

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA**

Isadora Damasceno Ribeiro de Oliveira Leite

**Subjetividade transexual:
A visibilidade do sujeito nos jogos de verdade**

Uberlândia
2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA**

Isadora Damasceno Ribeiro de Oliveira Leite

**Subjetividade transexual:
A visibilidade do sujeito nos jogos de verdade**

Texto apresentado no exame de Defesa de Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito à obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Política e Imaginário

Orientadora: Professora Doutora Jacy Alves de Seixas.

Uberlândia

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

L533s Leite, Isadora Damasceno Ribeiro de Oliveira, 1990-
2017 Subjetividade transexual [recurso eletrônico] : a visibilidade do
 sujeito nos jogos de verdade / Isadora Damasceno Ribeiro de Oliveira
 Leite. - 2017.

 Orientadora: Jacy Alves de Seixas.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia.
 Programa de Pós-Graduação em História.
 Modo de acesso: Internet.
 Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.5521>
 Inclui bibliografia.
 Inclui ilustrações.

 1. História. I. Seixas, Jacy Alves de, (Orient.). II. Universidade
 Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. III.
 Título.

CDU:930

Glória Aparecida – CRB-6/2047
Bibliotecária

**Subjetividade transexual:
A visibilidade do sujeito nos jogos de verdade**

Banca Examinadora

Professora Dra. Jacy Alves de Seixas
Orientadora - UFU

Professora Dra. Carla Miucci Ferraresi de Barros
Examinadora - UFU

Professora Dra. Karla Adriana Martins Bessa
Examinadora - UNICAMP

Ao Max Brügger, amigo-irmão da vida.

Parte de tudo.

AGRADECIMENTOS

Inteiramente grata à todos que, direta ou indiretamente, na companhia do dia-a-dia, no trabalho de pesquisa, na sala de aula, nas horas de lazer, contribuíram para o despertar de novos olhares e compreensões.

Às pessoas entrevistadas e que constituem este trabalho: Max, Lila, Michelle e Andressa.

À minha orientadora Jacy Seixas, pela paciência, firmeza e sinceridade de sempre.

Às professoras da banca de qualificação, Carla Miucci e Mônica Brincalepe pela contribuição e auxílio à esta pesquisa.

À Nathalia Zanco, pelo carinho e amizade, mesmo no sofrimento.

À Sálua, pelas palavras de motivação e aconchego.

Ao Hugo, pela revisão dedicada ao texto.

À Thalita, meu diário de bordo.

À cunhada e amiga Fabíola, por ser Freud em poesia.

Ao meu companheiro e amigo Cláudio Junior, pelo apoio, paciência e amor.

À minha família, meu alicerce: Edivaldo, Cléia, Arthur, e Mayra.

Gratidão.

RESUMO

Este trabalho tem como intuito compreender a *subjetividade transexual*, através dos relatos de experiência de pessoas consideradas – social e politicamente – *transexuais*. A questão “o que significa *ser trans*?” surge como problemática central, objetivando pensar aspectos da subjetividade do *sujeito trans*¹ e o discurso de *verdade sobre si mesmo*². Através dos estudos *queer* – principalmente a hipótese desconstrutivista das noções identitárias e de gênero da filósofa Judith Butler –, objetiva-se pensar as condições de visibilidade dadas ao *sujeito trans*, tendo em vista que o saber/poder científico [médico/jurídico] através da significação normativa do corpo sexuado e da conseqüente configuração das noções identitárias de gênero, o constrói como sujeito abjeto, marginal, intolerável e, portanto, invisível socialmente. Uma vez invisibilizado e condicionado ao isolamento, o *sujeito trans* - em sua subjetividade - aponta para a impossibilidade de criação de si mesmo; - desumanizado - em meio à pluralidade dos projetos identitários.

Palavras-chave: Subjetividade. Transexualidade. Visibilidade.

¹Termo formulado durante o desenvolvimento desta pesquisa, tendo em vista a análise genealógica de Judith Butler acerca da (des)construção do *sujeito* como aquele que está em eterno *devenir* [vir a ser]. O *sujeito trans* configura-se como aquele que precisa se *desconstruir*, *reconstruir* e *transformar-se*. Tal formulação será apresentada durante o primeiro capítulo.

²Termo utilizado por Foucault, empreendido durante este trabalho.

ABSTRACT

This work aims to understand about the trans subjectivity, through the experience reports of people considered - socially and politically - transsexuals. The question "what does trans?" emerges as a central problematic intending to think about subjectivity aspects of the trans subject and the discourse of truth about itself. Through queer studies - mainly the deconstructive hypothesis of identity and gender notions from the philosopher Judith Butler -, it is intended to think about the conditions of visibility given to the trans subject, since scientific [medical/legal] knowledge/power through normative significance of the sexed body and the consequent configuration of gender identity notions, makes it an abject, marginal, intolerable, and therefore socially invisible subject. Once invisible and conditioned to isolation, the trans subject - in its subjectivity - points to the impossibility of creating itself - dehumanized - in the midst of the plurality of identity projects.

Keywords: Subjectivity. Transsexuality. Visibility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A HIPÓTESE DESCONSTRUTIVISTA E A RECONSTRUÇÃO DO SUJEITO TRANS NA CONTEMPORANEIDADE	15
1.1 A genealogia do sujeito em Judith Butler: uma contribuição para o pensamento queer e para configuração do <i>sujeito trans</i>	15
1.2 Transpondo a fronteira do gênero: um caminho para a desconstrução das noções identitárias.....	23
1.3 A desconstrução das noções identitárias: uma janela que se abre	33
CAPÍTULO II: A CONDIÇÃO DO VISÍVEL E DO INVISÍVEL NA SUBJETIVIDADE TRANSEXUAL	44
2.1 <i>Desconstruir, Reconstruir, Transformar</i> : a tríade constituinte do <i>sujeito trans</i>	46
2.2 <i>A visibilidade invisível do sujeito trans</i> : a relação do eu com o outro	58
2.3 “O que significa <i>ser trans</i> ”: o discurso de <i>verdade sobre si mesmo</i>	64
CAPÍTULO III: O SER INTOLERÁVEL: CONDIÇÕES DE ISOLAMENTO E SOLIDÃO DO SUJEITO TRANS	80
3.1 <i>Sujeito trans</i> : o ser intolerável	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

INTRODUÇÃO – “Sou eu aqui em mim, sou eu”.³

Tudo começou no ano de 2009, cidade de Uberlândia, Minas Gerais. Trabalhava como recepcionista em uma clínica de avaliação médica e psicológica credenciada ao Detran-MG, quando me deparei, pela primeira vez, com uma pessoa *trans*. Uma mulher alta, bonita e muito bem vestida entra - num dia especialmente movimentado -, e se dirigindo à recepção diz:

– Boa tarde, vim renovar a minha carteira de motorista.

Como de costume, quase que automaticamente, respondo a ela:

– Pode se sentar aqui. Preciso da taxa que você pagou no banco e sua CNH [carteira nacional de habilitação] para efetuar o cadastro.

Sentando-se à minha frente, tirou sua carteira de habilitação e me entregou. Com o documento em mãos, li que o nome registrado não era considerado um nome feminino, nome dado a uma mulher. Verificando a fotografia também percebi que a pessoa da foto não era uma mulher, embora parecesse a mesma pessoa, só que com características masculinas. Numa fração de segundos, senti uma ansiedade misturada de insegurança. Não sabia o que fazer e não queria olhar para a mulher à minha frente de forma duvidosa, como se estivesse questionando sua identidade. Respirei fundo, sorri para ela e, entregando uma caneta, disse:

– Pode, por favor, preencher este questionário enquanto te cadastro?

Ela sorriu de volta, tomou a caneta para si e começou a responder o questionário médico.

Durante o processo de cadastramento, fiz apenas as perguntas necessárias sobre naturalidade, endereço e telefone que se referiam a informações que não constam no documento de habilitação. Digitava lentamente os dados da candidata pois precisava descobrir, sozinha, em minha mente, como lidar com aquela situação. No fundo, sabia que a mulher ali sentada e o homem da foto eram a mesma pessoa. A grande questão era: como encaminhar o prontuário daquela candidata ao médico avaliador e como chamá-la na sala da recepção, com aproximadamente 15 (quinze) pessoas à espera pelo nome de “fulano de tal”? Seria um grande constrangimento, tanto para ela quanto para mim, que teria deixado que isso acontecesse. Não! Eu tinha que “me virar”! Permaneci digitando devagar, tentando ganhar tempo para pensar em uma solução, quando ela me entregou a prancheta com o questionário quase completo, exceto pelo campo “nome” que estava em branco, e disse:

– Pronto. É isso?

³Fragmentos do poema Sou Eu, de Álvaro Campos [heterônimo de Fernando Pessoa].

Percebi que ela mesma havia me dado a chance de solucionar o problema e evitar que fosse cometido o erro terrível de alguém se direcionar a ela pelo nome masculino que constava em sua documentação. Ela me olhava atentamente, segurando a caneta, como se esperasse que eu indicasse o local do nome para que preenchesse. Assim, olhando em seus olhos, indicando o local em branco, disse-lhe em voz baixa:

– Certo, agora coloque aqui o nome pelo qual é chamada.

Ela sorriu, parecendo aliviada, e escreveu: Débora.

Confesso também ter sentido um alívio naquele momento. Mas somente naquele momento, uma vez que depois fui inundada por uma onda de perguntas e questões acerca do indivíduo, das particularidades e das verdades de cada sujeito; de como existem pessoas diferentes no mundo e nas sociedades diversas, algumas delas invisíveis, parecendo estar escondidas. Ora, até aquele dia, eu não conhecia a realidade de uma pessoa *trans*. Nunca havia visto, escutado falar ou lido sobre. Nada! E por quê? Onde esteve Débora esse tempo todo? Onde estão as “Déboras” que dificilmente vemos e convivemos em nosso dia-a-dia? Onde estudam? Onde trabalham? Onde moram? Onde se divertem? Quais lugares frequentam nas horas de lazer? Onde estão as “Déboras”?

Eu precisava de respostas! Comecei a procurá-las...

Li artigos e matérias encontradas na internet sobre gênero, sexualidade, movimento LGBT, transexualidade, travestilidade e prostituição. Participei de alguns encontros de debate de gênero na UFU⁴ que me esclareceram sobre muitas questões, mas sobre “onde estão as Déboras?”, não. Não via, não ouvia e não convivia com as pessoas *trans*, nem mesmo nestes espaços de debate. Passei a pensar a questão da transexualidade no âmbito acadêmico, tendo em vista o trabalho de conclusão de curso – a monografia⁵.

Em 2011 conheci a história de João Nery, considerado o primeiro homem *trans* do Brasil e também o primeiro a modificar o próprio corpo com uso de hormônios e procedimentos de “readequação corporal”⁶. Em abril de 2012 participei de um encontro sobre transexualidade realizado pelo curso de Psicologia e Medicina da UFU, em que João foi convidado a narrar sua história e a divulgar seu novo livro *Viagem Solitária: memórias de um transexual trinta anos depois*,⁷ uma releitura de sua própria história. Leitura esta que me

⁴Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais.

⁵Trabalho de conclusão do curso de Licenciatura e Bacharelado em História da Universidade Federal de Uberlândia, UFU-MG.

⁶Termo utilizado nas áreas da medicina que supõe a existência de corpo adequado ao gênero e, portanto, no caso de pessoas *trans*, torna-se necessário a (re)adequação. No caso de João Nery, homem *trans*, esta “readequação” consistiu na cirurgia de *mamoplastia* - retirada dos seios.

⁷NERY, João W. *Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*. – São Paulo: Leya, 2011.

possibilitou alçar novos voos na compreensão da *transexualidade* e das pessoas *trans*.

Conhecer João Nery, ouvir e ler sobre sua história se tornou o segundo marco mais importante da trajetória deste trabalho, pois, a partir de então, pude compreender melhor sobre a “experiência transexual”, quero dizer, sobre como o sujeito vive a angústia da não identificação de corpo e/ou gênero; angústia criada pela naturalização biológica dos corpos e social do gênero binário (feminino-masculino). Conhecer João possibilitou-me uma aproximação da realidade transexual, e me levou a refletir a respeito da experiência de um amigo próximo, que desde a infância demonstrou ser “diferente”. Convivemos muito na infância, muito pouco na adolescência – morávamos em cidades diferentes naquela época, mas sempre conversávamos via internet –, e moramos juntos durante aproximadamente dois anos no período inicial da faculdade de ambos.

Durante a infância, sempre que brincávamos de encenar com bonecas ou alguma estória, Max fazia o papel de homem. Gostava de jogar futebol com meu irmão e andar na companhia dos meninos. Detestava vestidos, laços e a cor rosa. Sempre que as famílias programavam um passeio, brigava para vestir calça, camisa, bota e chapéu – a bota e chapéu não funcionavam, mas sempre conquistou a calça, a camiseta e tênis. Para mim, Max sempre foi Max, a questão é que até conhecer Débora e João Nery, nem eu nem ele sabíamos disso.

A “descoberta” de Max foi o terceiro e o mais importante marco da história deste trabalho. Na verdade não foi uma descoberta, foi uma constatação. Num dia qualquer, sentamos para tomar uma cerveja, como sempre fazíamos, e contei para ele sobre a história de João. Juntos constatamos que Max não era lésbica “masculina” que só se interessava por meninas hétero e/ou meninas lésbicas “femininas”. Max se identificava mais ao gênero masculino, mas possuía um “corpo feminino”. Passamos horas recordando memórias da infância que vivemos juntos; ele me contando sobre o que sempre sentiu em seu íntimo, de como sempre se viu como homem e como sempre desejou ser homem, ter um corpo de homem, ser tratado como homem e se relacionar com os outros como homem. Pronto, estava tudo explicado! Max era como João, homem *trans*. E agora?... Agora, Max continua a enfrentar barreiras – talvez até maiores do que as anteriores – mas agora como Max, como homem *trans*. É um dos sujeitos entrevistados que mais contribuiu para a construção deste trabalho. Nas páginas que se seguem lê-se muito de Max.

Esta pesquisa se divide em três capítulos e conclusão, que levantam problematizações acerca de conceitos importantes à constituição da subjetividade das pessoas transexuais –

subjetividade pensada a partir da questão: o que significa *ser trans*?

O Capítulo 1, “A *Hipótese desconstrutivista e a reconstrução do sujeito trans na contemporaneidade*”, considera a proposta de *desconstrução* formulada por Derrida e Foucault, buscando apresentar a genealogia do sujeito de Judith Butler, tendo em vista sua contribuição para o pensamento *queer*, mas principalmente no que se refere a este trabalho, para a configuração do que chamo aqui de *sujeito trans* – aquele capaz de se *desconstruir*, *reconstruir* e *transformar-se*. Ademais, insere a questão da *desconstrução* como forma de “transpor” a fronteira do *gênero*, buscando repensar a própria categoria mas, principalmente, as *noções identitárias*, tendo em vista novas possibilidades de subjetivação na sociedade contemporânea.

O Capítulo 2, “A condição do visível e do invisível na subjetividade do *sujeito trans*”, discute relatos de experiências, propondo refletir acerca da constituição subjetiva das pessoas transexuais, levando em consideração o enunciado de *verdade sobre si mesmo*. Trabalha com a questão da *visibilidade*, salientando os *discursos* (enunciados) de saber/poder científico (médico/jurídico) que atuam na produção de uma *verdade* subversiva sobre estes sujeitos, que o colocam como passivo de patologização ao instituir a necessidade de tratamento médico e psicológico para obtenção de diagnóstico que dirá a *verdade* sobre suas experiências. Portanto, a visibilidade que é dada às pessoas transexuais pelo saber/poder científico configura-se como uma *visibilidade invisível*, uma vez que subjuga a *verdade sobre si mesmo* destes sujeitos à *verdade* do diagnóstico. Por fim, pensando a importância da historicização da experiência, refletindo acerca da *ética de liberdade* que supõe a liberdade de *dizer-a-verdade*, que se configura na própria política; busca-se apresentar – dar visibilidade – à *subjetividade transexual* a partir da constituição do que significa *ser trans*, ou seja, a partir da *verdade de si mesmo* das pessoas transexuais.

O Capítulo três, “O ser *intolerável*: condições de isolamento e solidão do *sujeito trans*”, problematiza a questão da *visibilidade invisível* das pessoas transexuais em que, a partir do não reconhecimento e da patologização de suas identidades, justifica-se atitudes de intolerância e violência, banaliza-se o mal com relação à estes sujeitos. A *visibilidade invisível* e a conseqüente marginalização e isolamento condicionam à impossibilidade destas pessoas de se construir, de existir em sociedade, se aproximando cada vez mais da experiência de solidão: de não identificação com o outro, de não reconhecimento de sua individualidade, de não pertencimento à pluralidade humana.

Para desenvolvimento deste trabalho, quatro pessoas *transexuais* foram entrevistadas:

Max Brügger, homem *transexual*, 25 anos, atualmente mora com a mãe e o irmão em

Uberlândia-MG. cursou Artes Visuais na Universidade Federal de Uberlândia, mas optou por deixar o curso em 2014 ao se mudar com a namorada para Juiz de Fora-MG, onde moraram durante dois anos. No momento está trabalhando como autônomo na produção e venda de brownies, sem emprego fixo de carteira assinada. (Entrevista realizada em 11 de março de 2016).

Michelle Dias Prado, mulher *transsexual*, 30 anos, mora em Uberlândia-MG, com a namorada Andressa Gabrielly Oliveira (também entrevistada), 24 anos. Até o período da entrevista, nenhuma das duas estavam trabalhando e relataram passar por dificuldades financeiras, tendo que contar com a ajuda de amigos e familiares. Ambas possuem cursos técnicos e profissionalizantes, mas informaram que há mais de seis meses não conseguiam emprego. (Entrevista realizada em 06 de junho de 2015).

Lila Monteiro, mulher *transsexual*, 20 anos, estudante do curso de Direito da Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Durante a entrevista afirmou ser militante da causa LGBT – especialmente da causa *trans* –, fazendo parte de grupos e coletivos da universidade. Relatou não possuir problemas financeiros e ser privilegiada, se comparada à outras pessoas *trans*, por não precisar trabalhar, podendo se dedicar aos estudos e aos movimentos de luta da comunidade LGBT. (Entrevista realizada em 03 de setembro de 2015).

As narrativas desses sujeitos constituem objeto principal desta pesquisa.

CAPÍTULO I: A HIPÓTESE DESCONSTRUTIVISTA E A RECONSTRUÇÃO DO SUJEITO TRANS NA CONTEMPORANEIDADE

A ideia da *desconstrução* caracteriza uma das vertentes do pensamento pós-estruturalista representada, inicialmente, pelo filósofo francês Jacques Derrida, e posteriormente apresentada e formulada por Michel Foucault na década de 80, no campo da linguagem e do discurso. A *hipótese desconstrutivista* se baseia no trabalho de interrogação e decomposição dos discursos naturalizantes – terreno de duplicidades, oposições binárias às quais a metafísica está acostumada a lidar. Nos trabalhos empreendidos por Derrida e Foucault, objetiva-se a desconstrução a partir da crítica à dialética hegeliana, tendo em vista a necessidade de análise das oposições dialéticas, ou como escreve Derrida:

[...] marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante e idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo ‘conceito’, um conceito que não se deixa mais - que nunca se deixou - compreender no regime anterior.⁸

Refere-se ao trabalho de decompor, desfazer, sem nunca destruir ou extinguir um conceito hegemônico dominante. “Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do *logos*, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes” (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p.9). Assim, a *desconstrução* não significa destruição; *desconstruir* significa decompor e reorganizar discursos que operam como construtores de conceitos naturalizados, estratificados.

Posto isso, tendo em vista a prática interrogativa dos pares (dos binarismos) como característica do processo *desconstrutivista*, objetiva-se, neste capítulo, analisar o significado de *desconstrução* nas abordagens filosóficas de Judith Butler acerca da constituição do *sujeito* e das *noções identitárias*, tendo em vista sua contribuição para o pensamento *queer*, buscando apontar as problematizações que circundam o debate de *desconstrução de gênero*, pensando a *hipótese desconstrutivista* como “uma janela que se abre” para o *sujeito*, como uma nova possibilidade de subjetivação das pessoas transexuais na contemporaneidade.

1.1 A genealogia do sujeito em Judith Butler: uma contribuição para o pensamento *queer* e para configuração do *sujeito trans*

Uma das maiores preocupações da autora Judith Butler, em sua obra *Problemas de*

⁸DERRIDA, Jacques. **Posições**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001.p.48-49.

gênero: Feminismo e subversão da identidade, está na formação do *sujeito*. A autora dialoga com a dialética hegeliana, entendendo o *sujeito* sempre em processo de *reconstrução* e, portanto, em eterno devir. Leva em consideração as teorizações de Foucault e Derrida acerca do *sujeito*, em que este se constitui como estrutura linguística em formação – a ideia do *sujeito discursivo e performático* –; e também, as teorizações lacanianas enquanto o *sujeito do desejo*. Nesta mesma linha de pensamento, propõe-se neste capítulo refletir sobre a configuração do *sujeito trans*, uma vez que este é colocado em trânsito, tendo de se *desconstruir* e se *reconstruir* nas múltiplas esferas sociais, buscando se fazer visível e inteligível como sujeito social e político.

Em sua genealogia do *sujeito*, Butler questiona sobre a constituição deste, de maneira incansável, buscando pensar através de que meios o *sujeito* se constrói, se estas construções são bem-sucedidas ou não e, se fracassadas, haveria novas oportunidades para *reconstruções subversivas*⁹ deste *sujeito*. Entendendo o subversivo como revolucionário, fora das ordens e padrões; seria, então, o *sujeito trans* o que Butler chama de *reconstrução subversiva* do *sujeito*? Como identificar o que é subversivo e o que basicamente consolida o poder?¹⁰

Em primeira instância, é preciso pontuar as contribuições de Hegel para as teorias de Butler, tanto no que diz respeito à *teoria queer*, quanto da formação do *sujeito*.

Dentro da dialética – processo que vai de uma posição segura (a tese) para seu oposto/negação (a antítese) até alcançar uma reconciliação das duas (a síntese) –; o *sujeito hegeliano* é um *sujeito* que somente se constrói a partir de sua auto-destruição e que, ao se descobrir em seus fragmentos e desdobramentos, se constitui como um *ser absoluto*. A partir dessa premissa, Butler enuncia a ideia de *reconstrução* do *sujeito* a partir da destruição e utilização de seus fragmentos, concepção esta que aproximará da ideia de *desconstrução*¹¹, muito utilizada nas teorias *queer*; porém, que não compartilha da ideia de constituição de um *ser absoluto* presente em Hegel, pois vê a dialética como um processo em aberto que não propõe “resoluções” e *verdades*, tomando por base que *verdades* podem atuar (e atuam) de forma opressora e excludente.

Após apontar as postulações hegelianas, Butler concentra-se nos filósofos Foucault e Derrida, apontando que os dois rejeitam esta teoria sobre a formação do *sujeito* e fazem uma crítica à dialética hegeliana, por considerarem ambas como totalizantes e/ou unificantes. Os dois filósofos pós-estruturalistas atuam no contexto das formulações sobre a *linguagem* e o

⁹Termo empregado pela própria autora, Judith Butler, também utilizado neste texto.

¹⁰Uma questão de Butler da qual também compartilho.

¹¹Conceituada, novamente, em Derrida, como uma espécie de desmontagem; uma decomposição dos elementos da escrita; uma reinterpretação como forma de fundamentação de novos e diversos saberes.

discurso como um campo aberto de significados possíveis, colocando em pauta a ideia de multiplicidade, e não de unidade. Nas formulações sobre o discurso, Foucault utiliza da *genealogia* de Nietzsche – metodologia de investigação da história que estabelece princípios de interpretação sobre as formas de poder e ação –, e Derrida sobre a *linguagem*, utilizando da ideia de *desconstrução*. A partir destas formulações, Butler reafirma a não existência de um *sujeito absoluto* (conforme Hegel sugere), mas sim um *sujeito incompleto*:

Se o sujeito é constituído na linguagem e se a linguagem tal como teorizada por Derrida é incompleta e aberta, então o *próprio* sujeito será igualmente caracterizado por sua incompletude¹².

Butler parece analisar os ensaios de Foucault e Derrida com o objetivo de provar que apesar de rejeitarem, ou melhor, ultrapassarem a teoria hegeliana, de certa forma, eles se utilizaram destas teorias em suas postulações. Na análise do ensaio de Derrida *O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel* (1968), em que o autor faz uma crítica à teoria de Hegel sobre o signo, Butler afirma que a ideia do *signo-em-processo* (a *linguagem aberta*) de Derrida se assemelha ao *sujeito-em-progresso* (aquele que se destrói e se reconstrói para se tornar único) na dialética hegeliana, mas com uma diferenciação: o *signo* de Derrida não alcança uma significação absoluta, já em Hegel está envolvido em um processo com destino ao absoluto e unificado.

Em sua análise sobre o ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), de Foucault, onde o autor faz uma crítica à filosofia dialética da história e das relações de poder hegelianas, a autora aponta que Foucault se apropria de estratégias dialéticas hegelianas ao mesmo tempo que as rejeita. Afirma, em seguida, que Foucault supera a unidade dialética por partir da *genealogia* de Nietzsche, pensando as estruturas de poder como difusas e heterogêneas e não como concentradas:

Do mesmo modo, Foucault não supõe que a história seja unificada nas suas origens e fins, mas caracteriza em termos de divisão, de divergência e de luta de forças (p.263). Nesse conflito sem origem nem fim, a unidade dialética será sempre superada, e o modo de análise histórica de Foucault, ou a “genealogia”, busca explicitamente a diferença e a heterogeneidade para destituir aquilo que Foucault chama de “grande-querer-saber” (p.280).¹³

Para Butler, tanto Derrida quanto Foucault parecem romper com a dialética hegeliana e com a concepção de *sujeito* unificado, quando afirmam haver uma multiplicidade do *signo lingüístico*, em Derrida, e uma *multiplicidade do poder e da história* em Foucault. Por outro

¹²SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução e notas Guacira Lopes Louro. – 1 ed.; 2.reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p.54. apud BUTLER, Judith. [SD] *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nova York: Columbia University Press, 1987.

