o é. Ou seja, o psicanalista não está fora do campo do normativo.

Pensar isso seria recair num outro problema gravíssimo, pois implicaria não só em purificar e santificar sua imagem de maneira irreal e romanceada, mas também supor que tem um “ao menos um” que não entra na lógica da norma: o analista. Isto é, estaríamos colocando o psicanalista no lugar de exceção um lugar provavelmente perverso. E isto também solaparia a própria psicanálise, na medida em que se confundiria com uma prática soberana, na qual o analista teria “direito de fazer viver ou morrer” para usarmos os termos de Foucault (1976/1984) quem ele bem entende.

A psicanálise, em nosso entendimento, supõe a horizontalidade e a diferença, de modo que se ela se coloca como soberana, ela apaga o sujeito, a psicanálise e a democracia.



## CONCLUSÃO

É preciso constatar uma questão histórica, nos diz Foucault (1988/2015): as lutas, quando se dão nos mesmos termos, ficam estéreis. Ou seja, o autor não desconsidera os movimentos de luta, mas defende a importância de se criar novas estratégias, até mesmo porque os termos em pauta são capturados pelos dispositivos do poder-saber, servindo ao aparato da normalização. No campo da sexualidade, vimos como isto acaba embasando todo um psicologismo e biologismo que delimita os limites de normalidade e de patologia da sexualidade.

Como procuramos sustentar no decorrer da pesquisa, a atribuição do sexo/gênero é, por excelência, normativa e se dá através de um conjunto de discursividades e instituições (familiar, médica e jurídica): “Performatividade do gênero não é, porém, uma escolha deliberada: é uma interpelação social, uma atribuição normativa, uma prescrição coletiva” (AYOUCH, 2015b, p. 27). Inclusive, foi tendo isto em vista que sustentamos que a experiência da transexualidade é antinormativa, pois ela coloca em questão esse sistema de nomeação primordial, através do qual o sujeito se constitui, o que faz dela uma experiência de risco. Por isso mesmo, sustentamos a hipótese de que a forma pela qual o sujeito trans é acolhido pelos seus pares e pelo campo social tanto antes como depois da transição modulará esses riscos. Neste sentido, nos colocamos a pensar no lugar da psicanálise como alteridade, no sentido em que ela está inscrita no campo social como uma prática discursiva e clínica.

Concordamos com Ayouch (2015b) quando ele afirma que, para a atividade teórica e clínica do psicanalista não se tornar uma prática narcísica, auto-erótica e autística, é preciso que a psicanálise não perca a dimensão intersubjetiva, não apenas atentando para as transformações que ocorrem no campo social, como também dialogando com outras teorias. Por isso mesmo, sustentamos a ideia de que, para se oferecer como uma alteridade para as transidentidades, a psicanálise deve contar com uma alteridade teórica, como a filosofia e a teoria *queer*. Além disso, insistimos no decorrer da pesquisa na importância da psicanálise não assumir uma leitura intrapsíquica da transexualidade, atentando permanentemente para suas relações com o campo da alteridade.

Neste sentido, devemos trazer a sugestão de Foucault, mencionada acima, para o campo da psicanálise, no sentido de nos sentirmos convocados a repensar nossos conceitos, até mesmo para que eles não fiquem estereis, se já não estão. É fundamental, também, problematizar as diretrizes normativas que muitas vezes estão em sua base, o que implica em atentar para a contingencialidade histórica de seus conceitos, sem pretender universalizá-los; acreditamos que o conceito de Édipo é central para isso. Afinal, ele supõe uma modalidade de família que já não existe mais, bem como um sistema de alianças marcado pela genealogia e filiação que também foi colocado em questão hoje.

Nesse sistema, é a heteronomia que está em jogo, onde o outro parental nomeia seus filhos, de modo que a origem é totalmente atrelada à ideia de família, como indica a cena primária. E, como sustentamos no decorrer da pesquisa, esses modelos foram colocados em questão, o que é evidenciado pela própria experiência “trans”, que se coloca na origem de sua própria constituição e é marcada pela automeação.

Pudemos observar, também, que a concepção psicanalítica de Édipo pressupõe uma heterossexualização do desejo e do binarismo sexual que nos parece incompatível com as expressões sexuais e de gênero que se colocam hoje. Além disso, as figuras do “homem”, da “mulher”, bem como, do “pai”, da “mãe” e da “criança” foram absolutamente modificadas, e, se esse foi o berço do Édipo, é preciso repensar em que lugar ele vai nascer, renascer ou, ainda, partir.