¹³Ibidem, p. 263-280.

lado, considera que ambos, ao tentarem romper com a dialética hegeliana, estão no mesmo movimento dialético, pois utilizam da tese hegeliana para realizar uma crítica a ela, e posteriormente propõem uma nova formulação sobre a crítica desta tese. Segundo a autora, um rompimento de fato com Hegel e sua dialética exigiria que Foucault e Derrida encontrassem uma forma de se mostrarem diferentes de Hegel e que não pudesse ser explicada pela própria tese do filósofo.

No âmbito da *psique*, Butler apresenta a análise do *sujeito* em Lacan, o *sujeito do desejo*, tido como produto da interdição e do impedimento, configurando-se incompleto e munido por desejos inconscientes que determinam sua identidade. Isto porque, segundo o pensamento lacaniano, o *sujeito* somente se constitui plenamente enquanto bebê, quando não há, ainda, interdição de seus desejos primários, seus desejos incestuosos. A interdição de tais desejos será realizada através do tabu do incesto imposto pelo pai e que coincide com a aquisição da linguagem pela criança, que torna parte do imaginário como linguagem simbólica, refreando os seus desejos primários.

O *sujeito* lacaniano – *sujeito do desejo* –, aparece como oposto ao *sujeito* de Hegel, que possui a consciência e a coerência de identificação de si mesmo. Deleuze e Foucault, em contraposição, rejeitam esta caracterização do *sujeito* como constituído pelo impedimento e pela perda do desejo, já que em Deleuze o *desejo* aparece como gerador e produtivo, como algo autodefinido à espera da libertação e não passivo de interdição. Enquanto Deleuze pensa este “desejo-como-falta” de Lacan enquanto construção ideológica cultural de repressão e opressão da sexualidade em sociedade que objetiva manter hierarquias existentes; Foucault analisa que não é necessária a intervenção de uma força de fora (da lei) como forma de subversão (rompimento, oposição), contrariando Lacan e Deleuze, e afirma que a lei, em si mesma, contém a possibilidade de subversão.

Butler analisa a visão de Deleuze como idealista que ignora o *insight* de Lacan de que todo desejo é linguística e culturalmente construído, e leva em consideração a noção comparável de Foucault de que não pode haver desejo insurrecional fora dos termos da lei (SALIH, 2015 apud SD, p.216).

Noutro momento, Butler levanta a questão do *gênero* do *sujeito* de Hegel. Cita a autora francesa e feminista Kristeva enquanto preocupada em criticar Hegel por uma perspectiva de gênero, que fala do *corpo* como uma entidade única, portadora de necessidades e impulsos (desejos e vontades). Assim como Foucault, Kristeva sugere que o discurso de Hegel sobre o desejo deveria dar lugar a um discurso sobre os corpos, sugestão analisada por Butler e reafirmada com uma proposta de leitura do “sujeito desejante” a partir de uma história dos

corpos que não reduza a cultura à imposição da lei sobre o corpo (SALIH, 2015 apud SD, p.238); reintroduzindo a noção do *sujeito do desejo* como construído e teatral, e se aproximando mais das teorizações de Foucault sobre a dialética hegeliana.

Apesar de sua aproximação com as teorias construtivistas, cabe ressaltar que a filósofa não parte de uma ideia do *sujeito* como construto – que se constrói –, mas como construído e passível de *reconstrução*. Judith Butler pensa nas condições de emergência do *sujeito*, percebendo-o como efeito de instituições, discursos e práticas, e não como causa destes. Sua análise genealógica se concentra no modo como o *efeito-sujeito*, como ela o chama, e se dá sugerindo que há outros modos pelos quais o *sujeito* poderia se “efetuar”. Se o *sujeito* não está exatamente “lá” desde o começo, isto é, desde o momento que nasce, mas é instituído em contextos específicos e em momentos específicos, de tal modo que o nascimento em si se constitui numa cena de subjetivação; então o *sujeito* pode ser instituído diferentemente, sob formas que não se limitem a reforçar as estruturas.

A genealogia do *sujeito* de Butler, que não se constitui como uma entidade preexistente ou um indivíduo, mas como uma estrutura linguística em formação está, por isso, sempre em construção, envolvido num eterno processo de devir. Emerge desta crítica genealógica de Butler a categoria de *sujeito*, levando em consideração as teorias construtivistas e *desconstrutivistas* da linguagem e do discurso, se ajustando à noção de performatividade¹⁴, termo que foi desenvolvido durante suas obras e que se insere também na teoria *queer*:

E o que é o *queer*?

Segundo o sociólogo Richard Miskolci¹⁵, do ponto de vista teórico, o que marcou a emergência do conceito *queer* foram os primeiros estudos construtivistas sobre sexualidades, basicamente as obras de Deleuze e Foucault; as teorias do pensamento lésbico radical feminista da década de 1970 e 1980; o pós-estruturalismo francês e a ideia do *desconstrutivismo*. Segundo Richard Miskolci, o *queer* surge como um novo conceito teórico e político de crítica à hegemonia heterossexual na sociedade.

¹⁴Conceito chave na teoria de Butler, significado como algo que perpassa a concepção de um “ato” deliberado. A performatividade é então compreendida como uma prática “citacional” [Derrida], ou seja, um acontecimento, no qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. Este conceito será abordado mais à frente, neste mesmo capítulo, em outro contexto.

¹⁵Pesquisador e atuante nas correntes *queer* no Brasil. Professor do Departamento de Sociologia da UFSCar. Doutor em Sociologia da USP. Algumas de suas publicações: Miskolci, Richard & Pelúcio, Larissa. **Discursos fora da ordem**: sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2012; Miskolci, Richard. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012; Miskolci, Richard. **A Teoria Queer e a Sociologia**: o desafio de uma analítica da normalização. In: Sociologias. Edição semestral, ano 11: nº21. Dossiê: Família, Gênero e Globalização: UFRGS, 2009.

Em *Estranhando as ciências sociais: Notas introdutórias sobre a teoria queer*¹⁶, o autor sugere que boa parte da produção *queer*, ou seja, dos *estudos queer*, surge na década de 1980, num contexto de pós revolução sexual (1968 e 1971), com os primeiros estudos sobre *sexualidade*. Afirma que as primeiras obras que atualmente reconhecemos como *queer*, podem ser vistas como mapeamentos dos cerceamentos da chamada “revolução sexual”, a exemplo o livro *Problemas de Gênero*, de Judith Butler¹⁷ que, com a proposta de um feminismo que englobe o desejo e a sexualidade, aparece como uma cartografia do conservadorismo e da matriz heterossexual que estava sendo reforçada no período, marcando uma nova fase de produção do pensamento sobre a sexualidade e sobre o gênero. Para o sociólogo, o feminismo constitui uma epistemologia política das mais fundamentais para se tratar as rupturas, mas também as continuidades e novidades, como é o caso do *queer* que se configura dentro da proposta de transcender esta longa tradição de crítica epistemológica trazida pelo feminismo há mais de dois séculos, buscando pensar para além das identidades binárias feminino-masculino.

Nesta teorização sobre o significado e a emergência do *queer*, Richard levanta a questão sobre os estudos gays e lésbicos que tinham por origem compreender outras sexualidades que não fosse a heterossexual, mas que (talvez) despretenciosamente começaram a pensar a sexualidade como uma questão de minorias, sugerindo a existência de identidades fixas (estabilizadas). Estes estudos foram (e são) alvos de muita crítica porque, de certa forma, constituíram uma visão política e acadêmica voltada para a constituição de uma identidade heterossexual como sendo “natural” e de uma maioria, e de uma identidade homossexual como de uma minoria, considerada diferente, “anormal”; disseminando o caráter patológico da homossexualidade.

Neste mesmo contexto, outro fator contribuinte para a evolução do pensamento sobre a sexualidade na década de 1980, foi o medo causado pela epidemia de AIDS. Segundo Richard, este “pânico sexual” aparece “repatologizando” a homossexualidade – que durante o século XIX foi patologizada, mas que em 1971 havia sido retirada do rol de doenças mentais –, a partir das constatações da época, de que os casos de contaminação pelo vírus HIV se deram, em sua maioria, entre gays; vinculando automaticamente a homossexualidade à epidemia de AIDS. A partir disso, há uma mudança no eixo da política sexual, que passa da

¹⁶MISKOLCI, Richard. **Estranhando as ciências sociais: Notas introdutórias sobre a Teoria Queer**. In: Dossiê Teoria Queer: problematizando identidades e diferenças; Revista Florestan, Ano 1, n.2, UFSCAR, 2014. Disponível em: <<http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/issue/view/4/showToc>>.

¹⁷BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010.

defesa das identidades generificadas para uma crítica das normas sociais no que se refere ao gênero e às sexualidades. As problemáticas de gênero e sexualidade deixam de ser compreendidas como estudo de minorias, de problemática de defesas, e passam a ser uma problemática para toda a sociedade. Nessa ótica, a sexualidade, o desejo e o gênero são vistos como eixos de diferenciação social que criam formas de desigualdade, atingindo a todos e a todas. É neste contexto de transição do pensamento sobre o gênero e as sexualidades, que emerge o pensamento *queer*.

A expressão *queer* constitui uma apropriação radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar (empregado de forma homofóbica); seu radicalismo reside, pelo menos em parte, na sua resistência à definição, por assim dizer, fácil. “O *queer* não está preocupado com definição, fixidez ou estabilidade, mas é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação” (SALIH, 2015. p.19).

A historiadora Karla Bessa¹⁸, uma das primeiras intelectuais a escrever sobre esta nova perspectiva política, pontua:

Queer em português seria um objetivo ou pessoa ou ato “estranho”, fora da normalidade, mas o que mais intriga no termo é que ele não traz consigo um conteúdo pré-demarcado para o estranhamento. Aliás, o “estranho” é justamente aquele ao qual ainda não temos uma “etiqueta” já elaborada para nomear, diferente do termo gay ou homossexual, que já vem carregado de conteúdos de “estilo de vida”, opções sexuais, uma agenda de reivindicações e/ou uma agenda de palavras, dependente do interlocutor e do locutor.¹⁹

Tendo em vista as proposições do autor David Halperin, inserido nos estudos feministas e *queer*, e reconhecido por retomar a história da sexualidade, a autora Karla Bessa deixa claro que, apesar dos significados sobre o *queer* aludirem a algo não identificado, “a *política queer* não é um abandono de qualquer referência a processos de identificação” (BESSA, 2006, p.295), pelo contrário, podemos verificar dentro dos *estudos queer* a preocupação em trabalhar com o conceito de *identidade*, processo de construção e reconstrução.

O que se propõe é *repensar* a história da sexualidade, levando em consideração as

¹⁸Karla Bessa é graduada em História pela Universidade Federal de Uberlândia; Mestre e Doutora pela Universidade Estadual de Campinas assim como pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero PAGU/UNICAMP e coordenadora do Projeto CinePagu. Possui um vasto número de publicações acerca do tema como os artigos: “Cinema e Projeção de eu: Estética, Política e Subjetividade Queer na Cena Urbana Contemporânea” publicado no livro **Figurações do outro na história** de Márcia Regina Capelari Naxara, Izabel Andrade Marson, Marion Brepohl de Magalhães (orgs.) – Uberlândia, EDUFU, 2009; “Posições de Sujeito, Atuações de Gênero” em Periódicos da UFSCar (1998); “Part Monster: performance de gênero e a espetacularização do eu” pela revista ANPUH de Natal-RN, 2013; “História da sexualidade revisitada: “queering” a leitura de Michel Foucault” pela revista **História e Perspectivas** da Universidade Federal de Uberlândia, 2006; dentre outros.

apropriações feitas por Foucault²⁰ e que ainda podem ser pensadas dentro da *cultura* LGBT, principalmente no que diz respeito à desnaturalização da sexualidade. Assim escreve:

O pensamento queer, tal qual o considera Halperin, possui esta sintonia com a desnaturalização da sexualidade, na medida em que para a política queer não é apenas a homossexualidade que participa das lutas históricas e simbólicas, mas também os parâmetros que atribuímos à heterossexualidade, à transexualidade, e a outras tantas formas possíveis de constituição de identidades que não passem pelo binarismo hetero X homo.²¹

A autora fala da auto-atribuição de um status “vanguardista queer”, como forma de diferenciação de outras identidades assimiladas dentro do movimento gay e lésbico contemporâneo. Afirma que a ética *queer* é pautada por uma forma de existir menos “massificada”, talvez menos “mediatizada” e menos comprometida com as estruturas identitárias; uma vez que o *queer* propõe *dessexualizar* as identidades, buscando abrir portas para novas interpretações do corpo, fora dos parâmetros do dimorfismo sexual e de exaltação do binarismo que *reproduzem* a heteronormatividade encontrada e reafirmada na comunidade gay e lésbica.

“Todos nós fomos criados adestrados para olhar para o mundo de maneira heterossexual, como se fosse a forma supostamente correta de olhar. E é preciso desconstruir este olhar. Teoria queer (...) teoria vem da ideia de ver, a questão da visibilidade, do que pode ser conhecido (...) está no termo teoria. A teoria queer é uma teoria que torce o seu olhar, que te propõe enxergar o mundo de outra maneira, de uma maneira não normativa, aberta a outras possibilidades, que seja aberta a não aceitar estas divisões do sujeito, como heterossexual, generificado como a sociedade espera (branco, cristão ...) e daqueles que deveriam estar fora de cena. Os estudos queer convida a desconstruímos o olhar normalizador que temos, de maneira que possamos reconhecer as possibilidades de transformação e autonomia envolvendo gênero, sexualidade e o desejo” [Richard Miskolci].²²

A fala de Richard Miskolci contribui novamente para a compreensão do que é o *queer* e reforça as pontuações sobre a política *queer* da historiadora Karla Bessa sobre *dessexualização* das identidades generificadas, e também a necessidade de *desconstruir* a categoria *sujeito*, conforme incita Judith Butler, tendo em vista a instabilidade das estruturas identitárias de gênero e sexo que não contemplam a subjetividade existente na constituição de sujeitos diversos.

²⁰A autora Karla Bessa escreve que segundo Halperin, as teorias foucaultianas parecem transitar por uma filosofia política e *éticaqueer*.

²¹ BESSA, Karla. **História da sexualidade revisitada**: “queering” a leitura de Michel Foucault. In: História e Perspectivas, Uberlândia (35): 291-298, Jul.Dez.2006. p.297.

²²Fragments da fala de Richard Miskolci no I Seminário Queer: Cultura e subversões da identidade, ocorrido nos dias 9 e 10 de setembro de 2015, no Sesc Vila Mariana – São Paulo; teve como destaque a presença da filósofa Judith Butler, uma das principais referências sobre o tema e foi um encontro realizado pelo Sesc em parceria com a Revista Cult. Transcrição da autora.

1.2 *Transpondo a fronteira do gênero: um caminho para a desconstrução das noções identitárias*

Ao contrário de se tornar mais claro, *gênero* se tornou um termo ainda mais impreciso na contemporaneidade, assim afirma a historiadora Joan W. Scott (2012): “um lugar de contestação e um conceito disputado na área da política”. Não há um lugar de conforto para o gênero, e sim, uma incerteza e uma proliferação de significados sobre ele, tornando-o lugar de intenso debate, “algo para estar-se infinitamente em luta” (p.332).

Houve, inicialmente, a ideia de *gênero* aplicada a um sistema de organização social a partir dos traços atribuídos para o sexo binário: feminino/masculino; justificando a diferenciação de tratamento entre homens e mulheres. Nos estudos feministas, por exemplo, *gênero* foi muitas vezes tratado para se referir às mulheres e sua situação social de sujeição ao homem, ressaltando a desigualdade dos papéis sociais e de direitos entre os gêneros: feminino e masculino.

Monique Witting, teórica lesbo-feminista citada por Judith Butler e também pela socióloga Berenice Bento (2008)²³, aponta a heterossexualidade não como uma prática social apenas, mas um regime de poder em que o gênero feminino e masculino são posicionados no seu suposto estado “natural”, como se em cada corpo existisse uma essência própria onde nenhum deles poderia “vir a ser” o outro. Há, portanto, uma idealização de natureza perfeita, um construto a partir do qual se equaciona a relação de que toda mulher (vagina-feminino) se completa com o homem (pênis-masculino). Diante da teoria da complementariedade do corpo sexuado feminino-masculino, Monique Witting problematiza a afirmação de as mulheres lésbicas não se constituírem em mulheres completas e sobre as mulheres transexuais como “falsas mulheres”, em que jamais serão “mulheres de verdade” no sentido da autenticidade. Sobre isso, Berenice Bento escreve:

O corpo sexuado e a suposta ideia da complementariedade natural, que ganha inteligibilidade através da heterossexualidade, é uma contínua e incessante materialização intencionalmente organizada, condicionada e circunscrita pelas convenções históricas, e que se apresenta como a-histórica (p.24).

Em *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (2006),²⁴ a autora sublinha que existe história anterior ao *gênero*, uma vez que a distribuição dos corpos na estrutura social acontece segundo a heteronormatividade, e é resultado de uma disputa de poderes e visões. As normas de gênero são impostas desde o princípio, e através da

²³BENTO, Berenice. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008 (Coleção Primeiros Passos).

²⁴BENTO, Berenice. **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond; Clam, 2006.

constatação do sexo se aciona um conjunto de elementos discursivos que inserem o *sujeito* na cultura tendo a heteronormatividade como referência. Assim, explica:

Quando afirmamos que não existe história anterior ao gênero, que a distribuição dos corpos na estrutura social é um efeito das normas de gênero, é importante apontar como se produzem e se naturalizam os gêneros, ou, segundo Tereza De Lauretis (1984, 1994), quais são as tecnologias que fazem os gêneros. Tão importante quanto a abordagem histórica desnaturalizante da diferença sexual, é perceber como nas interações cotidianas somos instados a continuar reproduzindo a naturalização dos gêneros e da sexualidade²⁵.

Para um indivíduo identificado por seu órgão genital – pênis: o sexo/gênero masculino, as roupas azuis e os brinquedos de meninos: bola e carrinhos; para um indivíduo identificado por seu órgão genital – vagina: o sexo/gênero feminino, as roupas cor de rosa e brinquedos de meninas: bonecas e panelas. Resultado, o indivíduo (*sujeito*) nasce determinado/posicionado em relação ao *sexo/gênero*. O *gênero* insurge a partir das tecnologias que produzem corpos-sexuados. A suposta descrição do sexo do indivíduo é como um batismo que adentra o corpo à categoria de humanidade. Produzem-se, através da descrição menino/menina, as masculinidades e feminilidades condicionadas ao órgão genital. Desta forma:

O sexo não é aquilo que alguém tem ou uma descrição estática. (...) O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo vivo da história do processo de (re)produção sexual. Neste processo, certos códigos naturalizam-se, outros são ofuscados e/ou sistematicamente eliminados, posto às margens do humanamente aceitável, como acontece com as pessoas transexuais²⁶.

Pensando a constituição do corpo sexuado, Judith Butler, assim como Berenice Bento analisa em seu texto, referencia o *sexo* ao *gênero*. Butler afirma que o *sexo* em si não tem significado algum para o *gênero*, mas o significados de *sexo* e *gênero* deslizam entre um e outro termo, obscurecendo os limites que foram estabelecidos para distanciá-los se tornando (basicamente) impossível mantê-los separados no uso comum.²⁷. Outros teóricos refletem que *gênero* é um eufemismo para o *sexo*: uma alternativa educada para a palavra que tem muitas implicações. Entretanto, o que se encontra na análise de tais teorias, é que *gênero* não se limita ao *sexo* no sentido binário: feminino/masculino, mas se refere precisamente à diferença sexual existente neles.

Joan Scott²⁸ enfatiza que as distinções que queremos que o *gênero* faça, envolvendo

²⁵BENTO, Berenice. **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond; Clam, 2006. p.14.

²⁶Ibidem; p.30.

²⁷Por isso durante todo o texto escreve-se *sexo/gênero* ou *gênero/sexo*.

²⁸Estudiosa da história das mulheres a partir da perspectiva de gênero.

corpo-desejo-papel social, entraram em colapso quando diferença sexual e orientação sexual foram tomadas como sinônimos, colocando a anatomia e o desejo determinantes entre si e na construção da identidade de gênero. Esta questão da diferença sexual, pensada anteriormente por Freud e Lacan nas áreas da *psique*, aparece como algo enigmático e nunca satisfatoriamente compreendido. Nas áreas da psicologia e psiquiatria, a diferença sexual aborda a questão da origem da vida, da natureza, da atração entre os corpos e até mesmo o mistério da mortalidade humana. Quando se fala de gênero como uma categoria analítica, o termo parece estar ligado mais ao patamar social, apesar de estes teóricos afirmarem estar mais conectado à esfera psico-social, associando *gênero* ao *sexo*, no sentido de diferenciação sexual, mantendo-se como categoria aberta à discussão e reflexão contínuas.

Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*²⁹, Butler problematiza a relação e a dualidade existente entre *sexo* e *gênero*, observando a colocação do *sexo* como patamar natural e, portanto, biológico; e *gênero* como construção social e cultural. Este par, por assim dizer, *sexo-gênero*, foi ponto de partida para o fundamento da política feminista e foi na discussão sobre a identidade das mulheres, ao pensar a distinção dos papéis feminino/masculino, voltados para a diferenciação sexual, que Butler iniciou sua crítica ao modelo binário, teorizando sobre os conceitos de *sexo* e *gênero* estarem relacionados.

Da mesma forma que teoriza antes a categoria do *sujeito*, e propõe uma noção de sujeito que se constitui na linguagem, na prática e nas instituições, tendo em vista a mesma linha genealógica, problematiza os limites discursivos do *sexo* e seu caráter normativo, parte de uma prática reguladora que produz, diferencia e demarca os corpos que governa. Em Butler, o *sexo* não é natural, um fato ou uma condição estática de um corpo, mas sim um processo materializado pelas normas sociais. Por sua vez, as normas regulatórias do *sexo* atuam de forma performativa na constituição dos corpos e na materialização do corpo binário, caracterizando a diferença sexual que está a serviço da heteronormatividade:

Nesse sentido, o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será plenamente material, mas a materialidade será repensada como o efeito do poder, como o efeito mais produtivo do poder. Não se pode, de forma alguma, conceber o gênero como um constructo cultural que é simplesmente imposto sobre a superfície da matéria - quer se entenda essa como o "corpo", quer como um suposto sexo. Ao invés disso, uma vez que o próprio "sexo" seja compreendido em sua normatividade, a materialidade do corpo não pode ser pensada separadamente da materialização daquela norma regulatória. O "sexo" é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas

²⁹BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010.

quais o "alguém" simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural.³⁰

Como já afirmara Foucault, em *História da sexualidade I*³¹, o *sexo* fica reduzido ao poder³² que dita a ordem, a norma, que produz a materialidade dos corpos e a possibilidade de inteligibilidade social. Sendo o *sexo* um mecanismo de poder, a sexualidade, pensada em sua articulação com o outro, torna-se o que Foucault denomina, mais tarde, de *dispositivo da sexualidade*:

(...) o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturas de poder. (...) engendra uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle (...) são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam (...) o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – o corpo que produz e consome. (...) O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.³³

A sexualidade aparece, portanto, ligada aos dispositivos de poder que tem como foco o corpo; a valorização do corpo como objeto, “matéria” discursiva nas relações de poder. Nesta perspectiva, é possível refletir sobre a busca por inteligibilidade social das pessoas transexuais que se submetem a diversas transformações de “(re)adequação do corpo”. Evidenciam a própria instabilidade das categorias de *sexo* e *gênero*, colocando em questão a dita “naturalidade” do corpo binário.

Quanto à problematização acerca da naturalidade, tendo em vista a concepção de *sexo natural*, Judith Butler levanta a questão de saber se “o *sexo* está para o *gênero*, assim como o *feminino* está para o *masculino*”, ou seja, naturalizado. A autora parte do pressuposto de que se uma construção (social) parte de algo constituído como natural, este “algo natural” se desnaturaliza automaticamente após esta construção. Porquanto, se o *gênero* é o significado (construção) social que o *sexo* (naturalizado) assume no interior de uma cultura, o que sobra do *sexo*, uma vez que ele tenha assumido o caráter social como *gênero*?³⁴ De tal forma

³⁰Tradução do capítulo introdutório do livro de Judith Butler “Bodies that matter” (Corpos que pesam), publicado por Routledge, Nova York e Londres, 1993. In: **O Corpo Educado: Pedagogias da sexualidade**. Org: Guacira Lopes Louro. Traduções: Tomaz Tadeu da Silva. 2ªEd.Autêntica, Belo Horizonte; 2000.

³¹FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

³²Pensando o poder como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional torna corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p.102-103).

³³FOUCAULT, op. cit., p.117-118.

³⁴Questão reformulada nesta pesquisa, levando em consideração a tradução do artigo *Corpos que pesam* de

desnaturalizado, o *sexo* tornar-se-ia algo fictício, sendo acessado apenas a partir de sua construção social, o *gênero*? Caberia dizer, de outra forma, que o *sexo* é culturalmente construído e que o *gênero* não passa de uma performatividade do *sexo*, sendo ambos construções sociais? Tomando por base as colocações anteriores de Judith Butler a respeito da relação intrínseca *sexo-gênero*, a resposta é não. Assim escreve:

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 nenhuma. (...) Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o 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 cultura³⁵.

Ora, se o *sexo* não se distingue do *gênero*, “o gênero não pode ser uma interpretação cultural do sexo e nem ser concebido apenas como uma inscrição cultural num sexo previamente dado” (BUTLER, 2010. p.25), sem levar em consideração os aparatos de produção e significação dos sexos.

É notório que Butler, assim como outros estudiosos *queer* que se basearam nas concepções construtivistas – até mesmo para se pensar a *desconstrução* – se preocupam com o conceito de *construção* em suas reflexões. Sobre a constituição de *sujeito*, significado discursivo, constituído a partir da linguagem, e também sobre a relação *sexo-gênero*, a socióloga questiona como se constrói o *gênero* e o *sujeito*, pensando o termo *construção* como um processo manipulável e uma produção que pressupõe o sujeito. Quando escreve que o *gênero* é “o meio discursivo/cultural” pelo qual se naturaliza o *sexo*, tornando-o *pré-discursivo*, anterior à cultura, parece voltar ao ponto de partida do *sexo* não-construído e, portanto, naturalizado. Mas, como pensar a noção de *gênero*, abrangendo as relações de poder que constroem um *sexo pré-discursivo* e ocultam, desse modo, a própria operação da produção discursiva? (BUTLER, 2010).

Em algumas explicações, a ideia de que o gênero é construído sugere certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos automaticamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a "cultura" relevante que "constrói" o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero não é determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura³⁶ se torna destino.³⁷

Judith Butler (1993) – In: LOURO, Guacira L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva — Belo Horizonte: Autêntica, 2000; p.114.

³⁵BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**/ Judith Butler; tradução, Renato Aguiar. – 3ªed – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

³⁶O sociólogo Richard Miskolci afirma que é preciso considerar a noção de cultura que marca a maior parte das

Partindo desta afirmação, o *gênero* não pode ser visto como fixo, pronto para ser inscrito nos corpos; assim mesmo, os corpos não são recipientes sem significado e o *sexo* não é natural e pré-discursivo. “Não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais” (BUTLER, 2010. p.27). O *sexo* será sempre apresentado e definido como *gênero*. Nem o corpo, nem o sexo e gênero devem ser considerados como naturais ou pré-existentes em suas relações. Não existe um corpo passivo, que apenas se relaciona ao que se constitui culturalmente como *sexo* e *gênero*.

Percorrendo a história da heteronormatividade – e sua relação com a construção dos corpos binários e das identidades generificadas –, o antropólogo Jorge Leite, que em sua tese de doutorado³⁸ trabalha sobre a construção do conceito de “travesti” e “transexual”; ressalta que a discussão sobre o *corpo* separadamente de *gênero* e *política*, foi realçada e mantida pelo discurso científico, dando origem posteriormente às distinções clínicas e político-identitárias. Em seu estudo sobre o *corpo*, discute que a constituição dessas identidades se deu a partir do corpo reconhecido “hermafrodito”, que diz respeito a uma estrutura corporal que possui os órgãos sexuais dos dois sexos/gêneros feminino-masculino. Segundo o autor, o hermafroditismo foi visto durante o período da Idade Média à Renascença como algo fantástico da natureza, onde o discurso sobre a ambiguidade sexual estava inteiramente relacionado ao campo espiritual, ao universo dos monstros³⁹ e criaturas mágicas.

Nestes períodos, o número de mulheres que se passavam por homens era significativo. Segundo historiadores e antropólogos, como Jean-Jacques Courtine, estes fatos poderiam representar até mesmo resistência aos papéis de dona de casa, entre outras atividades exercidas pelo gênero feminino na época. Segundo Jorge Leite, atitudes e vestuários masculinos em pessoas reconhecidas como femininas e vice-versa, eram vistos como uma mistura entre homens/mulheres, feminino/masculino; assim como uma genitália ambígua era considerada um sinal de desordem emocional, espiritual e social, em que o grau de

produções *queer*, como não sendo uma noção de “cultura antropológica” – estudo do homem e das sociedades a partir das representações –, mas uma noção de “cultura dos estudos culturais”, que visa as formas de produção e criação, levando em consideração as relações de poder e dominação. Assim, a proposta de *desconstrução* faz sentido como uma estratégia que não é a de explicar como os sujeitos são, mas compreender, através da (des)construção da cultura, como se constroem e (re)constróem em sociedade.

³⁷BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010, p.26.

³⁸JUNIOR, Jorge Leite. **Nossos corpos também mudam: Sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico**. São Paulo, 2008.

³⁹Em “Os anormais”, Foucault trata das noções de “monstro”, enfatizando que se na Idade Média o monstro medieval era aquele configurado por uma forma bestial; no século XVII os monstros eram os hermafroditas. FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

periculosidade variava de acordo com o grau quantitativo de tal mistura. Por isso, durante muito tempo, o termo *andrógeno*⁴⁰ foi muitas vezes usado como sinônimo de hermafrodita; e apenas após as teorias médico-científicas constituiu-se a diferenciação entre eles.

O importante deste período, da Antiguidade grega clássica até aproximadamente o século XVIII, é que ser homem ou mulher fazia parte de um todo envolvendo posição social, grau de liberdade, desejos, roupas, comportamentos e espiritualidade, sendo a diferenciação genital apenas mais um, mas não o principal, dos elementos que caracterizavam esta distinção, pois o corpo era visto como um só para os dois, variando apenas seu grau de desenvolvimento.⁴¹

Com toda mudança político-social e epistemológica, em meados do século XVIII, o *hermafrodita* antes classificado como “prodígio da natureza” passa a ser um desvio dela. Neste mesmo panorama em que se fomenta a busca pelo “verdadeiro sexo” reconhecido no “verdadeiro homem” ou na “verdadeira mulher”, ainda com base na naturalização e determinação da essência do homem (masculino) e da mulher (feminino), surgem os chamados “perversos sexuais” do século XIX. Gays, lésbicas, invertidos, travestis, transexuais, crossdressers e outros vêm de um mesmo *ser*: o *hermafrodita psíquico*, criado pelo debate científico entre cirurgiões, endocrinologistas, psiquiatras, psicólogos e psicanalistas (LEITE JUNIOR, 2008. p.15).

Nos séculos XVIII e XIX, em que se discutiam o novo estatuto social da mulher, os dois sexos foram inventados como novo fundamento para o gênero. A diferença sexual foi estabelecida, assim, como verdade irrefutável e tornando politicamente importante a distinção feminino-masculino a partir de então. Nesta nova forma de pensar, classificar e representar o universo, homens e mulheres não mais se referiam a uma graduação de um mesmo *ser*, mas a distintas e opostas categorias ontológicas. A figura que até estes tempos literalmente encarnava o *andros* (homem) e o *gynos* (mulher) num mesmo corpo, o *andrógeno* - ou *hermafrodita*, pertencente à lógica da *epistémê*, lentamente perde lugar nas novas classificações modernas (LEITE JUNIOR, 2008, p.41)⁴². Neste contexto surge o discurso das ambiguidades dos *sexos-gêneros*, monopolizado por cirurgiões, endocrinologistas, psiquiatras e demais médicos especialistas.

Berenice Bento (2003), em seu trabalho inaugural sobre a *transexualidade*, compreende a emergência desta experiência como articulada histórico-socialmente performando os corpos-sexuados. Compartilhando dos conceitos produzidos no interior dos

⁴⁰Aquele com características físicas e comportamentais de ambos os sexos [feminino e masculino].

⁴¹LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

⁴²JUNIOR, Jorge Leite. **Nossos corpos também mudam**: Sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. São Paulo, 2008.

estudos *queer*, a autora questiona a dicotomia existente entre *corpo* e *sexo-gênero*, afirmando não existir *natureza* (corpo) anterior a *cultura* (sexo-gênero), e no que tange à *experiência transexual*⁴³, o *sexo-gênero* significa o *corpo* e não ao contrário. Para contextualizar a proliferação do saber médico na produção da naturalização dos corpos e do “sexo verdadeiro”, a autora cita Foucault e sua análise sobre o Diário de Herculine Barbin (1978)⁴⁴:

Para Foucault (1985^a), entre os anos de 1860-1870, há uma considerável proliferação de discursos médicos que buscam provar que os comportamentos de todas as ordens e, principalmente, os sexuais têm sua origem na biologia dos corpos. A busca do sexo verdadeiro e da correção de possíveis “disfarces” da natureza também está em curso, embora apenas em meados do século XX isso se torne realidade, com as cirurgias de “correção” das genitálias dos hermafroditas. Assim, a identificação das perversões e do verdadeiro sexo dos hermafroditas seria uma tarefa para o olhar do especialista, que conseguiria pôr fim às dúvidas sobre as ambiguidades das genitálias.⁴⁵

Num período em que o dispositivo da sexualidade já estava em funcionamento e não se tratava mais de “vir a ser” alguém, mas sim ser fixado como “homem” ou “mulher”, e nos casos considerados de “anormalidade”, a tarefa das ciências médicas era a de desfazer os disfarces e determinar o “sexo verdadeiro” através de um exame minucioso do corpo, viveu Herculine, considerada na época um *hermafrodita*.

O diário de Herculine Barbin, apropriado pelo médico legista francês Ambroise Tardieu e publicado em 1874, posteriormente recuperado por Foucault em 1978, conta a trágica história de uma pessoa identificada como do sexo feminino e tendo vivido por 21 anos como mulher que, após exames médicos foi reconhecida como do sexo masculino, e coagida a assumir a postura social do gênero reconhecido na avaliação científica: masculino. Herculine foi educada em colégio de freiras e viveu sempre entre as mulheres, se identificava como uma mulher e também se sentia atraída por mulheres. Em momento algum se autodenominou como *hermafrodita* ou qualquer outra classificação, mas após obter contato com tais classificações de *sexo* e *gênero*, viveu o dilema de tentar entender como poderia sentir atração e amar outra mulher, já que se identificava como mulher, e em nenhum momento se sentia homem ou queria ser um. Parecia não ter nenhum conflito quanto a sua identidade de gênero e sim quanto à sexualidade, embora a ciência afirmasse que ela estava equivocada quanto à identidade de gênero, e que precisava se desfazer deste “disfarce”. Herculine suicidou-se aos 28 anos, em 1868, após escrever sobre sua experiência.

⁴³Termo que compreende a transexualidade como uma prática de vida, um experimento do outro gênero.

⁴⁴FOUCAULT, Michael. *Herculine Barbin: O diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

⁴⁵BENTO, Berenice. *A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond; Clam, 2006, p.124.

O suicídio parecia inevitável. Todos os empregos que tentou em Paris lhe foram negados porque não tinha um físico preparado para desenvolvê-los. Por mais que seus documentos a posicionassem no mundo masculino, suas performances não a qualificavam para ocupar os postos de trabalho disponíveis.⁴⁶

O caso de Herculine retrata bem o que estava em jogo na época: a verdade sobre o *sexo-gênero*. Nesse período não era mais possível se passar por outro gênero, pois o *dispositivo da sexualidade* estava em processo operacional; tratava-se de um período de medicalização das condutas, da diferenciação entre *corpo-gênero-sexualidade* e da produção do corpo dimórfico.⁴⁷

Segundo a autora, no diário, Herculine conta que após ser identificada como *hermafrodita*, estaria disposta a interferir em seu corpo para torná-lo mais feminino, pois se identificava como mulher, mas se assim fizesse, contrariaria o saber médico da época que considerava como “natural” que ela adquirisse o corpo adequado ao gênero masculino. Pensando na relação entre *corpo-gênero-sexualidade*, e tendo em vista a emergência da *experiência transexual*, a autora alerta em sua reflexão acerca de Herculine que, uma vez considerada como do gênero masculino mesmo tendo se identificado como mulher, se constituiria como pessoa *trans*; ademais, por sentir-se atraída por mulheres, seria considerada também homossexual. Portanto, mulher *trans* homossexual.

Em sua leitura final do caso, Berenice Bento afirma que o fato do suicídio se traduz na invisibilidade e na impossibilidade de existência social condicionada aos sujeitos que fogem à regra e às normas, aos chamados “transgressores” da heteronormatividade:

A leitura do caso me leva a pensar que o determinante na produção de seus pareceres foi a defesa da heterossexualidade, mesmo sabendo que custaria muito a Herculine adaptar-se às performances que sua nova condição de gênero lhe impunha. (...) As tesouras simbólicas do poder médico continuam sua operação para a produção de corpos dimórficos, sem ambiguidades. É o trabalho de assepsia dos gêneros realizado no espaço legitimado pela modernidade, o espaço hospitalar, que se intensifica no século XX, principalmente no que se refere aos hermafroditas e às/aos transexuais.⁴⁸

A determinação de gênero binário (feminino-masculino) e suas variações está inteiramente ligada à produção discursiva do *corpo sexuado*, cuja “natureza”, baseada no mito de complementaridade dos sexos, sugere, culturalmente, um parâmetro de normalidade/anormalidade. Historicamente construídas, essas concepções são, no entanto,

⁴⁶BENTO, Berenice. **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual.**Rio de Janeiro: Garamond; Clam, 2006, p.131.

⁴⁷Referente ao *dimorfismo*, termo científico que caracteriza a diferenciação dos corpos entre masculino-feminino.

⁴⁸BENTO, Berenice. **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual.**Rio de Janeiro: Garamond; Clam, 2006, p.129-130.

naturalizadas e vivenciadas como se assim fossem (LEITE JUNIOR, 2008. p.14). A ideia de corpo foi teorizada primeiramente pela psicanálise, quando Freud estudou a histeria e compreendeu que o inconsciente fala através do corpo (COURTINE, 2008. p.7). A partir deste momento, o *corpo* materializa-se como *locus* para pensar a formação do *sujeito*, inserindo social e culturalmente a ideia de uma relação direta entre corpo e inconsciente.

Nesta relação onde o *corpo sexuado* carrega uma “verdade sobre o ser”, o *corpo* é tomado como foco, tanto para destacar deformações ou doenças, quanto para justificar as intervenções médico-cirúrgicas para adequação do *corpo sexuado* ao gênero identificado e corresponder às diretrizes da heteronormatividade.

Nesta equação, as pessoas *trans* foram, por muito tempo, posicionadas como doentes, para as quais se construíram saberes estruturados em protocolos de tratamento médico e psicológico tendo em vista a “cura” do chamado *transexualismo*⁴⁹. A *transexualidade*⁵⁰ e outras “experiências de trânsito de gênero” mostram que não somos predestinados a cumprir os desígnios de nossas estruturas corpóreas, tampouco as outras éticas de neutralização e normatização, como foram impostas pelo binarismo que supunha organizar e distribuir o *corpo sexuado* na estrutura social.

Berenice Bento, ao trazer tais considerações sobre a relação *corpo-gênero-sexualidade*, ainda que possua um embasamento teórico *queer*, relaciona o *corpo* ao *sexo* como se um afirmasse o outro, o que remete à uma naturalização. Parece não propor a questão de *gênero* pelo aspecto biológico, ou seja, pela construção dos corpos binários *vagina-feminino-mulher* e *pênis-masculino-homem*, mas sim pelas práticas cotidianas e as experiências que os sujeitos vivem na tentativa de serem reconhecidos através do gênero identificado, reafirmando as identidades generificadas (feminino-masculino/mulher-homem). No entanto, há de se compreender que, em se tratando da análise acerca da *transexualidade* – sendo esta a especificidade de seu trabalho –, as identidades generificadas importam (e muito) no movimento de *reconstrução* das pessoas transexuais. Berenice afirma que a “experiência” *transexual* deve ser pensada como um “conflito identitário” e não como uma enfermidade ou anormalidade, como é apontada pelas instituições sociais e protocolos médicos, e que o

⁴⁹Termo patologizante hegemônico no discurso médico, usado para definir a “experiência transexual” como um transtorno, integrante da Classificação Internacional de Doenças (CID) na sua versão mais recente, a CID-10, catalogado no grupo F6, que se destina aos diversos tipos de transtornos de personalidade e de comportamento de adultos (TEIXEIRA, Flávia. **Vidas que desafiam corpos e sonhos: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade.** Campinas, 2009, p.29).

⁵⁰Berenice Bento considera a transexualidade como uma das múltiplas expressões identitárias que emergiram como uma resposta inevitável ao sistema que organiza a vida social fundamentada na produção de sujeitos “normais/anormais” e que localiza a verdade das identidades em estruturas corporais. (BENTO, Berenice. **O que é transexualidade.** São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 20).

entendimento da *transexualidade*, assim como a inteligibilidade dos sujeitos *trans* só acontece no âmbito das identidades de gênero, do transitar do sujeito entre as categorias identitárias.

Para tanto, as identidades generificadas, compreendidas como construção cultural e instituídas como dispositivo de sexualidade que atua na determinação do *corpo* em sua constituição binária de *sexo-gênero*, além de ditar regras de relação do sujeito com o outro, de fato, devem ser repensadas e/ou como propõe Judith Butler e outros teóricos *queer*, *desconstruídas*, tendo em vista a existência de sujeitos que em sua constituição discursiva, denunciam a impossibilidade de haver apenas o que se denomina como feminino/masculino, homem/mulher.

Mas, como pensar esta *desconstrução* das noções identitárias diante da “auto-afirmação” dos sujeitos *trans* ao gênero binário feminino-masculino e da performatividade homem-mulher?

1.3 A desconstrução das noções identitárias: uma janela que se abre

Assim como as identidades generificadas feminino-masculino foram construídas social e culturalmente, materializando corpos e performatizando o gênero binário mulher-homem; o mesmo pode-se dizer à respeito da chamada *identidade trans*. Na constituição da *transexualidade* apresentam-se duas principais teorias: a psicanalítica e a biologista. Segundo Berenice Bento, no campo da biologia, Harry Benjamin⁵¹, procurou indicadores e atributos na biologia dos corpos feminino-masculino para a configuração de uma “identidade transexual” universalizada, desencadeando na formação do que ele chamou de *transexual verdadeiro*⁵². A partir de então iniciou-se a patologização das pessoas transexuais, uma vez que este precisava se submeter a investigações biológicas do corpo e da mente para obtenção de um diagnóstico de *transexual verdadeiro*, ou de confirmação da “identidade transexual” universalizada:

A universalização cumpriu o papel de estabelecer como verdadeira uma única possibilidade de resolução para os conflitos entre corpo, subjetividade e sexualidade, ao mesmo tempo em que os diferenciou de outros “transtornos”, como a homossexualidade e a travestilidade. A transexualidade ganhou estatuto próprio e um diagnóstico diferenciado. (...) O/a verdadeiro/a transexual, para Benjamin, é fundamentalmente assexuado

⁵¹Biólogo que dedicou à construção de uma explicação para o surgimento da transexualidade e seu tratamento. Para o endocrinologista, o sexo é composto de vários sexos, dentre eles o cromossômico ou genético, o psicológico e o jurídico. Sua explicação para a transexualidade se determina através de alterações cromossômicas. Levando em consideração a existência de vários sexos, Benjamin dirá que o fenômeno transexual está mais ligado ao sexo psicológico, que é considerado por ele como o mais flexível, e é justamente este mais flexível que ocorre nos casos de transexualidade.

⁵²Termo que generaliza e contribui para patologização das pessoas transexuais, colocando-o à mercê do saber/poder científico médico/psi/jurídico que atua como formador de uma “verdade” sobre estes sujeitos através de investigações de comprovação da *transexualidade*.

e sonha em ter um corpo de homem/mulher que será obtido pela intervenção cirúrgica. Essa cirurgia lhe possibilitaria desfrutar do seu *status* do gênero com o qual se identifica, ao mesmo tempo em que lhe permitiria exercer a sexualidade apropriada, com o órgão apropriado.⁵³

Esta chamada “identidade transexual” foi constituída, portanto, com base na heterossexualidade, e o *transexual verdadeiro* seria aquele que não possui sexualidade mas que “escolhe” transformar seu corpo a partir da identificação com um dos gêneros binários feminino-masculino. Não é muito difícil compreender, retomando as teorias de Foucault, que foi o saber/poder científico – através do que chama de *dispositivos de poder* – que corroborou (e ainda corrobora) para a normalização e normatização das identidades de gênero com base na biologização do corpo e sua constituição binária, ressignificando o sujeito nas relações hegemônicas e constituindo o que é “normal” e o que é patológico, colocando-o à margem social e cultural.

Saber que este sujeito, em sua subjetividade, é encarado social e culturalmente como um ser abjeto, às vezes “doente mental”, sendo obrigado a se submeter a tratamentos médicos e psicológicos para assim constituir uma inteligibilidade social e garantia de direitos, implica em repensar a ideia de que exista uma “experiência universal” e própria para a caracterização de uma *identidade trans*.

Tendo como objetivo engendrar uma reflexão sobre a constituição das noções identitárias, o sociólogo Zygmunt Bauman, em sua concepção de *modernidade líquida*, significada pelo processo de globalização que, segundo o autor, trouxe mudanças radicais e irreversíveis nas estruturas sociais, na subjetividade coletiva, mas principalmente, na vida cotidiana do sujeito e sua relação entre o eu e o outro; afirmará a constituição de identidade como algo transitório, que está sempre em construção; algo a ser inventado, e não descoberto; “(...) como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas” (BAUMAN, 2005. p.21-22); tendo em vista a complexidade do mundo moderno, que muitas vezes nos implica em assumir identidades diversas. Para o autor:

As “identidades” flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas.⁵⁴

Elas – *identidades* – ganharam livre curso, assim como a configuração do *sujeito* em sociedade. Em sua concepção, o indivíduo do mundo líquido está construindo ao mesmo

⁵³BENTO, Berenice. **A (re)invenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond; Clam, 2006, p.151.

⁵⁴BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p.19.

tempo que mantendo as referências identitárias. Esta dualidade de reconhecimento e identificação pode ser vista com facilidade no discurso das pessoas transexuais, pois se, por um lado, se reconhece como *transexual* e constitui uma nova identidade, que é a identidade *trans*; por outro, quando se reconhece como “fora” dos parâmetros corporais que escrevem a identidade de gênero binária feminino-masculino, acaba por reafirmar os binarismos e a diferenciação entre “não ser homem” e “não ser mulher”. Olhando por este lado e tendo em vista as colocações de Bauman a respeito das *identidades*, parece impossível pensar a existência do sujeito fora das noções identitárias e mais ainda no que se refere ao *sujeito trans* aqui pensado, uma vez que sua visibilidade e inteligibilidade social configuram-se interligada à constituição das identidades de gênero (feminino-masculino), conforme a autora Berenice Bento havia apontado anteriormente. Parece haver, por parte do sujeito, uma “necessidade” de identificação que, conforme aponta Bauman:

O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, “nem-um-nem-outro”, torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade⁵⁵.

O autor afirma, assim, a *identidade* como fator de estratificação e, portanto, de diferenciação. Fala de sujeitos que possuem privilégios sobre a escolha da identidade – e aqui falamos no sentido amplo de identidade -, e daqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, que não tem o direito de manifestar-se e se veem oprimidos por identidades impostas por outros; identidades estas, que esteriotipam, estigmatizam e humilham. Quanto à esta questão, acredito que Bauman faz alusão mais à uma noção hierárquica de um mundo capitalista que exclui e coloca à margem aqueles sujeitos que não se encaixam nos parâmetros socioeconômicos e, portanto, de uma identidade fixada socialmente. Aponta para uma possível “falha” no ato de adotar a identidade escolhida:

Na maior parte do tempo, o prazer de selecionar uma identidade estimulante é corrompido pelo medo. Afinal, sabemos que, se os nossos esforços fracassarem por escassez de recursos ou falta de determinação, uma outra identidade, intrusa e indesejada, pode ser cravada sobre aquela que nós mesmos escolhemos e construímos.⁵⁶

Porquanto, ao mesmo tempo que fala da *fluidade das identidades*, e da possibilidade de serem *reconstruídas*, conceitua aquelas que parecem fixas e impostas à nossa cultura – a

⁵⁵BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p.35.

⁵⁶Ibidem, p.44.

exemplo das identidades de gênero feminino-masculino. Neste patamar, aponta que os sujeitos que de alguma forma são “impedidos” de adotar a identidade de sua escolha são colocados à margem na hierarquia, mas ainda sim não como inferiores da hierarquia de poder. Segundo o autor, os indivíduos considerados abjetos, são aqueles que não puderam, porque lhes é negado o direito, reivindicar uma identidade diferente das identidades instituídas e aceitas, a exemplo (supõe-se) os sujeitos *trans*. Assim explica:

Há um espaço ainda mais abjeto – um espaço abaixo do fundo. Nele caem (ou melhor, são empurradas) as pessoas que têm negado o direito de *reivindicar* uma identidade distinta da classificação atribuída e imposta. Pessoas cuja súplica não será aceita e cujos protestos não serão ouvidos, ainda que pleiteiem a anulação do veredicto. São as pessoas recentemente denominadas de “subclasse”: exiladas nas profundezas além dos limites da sociedade – fora daquele conjunto no interior do qual as identidades (e assim também o direito a um lugar legítimo na totalidade) podem ser reivindicadas e, uma vez reivindicadas, supostamente respeitadas.⁵⁷

Em sua análise, Bauman significa como “identidade da subclasse” a própria “ausência de identidade”, e a negação da individualidade e da subjetividade do sujeito que reivindica construir outra identidade, às vezes destoando das identidades já existentes e impostas. Pode-se considerar que Judith Butler, em sua proposta de *desconstrução das noções identitárias*, se aproxima das afirmações do sociólogo, uma vez que busca descaracterizar a noção de *identidade* como sendo fixa, coerente e unificada. Além disso, propõe pensar não no patamar filosófico de uma “identidade pessoal” baseada nas características internas de uma pessoa, mas sim nas *práticas reguladoras* de divisão de gêneros, que constituem a *identidade* e a coerência interna do sujeito. Segundo ela, a *identidade* deveria ser uma experiência do sujeito, e não um ideal normativo regulamentado e governado culturalmente.