Como discutimos, a forma pela qual ele foi apreendido pela teoria estruturalista lacaniana o vinculou a um modo de cultura absolutamente problemático, pois, em nome desse, como pudemos observar, diversas posições reacionárias e preconceituosas se colocam, ao ponto de algumas formulações psicanalíticas se assemelharem às de fundamentalistas religiosos que lutam contra a “ideologia de gênero”, tudo em nome da família, da criança e da ordem social.

Observamos que, no período da ditadura militar brasileira, a comunidade LGBT foi colocada como subversiva e como um perigo social, na medida em que ameaçava valores morais como os da família e da reprodução. Considerando que estamos diante de uma nova ameaça à democracia, consideramos fundamental que a psicanálise

sobretudo brasileira faça seus relatórios da verdade em vez de ficar procurando verdadeiros transexuais.

Acreditamos que nós, psicanalistas e cidadãos, temos o dever ético de lutar a favor da democracia, considerando que “o ‘fim’ da democracia é manter acesa a esperança por uma vida comum não violenta e o compromisso com a igualdade e a liberdade, um sistema no qual a intolerância não se transforma em simples tolerância, mas é superada pela afirmação corajosa de nossas diferenças” (BUTLER, 2017, s/p).

## REFERÊNCIAS

AGACINSKI, S. Contre l'effacement des sexes. *Le Monde*. 6 fev. 1999.

AGACINSKI, S. Question autour de la filiation. *Le Monde*. 6 fev. 1999, p. 23.

AMBRA, P. *O que é um homem? Psicanálise e História da Masculinidade no Ocidente*. São Paulo: Annablume, 2015.

AMBRA, P. Sobre armas e homens: cinco dimensões de uma tragédia anunciada. *Lavra Palavra* [página eletrônica, s/d]. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2019/01/17/sobre-armas-e-homens-cinco-dimensoes-de-uma-tragedia-anunciada/>. Acesso em: 20 abr. 2019.

**American Psychiatric Association.** *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 3. ed. 1980.

American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 4. ed. 1994.

ANSERMET, S. Eleger o próprio sexo: usos contemporâneos da diferença sexual. *Opção Lacaniana online*, ano 9, n. 25 e 26, março/julho, 2018. Disponível em: [http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_25/Eleger\\_o\\_proprio\\_sexo.pdf](http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_25/Eleger_o_proprio_sexo.pdf). Acesso: 10 out. 2018.

ARÁN, M. A transexualidade e a gramática normativa do sistema *sexo-gênero*. *Ágora Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro: Contracapa, v. IX, n. 1, p. 49-63, 2006.

ARÁN, M.; MURTA, D.; LIONÇO, T. Transexualidade e saúde pública no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 14, n. 4, julho/agosto, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232009000400020](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232009000400020). Acesso em: 05 ago. 2016.

ARÁN, M.; ZAIIDHAFT, S.; MURTA, D. Transexualidade: corpo, subjetividade e saúde coletiva. *Psicologia & Sociedade* [online]. v. 20, n. 1, p. 70-79. Porto Alegre, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v20n1/a08v20n1.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2016.

AYOUCHE, T. Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. *Percurso 54*, Revista de psicanálise, ano xxviii, junho 2015b. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01498414/document>. Acesso: 10 fev. 2017.

AYOUCHE, T. *Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica e biopolítica*. Curitiba: Editora CRV, 2015a.

- BENJAMIN, H. *The transsexual phenomenon*. Nova York: The Julian Press Inc. Publishers, 1996.
- BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, B. A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade. *Bagoas: estudos gays: gênero e sexualidades*, v. 3, n. 4, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2298>. Acesso em: 17 abr. 2016.
- BENTO, B. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Estudos Feministas*, 19 (2), maio-agosto/2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000200016/19404>. Acesso em: 18 abr. 2018.
- BENTO, B. Brasil: país do transfeminicídio. *Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos*, 2014. Disponível em: [http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Transfeminicidio\\_Berenice\\_Bento.pdf](http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Transfeminicidio_Berenice_Bento.pdf). Acesso em: 18 abr. 2018.
- BENTO, B. Damares: uma metáfora de ministra? *Revista Cult*, 11 jan. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/damares-uma-metafora-de-ministra/>. Acesso em: 18 jan. 2019.
- BILGE, S. Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 2009.
- BIMHA, P.; CHADWICK, R. Making the childfree choice: perspectives of women living in South Africa. *Journal of Psychology in Africa*, v. 26, n. 4, X–XX, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication313163909>. Acesso em: 21 jun. 2018.
- BIRMAN, J. A derrota da intolerância?! In: AMARANTE, P. (org.). *Ensaio: subjetividade, saúde mental, sociedade* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2000b, p. 95-105. (Loucura & Civilização collection). Disponível em: <http://books.scielo.org/id/htgj/pdf/amarante-9788575413197-07.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2017.
- BIRMAN, J. A fragmentação infinita do corpo. In: FREIRE, Ana Beatriz (org.). *O corpo e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: 7letras, 2013b, p. 17-32.
- BIRMAN, J. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- BIRMAN, J. Fantasma, verdade e realidade. In: *Psicanálise, ofício impossível?*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BIRMAN, J. Fraternidades: destinos e impasses da figura do pai na atualidade. *PHYSIS: Revista Saúde Coletiva*, 13(1):93-114, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <https://>

www.scielo.org/article/ssm/content/raw/?resource\_ssm\_path=/media/assets/physics/v13n1/a05v13n1.pdf. Acesso em: 20 maio 2017.

BIRMAN, J. Futuro de todos nós: temporalidade, memória e terceira idade na psicanálise. In: *Terceira idade: um envelhecimento digno para o cidadão do futuro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; UnATI/UERJ, 1995, p. 29-48.

BIRMAN, J. Genealogia do feminino e da paternidade em psicanálise. *Natureza Humana* 8(1): 163-180, jan.-jun. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v8n1/v8n1a05.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2018.

BIRMAN, J. Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política. *Psicologia USP*, São Paulo, julho/setembro, 2010, 21(3), 531-556. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pusp/v21n3/v21n3a05.pdf--?>. Acesso em 15 dez. 2018.

BIRMAN, J. *Gramáticas do erotismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BIRMAN, J. Juventude e condição adolescente na contemporaneidade: uma leitura da sociedade brasileira hoje. In: BOCAUYVA, Helena; NUNES, Silvia Alexim (orgs.) *Juventudes, subjetivações e violência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

BIRMAN, J. *Lacan e Foucault: conjunções, disjunções e impasses*. Instituto Langage: São Paulo, 2017a.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a.

BIRMAN, J. O peso do patológico: biopolítica e vida nua. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, jan./mar., 2012a, p.13-26.

BIRMAN, J. *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BIRMAN, J. Sexo e gênero. In: *O Sexo que habito – XV Jornada do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos*. Rio de Janeiro, 21 maio 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kaNHGzI56Xc>. Acesso em: 03 abr. 2017.

BIRMAN, J. Subjetivações e risco na atualidade. *Revista Epos*. v. 4, n. 1, jan./jun., 2013a. Disponível em: <http://revistaepos.org/?p=934>. Acesso em: 08 set. 2016.

BUTLER, J. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* (1997). Rio de Janeiro: Autêntica, 2017.

BUTLER, J. Conferência magna. *I Seminário Queer: cultura e subversões das identidades*. Sesc Vila Mariana. São Paulo, 9 set. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S7g22OISFK4>. Acesso em: dez. 2015.

- BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performática de assembleia* (2015). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo (1993). In: LOURO, G. L. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.
- BUTLER, J. *Deshacer el género* (2004). Barcelona: Editora Paidós, 2006.
- BUTLER, J. Foucault, Herculine e a política da descontinuidade sexual. In: BUTLER, J. *Problemas de gênero – Feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art08.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2018.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (1990). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, J. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2009). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, J. Precisamos parar o ataque à “ideologia de gênero”. *Observatório de Sexualidade e Política*, 23 jan. 2019. Disponível em: <https://sxpolitics.org/ptbr/judith-butler-precisamos-parar-o-ataque-a-ideologia-de-genero/9094>. Acesso em: 30 jan. 2019.
- CARVALHO, M. O ‘o armário trans’: entre regimes de visibilidade e lutas por reconhecimento”. In: COELHO, M. T. A. D; SAMPAIO, L. L. P. (orgs.) *Transsexualidades: um olhar multidisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- CASTEL, P. H. Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do “fenômeno transexual” (1910-1995). *Revista Brasileira de História*, v. 21, n. 41, São Paulo, 2001. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882001000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882001000200005). Acesso em: 10 ago. 2017.
- CASTEL, R. *A gestão dos riscos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.
- CECCARELLI, P. R. Inquilino no próprio corpo: reflexões sobre as transexualidades. In: COELHO, M. T. A. D; SAMPAIO, L. L. P. (orgs.) *Transsexualidades: um olhar multidisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- CHILAND, C. *O transexualismo* (2003). São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- COELHO, M. T. A. D; SAMPAIO, L. L. P. (orgs.) *Transsexualidades: um olhar multidisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- COMISSÃO Nacional da Verdade. Ditadura e homossexualidades. *Relatório da*

Comissão Nacional da Verdade, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%207.pdf>. Acesso: 20 jan. 2019.