A proposta de *desconstrução das noções identitárias* colocada aqui parte da problematização acerca das *identidades* efetuada por Judith Butler, que a partir do estudos feministas começa a questionar a construção e a significação da identidade feminina. Inicia sua reflexão sobre a relação *sujeito-identidade* pensando o *sujeito* como inteligível a partir da identificação com o *gênero*, de acordo com padrões normativos. Posto isso, questiona as identidades de gênero que se configuraram pela relação e suposta “coerência” entre *corpo*, *sexo-gênero* e *prática sexual*:

Em outras palavras, a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e

⁵⁷BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p.35. grifos do autor.

sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas.⁵⁸

Neste sentido, as noções identitárias impostas e regulamentadas atuam como dispositivos de exclusão daqueles que não possuem tal “coerência” entre *corpo*, *sexo-gênero* e *prática sexual*. Assim mesmo, as pessoas *trans* e suas respectivas performatividades de gênero, aparecem como ininteligíveis perante a sociedade por não se conformar às normas culturais heteronormatizadoras. No entanto, estes “gêneros ininteligíveis” disseminam, nos próprios termos da matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero (BUTLER, 2010. p.39) e denunciam o real regulador: as identidades de gênero binárias. Levando em consideração tais questionamentos e problematizações e obedecendo à lógica de desconstrução foucaultiana de, primeiramente, observar o *sujeito* com “outros olhos”, como sendo constituído através e de forma performativa, caracterizando-o como diverso, múltiplo, e podendo ser sempre *reconstruído*, Butler segue buscando dissecar/desmembrar a constituição das identidades generificadas, levando em consideração os dispositivos de poder e de construções culturais e históricas⁵⁹.

Retomando os escritos de Foucault em *A História da Sexualidade*, sua análise do *Diário de Herculine*, discutido anteriormente, Judith Butler coloca em questão a concepção do autor sobre a política da descontinuidade sexual, que se contrapõe à teoria de que as *formas marginais de sexualidade* – identidades sexuais e de gênero não representadas pelo binarismo – são culturalmente ininteligíveis⁶⁰.

No primeiro volume de *A História da Sexualidade*, Foucault argumenta que o construto *sexo*, onde uma pessoa é definida como possuindo um sexo e, portanto, não um outro, é produzido a serviço dos poderes regulamentadores do controle social e da sexualidade. O autor contempla a ideia de *sexo* como efeito e não como causa natural e propõe pensar no lugar dele a *sexualidade*, entendida 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, 2010. p. 141). Trata-se do *dispositivo da sexualidade*, conforme visto anteriormente. Neste sentido, “ser sexuado” é estar submetido às regulações sociais norteadas por meio da lei. Segundo Judith

⁵⁸BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010, p.26.

⁵⁹No segundo capítulo será reiterada esta noção de construção cultural e histórica em Deleuze, na concepção *dosestratos* – formações históricas – de Foucault.

⁶⁰Concepção psicanalítica lacanianiana, rechaçada por Foucault segundo Judith Butler.

Butler, ao editar e publicar o *Diário de Herculine*, Foucault discute como o *hermafroditismo* denuncia as estratégias reguladoras da categorização sexual (da mesma forma pode-se pensar acerca das pessoas transexuais) e parece operar – o que antes havia negado em *História da Sexualidade* –, um discurso emancipatório da sexualidade. Assim escreve:

Por um lado, Foucault quer argumentar que não existe um “sexo” em si que não seja produzido por interações complexas de discurso e poder, que mais parece haver uma “multiplicidade de prazeres” em si que não é efeito de qualquer interação específica de discurso/poder. (...) Por outro lado, ele insiste oficialmente em que a sexualidade e o poder são coextensivos, e em que não devemos pensar que, ao dizermos sim ao sexo, estamos dizendo não ao poder. Em seu modo antijurídico e antiemancipatório, o Foucault “oficial” argumenta que a sexualidade situa-se sempre no interior das matrizes de poder, sempre produzida ou construída no bojo de práticas históricas específicas, tanto discursivas como institucionais, e que o recurso a uma sexualidade antes da lei é ilusório e cúmplice das políticas sexuais emancipatórias.⁶¹

Judith Butler enfatiza que, em sua releitura do *Diário de Herculine*, Foucault afirma que há *sexualidade* anterior ou posterior à lei, significando quase uma incitação à liberdade sexual, ou a existência de outras identidades sexuais/de gênero que não seguem às do gênero binário feminino-masculino. A autora parece compreender que, talvez, Foucault estivesse pensando ambas as proposições: tanto sugerindo a sexualidade constituída nos âmbitos do poder e, por assim ser, desconsiderando a possibilidade de emancipação fora das regulações (o que não fica claro ser uma regulação necessariamente heteronormativa); como parece pensar as novas identidades sexuais como instrumento para derrubar a categoria de *sexo*. Segundo Butler, não há necessidade de existir um agente (*sujeito*) por trás do ato (*performatividade*), uma vez que o agente é diversamente construído no e através do ato. O sujeito se constitui através da performatividade de identidade.

Judith Butler, ao citar Beauvoir e sua célebre frase “não se nasce mulher, torna-se mulher”, exemplifica um *eu* que não é anterior ao seu gênero, mas que na verdade constrói seu gênero, se torna seu gênero. Posteriormente, diz que este mesmo eu é um ponto de ação nunca identificável plenamente com seu gênero, superando a explicação epistemológica⁶² da identidade para problemática da prática de significação:

Se a identidade se afirma por intermédio de um processo de significação, se é desde sempre significada, e se mesmo assim continua a significar à medida que circula em vários discursos interligados, a questão da ação não deve ser respondida mediante recurso a um “eu” que preexista à significação. Em

⁶¹BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010, p. 144.

⁶²Segundo Butler, a concepção de identidade baseada na dicotomia sujeito/objeto, herança da tradição epistemológica ocidental, em que pressupõe uma adequação entre o “eu” que confronta seu mundo como objeto, e o “eu” que descobre a si próprio como objeto do mundo.

outras palavras, as condições que possibilitam a afirmação do “eu” são providas pela estrutura da significação, pelas normas que regulam a invocação legítima ou ilegítima desse pronome, pelas práticas que estabelecem os termos de inteligibilidade pelos quais ele pode circular.⁶³

Assim é colocada em questão a ideia de ação/ato, indagando sobre a significação e re-significação, desconstruindo, portanto, o significado de *identidade* fora do seu conceito de “um ponto dado no tempo”, compreendendo-a como uma prática – e uma prática significativa que visualiza sujeitos como inteligíveis culturalmente; como “efeitos” resultantes de discursos interligados por regras, apresentados no plural e em contextos temporais diversos. Este processo de *significação* possui o que o discurso epistemológico chama de “ação”, assim como as regras e normas que constituem a “identidade inteligível”. Deste modo, o sujeito se constitui como efeito de certos discursos regidos por regras que invocam e produzem a inteligibilidade da identidade. Butler explica que:

O sujeito não é *determinado* pelas regras pelas quais é gerado, porque a significação não é um *ato fundador*, mas antes um processo regulado de repetição que tanto se oculta quanto impõem suas regras, precisamente por meio da produção de efeitos substancializantes. Em certo sentido, toda significação ocorre na órbita da compulsão a repetição; a "ação", portanto, deve ser situada na possibilidade de uma variação dessa repetição.⁶⁴

Posto isso, se a significação é antes um processo regulado de repetição, se as regras que governam essa significação além de restringirem também abrem espaço para campos alternativos de inteligibilidade e novas possibilidades de gênero não coerentes com os códigos do binarismo, então, “somente no interior das práticas de significação repetitivas é possível a subversão da identidade” (BUTLER, 2010. p.209). Deste modo, pode-se pensar que somente na repetição e, portanto, na reafirmação das identidades generificadas (feminino-masculino), é que às pessoas transexuais torna-se possível a visibilidade (existência) e o reconhecimento (inteligibilidade)?

A partir de tal análise, pode-se compreender o que Butler denomina como *performance*, uma vez que a identificação surge como fantasia ou incorporação feita em atos, gestos e desejos que buscam significar o corpo:

Esses 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. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos

⁶³BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010, p. 207.

⁶⁴Ibidem, p.209.

vários atos que constituem sua realidade.⁶⁵

Em Butler, há um núcleo “ilusório” que organiza o *gênero* e que o mantém discursivamente – como *performance* – com o propósito de regular a sexualidade, através da heterossexualidade reprodutora. A autora justifica esta premissa com o exemplo da travesti, que “zomba” do modelo expressivo do gênero e da configuração estratificada da identidade de gênero, que faz uma “paródia” de gênero e desnaturaliza, por meio da performance, o sexo e o gênero. Esta noção de “paródia de gênero” presente em Butler, não quer dizer que exista uma identidade original que as outras identidades imitam. Na verdade, constitui-se na própria proposta de *desconstrução das noções identitárias*: o que a paródia faz é parodiar a própria ideia de um original, sendo uma produção que, em seu efeito, coloca-se como imitação.

Esse deslocamento faz aparecer uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à re-significação e à recontextualização; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas.⁶⁶

Problematizando a respeito das chamadas *identidades trans* que, performativas como todas as outras acabam por reiterar as normas de gênero binário – os papéis do feminino e masculino – e, portanto, não se constituem fora ou separadamente das normas regulatórias, sendo produzidas/possibilitadas por elas; algumas pessoas *trans* se posicionam contrariamente à ideia de se pensarem e verem fora das identidades de gênero (feminino-masculino). Esta desconstrução das noções identitárias acarretaria, segundo elas, na anulação da própria identidade *trans*.

Ao contrário disso, reivindicam o reconhecimento de suas identidades *trans* – relacionadas às normas de gênero binário – como sendo mulher *trans* e/ou homem *trans*. Na verdade, considera-se necessário a desconstrução da ideia de corpo binário – corpos sexuais em que genitália constitui o sexo/gênero do sujeito (pênis-masculino-homem x vagina-feminino-mulher) –, uma vez que esta constituição do corpo sexuado e a suposta complementaridade entre corpo e gênero é que tornam as pessoas transexuais ininteligíveis e é dado uma *visibilidade invisível* em sua relação com o outro e até mesmo em seu olhar sobre si mesmo.

Max (25 anos), homem *trans* entrevistado, fala sobre a ideia de *desconstrução das noções identitárias* e/ou o que se denomina, na teoria, de *desconstrução de gênero*:

“Esta questão da desconstrução do gênero é uma questão bem complexa porque eu acho que também é (...) a gente trabalha muito com nomenclatura,

⁶⁵BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010, p.194.

⁶⁶Ibidem, p.197.

o que que é desconstruir um gênero? Qual que é a finalidade de uma desconstrução de gênero? Será que esse é o melhor caminho? Na minha humilde opinião, talvez não... talvez não seja esse o termo correto, entendeu? Desconstruir o gênero... porque eu acho que se a gente desconstruir o masculino e feminino é...extinguir, de alguma forma, não apenas o masculino e feminino, mas qualquer forma de expressão enquanto gênero, é prejudicial pra alguém... alguém vai ficar prejudicado e eu não vou ganhar nada com isso, né? Então, talvez, na minha opinião, igual você falou, o caminho pra mim não é(...) aniquilar o que que é o homem e o que que é a mulher (...) não apenas os trans ficariam prejudicados, os transgêneros que se identificam com um dos lados, como os próprios cisgêneros também, né (...) Então, não acredito que seja esse o caminho. Eu acho que o que é mais necessário, hoje em dia, na nossa sociedade, é desvincular gênero e corpo, né (...) É, porque... bom, utilizando de um exemplo bem “fulo” assim, mas utilizando de um exemplo pra que eu consiga me expressar melhor: quando uma sociedade, ela percebe uma pessoa andrógena, e... essa pessoa andrógena não se coloca em nenhum... em nenhum pólo né, no caso... nem no masculino, nem no feminino, essa pessoa... a sociedade no geral... ela fica incomodada (...) no sentido de “não, você não pode ser uma pessoa andrógena... isso não faz sentido”, mas por que que a sociedade pensa dessa forma? Por que que as pessoas têm a necessidade de que a outra se coloque em um dos pólos que elas acreditam ser opostos?... Porque, eu acho que tem muito a ver com esse vínculo aí corpo e gênero, né?... Só que, o que eu acho mais emergente na nossa sociedade, é que as pessoas passem a entender é que uma coisa é o corpo, outra coisa é a mente, né... Então, não existe... não existe necessidade nenhuma de eu saber o que você tem no meio das suas pernas, independente se você me disser que você é homem, se é mulher...se é um unicórnio ou se você é uma nuvem no céu (...) Eu não entendo muito bem essa necessidade mesmo... de as pessoas terem consciência, terem a certeza do que existe no meio das pernas das outras (...) ninguém vai transar com ninguém, pelo menos né... primeiramente. Então, qual que é a necessidade disso? Então eu acho que... não sei se é desconstrução que seria o termo correto mas, esse desvinculamento, desvinculação, não sei (...) mas tirar esse vínculo sabe? A ponto de que um dia nós, a sociedade... todas as pessoas, possam ficar tranquilas se alguém não se define de... de nenhum gênero ou de gênero nenhum, entendeu?... A ponto que as pessoas não fiquem incomodadas se o outro disser que nem é mulher e nem é homem porque... o incômodo não vai existir justamente porque eu não vou estar preocupado com o que a pessoa tem no meio das pernas e sim com o que ela está me falando, e sim com a mente dela, e sim com o que ela é, a personalidade, sua essência, não o corpo...⁶⁷

Neste relato, Max constrói sua reflexão entendendo a proposta de desconstrução das identidades de gênero como destruição do feminino e masculino, embora no pensamento *queer* a ideia de desconstrução não se refira à destruição das noções identitárias, mas sim pensar as identidades de gênero enquanto *performance*, podendo o *sujeito* peregrinar entre elas e não precisar reafirmar-se através delas. É verificado em sua fala o receio da desconstrução dos gêneros feminino-masculino que parece apontar para a possibilidade de

⁶⁷Fragments da fala de Max em conversa informal via dispositivo de comunicação Whats app [mídia áudio], maio de 2016.

não reconhecimento de sua identidade. Questiona a construção do *corpo sexuado* – corpo binário – e propõe a ideia de desconstrução do corpo, desta suposta importância do corpo e da genitália para a constituição do sujeito. Diante disso, ressalta que as pessoas transexuais não devem ser vistas, em suas subjetividades, pelo corpo e gênero, mas pela *essência* - e esta reivindicação da *essência* pode ser identificada na maioria dos relatos destas pessoas. Analisando tal discurso, retornamos à ideia de existência de um “eu” anterior ao gênero e corpo, que não dialoga com a de *performance* trazida por Butler e o pensamento *queer* mas que aparece como enunciado de luta por visibilidade e reconhecimento, talvez, uma forma de chamar atenção para o “eu interior”- uma “verdade sobre si mesmo” e tirar o foco do “eu exterior” significado pelo corpo e gênero naturalizado, aquilo que incomoda.

Ademais, tendo em vista a fala de Max, torna-se necessário clarear o que Judith Butler coloca como *desconstrução* das noções identitárias, no que se refere às identidades generificadas (feminino/masculino) e que constitui a chamada *desconstrução de gênero*. De acordo com a filósofa, o esmaecimento das normas de gênero causaria a propagação das configurações de gênero “fora” das naturalizações da heterossexualidade, no que tange à constituição do *sexo, gênero e identidade*. Aponta para uma desconstrução no sentido de “decomposição” de conceitos estratificados, ou seja, no sentido de releitura, postulada em novas formas de ler, novas formas de ver. Não parece supor a ideia de desconstrução de gênero como destruição de tal conceito, mas sim como possibilidade de análise política acerca da constituição de uma heterossexualidade compulsória, o que abriria espaço ao questionamento da construção do sexo/gênero binário e fixidez das identidades de gênero externalizadas sob várias formas de expressão.

É sempre uma questão política, por isso mesmo é preciso questionar o princípio binário que supõe organizar e distribuir os corpos na estrutura social, pois há corpos que não se conformam às normatividades de gênero, configurando um processo de fuga do corpo-sexuado marcado por dor, conflito e medo. É preciso refletir sobre pessoas diversas que se percebem e são percebidos como “aberrações” por não se encaixar neste padrão do corpo binário e na heteronormatividade dominante. É preciso questionar os mecanismos (dispositivos) sociais e políticos que contribuem para a abjeção; como as instituições operam produzindo e reverberando a naturalização dos gêneros e suas identidades.

A tarefa, portanto, não é pensar e celebrar novas possibilidades, novas construções, mas interpelar e reescrever aquelas que já existem, considerando a existências delas dentro dos domínios culturais considerados ininteligíveis e impossíveis. Segundo Butler, o caminho da desconstrução se dá na problematização dos conceitos de *sexo-gênero e identidade* como

parte do *político*. Para tanto, a *política* não pode ser pensada apenas como interesse de um conjunto de sujeitos, como socialmente constituída. Uma nova política deve ser construída, derivada dos escombros da antiga política, configurada como ato de liberdade que se constitui na pluralidade e pela pluralidade, na coletividade e na relação entre homens que se organizam em liberdade por uma causa em comum. Somente assim, novas configurações culturais de *sexo-gênero* e *identidade* podem se tornar inteligíveis e, somente através desta política significada pela prática de liberdade, os sujeitos instituírem outra visibilidade e inteligibilidade sociais.

Assim, tendo em vista os testemunhos e relatos de pessoas *trans* entrevistadas, objetiva-se, no capítulo que se segue, pensar acerca da *subjetividade transexual*. Pessoas que impossibilitadas do exercício de práticas de liberdade, da liberdade de construir o que se é, de pronunciar-se, e submetidas à uma visibilidade constituída pelo saber/poder científico (médico/jurídico), acabam por se tornar *invisíveis* social e culturalmente, sendo colocadas à margem social, à mercê da violência e da exclusão.

Busca-se, acima de tudo, dar visibilidade aos enunciados destes sujeitos abrindo espaço para a discussão do “discurso de verdade” das pessoas transexuais e sua relação com o “discurso de verdade” do saber/poder científico, enunciados hegemônicos.

CAPÍTULO II: A CONDIÇÃO DO VISÍVEL E DO INVISÍVEL NA *SUBJETIVIDADE TRANSEXUAL*

Fazendo uma cara de quem não tinha entendido, perguntou:

– Laudo? Mas que laudo?

– Como, que laudo? Quero saber se vai me dar por escrito a sua avaliação. Afinal de contas, eu me submeti esse tempo todo à terapia porque era a exigência para obter esse laudo. Não foi por meu bel-prazer.

Fez um “ah”, como se, enfim, tivesse captado.

– É justo o que está me pedindo. Mas... Será uma avaliação sucinta e superficial da sua personalidade.

Compreendi que Felipe estava me enrolando. Irritado, interpelei-o sem rodeios:

– Afinal, você vai escrever ou não que sou transexual?

– Isso não poderei fazer, porque ainda tenho dúvidas se a transexualidade existe realmente e até que ponto difere da homo.

Tive vontade de lhe acertar um murro na cara. Se não fosse o meu tão desenvolvido superego, ele não escaparia.

Para tentar se mostrar flexível, disse-me mais absurdos, o que só aumentou a minha raiva.

– Olha, se quiser, posso dizer que você é homossexual... Mas trans é impossível!

Aquilo só podia ser gozação. Diante de tal proposta, esbocei um sorriso irônico.

– Mas que grande palhaçada! Indicam-me um psiquiatra que faz parte de uma equipe que se diz a única especializada no assunto, entretanto não acredita na transexualidade, nem mesmo sabe se existe. Não é formidável? Agora, vê se dá para entender! Você me diz que não delinhou claramente a diferença entre os dois comportamentos. Como pode afirmar, então, que o meu caso é de um típico homossexualismo? Felipe... Sinto muito, mas isso não posso aceitar. E pelo que tudo indica, não será só em mim que irá provocar decepções.

Minhas palavras devem tê-lo atingido, pois só então deu o braço a torcer.

– João, quero que me compreenda. Dar um laudo para uma cirurgia dessas é um compromisso muito sério. Posso até, com um ato desses, perder meu diploma!

Sua sinceridade aplacou minha indignação.

– Posso compreender até mesmo as suas dúvidas, pois ninguém é onisciente. Porém, o que não perdoo, Felipe, é ter enganado a mim e à equipe durante esse tempo todo. Poderia ter-nos dito antes! Ia me virar para arranjar outro profissional que tivesse condições e coragem. De qualquer forma, não posso negar que esses meses foram proveitosos para me conhecer melhor e ter mais certeza do que quero. Agradeço o seu rico tempo gasto comigo e a gratuidade das sessões.

Estiquei a mão em sinal de despedida e saí dali como uma bala, descendo as escadas aos tropeções, sem saber para onde ir.

[João W. Nery]⁶⁸

O texto de João W. Nery, denuncia somente um dos enfrentamentos que as pessoas transexuais experienciam durante suas trajetórias de luta pela vida. E digo pela vida porque se

⁶⁸NERY, João W. **Viagem solitária**: memórias de um transexual 30 anos depois. – São Paulo: Leya, 2011. Parte II: Descobertas; cap.8 – O pescoço do mundo; p.168-170.

trata de indivíduos que possuem uma *visibilidade invisível* em sociedade, que não tem suas verdades aceitas e ouvidas pelo outro; que não possuem inteligibilidade social; que são excluídos, marginalizados, impossibilitados de acesso à educação, mercado de trabalho e saúde; enfim, que são tornados *invisíveis*, e, por isso, sem chances de viver plenamente, alcançar bem estar físico e social - conforme direito de todo ser humano em sociedade.

Neste capítulo, objetiva-se discutir e compreender o discurso de pessoas transexuais a partir dos relatos de experiências de sujeitos entrevistados por mim, tendo em vista a constituição subjetiva – *verdade sobre si mesmo* – de cada um deles, no que tange, principalmente, à questão do que significa *ser trans*.

Inicialmente, busca-se compreender a constituição da *subjetividade transexual*, fazendo uso da reflexão sobre o sujeito moderno que inserido na *contemporaneidade*, levando em consideração o significado do termo empregado por Agamben como *intempestiva, inoportuna, imprevisível*; propõe possibilidades diversas de subjetivação, constituindo-o, também, como sujeito *imprevisível, múltiplo, multifacetado*⁶⁹. Tais características do sujeito moderno/contemporâneo parecem dialogar com a *subjetividade transexual* devido a aspectos de desconstrução, reconstrução, transformação.

Noutro momento deste capítulo, coloca-se em pauta a questão da *visibilidade* dada ao *sujeito trans*, problematizando a respeito do saber científico médico/jurídico que, em seus discursos, normas e diretrizes, subjuga a *verdade sobre si mesmo* das pessoas transexuais quando deslegitimam seus discursos, suas experiências e através do diagnóstico que conferem à “verdade em *ser trans*” a estes sujeitos, constroem uma visibilidade subversiva e patologizada. Propõe-se, portanto, pensar essa *visibilidade* que, na realidade, tornam estas pessoas invisíveis socialmente, uma vez que é negado o direito de *dizer-a-verdade sobre si mesmo* quando estas são colocadas à prova durante entrevistas diagnósticas; quando precisam passar por procedimentos médicos e jurídicos para conquistar o direito de modificação corporal e processos cirúrgicos de “readequação do corpo”, dispositivo provedor do direito à alteração da documentação pessoal (o que inclui mudança de nome e “sexo”).

Objetiva-se, portanto, pensar nas relações de saber e poder – ou o que Foucault denomina *jogos de verdade* – onde o *sujeito trans* se insere, em que na maioria das vezes se vê coagido a provar a *verdade sobre si mesmo* e, quando não consegue comprovar “sua verdade” – quando não é convincente o bastante em seu discurso –, “perde o jogo”, perde a

⁶⁹Destaque para expressão empregada pela autora Jacy Seixas, também orientadora deste trabalho. In: **Tramas do político: linguagens, formas, jogos**/ Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). – Uberlândia: EDUFU, 2012.

possibilidade de acesso aos procedimentos legais de intervenção médico-cirúrgica; perde o direito à vida, ao reconhecimento de sua individualidade e identidade.

A partir da abordagem foucaultiana do conceito filosófico de *parresía* e sua constituição prática no âmbito político, propõe-se a problematização da fala (discurso) das pessoas transexuais como o *dizer-a-verdade sobre si mesmo*, refletindo acerca de sua legitimidade e do direito e liberdade à prática parresiástica sem submeter-se à exame de constatação ou *veridicção*.

Ademais, tendo em vista as experiências individuais relatadas pelos entrevistados neste trabalho, torna-se possível refletir e problematizar acerca de como se constituem e se subjetivam na contemporaneidade, numa sociedade tão diversa e múltipla mas, ao mesmo tempo, tão fechada à verdadeira possibilidade de (des)construção.

2.1 Desconstruir, Reconstruir, Transformar: a tríade constituinte do *sujeito trans*

*Outras vezes rebento simplesmente
No presente do indicativo
Como a corrente de um cão furioso,
Ou as mãos de um lavrador ativo
Às vezes mesmo perigosamente
Como acidente em forno radioativo
Às vezes, só porque fico nervoso, rebento
Às vezes, somente porque estou vivo!
Rebento, a reação imediata
A cada sensação de abatimento
Rebento, o coração dizendo: Bata!
A cada bofetão do sofrimento
[Gilberto Gil]⁷⁰*

Para pensar a *subjetividade transexual*, discuto aqui as reflexões acerca da(s) subjetividade(s) moderna(s) dispostas no texto *Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos)*⁷¹, da historiadora Jacy Seixas, enunciado já no século XV como o *novo homem*; indivíduo que no projeto ‘modernidade’ configura-se como múltiplo, um *homem multifacetado*⁷²:

Esse homem “admirável” é aquele que se dá a ver, quer tudo ver e também ser visto, que abandona a contemplação como ética e exterioriza-se no mundo – destino doravante de suas constantes intervenções e experimentos – e, a partir desse movimento de extroversão e atuação no e sobre o “mundo circundante”, elabora, experimenta, imagina e fabrica concomitantemente o

⁷⁰Rebento, de Gilberto Gil. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/gilberto-gil/522841/>>.