CRENSHAW, K. W. Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, p. 139-167, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 10 nov. 2018.

CRENSHAW, K. W. Mapping the margins: intersectionality, identity, politics and violence against women of color. *Stanford Law Review*, Stanford, v. 43, p. 1241-99, 1991. Disponível em: <https://www.racialequitytools.org/resourcefiles/mapping-margins.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2018.

CZERMAK, M. *Patronimias: questões da clinica lacaniana das psicoses*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, 2012.

DELEUZE, G., GUATARRI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia (1972)*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DOR, J. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Livrarias Taurus; Timbre Editores, 1991.

DUARTE, A. R. O movimento feminino pela anistia na luta contra a ditadura no Brasil: entrevista com Therezinha Zerbini. *Revistas Estudos Feministas*, v. 27, n. 1, Florianópolis, 2019. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2019000100400](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2019000100400). Acesso em: 10 jun. 2019.

EHRENBERG, A. *La fatiga de ser uno mismo: depresión y sociedade*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión SAIC, 2000.

EHRENBERG, A. O sujeito cerebral. *Psicologia Clínica*, v. 21, n. 1, p. 187-213, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652009000](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652009000). Acesso em: 06 jul. 2016.

ELIACHEFF, C.; LARIVIÈRE, D. *Le temps de victimes*. Paris: Albin Michel, 2007.

FACCHINETTI, C.; VENÂNCIO, A. T. A. Entre a psicanálise e a degenerescência: sexualidade e doença mental no início do século XX no Brasil. *Rev. Latinoam. Psicopat.* São Paulo, v. 19, n. 1, p. 151-161, jan./mar. 2006. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/24653>. Acesso em: 10 dez. 2018.

FASSIN, D. *Humanitarian reason: a moral history of the present (2010)*. University of California Press, 2012.



FASSIN, D. La cause des victimes. *Les temps modernes*. Paris, v. 59, n. 627, 2004, p. 73-91.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *L'empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion, 2007.

FERIANI, D. Resenha. O psicólogo com o bisturi na mão: um estudo antropológico da cirurgia plástica. *Cadernos Pagu* (43), p. 517-524, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n43/0104-8333-cpa-43-0517.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2018.

FERREIRA, F. R. Cirurgias estéticas, discurso médico e saúde. *Ciência & saúde coletiva*, v. 16, n. 5, Rio de Janeiro, maio 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232011000500006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232011000500006). Acesso em: 10 mar. 2018.

FOLHA de São Paulo. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. 21 nov. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>. Acesso em: 23 dez. 2017.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade I - a vontade de saber* (1976). Rio de Janeiro, Edições do Graal, 1977.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres* (1984). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade (1984). *Verve*, 5: 260-277, 2004.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Curso no Collège de France 1978-1979)

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica* (1963). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Curso no Collège de France 1973-1974)

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

FOUCAULT, M. O verdadeiro sexo. In: *Herculine Barbin: o diário de uma hermafrodita*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982. Disponível em: <https://farofafilosofica.files.wordpress.com/2017/07/o-verdadeiro-sexo-por-michel->

foucault.pdf. Acesso em: 05 jul. 2017.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Curso no Collège de France 1977-1978)

FOUCAULT, M. O saber gay (1988). *Revista Ecopolítica*, n. 11, jan./abr., p. 2-27, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ecopolitica/article/view/23545/16906>. Acesso em: 10 mar. 2018.

FREUD, S. A interpretação das afasias (1891). Lisboa: Edições 70, 1977.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Capítulo VII – A psicologia dos processos oníricos (1900). Rio de Janeiro: Imago, 1977. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 5)

FREUD, S. *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16)

FREUD, S. *Análise terminável e interminável* (1937). Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23)

FREUD, S. *A perda da realidade na neurose e psicose* (1924b). Rio de Janeiro: Imago, 2007. (Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 3 - 1923-1940)

FREUD, S. *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* (1920b). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18)

FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa* (1894). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3)

FREUD, S. *Carta 69: extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1950 [1892- 1899]) (1897). Rio de Janeiro: Imago, 1977. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1)

FREUD, S. *Contribuições para uma discussão acerca do suicídio* (1910c). Rio de Janeiro: Imago, 1970. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11)

FREUD, S. *Estudos sobre a histeria*. IV - A psicoterapia da histeria (1893-95). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 2)

FREUD, S. *Fantasia histéricas e sua relação com a bissexualidade* (1908b). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9)

FREUD, S. *Fetichismo* (1927b). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21)

FREUD, S. *Fragmentos da análise de um caso de histeria* (1905b [1901]). Rio de Janeiro: Imago, 1989. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7)

FREUD, S. *Inibições, sintoma e ansiedade* (1926). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20)

FREUD, S. *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910a). Rio de Janeiro: Imago, 1970. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9)

FREUD, S. *Luto e melancolia* (1917 [1915]). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16)

FREUD, S. *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908a). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9)

FREUD, S. *Neurose e psicose* (1924a). Rio de Janeiro: Imago, 2007. (Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 3 - 1923-1940)

FREUD, S. *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides)* (1911). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12)

FREUD, S. *Novas conferências introdutórias. Sobre psicanálise: Conferência XXXVIII - Feminilidade* (1933[1932]). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22)

FREUD, S. *O Ego e o Id* (1923). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19)

FREUD, S. *O “estranho”* (1919). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17)

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão* (1927a). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21)

FREUD, S. *O instinto e suas vicissitudes* (1915a). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14)

FREUD, S. *O mal-estar na civilização* (1930). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21)

FREUD, S. *Para além do princípio do prazer* (1920a). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18)

FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1977. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1)

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18)

FREUD, S. *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915b). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14)

FREUD, S. *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do Amor II)* (1912). Rio de Janeiro: Imago, 1970. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11)

FREUD, S. *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914). Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14)

FREUD, S. *Totem e Tabu* (1913). Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13)

FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905a). Rio de Janeiro: Imago, 1989. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7)

FREUD, S. *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia do Amor I)* (1910b). Rio de Janeiro: Imago, 1970. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11)

FRIGNET, P. *O transexualismo*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

GÓMEZ, B.; TENA, O. Narrativas de mujeres en torno a su experiencia de no maternidad: resistencias ante tecnologías de género. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, 10 de diciembre de 2018, e310. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v4i0.310>. Acesso em: 10 fev. 2019.

HANISH, C. *O pessoal é político*. 1969. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/190219/O%2BPessoal%2Bé%2BPol%3%ADtico.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2018.

HELSINGER, N. M. A medicalização da sexualidade: o performático e o transexual. *Clínica & Cultura*, v. III, n. II, jul./dez., p. 28-43, 2014. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/view/2822>. Acesso em: 13 dez. 2018.

HELSINGER, N. M. *A psicanálise em tempos de riscos e performance: o que é comprimido hoje?* Rio de Janeiro, 2015. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

HIRATA, H. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Soc.*, v. 26, n. 1, São Paulo, jan./jun., 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v26n1/05.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2019.

HENRIQUES, R. P. Impacto das transformações culturais na psicanálise. In: BIRMAN, J. (org.). *A fabricação do humano: psicanálise, subjetivação e cultura*. São Paulo: Zagodoni, 2014.

HOGEMANN, E. R.; CARVALHO, M. S. O biodireito de mudar: transexualismo e o direito ao verdadeiro eu. *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIV, n. 89, jun. 2011. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php>. Acesso em: 10 nov. 2017.

JORGE, M. A. C; TRAVASSOS, N. A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização? *Revista Latinoamericana Psicopatologia Fundamental*, v. 20, n. 2, São Paulo, abr./jun. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em 10 jun. 2018.

KNUDSEN, Patricia. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. *Revistas Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 18, n. 1, jan./abr. 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S0104026X2010000100009&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0104026X2010000100009&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 27 nov. 2016.

KOSOVSKI, G. Lacan e o transexual de Stoller. *Trivium*, v. 8, n. 2, Rio de Janeiro, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em: 10 fev. 2017.

LACAN, J. *As psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (O seminário, 3)

LACAN, J. *De um discurso que não fosse semblante (1971)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (O seminário, 18)

LACAN, J. *Mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982. (O seminário, 20)

LACAN, J. *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (O seminário, 17)

LAQUEUR, T. *La fabrique du sexe*. Paris: Gallimard, 1992.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio* (1979). Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LAUFER, L. La psychanalyse est-elle un féminisme manqué? *Nouvelle revue de psychosociologie*, n. 17, p. 17-29, 2014.