⁷¹In: **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos/ Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012.

⁷²Termo utilizado pela autora, assim como grifos da própria.

seu “mundo interior”,⁷³ digamos, valendo-nos de noção a nós contemporânea, a sua subjetividade, o seu Eu.⁷⁴

A autora chama atenção para a constituição do homem moderno que não é mais visto como separado, isolado, mas sim em sua relação com a natureza e com os outros, como um ser participante; aquele que ao atuar em espaços diversos (público, privado e íntimo) se subjetiva assumindo várias “formas”. Este *novo homem*, múltiplo e de muitas faces, criador de suas próprias leis, é um homem dotado de liberdade de se fazer e refazer, e por isso torna-se singular; tem o poder de ser o que quiser ser, se transformar e reconstruir-se constantemente. “Mas, quem e o que determina o que se quer ser?” (SEIXAS, 2012, p.283); questiona a autora buscando pensar os desafios relativos à constituição das subjetividades.

Segundo ela, o projeto moderno enuncia a necessidade de “encobrimento” como forma “civilizada” de aparição: a imposição do uso das *máscaras*⁷⁵. A identidade e individualidade modernas constroem-se no trânsito entre os espaços público, privado e íntimo, fazendo com que a questão da (dis)simulação seja muito cedo problematizada como constitutiva da subjetividade na modernidade. – quem diz “eu” o faz jogando com máscaras o tempo todo, fazendo com que o espaço da “interioridade” seja em permanência interpelado.

A exemplo disso, podemos apontar a prescrição do corpo binário dada pelo saber médico/científico, naturalizando os corpos a partir dos órgãos sexuais e constituindo as identidades de gênero feminino/masculino; promovendo a normatização da heterossexualidade e compondo a cisgeneridade⁷⁶, suposta “coerência” existente entre o *sexo-gênero e corpo*. Neste contexto estão as pessoas transexuais vivendo a ambivalência de “ser e não ser”, uma vez que, na maior parte da suas vivências, sem compreender a instituição de tais regras e naturalizações sociais, utilizam das *máscaras* do gênero normativo, as identidades de gênero, e não se constituem socialmente a partir do “verdadeiro eu”, mas sim da performatização do gênero.

A autora contribui para pensarmos a performatização quando busca pensar a constituição do sujeito moderno no espaço público, tendo em vista sua relação com o olhar do *outro*. Assim referencia:

⁷³Citação da autora: Apoio-me em LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: ZIZEK, Slavoj (Org). [1995] **Um mapa da ideologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.99.

⁷⁴SEIXAS, Jacy. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: **Tramas do político: linguagens, formas, jogos/** Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 280.

⁷⁵Termo utilizado pela autora.

⁷⁶É considerado um conceito *novo* que, atualmente, têm causado polêmica dentro dos debates *queer*, ora visto como uma imposição social que busca normatizar e naturalizar os corpos; ora sendo problematizado e desconstruído enquanto possibilidade de interpretação do real.

No século XVIII, Rousseau retoma e relança a problemática das posturas que supõem, na configuração moderna e contemporânea, sempre, múltiplas imposturas – o eu e suas máscaras. Ao fazê-lo, sua linguagem parece *hesitar*⁷⁷ – ora a afirmação romântica, da interioridade como lugar do autêntico e do vínculo com a natureza e integridade perdidas em contraposição às exigências de artifício do espaço público, lugar das aparências, das máscaras e da “falsidade” (...); ora a valorização do espaço público e seus artifícios indispensáveis à realização da democracia e das liberdades do indivíduo-cidadão (*O contrato social*, 1762).⁷⁸

Na relação entre o eu e as máscaras, o espaço público é enunciado como lugar das aparências e “falsidades”, onde o *indivíduo-camaleão*⁷⁹ moderno pode se colocar e aparecer/existir de forma múltipla. Entretanto, atenta para o fato de que, por um lado, estes espaços podem desnordeá-lo, mas por outro, podem dar a liberdade e autonomia de ser o que se quer ser, ou no caso das afirmações nos relatos desujeitos *trans*: ser o que se é.

Assim como o indivíduo moderno apresentado tem a potência de se mostrar /*parecer*-de várias formas, as pessoas transexuais lutam pelo direito de ser o que *se é* e não *parecer* o que não se é; mas, ambos, se instituem apenas através do olhar do *outro*. Segundo Jacy Seixas (2012, p.284-285), retomando a crítica de Rousseau, o homem moderno só se torna inteligível através do julgamento do *outro* que o reconhece no espaço público. Escreve Rousseau, criticamente:

Tudo se reduz às aparências, tudo se torna artificial e representável, seja a honra, a amizade, a virtude [...] perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogar a nós mesmos sobre isto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade.⁸⁰

Entende-se, assim, que o homem moderno/contemporâneo e, aqui pensado, o *sujeito trans*, subjetiva-se em sua relação com o *outro*, e na relação do “eu” consigo mesmo quando se permite a possibilidades infinitas tanto no espaço público quanto no privado, em seu íntimo. Neste patamar reflexivo, a autora coloca em questão as diversas formas enunciativas e os dispositivos que significaram a subjetividade moderna ao longo do tempo, afirmando que, como escreve criticamente Rousseau, o sujeito valia-se das *máscaras* para ocultar uma suposta autenticidade do “eu”, afirmando que, na contemporaneidade:

⁷⁷Grifos da autora.

⁷⁸SEIXAS, Jacy. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos/ Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 284.

⁷⁹Termo utilizado pela autora – metáfora de Pico della Mirandola [séc.XV].

⁸⁰ROSSEAU, Jean-Jacques. Op.cit., p.78. [Citação da autora].

(...) são as personas, que se potencializam (como nunca o foram anteriormente) nos mais variados, e mesmo simultâneos, registros identitários, que parecem reivindicar a postura do Eu.

Posturas/imposturas – as maneiras de manter o corpo, de apresentar-se aos outros, de identificar-se e reconhecer-se, a “posição espacial do corpo” acarretam, também, artifícios e “engodos”. No entanto, essas linguagens operam, frequentemente, no interior de uma lógica racional dual e excludente, ela também contemporaneamente posta em questão.⁸¹

Ao mesmo tempo, aponta que o dispositivo do discurso na formação identitária opera dentro de uma lógica racional dual e excludente, “contemporaneamente posta em questão”, que nos leva a refletir sobre a constituição da *subjetividade transexual*. É possível perceber que os discursos e enunciados que compõem esta subjetividade não partem da “verdade” do próprio sujeito, mas sim de uma “verdade” normativa (lógica racional, conforme fala a autora) imposta pelo poder científico e jurídico que propõe uma visibilidade patologizada e contribui para a exclusão e conseqüente marginalização das pessoas transexuais.

Se pensarmos no discurso de reivindicação do “verdadeiro eu” destas pessoas, observamos a impossibilidade de uma *postura/impostura*, uma vez que, desde o seu nascimento é determinado um significado sobre seu próprio corpo, gênero e identidade de modo naturalizante e normativo. Porquanto, na maioria dos casos, as pessoas transexuais só compreendem a não identificação a um corpo, gênero e identidade determinados quando, através de suas vivências, nas angústias do espaço íntimo, configura-se uma *verdade sobre si mesmo* que não àquela imposta culturalmente e socialmente.

Nas falas dos entrevistados, ao narrar suas experiências de vida, há relatos de que se passa a ter noção da incoerência identitária na infância, quando se é ensinado a binaridade das identidades de gênero feminino-masculino e como se colocar tanto no espaço público como privado, de acordo com a identidade de gênero determinada e com relação à heteronormatividade. No relato de experiência de uma das entrevistadas, podemos identificar esta questão do *parecer* no espaço público, de como o sujeito deve se portar nos diversos ambientes sociais de acordo com a normatividade de gênero. Abaixo, Michele⁸² (30 anos) narra sobre o “papel” que deveria cumprir, sobre a “máscara social” que deveria vestir: um “menino” – em conformidade com seu corpo e sexo - o qual, por sua vez, não identificava ser:

“(...) Eu tive os primeiros indícios quando eu era criança, eu tinha uns seis, sete anos de idade, aproximadamente. Eu lembro até hoje quando eu estudava no primário, é (...) lembro da escola, até hoje lembro das salas e enfim, essas coisas assim ficam (...) gravadas (...) marcadas na minha

⁸¹Grifos da autora. SEIXAS, Jacy. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos/ Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 285.

⁸²Todos as/os entrevistadas/dos concordaram na citação do nome [social] verdadeiro, neste trabalho.

memória. É (...) uma vez eu tava assim, tava no horário de recreio, (...) minha sala ficava no segundo andar, e da janela da minha sala dava pra ver o pátio. E via né, as crianças brincando, (...) sempre tem na escola né (...) tem as turminhas né... e eu não me identificava com nenhuma delas, então assim, por afinidade né, pelas brincadeiras (...) na verdade assim é... não me identificava mais com o universo que os meninos estavam inseridos né (...) que eles gostavam, é (...) brincadeiras mais é (...) agressivas, gostavam de mexer com os outros é (...) isso aí era coisa que eu não gostava, era coisa que não me atraía, eu não via graça naquilo lá. E assim, eu sempre (...) a minha vida escolar, até antes do ensino médio, até assim (...) minha vida escolar toda na verdade né, com excessão da fa (...)é boa parte do ensino superior (...) é eu assim, eu fazia mais amizade com as meninas, é (...) eu tinha (...) me identificava mais com aquele universo, me aproximava mais das meninas assim, conversava mais com elas, é (...) gostava dos assuntos, então assim... sempre foi desse jeito e na minha infância foi o começo de tudo disso, então ficava que eu brincava mais com as meninas, só que eu ficava é (...) assim devido a (...) digamos, a segregação que tem, de menino-menina, a brincadeira de menino e menina (...) na escola assim, no primário era... era complicado né. Principalmente nas aulas de educação física né, que as meninas iam jogar volei e os meninos futebol (...) então eu era obrigada a jogar futebol ou não jogar nada. Então eu preferia ficar quieta é (...) e eu lembro até hoje né, quando eu tava nessa.. nessa janela da sala de aula, é (...) olhando as outras crianças no pátio, eu ficava pensando né (...) comigo né (...) “nossa se eu fosse uma menina acho que minha vida seria mais fácil...” assim, veio assim do nada, espontaneamente veio (...) na minha cabeça, assim (...) eu achei estranho né falei “nossa o que eu acabei de pensar” também né (...) assim, eu mesma achava uma absurdo né, falava “nossa gente, o que é isso né”, mas eu sempre me achava uma pessoa diferente, desde quando eu comecei a me entender por gente. Só que (...) ah eu achava que era loucura minha, preferia é (...) não tinha coragem de falar isso para os outros, com ninguém, é (...) nem com a minha família, nem com amigos, nem nada. Eu achava, ficava com medo de pensarem errado sobre mim, me julgar (...) e naquela época né, assim na minha infância... nem existia telefone celular né (risos), e muito menos internet, não tinha meios de pesquisa é (...) único meio de pesquisa que existia na época era tv aberta né, tanto é que minha família é assim, de origem mais humilde né, então é (...) única coisa que tinha de comunicação com o mundo exterior seria a tv aberta. Não tinha tv por assinatura (...) então eu fui crescendo assim né, é (...) com essas escassas informações acerca da minha sexualidade, quando eu tinha uma informação, que era muito escassa, era uma informação totalmente distorcida.”⁸³

Neste discurso podemos verificar a imposição das normas de gênero ao indivíduo que se apresenta não somente no espaço público, mas também privado; e como esta imposição de uso de *máscaras* – neste caso a identidade de gênero – causa uma confusão interior que, ao mesmo tempo que se vê obrigado à performatizar o gênero naturalizado e relacionado ao seu corpo, é impedido de constituir-se e subjetivar-se da forma como sente em seu íntimo.

Em entrevista, Lila Monteiro (20 anos) também apresenta fatos de não identificação

⁸³Fragmentos de um dos relatos de Michele em entrevista realizada em 06 de junho de 2015; Uberlândia, MG. Todas as transcrições são transcrições livres da autora.

com o gênero normativo imposto de acordo com seu corpo, descrevendo como, quando criança, esta questão não era concebida individualmente, mas sim a partir de uma construção social heteronormativa e cisgênera⁸⁴.

“Eu (...) quando eu tinha uns quatro ou cinco anos eu já percebia o (...) eu me entendia enquanto mulher, apesar de eu não saber que o que nos levava a ser homem ou ser mulher eram os nossos próprios genitais; então eu não entendia que, em função de eu ter um pênis, o desenvolvimento biológico do meu corpo me levaria a ser um homem (...) é (...) eu olhava pra minha mãe, eu achava que “nossa quando eu for adulta eu vou ser igual ela (...) eu vou ser como ela”, ou eu gostaria de ser como ela, né? Assim, claro que essa é uma percepção minha atual, sobre o que eu pensava naquela época né? (...) ao mesmo tem (...) eu acho que assim, não é que eu não sabia, mas eu ignorava o fato de que eu ter um pênis me levaria a me consolidar enquanto homem... Eu acho que eu sabia disso mas eu ignorava esse fato ou eu fantasiava com ser mulher quando eu fosse adulta. Eu (...) então, como isso foi uma coisa muito da primeira infância, a partir do momento que eu comecei a freqüentar escola, em função da minha educação familiar, eu fui aprendendo que eu seria homem, que eu não seria mulher né? Então essa questão de ser mulher ficou esquecida por muitos anos, tanto é que na minha pré adolescência e adolescência eu comecei a me reconhecer enquanto gay, porque eu sentia desejo sexual por homens e achava que eu era um homem porque eu tinha um pênis e eu tinha sido ensinado dessa maneira (...) Então me assumi gay com 16 anos e depois, só quando eu entrei na universidade que eu comecei a ler teóricos feministas, que eu tive contato com a militância trans, que eu falei “espera, não é bem assim, é.. PARA”; e aí tive que me assumir de novo e já tem um ano e meio que eu me assumi trans é (...) pra (...) acho que pra todo mundo, porque foi muito perto, assim (...) eu já assumi pra faculdade, para os amigos e pra minha família. Eu tenho uma sorte tremenda de ter uma aceitação é (...) inquestionável da minha família. A minha família me apóia e pra qualquer tipo de decisão que eu tome (...) se eu vou me vestir ou se eu não vou me vestir como as mulheres, se eu vou hormonizar ou não, se eu quero passar por um procedimento cirúrgico ou não, então minha família me apóia independente de qualquer coisa, então é uma sorte, é um privilégio muito grande que eu tenho, porque a marginalização das pessoas trans e a prostituição, vem a partir do momento em que a trans é expulsa de casa, é (...) e que marca a grande diferença da situação dos gays com as pessoas trans; os gays raramente são expulsos de casa atualmente né?”⁸⁵

Apesar de relatar uma experiência de “sorte”, como consta em sua fala, com relação à aceitação da família, amigos e parentes; ao final de seu discurso Lila aponta para à consequente marginalização das pessoas *trans*, decorrente do preconceito e da violência social

⁸⁴Referente ao termo *cisgênero*, utilizado para denominar os sujeitos que se identificam, em todos os aspectos, com o seu gênero/sexo e corpos. Este termo aparece como oposto ao termo *transgênero*, utilizado para denominar aqueles sujeitos que não se identificam com o gênero/sexo que lhe foram atribuídos ao nascer, em correspondência ao seus corpos.

⁸⁵Fragmentos de um dos relatos de Lila, em entrevista realizada em 03 de setembro de 2015, Uberlândia, MG. Todas as transcrições são transcrições livres da autora.

que automaticamente exclui e fecha as portas que dão acesso à educação, às possibilidades de trabalho, direito à saúde e de ocupação do espaço público, de forma geral. Nas narrativas dos entrevistados, verificamos que além da marginalização, os diversos enfrentamentos, tanto pessoais quanto com relação às vivências familiares, sociais e experiências de não aceitação de suas “verdades” contribuem ainda mais para as sensações de insegurança, inferioridade e fragilidade.

Da mesma forma, Michele descreve com clareza tais sensações:

“(...) com esses anos todos que eu vivia reprimida, ahm (...) tava tendo a tendência de viver e continuar a vida desse jeito, é (...) vivendo de aparência, só pra agradar a família, pra agradar a sociedade (...) até que (...) isso é uma bola de neve né, só vai acumulando, acumulando, crescendo... até chegar num ponto que você não aguenta mais. Não aguenta mais fingir quem você não é (...) Não aguenta mais querer agradar a todo mundo (...) e chega uma hora em que você (...) ”poxa, tenho que me agradar também né?”(...) “eu tenho que viver, eu tenho que me assumir de verdade” (...) “assumir minha verdadeira identidade, não vou viver mais de mentira” (...) e acaba que deu no que deu né? É (...) eu acho que graças a isso, esses anos todos de reclusão, é (...) é (...) eu é (...) assim, eu tenho depressão, é (...) na verdade eu faço terapia, com psicólogo assim (...) só pra controlar, meio estacionar a depressão né, para que eu não volte mais a ter crises(...) é (...) eu tinha desejo assim de (...) de tirar minha vida né? (...) Uma vez eu, assim (...) até preparei ah (...) é (...) ahn (...) os medicamentos né, que ia ingerir assim em doses excessivas, (...) os medicamentos mais perigosos pra (...) morrer intoxicada né (...) me envenenar (...) na hora assim, na hora H acabei que num (...) é (...) fui mais covarde né?(...) é assim (...) ainda bem que eu não tive coragem, é (...) pensei muito na minha família, na época nem tinha assumido ainda pra minha família (...) eu fiquei pensando (...) “nossa...” eu ficava assim, aquele tormento né? (...) “nossa, o que eu faço agora... não tô aguento mais viver assim (...) mas também se eu for me abrir pra minha família eu tenho medo de perder o amor deles, dos meus familiares”(...) e assim, ficava muito confusa, ficava com aquele conflito interno enorme e que às vezes leva você a tomar algumas é (...) algumas decisões precipitadas. Mas (...) mas graças a Deus acabou tudo bem é(...) acabou que é (...) não acabou em tragédia na verdade. Também ainda não tá (...) não tá totalmente (...) não tá 100%, mas tá quase (...) não eu tô (...) assim é (...) eu sou uma sortuda mesmo, eu ganhei na loteria (...) eu falo assim, em questão de família né...assim que é muito raro, é raro mesmo ter uma família que (...) uma família que aceita a pessoa trans no meio dela (...) que (...) não tem vergonha de (...) de apresentar (...) eu falo (...) minha mãe assim, ela tem orgulho de mim né (...) ela fala assim (...) me apresenta, ela fala “essa é minha filha Michele”, não sei o que (...).”

Neste relato, expressa a angústia de viver uma identidade de gênero social que não a identificada em seu íntimo; e de não ter o reconhecimento do seu “eu” por parte do olhar do outro, tendo de viver o jogo do *ser* um e *parecer* outrem. A questão do visível, da aparência, do olhar do outro, se faz muito mais presente na vida das pessoas *trans*, e na necessidade de constituir-se socialmente e possuir visibilidade e reconhecimento social e política. Na análise

do romance de Oscar Wilde, *O retrato de Dorian Gray* (1890), Jacy Seixas⁸⁶ traduz, novamente, o mistério das subjetividades modernas traduzido agora como aquilo que é visível, o aparente, as *máscaras*.

Deste modo, é possível pensar a questão da modificação corporal como um desejo das pessoas transexuais que, em parte, não se identificam com seu corpo e/ou gênero; mas também pensar como sendo uma coerção posta pela normatividade e naturalização dos corpos e dos gêneros, fazendo com que estes sujeitos vejam a necessidade de passar por processos cirúrgicos e dentre eles, o mais complexo é a transgenitalização, e pela hormonização na busca por “adequação do corpo” ao gênero identificado.

Lila, sobre o *processo transexualizador*⁸⁷, coloca questões que nos proporcionam refletir, mais uma vez, acerca das incertezas e angústias nas experiências de pessoas transexuais que buscam por reconhecimento e que, nessa busca pela aceitação do outro, vê no processo de modificação corporal uma alternativa para tornar-se visível:

“Então, eu (...) ahm (...) tô uma fase muito indecisa sobre transexualizar, e aí, usando “transexualizar” enquanto demonstrar publicamente feminilidade porque, dentro de mim, não existe uma pessoa trans, dentro de mim eu sou só uma mulher e sempre entendi dessa maneira. Então o transexualizar é pro’s outros, para que os outros possam me enxergar né (...) Então eu comecei a me vestir como mulher assim, vinte e quatro horas por dia, há pouco tempo assim (...) questão de três semanas, não (...) é assim (...) que eu me vesti já tem um bom tempo que eu tenho me vestido de mulher ocasionalmente, mas que eu to vivendo vestida de mulher vinte e quatro horas tem pouco tempo assim (...) e com roupas íntimas, calcinha, sutiã, o tempo todo. E (...) fui pra casa dos meus pais já no final de semana vestida, coisa que eles nunca tinham visto pessoalmente, já tinham visto por foto assim (...) eu saí numa festa mas nunca tinham me visto. E agora, meus avôs que nem sabiam que eu era homossexual agora já sabem, porque já me viram vestida e foi tranqüilo assim. Então eu não sei ahm (...) de que maneira eu pretendo demonstrar isso, até que ponto eu acho que vale a pena. Eu realmente tenho considerado a terapia hormonal porque eu acho que por um lado é vantajoso, é (...) a diminuição dos pelos que é uma coisa que incomoda as vezes, é (...) os seios, é (...) a pele afina, o cheiro muda (...) são várias coisas que se feminilizam e a gente fica mais feminina. Mas, os contrapontos (...) os contras né, são muito difíceis né (...) ahm (...) a perda da

⁸⁶SEIXAS, Jacy. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: **Tramas do político: linguagens, formas, jogos/** Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 285.

⁸⁷No Brasil as cirurgias de mudança de sexo tiveram início em 1997, mas somente em 2008, o Ministério da Saúde publicou outra portaria que instituiu no Sistema Único de Saúde (SUS) as cirurgias que compeliem ao processo transexualizador de *transmulheres* e *transhomens*. Este processo possibilita ao *trans* o acesso ao laudo de “aptidão” para a cirurgia de transgenitalização e hormonização. Institui a participação do sujeito em atendimentos terapêuticos e submissão à todo tipo de exames médicos, durante o período aproximado de dois anos. Em regra, somente após laudo médico de aptidão é que a pessoa transexual pode entrar com o pedido de alteração da documentação pessoal no Brasil. Apesar disso, constatou-se que, mesmo após cirurgia, os/as transexuais continuam sem documentação apropriada ao gênero identificado no nosso país.

libido, que é praticamente uma castração né, os riscos de desenvolvimento de trombose, o fato de não poder fumar, o fato de não poder beber, o fato de engordar excessivamente, então é (...) é uma balança né. Atualmente eu tenho achado que não vale a pena porque (...) eu me considero, eu considero que meu corpo é muito feminino, eu sou muito sortuda assim, estruturalmente falando, proporcionalmente falando, eu sou do tamanho das mulheres (...) magras inclusive, assim das mulheres consideradas padrões né (...) Então assim, a questão que mais tem me incomodado atualmente são os pelos, mas nada que uma depilação a laser não resolva da mesma forma. Então eu fico pensando “nossa eu vou tomar hormônio por causa de pêlo?” (...) sabe? E depilação todas as mulheres fazem né, então, ahm (...) enfim, são conflitos, é (...) são conflitos. E a cirurgia também não penso, assim (...) penso, mas por enquanto está descartado porque eu não tenho nenhum problema com o meu corpo né?! (...) Então, eu, sozinha no mundo (...) meu corpo tá ótimo! Eu acho que meu corpo é corpo de mulher, o problema são os outros né... sempre é isso (...)”

Há em sua fala a afirmação e reafirmação das satisfações e insatisfações com seu corpo que, se não fosse pelo olhar do outro, talvez não se submetesse à hormonização e às cirurgias de “readequação” (transformação) corporal. Entretanto, em alguns trechos, aparece também uma questão pessoal de identificação, de se sentir feminina ou não se sentir feminina; de haver momentos de desconforto com relação a seu corpo malquisto, principalmente no que tange à sua relação com o olhar do outro, confrontando, assim, sua vontade de modificação do corpo com o medo em relação aos efeitos negativos destas transformações.

Parece ser sempre a questão do *visível*, das aparências e potencialidade das máscaras na constituição da subjetividade, como escreve a autora Jacy Seixas, em sua análise de *O retrato de Dorian Gray*:

O mistério desloca-se da interioridade invisível, do foro íntimo, da “alma” – onde os românticos o localiza(ra)m – para o visível, para os jogos encetados e encenados da esfera social e pública em que o olhar reina soberado.⁸⁸

E, considerando que é na apropriação de identidades, na *performatividade*, que o indivíduo se relaciona socialmente, é visualizado pelo outro e, nesse jogo, subjetiva-se; a modificação corporal das pessoas transexuais parece se tornar essencial à inteligibilidade, uma vez que a ideia da existência do *eu* está intrinsecamente ligada ao olhar do *outro*. Em sua fala, Lila expressa, claramente, como *este* corpo torna o *ser* invisível perante o *outro* e às vezes perante a si mesmo:

“é (...) porque, como que a gente tem uma vida sexual com um cara heterossexual sem ter uma vagina? É complicado, entendeu?... acontece! Não é que não acontece... acontece! Eu tenho vida sexual, mesmo não tendo vagina, mesmo não tendo peitos (...) com homens heterossexuais. Só que, ou

⁸⁸SEIXAS, Jacy. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos/ Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012.p. 288.