LECLAIRE, S. Em busca dos princípios para uma psicoterapia das psicoses. In: KATZ, Chaim. S. *et al. Psicose: uma leitura psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1991.

MACEDO, M. M. K.; WERLANG, B.S. G. Trauma, dor e ato: o olhar da psicanálise sobre uma tentativa de suicídio. *Revista Ágora*, v. 10, n. 1, Rio de Janeiro, jan./jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v10n1/a06v10n1.pdf>. Acesso em: 10 out. 2017.

MARTINS, A. P. A. O sujeito “nas ondas” do feminismo e o lugar do corpo na contemporaneidade. *Revista Café com Sociologia*, v. 4, n. 1, jan./abr. 2015. Disponível em: <https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php>. Acesso em: 15 dez. 2018.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & ensaios*. Programa de Pós-graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes, UFRJ, n. 32, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 20 nov. 2018.

MELMAN, C. Le corps est-il le lieu de La vérité? In: *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme*. 1996. Paris: Association freudienne internationale, 1996.

MILLOT C. *Extrasexo: ensaio sobre o transexualismo*. São Paulo: Escuta, 1992.

MOIRA, A. *E se eu fosse puta*. São Paulo: Hoo Editora, 2016.

MOIRA, A. *et al. Vidas trans*. São Paulo: Astral Cultural, 2017.

MORAES, F. *O nascimento de Joicy: transexualidade, jornalismo e os limites entre repórter e personagem*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2015.

MOREIRA, L., BULAMAH, L., KUPERMAN, D. Entre barões e porões: Amílcar Lobo e a psicanálise no Rio de Janeiro durante a ditadura militar. *Analytica*, v. 3, n. 4, São João del Rei, jan. 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em: 10 dez. 2018.

MOREL, G. *Ambigüités sexuelles*. Sexuation et psychose. Paris : Coll. Psychanalyse Anthropos, 2000.

MOTA, K. R.S. Feminismo contemporâneo: como ativistas de São Paulo compreendem uma terceira onda do movimento no país. *Comunicação, cultura e movimentos sociais na América Latina*, v. 11, n. 1, 2017. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/139729>. Acesso em: 10 fev. 2019.

NERI, R. O encontro entre a psicanálise e o feminino: singularidade/diferença. In: BIRMAN, J. (org.). *Feminilidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

NUNES, S. O feminino e seus destinos: maternidade, enigma e feminilidade. In: BIRMAN, J. (org.). *Feminilidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

ORGANIZAÇÃO Mundial da Saúde. *Suicídio*. 2002. Disponível em: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs398/es/>. Acesso em: 28 jul. 2016

PERELSON, S. A parentalidade homossexual: uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês atual. *Estudos Feministas*, 14(3):272, setembro-dezembro, Florianópolis, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n3/a08v14n3.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2016.

PERELSON, S. Novos passos na tessitura das reflexões psicanalíticas sobre as sexualidades de nosso tempo. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. XX, n. 3, set./dez., 2017, p. 763-764. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v20n3/1809-4414-agora-20-03-00763.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2018.

PERELSON, S. Transexualismo: uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo. *Epos* [online]. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social (UERJ), v. 2, n. 2, p. 1-19, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epos/v2n2/04.pdf>. Acesso em: 30 maio 2017.

PORCHAT, P. *Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá, 2014.

PORCHAT, P.; DA SILVA, G. Intervenções no corpo como marcadores de gênero no fenômeno transexual. *A peste*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 413-421, jul./dez. 2010. Disponível em: [revistas.pucsp.br/apeste/article/download/16639/12491](http://revistas.pucsp.br/apeste/article/download/16639/12491). Acesso em: 10 jul. 2015.

PRECIADO, B. P. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual* (2004). São Paulo: N-1 Edições, 2014.

PORGE, E. *et al. Manifesto pela psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

ROUDINESCO, E. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo” (1975). Recife: Edição S.O.S Corpo, 1993.

SALAMON, G. *The life and death of Latisha King*. New York: New York University, 2018.

SAMPAIO, L. L. P., COELHO, M. T. A. D, LIMA, S. A.M. Transexualidade e intersexualidade: trans-inter-seções. In: COELHO, M. T. A, SAMPAIO, L. L. P. (orgs.). *Transexualidades: um olhar multidisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2014, p. 65-77.