é raro encontrar um homem que aceite isso, ou (...) que eu também queira né? Porque eu não me (...) eu acho que as pessoas trans muitas vezes se submetem a relações muito subordinadas, onde elas são muito pisadas, e eu não me submeto (...) Então assim, o que acontece é que eu to num momento indeciso. Acho que todas as pessoas trans tem os seus momentos, e todas as pessoas cis também. É... então assim, eu sempre falei que meu corpo era ótimo e que eu não tinha problema nenhum com meu corpo, mas, quando a gente ta se relacionando com um homem heterossexual é um pouco constrangedor não ter o corpo (...) não ter peitos e ter o pênis, entendeu? É constrangedor. Eu sozinha não é, mas parece que quando eu estou com o outro, por mais que eu goste do meu corpo, que eu aceite meu corpo, me é constrangedor ter este corpo. Então cria uma situação desagradável e que faz com que a gente considere essas alterações, entendeu? Por mais que, eu comigo ta bom (...) mas meu corpo não é só pra mim né? Eu sei que o corpo é meu mas eu quero ter relações sexuais com outras pessoas, eu quero ter relações afetivas, eu quero ter as duas coisas ao mesmo tempo... e eu preciso, é (...) que meu corpo seja inteligível pro outro ne? E às vezes, por mais que eu me relacione com um cara que fale “eu não me importo com o fato de você ter um pênis (...) eu gosto do fato de você ter um pênis” mas ainda sim me incomoda o fato de eu ter um pênis (...) é porque eu (...) eu não sei, é uma coisa que a gente se subjugava ali na relação, a gente acha que ta constrangendo ele, a gente acha que ta (...) não sei, parece que a gente ta homossexualizando a pessoa. Eu fiquei com essa impressão, que eu tava colocando ele como homossexual... então às vezes eu tenho relações sexuais com caras e aí eu prefiro não mostrar meu pênis, eu acho mais interessante se eu esconder, fingir que isso não existe... e aí, as consequências disso, talvez eu não goze, talvez eu não vou ter tanto prazer, mas me é mais prazeroso poder excitar ele como uma mulher ou sem utilizar o pênis porque a fantasia se mantém, entendeu?

(...) Se eu vou... se eu deito com o cara, eu tiro meu sutiã, eu tiro a calcinha... e eu (...) parece que eu não tô mais de mulher entendeu?”

Sobre a dita “invisibilidade perante si mesmo”, é preciso ressaltar que o corpo das pessoas transexuais, por não corresponder às identidades de gênero – por não significar o que se sente no espaço íntimo –, torna-se *invisível* até mesmo para si, uma vez que a visibilidade é dada pela materialidade deste corpo, e o corpo que se vê não é aquele que se deseja ter e viver. Diante disso, muitos sujeitos se submetem a experiências corporais sem acompanhamento médico, colocando sua saúde e até mesmo suas vidas em risco. Tudo para se tornar visível para si e para o *outro*: aquele que ‘autoriza minha existência’.

Ainda, quando Lila diz: “Se eu vou... se eu deito com o cara, eu tiro meu sutiã, eu tiro a calcinha... e eu (...) parece que eu não tô mais de mulher entendeu?”; ela explicita, exatamente, que somente através da performance que se constitui a identidade de gênero. Através dos aparatos femininos: sutiã, calcinha e etc., ela é identificada pelo *outro* enquanto mulher e, uma vez que ela não faz uso destes aparatos, seu “eu” se torna invisível ao olhar do *outro* que passa a identificá-la a partir de seu corpo naturalizado masculino.

Michele também fala da angústia sobre a “necessidade” de mudança corporal para reconhecimento, citando o problema de não acesso a tratamento qualificado e específico para seu caso, e como começou a fazer uso de hormônios sem acompanhamento médico:

“Nessa época que eu comecei a entrar em desespero. Só que mesmo assim é (...) resolvi começar a terapia hormonal por conta própria, pesquisei alguns sites, é [risos] na época eu participava muito de comunidades de orkut né... na época era orkut ainda [risos]... é (...) sobre qual hormonização para pessoas transexuais... eu pesquisava, perguntava para as meninas mais experientes o que elas tomavam e aí eu fui, tipo que fazendo do meu corpo um laboratório né... ambulante... experimentando, experimentando aquilo... experimentava isso junto com aquilo (...) às vezes fazia algumas loucuras mas eu nunca fui de exagerar né, eu tinha (...) eu sempre tive medo né? Na verdade, na primeira tentativa de (...) assim... uma coisa muito (...) um desejo mesmo de tomar algum hormônio feminino pra (...) eu queria algumas características femininas... foi na minha adolescência. Eu tomava anticoncepcional da minha mãe escondido só que eu tinha medo né... tipo, eu tomava é (...) tipo terminava de tomar uma cartela e parava né (...) eu ficava com medo (...) é... eu fiquei tomando hormônios por quase três anos... uns dois anos e meio e um pouquinho mais né, por conta própria...”

Fala dos efeitos colaterais da hormonização, mas, posteriormente, ressalta que atualmente faz tratamento com acompanhamento médico no ambulatório da Universidade Federal de Uberlândia, e que aguarda pelos processos cirúrgicos:

“É... efeitos colaterais que tive, principalmente, era (...) assim era.. meu humor, alterou meu humor. Assim, é (...) antes da terapia meu humor era bem equilibrado, era uma pessoa, digamos (...) mais tranquila, mais fria é... não tinha, assim, não tinha tantos sentimentos aflorados né?! Depois que eu comecei com a terapia bagunçou tudo.
(...) assim, eu já tenho, é (...) já, já sou apta (...) hoje eu faço acompanhamento, até hoje eu faço né, não sou obrigada mais, mas eu faço por vontade própria, porque eu acho que é importante me cuidar, cuidar assim da minha saúde... até porque eu posso fazer acompanhamento, eu posso fazer exames né... medir ahn (...) as taxas de hormônio pra ver se está tudo certinho, ver se não tem nada é (...) alterado... é (...) apesar de ter feito do meu corpo um laboratório ambulante[risos] tinha que ter mais (...) tava desregulado né, agora regulei tudo certinho, é (...) tá tudo tranquilo agora né, com a questão hormonal. Só falta (...) meu corpo tá pronto né, só falta ahn... as benditas cirurgias né [risos]...”

Em seu relato ela considera como necessidade a “transformação”, ou melhor, *reconstrução* do corpo que, na experiência de vida das pessoas transexuais, implica diretamente em *reidentificação* – reconhecimento de sua identidade de gênero – e nas possibilidades de subjetivação. Novamente, o “corpo adequado” é colocado como essencial para conquista de reconhecimento, inteligibilidade e visibilidade social.

Retomo, buscando compreender a questão de *reidentificação*, o texto de Jacy Seixas: em sua análise do romance de Ignacio Padilla: *Amphitryon* (2000), a autora ressalta “um

complexo – muitas vezes absurdo – jogo de apropriações de identidades, seguidas de dolorosas subjetivações” (SEIXAS, 2013, p.290); escreve:

(...) nos desdobramentos identitários contemporâneos (de classe, gênero, culturais, sexuais, raciais; e também nos “avatares” *personais* dos jogos da internet e das redes sociais) há algo que se processa no interior mesmo daquilo (difuso por definição) que definiu os sujeitos na(s) modernidade(s). Em seu interior há sempre uma “dobra” a mais a ser aberta, desmanchada e, também, reconstruída, redobrada. Aqui cada desdobramento identitário como que produz ou potencializa uma *dobra* outra: são *desdobramentos*, a nova dobra está presente, informada, no interior das anteriores, em seu cerne.⁸⁹

Posto isso, sendo a *subjetividade transexual* a que não se encaixa nas normas identitárias, na heteronormatividade e cisgeneridade, as pessoas transexuais buscam se *transformar*, se *reconstruir*; se *re-subjetivar* a partir do desdobramento das identidades normatizadas de gênero. Assim constituíram-se as chamadas *identidades trans* e/ou as chamadas *transidentidades*.

João W. Nery, em *Viagem Solitária: memória de um transexual trinta anos depois*, relata sua experiência de vida como homem *trans*; esclarece, em nota, a respeito da chamada *transidentidade*:

A transidentidade abrange uma série de opções em que uma pessoa sente o desejo de adotar, temporária ou permanentemente, o comportamento e os atributos sociais de gênero (masculino e/ou feminino), em contradição com o sexo genital. Em alguns casos, este será o travestismo ocasional. Em outros, as pessoas podem viver alternadamente com duas identidades sociais, masculina e feminina. Ou assumir uma posição intermediária, o gênero não marcado. Ou viver plenamente no tipo de sexo oposto. Finalmente, algumas pessoas anseiam por uma modificação do corpo até a cirurgia de mudança de sexo: aqui estamos falando especificamente de transexualidade.⁹⁰

Conforme explica, há uma diferenciação entre o *sujeito trans* e aqueles sujeitos – e pode-se pensar aqui no *homem-camaleão* (moderno/contemporâneo) – que desejam transitar entre as identidades de gênero feminino e masculino. Pode-se dizer que o *sujeito trans* não transita, mas sim se identifica com a identidade de gênero oposta àquela que lhe foi imposta e naturalizada a partir do seu corpo e genitália. Quando Jacy Seixas escreve, pensando nos processos de subjetivação contemporâneos, que “há sempre uma dobra a mais a ser aberta, desmanchada e, também, reconstruída, redobrada”, penso que a “dobra” a ser “redobrada”, no interior das identidades de gênero binário (feminino-masculino) é justamente a transexualidade, que surge como desdobramento das identidades generificadas e constitui-se

⁸⁹SEIXAS, Jacy. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos/ Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012.

⁹⁰NERY, João W. Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois. – São Paulo: Leya, 2011, p.8.

como o próprio desdobramento do feminino e masculino, abrindo espaço para a possibilidade de re-subjetivação das pessoas transexuais e, portanto, à *desconstrução*, *reconstrução*, *transformação* e *reidentificação*.

Noutro momento, em sua leitura do conto *Meu tio o Iauaretê* de Guimarães Rosa, Jacy Seixas não fala dos *desdobramentos* e *des-subjetivação*, mas de um indivíduo que se identifica com o não-humano e enuncia o novo “eu”, que se transforma, se metamorfoseia, se identifica com uma onça:

(...) enunciação impossível de ser normalizada pela razão e que recoloca a questão da subjetividade e, também, da possibilidade de liberdade. Liberdade exercitada sem pressupostos metafísicos e que teceria relações com esse outro “que escaparia sem cessar ao mesmo e ao idêntico”. Outro imaginado como “aquilo que vem”, mas “não tem ainda uma figura reconhecível”; como o desconhecido, pois o avesso a projetos, imprevisível e incalculável. Esse outro do sujeito moderno, subjetividade que se fabrica em seu interior – o indizível onzeiro-onça do “Meu tio o Iauaretê” – parece ser o *locus* desse “imprevisível” que Derrida vincula à liberdade (...).⁹¹

Sua reflexão acerca da enunciação de um novo “eu” imprevisível que reflete a possibilidade de liberdade contribui para a compreensão da *subjetividade transexual* – levando em consideração o “significado de *ser trans*” que aparece no enunciado individual, como um “eu” que não se configura no corpo naturalizado existente, mas na identificação com o outro gênero (oposto), resultado do seu olhar para o outro. Olhando desta forma, é possível pensar que a constituição de uma *transidentidade* e de *identidades trans* significam que a subjetividade *trans* se fabrica não somente no interior de cada sujeito – no íntimo – mas, efetivamente nas dobras da norma [de gênero] – no âmbito social e político.

2.2 A visibilidade invisível do sujeito trans: a relação do eu com o outro

Seguindo a perspectiva da sensibilidade, buscando aprofundar-se quanto à reflexão da *subjetividade transexual* e pensando, especificamente, nas experiências destas pessoas, no que tange às relações do *eu* com o *outro*; do olhar do *outro* e o olhar do *eu* para si mesmo; objetiva-se, neste momento, pensar a ideia de *visibilidade*, refletindo a respeito de como *esta* é dada ao *sujeito trans*. Ou seja, como *este* se enuncia nos espaços públicos e também privados, visto como sujeito abjeto, incoerente e privado, a todo instante, de seus direitos e inteligibilidade social.

Visibilidade é um termo comumente utilizado nos estudos *queer*, movimentos sociais

⁹¹SEIXAS, Jacy. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos/ Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012. p.299.

LGBTs, mas, principalmente, no discurso das pessoas transexuais com o significado de “se fazer ver”, “tornar-se visível”. Algo facilmente compreendido, uma vez que estes sujeitos encontram-se invisibilizados tanto no núcleo familiar, quanto em diversas instituições (a exemplo da instituição escolar, de trabalho, de acesso à saúde e etc) e nos demais espaços públicos e privados. Mas, esse “tornar-se visível” seria apenas o desejo de ser visto? Seria a visibilidade reduzida ao ato de “se fazer ver”, de “ser enxergado pelo outro”?

Nas narrativas das pessoas entrevistadas percebemos que a ideia de *visibilidade* não conduz apenas ao desejo de “ser visto”, mas sim no desejo de ser visto/enxergado em sua subjetividade, ou seja, “visto como se é/como sou”. Muitos relatam a *visibilidade invisível* de suas identidades por parte de familiares que se negam ou, simplesmente, não conseguem “ver” o “eu” que se apresenta a eles. Relatam a insistência em referir-se a eles através do nome de batismo, ou utilizar termos de referência ao gênero naturalizado, a exemplo: “ele” e “ela”; atitudes que configuram o *sujeito trans* como invisível, ininteligível ao outro e à sociedade em geral.

Com base nisso, torna-se essencial pensar a questão da *visibilidade* para além da noção da visão, ultrapassando o conceito de “tornar visível”. Para tanto, Deleuze em *Foucault – os estratos ou formações históricas: o visível e o enunciável (saber)*⁹², analisa as definições de Foucault de “ver” e “falar” pensando na construção de um novo saber; um estudo que objetiva “pensar de outra forma”, o que remete à noção, já discutida, de desconstrução -.

Deleuze evidencia nos escritos de Foucault que as *formações históricas* – que ele chama de *estratos* – são constituídas de conteúdos e de expressões, de regiões de visibilidades e campos de legibilidade; que “uma ‘época’ não preexiste aos enunciados que a exprimem, nem às visibilidades que a preenchem” (p.58). Na análise das obras foucaultianas, Deleuze percebe *regiões de visibilidade*: cita os asilos, manicômios e etc. como sendo aquelas regiões que “dão luz”, que tornam algo visível. Enfatizando o poder/saber científico (médico/jurídico) na constituição de enunciados (discursos) que, por sua vez, atuam como reguladores das diversas *regiões de visibilidade*. Assim explica:

Por exemplo, “na idade clássica”, o asilo surge como uma nova maneira de ver e de fazer ver os loucos, bem diferente da maneira da Idade Média, ou do Renascimento; e a medicina, por sua vez, assim como o direito, a regulamentação, a literatura, etc., inventam um regime de enunciados do século XVII inscrevem a loucura como grau extremo da desrazão (...).⁹³

Para maior compreensão do que chama de *enunciado* e também *visibilidade*, Deleuze

⁹²DELEUZE, Gilles, 1942 – **Foucault**. Tradução Cláudia Sant’Anna Martins, revisão de tradução Renato Ribeiro – São Paulo: Brasiliense, 2005.

⁹³Ibidem, p.58.

retoma as considerações de Foucault em *A Arqueologia do Saber*⁹⁴, onde teoriza sobre os *elementos de estratificação* – aqueles que constituem os *estratos* (formações históricas) –. Foucault afirma que o *enunciável* (as formas discursivas) e o *visível* (as formas não discursivas) são, efetivamente, os elementos de estratificação, ou seja, os elementos que constituem uma cultura, uma sociedade. Deleuze verifica nesta análise foucaultiana, certo primado do *enunciado* sobre as formas do ver, devido à condição de espontaneidade da linguagem que as determinam. Entretanto, também afirma que este primado do *enunciado* não reduz a *visibilidade*, pois esta possui a condição autônoma de receptividade (luz) que se coloca em relação ao determinante.

Ademais, tendo em vista o *saber* como um dispositivo de enunciados e de visibilidades, coube pensar a construção do *saber* presente nos *estratos*, através da abertura das palavras, da extração da linguagem presente nos *enunciados*, e da extração das coisas e do visível, das “evidências” próprias da cada estrato. Conforme escreve: “Há apenas práticas, ou positivities, constitutivas do saber: práticas discursivas de enunciados, práticas não-discursivas de visibilidades” (p.61).

A ideia de *extração* soa como o *desconstruir*, o destrinchar, o dissecar. Na desconstrução do enunciado, Foucault teoriza que há enunciados ocultos em certos estratos; assim, é preciso extrair dele as formas de discursos, levando em consideração as condições de formação deste enunciado, que é o “há linguagem”, “o ser linguagem”, o significado que o constitui; pois “cada época tem sua maneira de reunir a linguagem” (p.65). Da mesma forma pensa a *visibilidade*, refletindo que, por mais que pareça ser a ideia central o se “fazer ver”, o “dar luz”; há a possibilidade de ocultar “evidências”, uma vez que há “evidências” incompreensíveis a determinadas épocas. Para os autores, se não alçarmos às condições da visibilidade, elas podem se tornar até mesmo invisíveis; mas, se há um “ser linguagem” no enunciado, há na visibilidade um “ser luz” que significa e torna as visibilidades visíveis e perceptíveis:

O ser-luz é uma condição estritamente indivisível, um a priori que é o único capaz de trazer as visibilidades à visão, e ao mesmo tempo, aos outros sentidos, a cada vez conforme combinações também visíveis (...) As visibilidades não se definem pela visão, mas são complexos de ações e de paixões, de ações e de reações, de complexos multissensoriais que vêm a luz.⁹⁵

⁹⁴FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis, Vozes, 1972, trad. Luiz Felipe Baeta Neves, revisão de Lígia Vassalo apud DELEUZE, Gilles, 1942 – **Foucault**. Tradução Claudia Sant’Anna Martins, revisão de tradução Renato Ribeiro – São Paulo: Brasiliense, 2005.

⁹⁵DELEUZE, Gilles, 1942 – **Foucault**. Tradução Claudia Sant’Anna Martins, revisão de tradução Renato Ribeiro – São Paulo: Brasiliense, 2005, p.68.

Posto isto, Deleuze (1942) conclui que cada estrato, ou formação histórica, faz ver o que pode, a partir de suas *condições de visibilidade*, mesmo que não seja algo imediatamente visível. Da mesma forma, cada estrato diz tudo o que pode a partir das “condições de enunciado” que possui e o “falar” e o “ver” são condições dadas na constituição do saber e de agir num momento (em *estratos* diversos); fazendo parte do procedimento de alcance da “verdade” (p.68). Assim como aponta os autores, há que se considerar que as duas formas são diferentes, porém, fazem parte do mesmo processo:

Falar e ver ao mesmo tempo, embora não sejam a mesma coisa, embora não se fale do que se vê e não se veja aquilo do que se fala. Mas os dois compõem o estrato e, de um estrato a outro, se transformam ao mesmo tempo (ainda que não segundo as mesmas regras).⁹⁶

Esta teorização de Foucault sobre o “falar” e o “ver”, sobre o enunciado e a visibilidade, abarca a questão de como o sujeito se constrói e se insere nos *jogos de verdade*, no que se refere às batalhas e enfrentamentos do sujeito em relação aos campos da cientificidade (saber hegemônico), às instituições de poder e/ou aos dispositivos de controle sociais. Tais considerações foucaultianas trazidas por Deleuze, contribuem para a problematização e reflexão acerca das experiências das pessoas transexuais e do significado de *ser trans* na contemporaneidade: *estrato* de enunciados normativos, naturalizantes e patologizantes que promovem uma *visibilidade* abjeta e que proporciona a exclusão, a marginalização, a constituição subversiva da *subjetividade transexual* ao longo do tempo.

Se em Foucault, conforme elucidada Deleuze, foram os enunciados científicos (saber médico/jurídico) que regulamentaram os manicômios e presídios, *regiões de visibilidade* dos loucos e marginais, nos estratos dos séculos XVII e XVIII; na contemporaneidade, quais são as *regiões de visibilidade* dos sujeitos *trans*? Quais são os enunciados que dão visibilidade a estes sujeitos? Isto porque verifica-se nos discursos das pessoas transexuais a reivindicação por visibilidade social e não à toa o dia 29 de janeiro foi instituído pelo Ministério da Cultura brasileiro (MinC) e pelo movimento LGBT o *Dia Nacional da Visibilidade Trans*⁹⁷.

Tais questões vão ao encontro da relação do sujeito com os *jogos de verdade* em que o *saber* – a exemplo da medicina, da psiquiatria e do direito – e as instituições e mecanismos de poder, controlam, reprimem e excluem os sujeitos em sociedade. Em *A Ética do Cuidado de*

⁹⁶Ibidem, p.75-76.

⁹⁷No dia 29 de janeiro de 2004 foi lançada no Brasil uma campanha e primeira ação contra a transfobia idealizada por ativistas travestis e transgêneros. Devido grande repercussão da campanha denominada *Travesti e Respeito* instituiu-se, desde então, o *Dia Nacional da Visibilidade Trans* no país, em acordo com o Ministério da Cultura (MinC).

*Si como Prática de Liberdade (1984)*⁹⁸, Foucault elabora uma nova proposição sobre esta relação do sujeito com os *jogos de verdade* através do que ele chama de *prática de si*, a prática de autoformação do *sujeito*.

Fala do trabalho de autoformação do *sujeito* como prática de liberdade necessária para o reconhecimento de sua existência. Assim, aponta uma dimensão ética na definição das práticas de liberdade, em que para responder a esta questão, recorre aos gregos e romanos:

(...) para praticar adequadamente a liberdade, era necessário se ocupar de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer – eis o aspecto familiar do *gnôthi seauton*⁹⁹ – e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo. Para os gregos a liberdade individual era alguma coisa muito importante (...).¹⁰⁰

Tendo em vista que a liberdade gira em torno da *ética do cuidado de si*, de conhecer a si mesmo, explica que, ao ter conhecimento de si, o sujeito possui também conhecimento sobre o outro e sobre outras verdades, princípios e regras. Segundo Foucault, é pois, a partir do conhecimento do outro e de outros preceitos, que o sujeito conduz suas ações em sociedade, resultando no que chama de *ética da liberdade*.

Acerca da *ética da liberdade*, o sujeito se constitui de maneira ativa através das práticas de si que, por sua vez, não são dadas por ele mesmo, mas encontradas e construídas em sua cultura e sociedade – os *estratos*. Da mesma forma, entende a *liberdade* como sendo *política*, pois ser livre significa não ser escravo de si mesmo e nem dos seus apetites e desejos. Desde modo, conclui-se que o sujeito conhece a si mesmo e sabe, portanto, se policiar e cuidar de si, e torna-se livre para exercer as práticas de liberdade – a política – que possibilitam formas de se construir e existir socialmente.

Pensando a possível identificar, assim, o porque de uma *visibilidade invisível* do *sujeito trans*, uma vez que os estratos sociais, constituídos pelos enunciados do saber/poder que diagnosticam e patologizam as pessoas transexuais, não possibilitam a *ética da liberdade* apontada por Foucault, caracterizada pelo *cuidado de si* a partir do conhecimento de si, do outro, das verdades e normas sociais.

O *sujeito trans*, por ser impossibilitado do *cuidado de si* torna-se ininteligível a partir do momento que é subjugado ao patamar de “doente”, como passivo de diagnóstico; torna-se marginalizado, excluído e invisível. Quando não invisível, é visualizado como transgressor das regras sociais e da heteronormatividade, já que é considerado como aquele que não se

⁹⁸ FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

⁹⁹ Grifos do autor.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.268.

reconhece no corpo/gênero instituído ao nascer, e que busca pela reidentificação com o gênero vivido interiormente e pela readequação do corpo em relação ao gênero identificado.

Por último, ambas as análises foucaultianas podem orientar uma reflexão sobre a *visibilidade invisível* das pessoas transexuais na sociedade contemporânea. Se, em primeira instância, considera-se que a relação do sujeito com os *jogos de verdade* se dá através das práticas coercitivas, verificando-se que no embate entre a *verdade sobre si mesmo* das pessoas transexuais e a *verdade* discursada pelo saber/poder médico e jurídico, é dada uma visibilidade de subjugação ao enunciado do saber/poder científico que, da mesma forma que um dia constituiu a *visibilidade* do sujeito “louco” na *história da loucura*, atualmente constitui uma visibilidade marginalizada e subversiva destas pessoas que “necessitam” do parecer médico, psicológico e jurídico para reconstruir-se e serem reconhecidas socialmente. Parecer este, que diagnostica e institui a naturalidade de uma suposta *identidade transexual* e constitui a *transexualidade* e a *subjetividade transexual* como algo adverso e configura as pessoas transexuais como passíveis de diagnóstico/patologização.

Em segundo, devido ao mesmo enunciado patologizante, é negado às pessoas transexuais, a liberdade de subjetivação e autoafirmação enquanto indivíduo que *conhece a si mesmo*, impossibilitando-as de exercer a *prática do cuidado de si* e a prática política que, por sua vez, torna qualquer indivíduo sujeito social e inteligível.

Em entrevista, Michele, que há mais de dois anos relata fazer acompanhamento médico pelo SUS no Hospital de Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), ressalta sobre essa ideia da “necessidade” de diagnóstico e do parecer de “aptidão” dado pelos médicos e psicólogos das equipes de Processo Transexualizador:

“Então assim, eu já tenho, é (...) já... já sou apta (...) olha só né, eu não tenho autonomia sobre o meu corpo né? Eu tenho autorização de terceiros para poder mexer no meu corpo né? (...) Falando assim...”