SANTOS, B.; POLVEREL, E. Procura-se psicanalista segurx: uma conversa sobre normatividade e escuta analítica. *Revista Lacuna*, 22 maio 2016. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2016/05/22/normatividade-e-escuta-analitica/>. Acesso em: 8 set. 2018.

SENNET, R. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo* (1999). Rio de Janeiro: Record, 2009.

SENNET, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade* (1988). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCOTT, J. Uma categoria útil de análise histórica (1989). *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995.

SCHUMANN, D. B.; MARTINI, S. R. A tendência suicida entre os transexuais. *Diritto Pubblico Europeo Rassegna online*. Itália: outubro, 2016. Disponível em: <http://edizionesi.it/dperonline/data/uploads/articoli//berta-schumann-e-sandra-regina-martini-formatt.pdf> . Acesso em: jul. 2017.

STOLLER, R. *A experiência transexual* (1975). Rio de Janeiro: Imago, 1982.

TORT, M. *O desejo frio: procriação artificial e crise das referências simbólicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WESTPHAL, L. O transexualismo como suplência na psicose. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 18, n. 1, Rio de Janeiro, jan./jun. 2015. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982015000100011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982015000100011&script=sci_arttext). Acesso em: 15 nov. 2015.

VIEIRA, M. A. Lições da psicose: Schreber e a bengala. *Litura*, 2007. Disponível em: [http://www.litura.com.br/curso\\_repositorio/licoes\\_da\\_psicose\\_iiia\\_\\_schreber\\_\\_pdf\\_1.pdf](http://www.litura.com.br/curso_repositorio/licoes_da_psicose_iiia__schreber__pdf_1.pdf). Acesso em: 27 nov. 2015.

## **Reportagens de jornais e de páginas eletrônicas**



ARAUJO, T. Pela primeira vez transexuais poderão usar nome social no Enem. <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/pela-primeira-vez-transexuais-poderao-usar-nome-social-enem-14773/>. Acesso em: 5 mar. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. Resolução que autoriza uso de nome social é homologada pelo Ministério da Educação. 17 jan. 2018. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/211-218175739/59221-resolucao-que-autoriza-uso-de-nome-social-de-travestis-e-transexuais-e-homologada-pelo-mec>. Acesso em: 14 fev. 2018.

CAPARICA, M. Garota trans deixa mensagem suicida em blog e se mata. *Lado Bi* (podcast do portal Uol), 1 jan. 2015. Disponível em: <http://ladobi.uol.com.br/2015/01/leelah-alcorn/>. Acesso em: 15 nov. 2015.

CARTA Capital. O nascimento da pílula. 26 ago. 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-nascimento-da-pilula/>. Acesso em: 07 jul. 2018.

CONSELHO Federal de Psicologia. *Transexualidade não é transtorno mental, oficializa OMS*. 22 maio 2019. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/transexualidade-nao-e-transtorno-mental-oficializa-oms/>. Acesso em: 24 mai. 2019.

COPLE, J. ‘Invalidou minha existência’: diz jovem trans que teve mudança de nome negada por promotor. *O Globo*, 21 set. 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/invalidou-minha-existencia-diz-jovem-trans-que-teve-mudanca-de-nome-negada-por-promotor-21851496#ixzz4yG1VTDLz>. Acesso em: 23 set. 2017.

CULT. Sesc Pompeia sofre ataques por sediar evento com Judith Butler. 27 out. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/sesc-pompeia-judith-butler/>. Acesso em: 20 dez. 2017.

ESQUERDA Diário. Alunos do Santo Agostinho denunciam censura dos pais e defendem ensino de gênero na escola. 14 jul. 2017. Disponível em: [http://www.esquerdadiario.com.br/Alunos-do-Santo-Agostinho-denunciam-censura-dos-pais-e-defendem-ensino-de-genero-na-escola?utm\\_source=newsletter&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=Newsletter](http://www.esquerdadiario.com.br/Alunos-do-Santo-Agostinho-denunciam-censura-dos-pais-e-defendem-ensino-de-genero-na-escola?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=Newsletter). Acesso em: 31 ago. 2017.

G1. Facebook libera usuários para criarem identidades próprias de gênero. 27 fev. 2015. <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2015/02/facebook-libera-usuarios-para-criarem-identidades-proprias-de-genero.html>. Acesso em: 23 mar. 2015.

HARTL, Judith. 1960: Primeira pílula anticoncepcional chega ao mercado. *Deutsche Welle*, s/d. Disponível em: <https://p.dw.com/p/2Z0q>. Acesso em: 20 mar. 2019.

ISTO É. 'Metáfora contra ideologia de gênero', diz Damares sobre vídeo polêmico. 03 jan. 2019. Disponível em: <https://istoe.com.br/fiz-uma-metafora-contra-ideologia-de-genero-diz-damares-sobre-video/>. Acesso em: 10 jan. 2019.

LARRAÑETA, A. Alan, un menor transexual de Barcelona que logró cambiar su DNI, se suicida por acoso. *20 minutos*, 25 dez. 2015. Disponível em: <https://www.20minutos.es/noticia/2637763/0/alan-adolescente-transexual/suicidio/acoso>. Acesso em: 7 abr. 2016.

LUCON, N. Aos 21, trans Gabriela Monelli comete suicídio e reacende debate da transfobia no Brasil. *NLucon – Conteúdo Livre de Preconceitos*, 12 set. 2013 . Disponível em: <http://www.nlucon.com/2013/09/aos-21-trans-gabriela-monelli-comete.html>. Acesso em: 05 out. 2017.

LUCON, N. Famílias declaram amor aos seus filhos e filhas trans e emocionam em campanha. *NLucon – Conteúdo Livre de Preconceitos*, 25 jan. 2018 . Disponível em: <http://www.nlucon.com/2018/01/familias-declaram-amor-aos-seus-filhos.html>. Acesso em: 02 fev. 2018.

LUCON, N. Trágico fim de Camilla de Castro, travesti que fez sucesso na TV, completa 11 ano. *NLucon – Conteúdo Livre de Preconceitos*, 27 jul. 2016 . Disponível em: <http://www.nlucon.com/2016/07/tragico-fim-de-camilla-de-castro.html>. Acesso em: 05 out. 2017.

LUCON, N. Transfeminista Kayla França comete suicídio após transfobias; poderíamos ter evitado? *NLucon – Conteúdo Livre de Preconceitos*, 3 fev. 2016. Disponível em: <http://www.nlucon.com/2016/02/transfeminista-kayla-franca-comete.html>. Acesso em: 05 out. 2017.

MANSUR, Rafaela. MP ajuíza Colégio Santo Agostinho por 'ideologia de gênero' em aulas. *O Tempo*. 26 nov. 2018. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/cidades/mp-aju%C3%ADza-col%C3%A9gio-santo-agostinho-por-ideologia-de-g%C3%AAnero-em-aulas-1.2072705>. Acesso em: 20 dez. 2018.

MARTINS, Helena. Número de assassinatos de travestis e transexuais é o maior em 10 anos no Brasil. *Agência Brasil*. 25 jan. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-01/assassinatos-de-travestis-e-transexuais-e-o-maior-em-dez-anos-no-brasil>. Acesso em: 15 mar. 2018.

MONTEIRO, Luiza. STF aprova criminalização da homofobia; veja países onde ela é crime. *Super Interessante*. 13 fev. 2019. Disponível em: <https://www.google.com.br/amp/s/super.abril.com.br/sociedade/5-paises-onde-a-homofobia-ja-e-crime/amp/>. Acesso em: 21 abr. 2019.

PINA, Rute. TSE confirma que "kit gay" nunca existiu e proíbe "fake news" de Bolsonaro. *Brasil de Fato*. 16 out. 2018. Disponível em: <https://>

[www.brasildefato.com.br/2018/10/16/tse-confirma-que-kit-gay-nunca-existiu-e-proibe-fake-news-de-bolsonaro/](http://www.brasildefato.com.br/2018/10/16/tse-confirma-que-kit-gay-nunca-existiu-e-proibe-fake-news-de-bolsonaro/). Acesso em: 20 out. 2018

POMPEU, Ana. STF autoriza pessoa trans a mudar nome mesmo sem cirurgia ou decisão judicial. *Conjur*. 01 mar. 2018. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2018-mar-01/stf-autoriza-trans-mudar-nome-cirurgia-ou-decisao-judicial>. Acesso em: 16 out. 2018.

### **Programas e filmes**

CHNAIDERMAN, M. *De gravata e unha vermelha*. [Filme-vídeo]. Produção de Reinaldo Pinheiro. Direção de Miriam Chnaiderman, 2014, cor/Color DCP 86'.

TABU BRASIL. Programa de TV. Mudança de sexo. *National Geographic Brasil*, 05 jun. 2013.