Esta dita “necessidade” de diagnóstico e parecer médico opera como dispositivo de patologização das pessoas transexuais, que passam a ser vistas como doentes, e a *transexualidade* vista como uma enfermidade do corpo e da mente. Em entrevista, Lila se posiciona de forma mais política à respeito desta questão:

“O que eu sempre falo é que a patologização é uma estratégia política de deslegitimação da fala das pessoas trans porque, quando a gente coloca as pessoas trans enquanto loucas, tudo aquilo que elas disserem no meio político e em qualquer lugar, pode ser desprezado(...) é invalidado (...) E a fala que é invalidada, ela não tem força política e ela nunca vira direito... porque o direito só é reproduzido a partir da política e dentro da política só pode quem tem fala e quem tem poder de falar (...) E se a pessoa trans não tem poder de falar - porque tudo que ela fala é a fala de uma pessoa louca -,

ela não vai ter acesso ao direito (...) Então o mais cruel da patologização é isso, porque na verdade, quando as pessoas falam “ai a gente precisa da patologização pra ter acesso aos tratamentos de saúde” (...) isso é uma mentira, uma balela... porque a saúde não é só a doença, a saúde é um bem estar físico, psíquico e social. Então a questão trans vai continuar sendo tratada pelo SUS independente de ser patológica ou não.”

Lila faz uma crítica ao discurso patologizante, que se configura pela ideia de “necessidade” de um diagnóstico da transexualidade, pois somente através de um CID – Classificação Internacional de Doenças – as pessoas transexuais poderiam ter acesso à saúde e ao tratamento adequado. A patologização da transexualidade tornou-se das categorias de maior debate nos movimentos LGBT do Brasil e do mundo, assim como nos setores da saúde física e mental.

As autoras Berenice Bento e Larissa Pelúcio no dossiê *Despatologização do Gênero: A politização das identidades abjetas*¹⁰¹, pelo fim do diagnóstico de gênero, apontam que a resistência contra a patologização dos gêneros se faz maior atualmente, como no movimento “*Stop Trans Pathologization 2012!*”¹⁰². Atualmente, são mais de 100 organizações e quatro redes internacionais na África, na Ásia, na Europa e na América do Norte e do Sul que estão engajadas na campanha pela retirada da transexualidade do DSM e do CID. No Brasil, a adesão à Campanha se multiplica, debates e seminários oferecidos pelas universidades, além de divulgação nas redes sociais e a luta de ativistas diversos, não exatamente ligados a alguma instituição científica, escolar ou política, atuam estrategicamente nesta campanha pelo fim do diagnóstico.

2.3 “O que significa *ser trans*”: o discurso da *verdade sobre si mesmo*

*Quem sou eu?
Sou a incógnita dividida entre desejo e repulsa
A força incontestável da vulnerabilidade do ser
O mistério entre o divino e o profano
Que como uma fênix renasce dia-a-dia
Renasce das cinzas, ainda flamejantes e ardentes do convencionalismo
hipócrita
Que tenta me calar, que tenta me aniquilar,*

¹⁰¹BENTO, Berenice & PELUCIO, Larissa. **Despatologização do gênero: A politização das identidades abjetas.** Estudos Feministas, Florianópolis, 20(2): 569-581, maio-agosto,2012.

¹⁰²Esta campanha cumpre um papel histórico de luta pela desnaturalização do gênero. Em seu manifesto, publicado em diversas redes sociais, questionam tais parâmetros de gênero e também como a cientificidade pode determinar as diversas identidades de gênero como patologia; como os especialistas/cientistas se consideram aptos a tratar pessoas que vivem experiências culturais; sociais econômicas completamente particulares e independentes, de forma igual e generalizada; e como os Estados e a sociedade como um todo, acredita e valida documentos patologizantes que não fazem mais do que excluir e marginalizar cidadãos que somente buscam pelo direito de reconhecimento social e como ser humano, parte de uma sociedade em comum. Disponível em: <<http://www.stp2012.info/old/pt>>.

que tenta me enfraquecer
 Entretanto, eu sou muito mais!
 Sou o compassivo e insistente
 gotejar nas pedras da existência humana
 A que estava predestinada a não ter futuro,
 pois minha vida já tinha começado toda errada
 Desde a junção entre óvulo e espermatozóide,
 desde a “bendita” concepção
 Desde que me entendi como pessoa,
 como ser vivente, como alma pensante
 Sou tudo o que sua família não desejou,
 não programou
 Sou a “irmã” renegada, a “filha” indesejada,
 Incompreendida dentro de mim mesma
 E me descobri, me reconheci e renasci
 Renasci para mim e de mim mesma,
 renasci como tantas outras
 Outras que como eu, deveriam estar tão a margem quanto
 Das pedradas preconceituosas que a vida me deu
 e ainda me dá, aprendi a me fortificar
 Da escola que me negaram e
 da vida social que não me permitiram,
 aprendi inúmeras lições
 E me fortaleci
 Revivi
 Hoje sei que sou cidadã
 Muitas vezes cidadã das esquinas
 e das calçadas
 Embora muitos não queiram,
 cidadã de coragem e de fibra
 Aguerriada, destemida, audaciosa, intrépida
 Sou a Mulher Transexual
 Sou a Travesti
 Não importa como queiram me identificar
 Me importa é ser quem sou
 Me importa é como eu me reconheço
 O que importa é que vim ocupar meu espaço,
 meu lugar
 No meu gênero redefinido
 Porquanto sei também sou... Mulher...
 Transexual, Travesti
 Com Nome Social
 De força, de luta, de garra
 Que com ousadia também aprendi que sou
 Transexual ou Travesti
 Sou Feminista, Brasileira e Cidadã
 [Fernanda de Moraes da Silva]¹⁰³

A autora deste poema versa sobre a visibilidade abjeta, ou melhor dizendo, a *visibilidade invisível* das pessoas transexuais em nossa sociedade, discursando sobre o

¹⁰³A autora Fernanda de Moraes da Silva é secretária geral da ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil) e possui este poema publicado em seu perfil social na rede *facebook.com*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/fernandamoraesantos?fref=ts>>.

significado de “*ser trans*”, enunciado individual de *verdade sobre si mesmo* que se insere no apelo por reconhecimento de sua subjetividade enquanto sujeito. Tendo em vista este “discurso de verdade” destes sujeitos, busca-se dialogar com os relatos dos entrevistados deste trabalho incorporando a reflexão foucaultiana sobre a *parresía* – o *dizer-a-verdade*.

Novamente, tomo por base as colocações da historiadora Joan W. Scott em *A Invisibilidade da Experiência*¹⁰⁴, que reflete a respeito do problema de se escrever a história da diferença, ou mesmo a história da designação do *outro*, criticando a ideia de *visibilidade da experiência*. Considerando isso, pensa a questão do visível como sendo a “origem” do saber, tendo por base a *visibilidade* como saber constituído através do olhar. Assim mesmo, a escrita – o fazer história – surge como a reprodução e transmissão do conhecimento adquirido através da experiência olhar (o visível), colocando assim o historiador como tendo a “missão” de documentar através da escrita as experiências que foram omitidas e/ou negligenciadas. Assim escreve:

(...) essas histórias têm fornecido evidências de um mundo de práticas e valores alternativos cuja existência desmente construções hegemônicas de mundos sociais sejam essas construções suporte para a superioridade política do homem branco, a coerência e unidade de individualidades, a naturalidade da monogamia sexual, seja a inevitabilidade de progresso científico e desenvolvimento econômico.¹⁰⁵

Em sua análise, a autora desafia a história normativa como meio de correção do que foi omitido. Para além disso, Joan W. Scott (1998) reivindica a legitimidade da experiência do outro, questionando o que poderia ser mais verdadeiro do que o relato da própria pessoa a respeito do assunto que ela vivenciou. Pensa a experiência como a visão sobre o sujeito que possibilita o conhecimento e se coloca como suporte da reflexão que será elaborada. Para Scott:

A visibilidade da experiência se torna então evidência para o fato da diferença, em vez de se tornar uma forma de explorar como a diferença é estabelecida, como ela opera, e como e de que maneira constitui sujeitos que veem e atuam no mundo¹⁰⁶.

Coloca em questão a ideia da experiência apresentada de forma transparente que acaba por reproduzir, muito mais do que contestar, sistemas ideológicos impostos. Sugere, assim, que o processo de dar visibilidade às experiências de sujeitos até então invisíveis à sociedade expõe mecanismos de repressão e instituições que operam dentro do mesmo sistema

¹⁰⁴SCOTT, Joan W. **A invisibilidade da experiência**. Tradução Lúcia Haddad. Revisão técnica Marina Maluf. Projeto História, São Paulo, n.16, pp.1-330, Fev.1998.

¹⁰⁵Ibidem, p.300.

¹⁰⁶Ibidem, p.301-302.

estrutural, mas, ainda sim, não apresentam a sua lógica e funcionamentos internos. Por isso, considera-se a reflexão acerca dos processos históricos, os *estratos*, que, através dos discursos, os *enunciados*, posicionam ou excluem os sujeitos diversos, dando visibilidade ou tornado invisível suas experiências. Segundo Scott, os sujeitos não possuem experiências; os sujeitos são constituídos por e através de suas experiências; são subjetivados por elas. Para autora, “pensar a experiência desta forma é historicizá-la, bem como historicizar as identidades que ela produz” (SCOTT, 1998. p. 304).

Experiências como as das pessoas *trans* não foram, ainda, historicizadas se levado em consideração que a a *verdade sobre si mesmo* destes sujeitos não se tornam inteligíveis e visíveis. Outrora, as categorias como o desejo, o sexo, as práticas sexuais, a feminilidade e a homossexualidade também não o foram durante muito tempo. Sendo assim, para além da necessidade de dar visibilidade às experiências de pessoas transexuais – através dos relatos dos entrevistados –, propõe-se, mais uma vez, problematizar acerca dos mecanismos (*dispositivos*) e instituições sociais que contribuem para as sensações de anormalidade e operam para serem eficazes na naturalização dos gêneros, produzindo e se alimentando perversamente da marginalização dos sujeitos constituídos subjetivamente como subversivos.

No campo teórico/metodológico desta proposta de *visibilidade da experiência* que objetiva evidenciar como o sujeito, em sua diversidade, se subjetiva e atua no mundo, e como funcionam os mecanismos de repressão social, uma vez denunciados pela experiência dos sujeitos; cabe ressaltar as colocações críticas de Scott acerca da ideia de *autoridade da experiência* no discurso histórico, onde contextualiza, primeiramente, o surgimento do termo *experiência*. Anuncia que a *experiência* foi definida principalmente pelos estudiosos das mentalidades, que visavam o comportamento individual e, assim como a *psicohistória*¹⁰⁷, tendem a examinar a interiorização dos modos de agir e sentir que, por sua vez, condicionam os indivíduos em sociedade.

Historiadores feministas que criticam os preconceitos encontrados nas histórias “da corrente masculina”, que procuram colocar as mulheres como sujeitos viáveis, historiadores sociais que insistem, por um lado, na base materialista da disciplina e, por outro, na “atuação” de indivíduos ou grupos, e historiadores culturais que trouxeram a análise simbólica para o estudo do comportamento, uniram-se aos historiadores políticos cujas histórias privilegiam as ações deliberadas de personagens racionais e aos historiadores intelectuais que afirmam que o pensamento se origina na mente dos indivíduos. Todos parecem ter convergido para o argumento de que a

¹⁰⁷Psicoistória ou a psicologia histórica, seria a exploração mais sistemática de diversificadas noções e conceitos desenvolvidos no âmbito da Psicanálise da história das mentalidades, já que o terreno em que ambas se movimentam seria, a princípio, o mesmo (BARROS, 2007).

experiência é um solo “irredutível” para a história¹⁰⁸.

A partir disso, propõe examinar o uso do termo *experiência* pelos historiadores, questionando se a história pode existir sem fundamentos e, se sim, como isso se daria. Em sua reflexão trabalha com os autores Raymond Williams, Teresa de Lauretis, Collingwood, Thompson, Judith Newton e John Toews, buscando apresentar diferentes significados sobre o termo *experiência*.

Raymond Williams coloca a *experiência* como um testemunho subjetivo e que estabelece a existência anterior de indivíduos. Scott, sobre esta tese, afirma que esta lógica parece colocar o indivíduo como ponto de partida do conhecimento, tornando naturais categorias como: homem, mulher, negro, branco, hetero, homossexual, etc. A historiadora feminista Teresa de Lauretis redefine esta ideologia, dizendo que a *experiência* é o processo pelo qual a subjetividade é construída para todos os sujeitos, assim os sujeitos construídos servem como fontes de conhecimento através de suas experiências – colocação contemplada pela maioria dos teóricos de gênero e *queer* da contemporaneidade.

Collingwood dirá que a *experiência* é uma fonte confiável de conhecimento porque repousa sobre a relação entre a percepção do historiador e a realidade. Assim, a experiência torna-se a base da identidade do pesquisador historiador. Por outro lado, Thompson fala que o conceito aparece unindo influências externas e sentimentos subjetivos, o estrutural e o psicológico, constituindo uma interlocução entre a estrutura social e a consciência social. Para Thompson a *experiência* é o início de um processo que culmina na realização e articulação da consciência social, nesse caso uma identidade comum de classe; em que a classe é finalmente uma identidade com raízes em relações estruturais que preexistem à política (SCOTT, 1998).

Após apresentação e análise crítica das colocações destes historiadores, Scott conclui que na maioria deles, a defesa da *experiência*:

(...) estabelece um campo de realidade fora do discurso e legitima o historiador que tem acesso a ele. A visibilidade da experiência funciona como um fundamento fornecendo tanto um ponto de partida como um tipo conclusivo de explicação, fora dos quais poucas perguntas podem ou precisam ser feitas. E, no entanto, são precisamente essas perguntas excluídas – sobre discurso, diferença e subjetividade, bem como o que conta como experiência e quem deve fazer essa determinação – que nos permitiria historicizar a experiência, e refletir criticamente sobre a história que vivemos, em vez de basear nossas histórias sobre premissas.¹⁰⁹

A autora coloca em questão se os historiadores podem fazer algo além de “construir sujeitos” a partir de suas experiências, pensando em termos de uma identidade essencializada.

¹⁰⁸SCOTT, Joan W. **A invisibilidade da experiência**. Tradução Lúcia Haddad. Revisão técnica Marina Maluf. Projeto História, São Paulo, n.16, pp.1-330, Fev.1998, p.306.

¹⁰⁹Ibidem, p.316-317.

Faz uma crítica construtiva aos historiadores, podendo referir-se ao ofício do historiador, salientando sobre a necessidade de visualização dos “lugares” dos sujeitos, compreendendo seus processos discursivos que acabam por afirmar as identidades; uma vez que os sujeitos são constituídos discursivamente. Scott conclui afirmando que *ser sujeito* significa *ser sujeito* para definir condições de existência; e que a experiência é a *história* de um sujeito.

Levando em consideração as proposições da historiadora, tendo em vista os relatos dos sujeitos entrevistados em diálogo com a ideia de *visibilidade da experiência* e, agora através do estudo de Foucault sobre a *parresía*; propõe-se a análise da relação do sujeito com a verdade, especificamente, do *sujeito trans* e a *verdade sobre si mesmo* no que se refere à questão principal deste texto: *o que significa ser trans*. Para além disso, há de se contemplar a suposta *verdade* que é constituída sobre estes sujeitos, buscando problematizar que tipos de enunciados (*discursos*) produzem-na.

Em *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros*¹¹⁰, Foucault em suas aulas no Collège de France (1984), propõe o estudo da *parresía*, que significa a *fala franca*, o *dizer-a-verdade* a partir da análise da relação entre sujeito e verdade, tendo começado a pensá-la em seu trabalho sobre a loucura e a sexualidade. Para ele, a relação do sujeito com a verdade se dá na *parresía*, no *dizer-a-verdade sobre si mesmo*. Escreve:

(...) não a do discurso em que se poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas a do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo, [sob] algumas formas culturalmente reconhecidas e típicas, por exemplo a confissão e o exame de consciência. Era essa a análise dos discursos verdadeiros que o sujeito faz sobre si mesmo e cuja importância se pôde ver facilmente nas práticas penais ou também no campo, que estudei, da experiência da sexualidade¹¹¹.

No trecho acima, Foucault reflete sobre a prática do *dizer-a-verdade* presente no contexto greco, em que uma obrigação/incitação desenvolveu o que ele chama de *cultura de si*, na qual se elabora também a *prática de si*, configurada na necessidade de *dizer a verdade sobre si mesmo*. O autor aponta algo importante nesta reflexão, que é a presença do *outro* que atua como auxiliar fundamental no *dizer-a-verdade*, sendo aquele que escuta quem incentiva a fala do indivíduo. Refere-se ao papel do confessor, do diretor de consciência, onde pode-se identificar, nesta análise, o médico, o psiquiatra ou psicanalista; como também o filósofo (da antiguidade) e/ou qualquer outro. “O estatuto desse outro, tão necessário para que eu possa dizer a verdade sobre mim mesmo, sua presença levantam evidentemente alguns problemas”

¹¹⁰FOUCAULT, Michel. Aula de 1º de fevereiro de 1984. In: **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

¹¹¹Ibidem, p.5.

(FOUCAULT, 1984. 2011, p.6).

Tendo em vista este outro como necessário no processo de *dizer-a-verdade* sobre si mesmo, torna-se possível refletir acerca dos enfrentamentos das pessoas transexuais dentro do processo transexualizador, onde têm seu discurso – *a verdade sobre si mesmo* – colocada à prova, questionada e direcionada pelo saber médico/psi¹¹², uma vez que para concluir o tratamento inicial de aproximadamente dois anos, conforme exigência do processo, a pessoa que se identifica enquanto transexual precisa obter a “aptidão” (diagnóstico) do médico e do psicólogo para, posteriormente, obter acesso à cirurgia. O *dizer-a-verdade*, portanto, é imposto e obrigatório neste contexto de busca por visibilidade e inteligibilidade social, que se dá através da modificação corporal. Pode-se dizer que a relação sujeito e verdade das pessoas transexuais se dá pela coerção, uma vez que discursa uma *verdade sobre si mesmo* através do direcionamento do saber de um *outro* (médico/psicólogo/juiz) que se torna “necessário” dentro processo de legitimação social destes sujeitos devido à suposta “necessidade” do diagnóstico final que dá acesso ao processo cirúrgico.

Flávia Teixeira, em trabalho de análise documental dos processos dos/as inscritos/as do Programa de Transgenitalização coordenado pela Promotoria da Justiça de Defesa dos Usuários dos Serviços de Saúde (Pró-Vida), do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (1999)¹¹³ observa que o critério inicial de admissão dos candidatos/as para o Programa é que possuam o diagnóstico conferindo a eles/as a condição de ser um/uma “transexual verdadeiro/a”, o que remete à patologização das pessoas transexuais. Assim, a *subjetividade transexual* aparece silenciada diante dos diagnósticos médicos e mais, o saber médico/psi e jurídico é que possui o poder de *dizer-a-verdade sobre si* destas pessoas. Onde está a *parresía*, o exercício de *dizer-a-verdade sobre si mesmo* destes sujeitos?

Ao analisar a *parresía* como prática de *dizer-a-verdade*, Foucault atenta para a noção de *parresía* como, fundamentalmente, *política*, tendo em vista a relação de poder existente entre o sujeito e a verdade; a relação do sujeito inserido nos *jogos de verdade*. A *parresía* é então pensada no campo das práticas políticas, o que possibilita a problematização da relação *sujeito/verdade* do ponto de vista da prática do que Foucault chama de *governo de si e dos outros*, tendo em vista seu estudo anterior sobre as técnicas de governamentalidade e identificação das formas de *prática de si*. Segundo o autor:

Com a noção de *parresía*, arraigada originariamente na prática política e na problematização da democracia, derivada depois para a esfera da ética

¹¹²*Psi*, que se refere as áreas da psicologia e psiquiatria.

¹¹³In: TEIXEIRA, Flávia. **Vidas que desafiam corpos e sonhos**: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade. Campinas, 2009.

peçoal e da constituição do sujeito moral, com essa noção dotada de arraigamento político e derivação moral, temos, para dizer as coisas muito esquematicamente – e é por isso que me interessei por ela, que me detive nela e torno a me deter -, a possibilidade de colocar a questão do sujeito e da verdade do ponto de vista da prática do que se pode chamar de governo de si mesmo e dos outros. E chegamos assim ao tema do governo que eu havia estudado anos atrás. Parece-me que examinando a noção de *parresía* podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si. A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si é, no fundo, o que sempre procurei fazer¹¹⁴.

Foucault empreende um trabalho de análise da relação entre verdade, poder e sujeito, sem reduzi-las umas às outras, através de três elementos:

os saberes, estudados na especificidade da sua veridicção; as relações de poder, estudadas não como uma emanção de um poder substancial e invasivo, mas nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada; e enfim os modos de constituição do sujeito através das práticas de si¹¹⁵.

Para empreender tal análise, retoma à caracterização da *parresía* e o papel do *parresiasta*, evocando o sentido etimológico destes termos, onde *parresía* consiste em “dizer tudo” e o *parresiasta* é aquele que “diz tudo”. O “dizer tudo” significa dizer a verdade sem escondê-la. Foucault cita Demóstenes, para afirmar que “a *parresía* é, portanto, o “dizer tudo”, mas indexado à verdade: dizer tudo da verdade, não ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascará-la com o que quer que seja” (FOUCAULT, 1984; 2011. p.11), e continua:

É preciso não apenas que essa verdade constitua efetivamente a opinião pessoal daquele que fala, mas também que ele a diga como sendo o que ele pensa, [e não] da boca para fora – e é nisso que será um *parresiasta*. O *parresiasta* dá sua opinião, diz o que pensa, ele próprio de certo modo assina embaixo da verdade que enuncia, liga-se a essa verdade, e se obriga, por conseguinte, a ela e por ela¹¹⁶.

Ademais, ressalta que o *parresiasta* assume o risco de *dizer-a-verdade*; o risco que existe na relação que ele tem com o outro a quem se dirige, pois, ao *dizer a verdade*, corre o risco de ferir o outro, de suscitar a raiva e até mesmo a violência. Neste sentido, para que haja *parresía* é preciso a coragem de *dizer-a-verdade*, é preciso correr o risco da violência que a verdade pode suscitar. Segundo Foucault, aquele que diz a verdade (*parresiasta*) sempre

¹¹⁴FOUCAULT, Michel. Aula de 1º de fevereiro de 1984. In: **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p.9.

¹¹⁵Ibidem, p.10.

¹¹⁶Ibidem, p.11-12.

correrá o risco de minar a relação que possui com o outro e sempre haverá o risco à própria vida, quando houver uma relação de poder e hierarquia entre o *parresiasta* e seu interlocutor, em que este último, ao não suportar a verdade, pode praticar a violência contra aquele que diz-a-verdade.

Na análise do discurso dos sujeitos *trans*, podemos identificar a prática da *parresía*, e identificá-los como verdadeiros *parresiastas*, uma vez que se arriscam a todo momento ao afirmar a *verdade sobre si mesmo(s)*. Arriscam-se ao contrariar a heteronormatividade, cisgeneridade, a moral, o sistema social e político; arriscam-se em suas relações com a família e amigos; com as instituições de poder, no ambiente escolar/universitário, de trabalho e no espaço público e privado de forma geral.

A *trans* Michele, em sua fala, apresenta claramente esse risco de *dizer-a-verdade* quando, não suportando mais omitir sobre a *verdade sobre si mesma*, se arrisca no ambiente de trabalho, na universidade e, conseqüentemente, em suas relações. Assim comenta:

“Então, é (...) eu assumi minha transexualidade faz mais ou menos cinco anos, a primeira pessoa que eu conversei sobre o assunto foi com a minha mãe, e assim ela (...) assim ela foi bem compreensiva com meu caso só que ela não sabia o que que era, ela não fazia ideia do que era, ela ficou bem confusa, mas mesmo assim a aceitação dela foi muito boa, ela não ficou com raiva de mim por causa disso, ela não (...) assim ela ficou minha mãe do mesmo jeito, do mesmo jeito de antes. Nessa mesma época eu trabalhava de auxiliar de escritório numa empresa de pré moldados e também fazia o curso de engenharia de controle e automação. Nessa época eu já não tava aguentando mais, por isso tive que conversar com alguém sobre o assunto, conversei com a minha mãe (...) é assim, tava muito saturado é (...) essa angústia que tinha dentro de mim, e assim, foi uma coisa que foi acumulando ao longo dos anos na verdade, porque eu sabia que era diferente desde criança, só que eu tinha medo de explorar esse lado meu. Aí eu conversei com a minha mãe, ela me aceitou, me acolheu; na época eu (...) morava em casa de amigos, aí ela propôs eu morar com ela porque ela ficou preocupada comigo e nessa mesma época eu perdi o emprego né; eu já tava pensando mesmo em pedir demissão e eles já (...) eles já fizeram um favor pra mim né (...) porque aí eu consegui pegar certo, e aqueles direitos todos. E nessa mesma época também, o curso que eu fazia era de grande maioria masculina e eu não sei (...) não sei qual razão eu me enfiei num curso desse, e eu não tava aguentando também muito, o ambiente tava pesado e (...) não tava muito propício a (...) começar a me mostrar né, me libertar. Então, resolvi parar com meu curso, eu tava no sexto período, estava quase terminando a graduação e resolvi encerrar por aí. Aí depois quando eu assumi eu passei uns três meses, depois de uns três meses mais ou menos, consegui um outro emprego, aí dessa vez foi numa empresa de telemarketing, é (...) no começo assim eu me apresentava (...) me apresentava como um rapaz afeminado, mas eu tinha assumido pra minha família só que não pra sociedade ainda (...) não publicamente. E assim, foi mais ou menos na época do treinamento, aproximadamente com um mês, fui interagindo com o pessoal, fui conversando, aí acabei que não (...) assim, eu tinha planos de esperar os três meses pra (...) pra (...) vencer a experiência, que é com quadro de 90 dias depois a efetivação, porque eu tinha medo de perder o emprego por causa

disso (...) só que eu não estava aguentando mais, estava muito ansiosa pra (...) pra externalizar tudo isso né, pra todo mundo (...) e acabei que com um mês de trabalho já comecei ir me apresentando como Michele, vestindo roupas que eu sempre quis vestir, e acabou que assim (...) a aceitação (...) dos colegas de trabalho foi muito bem (...) foi ótima e tudo mais, alguns supervisores também me respeitaram bastante, mas é (...) agora, a chefia que estava acima da supervisão parece que não agradou muito, pelo que eu percebi. Tanto é que todo mundo respeitava o meu nome social, somente essa chefia que insistia em me desrespeitar. Acabou que findando esses três meses de experiência é (...) essa chefia resolveu não continuar com (...) proceder com a minha efetivação na empresa. Aí eu fui demitida, aí eu fiquei mais deprimida ainda né, já não tinha essa (...) tenho esse problema né, desde muito tempo, aí já acontece umas coisas dessas, só vem pra piorar. Aí eu fiquei aproximadamente uns sete meses procurando emprego, não conseguia (...) ficava (...) assim, graças a Deus eu tinha a minha mãe que tava me ajudando né, a segurar as pontas, assim (...) pelo menos tinha um lugar pra dormir e tinha (...) e tinha o que comer né, assim (...) se não fosse pela minha mãe, assim pela minha família, eu nem sei se estaria aqui, não sei como que eu estaria hoje. E, depois de uns sete meses consegui um emprego na outra empresa de telemarketing e assim, foi maravilhoso assim, os supervisores é (...) já (...) já nessa época eu já tava um tempo assumida né, eu já me apresentei como Michele na entrevista, é (...) de praxe eu ter que explicar toda minha situação né (...) acaba que toda entrevista vira mais é uma discussão sobre a minha vida pessoal. Inevitavelmente isso acontece (...) é meio chato isso né, mas eu to precisando de emprego, então as vezes tenho que ceder a algumas (...) algumas coisas né.”

Neste relato fica claro a violência sofrida por Michele ao dizer a *verdade sobre si mesma*; por não ter a sua *verdade* aceita pelo outro. Verifica-se não uma violência física, contra a vida da entrevistada, mas uma violência social e camuflada, quando relata que no ambiente de trabalho a “chefia” – setor de maior poder hierárquico – a desrespeitava ao não aceitar seu nome social e por tê-la demitido após os meses de experiência, sem nenhuma explicação plausível, indicando a não aceitação de sua *verdade*. Para além disso, o fato de abrir mão do curso de graduação devido ao “ambiente hostil”, simboliza a não aceitação por parte dos colegas de curso e a possibilidade de violência e preconceito que existia naquele espaço.

Em outra entrevista, a estudante de direito Lila Monteiro relata não ter sofrido, até aquele momento, nenhum tipo de violência (moral, social e/ou física) nos ambientes públicos. Relata ter tido uma boa aceitação na família e dentro da universidade, curso de Direito (UFU), mas coloca a aceitação de sua *verdade* como estando condicionada à situação econômica-social que possui. A experiência da entrevistada, em contraposição à de Michele, possibilita pensar na questão das relações de poder existentes nos *jogos de verdade*. Lila comenta:

“(...) então, com meus amigos também é muito tranquilo porque eu já tinha amigos dentro da comunidade LGTB, e (...) ahm (...) não foi um problema,

assim (...) não tive nenhum problema. E em relação aos espaços públicos, locais de ensino e etc, é muito tranquilo. Eu não sei (...) aí já é uma dúvida minha, eu não sei se é tranquilo, porque (...) ah, eu frequento espaços privilegiados, eu acho que muito provavelmente sim, porque eu tenho carro, então eu não entro em transporte coletivo onde eu poderia sofrer uma agressão, ou ver alguma coisa, ser assediada; é (...) eu venho pra universidade pública né, que é a UFU (...) essa bolha da militância; ou então no shopping, é um espaço que as pessoas não se agridem, independente de qualquer coisa (...) mas é porque é uma condição de classe né, de privilégio (...) de classe, que me permite estar em locais em que eu sou poupada de agressões. Ou então, tipo assim, por exemplo, quando eu vou ao supermercado, um lugar de certa forma sem classe social, qualquer pessoa vai (...) é (...) eu não sei, eu não (...) eu não sinto que as pessoas é (...) olham pra mim em excesso, nunca sofri uma situação de violência verbal ou física, eu não sei se é porque eu *passo*, enquanto mulher (...) tipo, as pessoas que me olham à primeira vista não percebem é (...) não sei o que acontece se (...) se percebem não falam ou as vezes não percebem, não sei o que que acontece porque acaba que eu me visto (...) eu não me visto de uma forma muito feminina porque eu acho que dificulta ficar (...) *passável* como mulher cis (...) se a gente se veste de uma forma meio *lésbicazinha*, toda masculinidade, todo resquício de masculinidade que a gente tem fica assim (...) “ah é porque ela é lésbica” e aí a gente acaba que passa enquanto uma mulher meio masculina, uma mulher meio lésbica, meio sapatão, não sei, então ajuda (...) contribuiu...”

Noutro momento, ao ser questionada se as relações/conversações se dão da mesma forma, sem violência e/ou preconceito, nas redes sociais de internet, Lila aponta uma experiência diferente: relata ter sofrido ameaças que acredita não estar diretamente relacionadas à sua condição de *trans*, e sim ligadas ao seu posicionamento político; mas que, ao final, existe a possibilidade de ter sofrido tais ameaças levando em consideração a sua vulnerabilidade por se identificar enquanto *trans*:

“Nas redes sociais é ... tudo é (...) se maximiza né... Porque a gente tem um contato brutal assim (...)no meu facebook tem pessoas do Rio Grande do Sul ao Acre e com a minha militância é muito bom porque eu recebo muito feedback das pessoas que acompanham, que lêem e que gostam. É (...) eu já sofri agressões, ameaças via rede social, mas não diretamente por eu ser *trans*, mas por posições políticas outras, é (...) radicais, que levaram a isso (...) mas relacionado à sexualidade, quando eu comentei as sexualidades desviantes, as parafilias (...) uma vez eu fiz uma postagem sobre necrofilia, zoofilia, e as pessoas ficaram muito irritadas com o teor da (...) tipo... “vou te matar” assim (...) alunos da UFU assim (...) da UFU (ênfase)...mas tudo bem...Não me mataram! (...) É uma questão política então. Às vezes o que eu sou contribui pra que eles tomem coragem de tipo assim... “vai ser só mais uma travesti que eu matei, isso não é uma pessoa”... né?”

Sem sombra de dúvidas, tais relatos podem aludir ao que Foucault afirma sobre a *parresía* e o *parresiasta*, em que para haver *parresía* é preciso correr o risco de *dizer-a-verdade* e, para isso, o *parresiasta*, inevitavelmente, precisa ter coragem; pois o risco que se

corre, para além do rompimento das relações pessoais e sociais, é de violência, de não ser aceito, de ter que dizer e repetir, afirmar e reafirmar a *verdade sobre si mesmo*, como acontece com as pessoas transexuais que no *jogo da verdade* buscam legitimar-se, lutar por inteligibilidade social, por direitos sociais e políticos. Constituir-se enquanto *sujeito*.

Em breve comparação quanto ao “risco à violência” que as duas entrevistadas relatam em suas experiências de *dizer-a-verdade sobre si*, verifica-se a questão econômica, a qual considero importante ressaltar, que parece ter influenciado na “experiência de violência” de ambas, uma vez que o poder econômico está diretamente relacionado ao poder social. Nestes relatos, podemos constatar que as entrevistadas frequentam ambientes sociais diferentes, onde podem sofrer ou não situações de preconceito e não aceitação. Se por um lado, Michele sofreu preconceito e violência moral com relação aos locais de trabalho e entrevistas de emprego; por outro, Lila, por possuir melhor condição econômica (conforme afirma em entrevista) e não ter precisado passar pela experiência de trabalho, por frequentar ambientes considerados seletivos, diz não ter sofrido (até então) nenhum tipo de violência e/ou preconceito.

O fator econômico aparece nas relações de poder experienciadas pelo sujeito. A exemplo do caso de Lila que, por ter apoio financeiro da família, não precisou trabalhar até o momento, possibilitando seu engajamento e militância em questões políticas de seu interesse, sendo perceptível a diferença na aceitação das entrevistadas no âmbito universitário (se trata da mesma instituição, a UFU). Michele relata haver uma “pressão”, um desconforto em seu contexto; já Lila relata ter tido aceitação por parte de colegas e professores de curso devido a seu posicionamento político.

Tendo em vista as questões apontadas na análise dos relatos, podemos refletir acerca da relação entre verdade, poder e sujeito colocada por Foucault, a partir de sua afirmação de que a *parresía* se desenvolve no que denomina *jogo parresiástico (jogo-da-verdade)*. No *jogo parresiástico* encontram-se o *parresiasta*: aquele que diz a verdade, somente a verdade, e o *outro*: aquele(s) a quem é direcionada a verdade. Para o autor, se o *parresiasta* precisa ser dotado de coragem para enfrentar tudo e todos ao *dizer-a-verdade*, cabe ao *outro* demonstrar grandeza de escutar e aceitar a verdade que está sendo dita; este é o pacto existente no centro do *jogo parresiástico*.

A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve¹¹⁷.

¹¹⁷FOUCAULT, Michel. Aula de 1º de fevereiro de 1984. In: **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p.13.

Entretanto, retornando à questão colocada anteriormente sobre “em que consiste o direito das pessoas transexuais em *dizer-a-verdade sobre si mesmo*”, refletindo que o direito de *dizer-a-verdade* é a própria prática da *parresía/prática, política/prática* de liberdade; constata-se a impossibilidade de haver na sociedade contemporânea (dita democrática) a prática da *parresía*; e menos ainda o chamado *jogo parresiástico* enfatizado por Foucault.

No *jogo-de-verdade* em que as pessoas transexuais se inserem, tendo como adversários o saber/poder científico e jurídico que as subjagam a uma verdade naturalizada e imposta pelos mesmos saberes/poderes, constatamos a violência sofrida por estas pessoas em diversas instâncias que não aceitam suas *verdades*, contribuindo, assim, para a perpetuação de uma violência político-social, uma vez que atuam de forma repressora e excludente através da patologização e na constituição da subjetividade subversiva destes sujeitos. Por outro lado, tomando pelo conceito de *parresía*, apenas no que tange à prática de *dizer-a-verdade sobre si mesmo*, pode-se aproximar as pessoas transexuais da ideia de *parresiasta*, como aquele que, conforme escreve Foucault:

(...) questiona, aponta para os indivíduos e situações a fim de dizer o que estes são na realidade, dizer aos indivíduos a verdade deles mesmos que se esconde a seus próprios olhos, revelar sua situação atual, seu caráter, seus defeitos, o valor da sua conduta e as consequências eventuais da decisão que eles viessem a tomar. O parresiasta não revela a seu interlocutor o que é. Ele desvela ou o ajuda a reconhecer o que ele, interlocutor, é.¹¹⁸

Em entrevista com Lila Monteiro, quando colocado em pauta “o que significa *ser trans*”, a mesma afirma que significa uma denúncia; significa denunciar que a normatividade que naturaliza os corpos e os indivíduos não é natural, não foi dada naturalmente:

“Sobre o que significa ser trans né...eu tenho escrito, porque recentemente eu tenho feito pesquisas, não sei o que... E, tudo que eu tenho, todas as vezes eu tento chegar nessa, nesse conceito né...que eu acho importante, e.. no final das contas eu costumo dizer que ser trans é ser uma denúncia, em vários aspectos né... é ser uma denuncia no sentido de que o sexismo não está legal pra todas as pessoas; é ser uma denúncia de que é... a cis-generalidade, a cis-normalidade não é natural... que isso foi imposto e por isso tem sujeitos que destoam, então a gente é isso... a gente ta denunciando pra esse sistema, essa normatização que isso não é natural, que isso foi normatizado e as pessoas se convenceram da naturalidade disso. E eu acho bom porque ao mesmo tempo em que a gente é a denúncia, a gente é a prova, a gente é a prova viva de que a denúncia é verdadeira... Nós somos sujeitos que sofremos por destoar desse padrão. Eu acho que é a melhor definição que eu encontro de ser trans... é ser uma denúncia e de ser uma prova da opressão”.

¹¹⁸Ibidem, p.18-19.

Através do discurso da entrevistada, é possível identificar o que afirmou sobre o *parresiasta*, aquele que ao *dizer-a-verdade* aponta ao outro os defeitos existentes na realidade, ajuda-o a conhecer-se e reconhecer-se. Da mesma forma atuam as pessoas transexuais que, ao *dizer-a-verdade sobre si*, denunciam – como diz Lila – a realidade sobre as normatividades, apontando que tanto as normas de gênero binário (feminino e masculino) quanto a naturalização dos corpos sexuados, a heteronormatividade, a cisgeneridade, não se deram de forma natural e não devem ser colocadas como naturalizantes na vida dos sujeitos. Denunciam os dispositivos de saber/poder que atuam como regulamentadores sociais e culturais nos diversos estratos, fomentando a exclusão e marginalização daqueles que não se adequam às normas impostas.

Max Brügler significa “ser *trans*” como aquele que enfrenta o outro, a sociedade e suas normas, aquele que questiona a normatividade, o significado de “certo e errado”; aquele que tira o outro da sua zona de conforto, que faz com que o outro reflita sobre a realidade existente:

“(...) eu acho que ser trans é ir contra tudo isso que a gente tá conversando aqui. Ser trans é o que ele (...) o trans é um cara que enfrenta todos, todas as regras que são tão impostas e tão certinhas assim... a gente tem mania de achar que existe certo e errado, uma coisa certa eu uma coisa errada, sendo que não existe certo e errado (...) não existe pólos(...) Não é simplesmente ser certo, e simplesmente ser errado, sendo que a nossa sociedade é pautada pelo certo e o errado. Uma coisa é certa, é completamente certo, uma coisa errada, é completamente errada... O trans... ele caminha é entre esses pólos, ele vai de um e volta do outro, vai de um e volta no outro, e caminha entre esses pólos e eu acho que é por isso que as pessoas tem tanta dificuldade de lidar com o trans... porque ele é (...) nunca... ele nunca segue essas normas perfeitamente, rigidamente, como entre aspas, tem que ser, entendeu? Então ser trans é questionar tudo isso, questionar essas regras que não fazem o menor sentido - pra mim, enquanto trans pelo menos- mas pra sociedade em geral faz sentido, entendeu? Então ser trans... ele é questionar mesmo, ele é enfrentar, não apenas questionar, mas enfrentar, é... bater no peito e... e bater o pé e falar “não! Isso aqui é isso aqui, não é o que você tá falando” entendeu? E é manter aquela opinião. Manter, e manter uma opinião e uma posição política nesse sentido, é receber muita bordoadada sabe? É receber muito não na cara, é você receber... não receber os serviços que você tem direito (...) ser agredido e ter sempre um dedo na sua cara, seja um dedo de preconceito, seja um dedo de julgamento, assim sabe? Mas o trans ele é importante pra sociedade, justamente porque a sociedade... ela precisa sair desse estado de conforto... o trans é justamente aquele ser que tira todo mundo do seu conforto, porque o trans ele é o que chega na roda e ele é tão diferente, mas tão diferente, que deixa as pessoas incomodadas com seus próprios erros, suas próprias formas de pensar... e não é nem o trans, o trans ele só é um estereótipo... né, ele só é uma história... às vezes eu enquanto homem que eu sou, e as pessoas sabem que eu sou trans, e eu chego, se elas ficam desconfortáveis, elas não ficam desconfortáveis por minha causa, porque meu corpo já tá adaptado ao que eu sou, né? Eu que já sou mudado... eu não tenho problemas em relação a isso, se alguém vier me perguntar

alguma coisa eu vou ser sincero em relação a isso, eu tenho minha...minha política né... eu tenho minha.. minha... a minha linha política que eu defendo, então, quando o trans chega e as pessoas ficam incomodadas com a sua presença ou com essa situação, estas pessoas estão incomodadas com elas mesmas, elas não estão incomodadas com o trans, porque elas... elas saem da zona de conforto e elas vão se questionar “(...) como que eu vou lidar com essa pessoa agora...e agora o que é que eu faço? Agora eu não sei mais nada sobre isso”... porque a pessoa realmente não sabe mais nada, porque ela não foi ensinada a lidar com o trans... mas o trans tá ali e ela é obrigada a lidar, e ela tem que... ainda mais o servidor público... ele é obrigado a lidar com o cidadão (...)”¹¹⁹

Na fala de Max: “ele é tão diferente, mas tão diferente, que deixa as pessoas incomodadas com seus próprios erros, suas próprias formas de pensar... e não é nem o trans, o trans ele só é um estereótipo né, ele só é uma história...”; pode-se reconhecer o papel do *parresiasta*, ou melhor, reconhecer nas pessoas transexuais a prática da *parresia*. Max finaliza sua fala considerando o papel das pessoas transexuais como algo positivo, dizendo que não significa somente “ser a pedra no sapato” ou não atua apenas como quem questiona as normas e naturalizações. Sua própria existência social, a instituição de sua *verdade* que contraria as verdades ditadas na norma; a pessoa *transexual* que se inscreve nos *jogos-de-verdade*, no conflito/embate com as normatividades dando a possibilidade à *desconstrução*, à *reconstrução* e à *transformação* de uma sociedade que oprime, exclui e marginaliza certas formas de subjetividade. Assim, comenta:

“Então eu acho que o ser trans hoje, em 2016, no Brasil é... ser trans é ser a pedra no sapato das pessoas, mas eu não acho ruim ser a pedra no sapato das pessoas, eu acho que é uma situação muito boa (...) eu pelo menos me sinto feliz de ser aquela coisa que tá incomodando... porque eu quero incomodar... porque se eu não incomodar ninguém vai prestar atenção em mim, tá entendendo? Se eu ficar no meu lugarzinho onde todo mundo espera que eu esteja fazendo as coisas certinhas, eu não vou tá incomodando ninguém, e vai continuar tudo a mesma merda... todo mundo vai continuar falando mal de mim comigo do lado... você tá entendendo? Então eu quero ser a pedra no sapato de um monte de gente porque quando a pessoa resolver tirar o sapato pra tirar a pedra, ela vai descobrir outras coisas que tinha dentro do sapato dela que ela não sabia... outras pedrinhas, outras coisas entendeu? Aí ela vai se descobrir, eu vou ser só aquele empecilho... só um... (...) só uma faísca pro negócio pegar fogo... eu quero ser a faísca que faz o negócio pegar fogo, porque eu acho que é isso meso, o negócio tem que pegar fogo. Elas tem que saber que existe, que tá aqui (...) Eu acho que a causa... ser trans hoje em dia é ser a pedra no sapato mas no sentido bom... porque eu acho que a gente tem que incomodar mesmo, acho que tá na hora da gente incomodar até as pessoas pensarem...”

¹¹⁹Fragmentos de um dos relatos de Max Brugguer, em entrevista realizada em 11 de março de 2016, Uberlândia, Minas Gerais.

Por fim, Max fala sobre a necessidade de o outro ser ensinado a conviver e respeitar o diferente, a ser tolerante; apreender e compreender a subjetividade de cada sujeito – e neste sentido a das pessoas transexuais –, respeitando-as. Fala da dificuldade mas também de “orgulho em *ser trans*”, definindo-o como aquele que se fortalece em seus enfrentamentos e experiências, e se torna poderoso, capaz de provocar mudanças no outro e ao redor de si:

“Enquanto as pessoas não forem ensinadas a sentir isso, a viver isso...naturalmente, sabe? Com tranquilidade (...) humanidade, pensando que o próximo é próximo assim como você, que o próximo é exatamente como você, ele tem uma diferença ou outra, é física (...) então eu acho que ser trans hoje em dia é complicado, é uma...eu acho que é um papel complicado a se desempenhar na sociedade em que a gente vive hoje em dia, mas é um papel... eu me sinto muito feliz em ser trans hoje em dia porque eu sei que além de eu não ser um homem normal, um homem...não ser um homem cis assim, que é ensinado outras coisas, porque eu fui ensinado a ser menina, então eu sou um homem que tem... que foi ensinado a ser menina, então eu tenho uma consciência de feminilidade, e uma consciência das mulheres que eu acho, na minha opinião, que é diferente dos homens cis, então eu já me sinto um homem diferente dos outros (...)

Então eu acho que ser trans é complicado mas é uma felicidade, sabe? É uma felicidade porque você tem uma chave pra mudar um monte de coisa por aí, sabe?... um monte de coisa que tá errada. E você ser trans, você tem a chave justamente porque você tem essa vivência diferente... você fala “peraí gente, tá errado, vamo fazer diferente” (...) pra mudar a sociedade de alguma forma... da mínima forma que seja, a gente não vai mudar o mundo sozinho... mas mudar uma coisa aqui, e você muda uma coisa ali, e outro muda uma coisa lá...a gente já muda um monte de coisa junto. E eu acho que os trans hoje em dia tem esse poder...de certa forma, por estar indo contra a correnteza... os trans eles vão contra a correnteza mas eles ficam mais fortes quando chegam lá...entendeu? De tanto que eles lutaram pra chegar lá... Então ser trans pra mim é uma dádiva (...) Vou fazer disso uma coisa boa... vou tentar mudar o mundo...o meu mundinho ali, a minha parte, onde eu estou convivendo, o meu contexto, eu consigo tentar mudar, entendeu?...”

Max dá o significado para *ser trans* como aquele cuja experiência implica coragem de desconstruir estratificações, reconstruir caminhos e transformar concepções de mundo.

Eu não conhecia ninguém igual a mim. Não era homem, não era homo, era trans. Mas o que é ser trans? Eu não sabia. Eu só era diferente. Precisava me reinventar.¹²⁰

¹²⁰NERY, João W. **Viagem solitária**: memórias de um transexual trinta anos depois. – São Paulo: Leya, 2011. Parte III: Metamorfose; cap.4 – Lutando sozinho, p.204.

CAPÍTULO III: O SER INTOLERÁVEL: CONDIÇÕES DE ISOLAMENTO E SOLIDÃO DO *SUJEITO TRANS*

Transformei-me literalmente num marginal, pois vivia à parte, à margem. Não pertencia nem ao grupo majoritário heterossexual e aceito, nem a qualquer grupo minoritário e discriminado. Não me sentia mulher nem homossexual. Ainda desconhecia todas as categorias “inventadas” em meados do século XX. Sabia que não era aprovado pela maioria. Em que grupo existente me enquadrava?

Algo errado havia. Se fosse uma doença, onde e como? Não inspirava pena ou compaixão. E como explicar minha refinada sensibilidade, que me fazia ter uma doída lucidez, a ponto de viver minhas fantasias tão intensamente sem perder o senso de realidade? Por essa incompatibilidade da minha mente com as partes do meu corpo, numa inversão total de imagem, tornei-me, cada vez mais, um ser angustiado. Além de tudo, cômico de que argumento algum poderia me justificar.¹²¹

Tendo em vista a problematização acerca da *visibilidade invisível* das pessoas transexuais que se dá a partir da patologização e o não reconhecimento de sua identidade de gênero e que ocasiona na sua marginalização, exclusão e violência social; busca-se, neste último capítulo, refletir sobre a questão da *intolerância*, levando em consideração a relação intolerância-tolerância e a constituição do chamado *intolerável* em Paul Ricouer, objetivando compreender como o problema da intolerância proporciona não somente a violência com relação às pessoas *trans*, mas condições de *isolamento* e *solidão*, que levam o sujeito a questionar sua própria existência e importância no mundo.

Para trabalhar os conceitos de *isolamento* e *solidão*, será utilizada a reflexão de Hannah Arendt a respeito do movimento totalitário, mais especificamente, sua proposta de compreensão acerca da natureza do totalitarismo em que, a partir da análise dos governos totalitários considerados por ela, de Hitler na Alemanha e Stálin na Rússia, aponta aspectos do totalitarismo que podem ser visualizados em nossa sociedade contemporânea, dita democrática; aspectos que contribuem para a banalização do mal, ou melhor, para a naturalização de processos de exclusão e do conseqüente condicionamento ao isolamento e à solidão dos sujeitos.

3.1 *Sujeito trans: o ser intolerável*

O doutor me chamou “Carolina”, levantei e fui em sua direção e o cumprimentei, mas ele não respondeu ao cumprimento. De uma forma grosseira e em tom áspero, ele dirigiu sua fala à minha pessoa. “Quem é

¹²¹ NERY, João W. **Viagem solitária**: memórias de um transexual trinta anos depois. – São Paulo: Leya, 2011. Parte I: Desencontros; cap.5 – Corpo Trans-tornado, p.45.

este aqui?” Apontando para o meu nome masculino no prontuário médico. Eu disse “Sou eu”. Ele disse, “e quem é esse aqui?” apontando para meu nome no papelzinho, e eu disse: “sou eu”. O médico apontando para o nome no prontuário e em seguida para o nome no papelzinho, nessa ordem disse: “Eu atendo este aqui, mas não este aqui”. Mesmo percebendo a agressividade e a falta de respeito do médico para comigo, eu mantive o bom senso e disse a ele: “Doutor, tudo o que for documental, receitas, exames e etc., o senhor faz como se deve, ou seja, usa o nome que está registrado no prontuário médico, mas, por respeito a minha pessoa, o senhor, por favor, me trate no feminino. O doutor me deu a seguinte resposta: “Você não entendeu! Eu atendo o XXX XXX, mas você eu não te atendo”¹²².

Em diálogo com a problemática da *visibilidade invisível* dada às pessoas *trans*, tornadas abjetas e passivas de marginalização e exclusão, torna-se importante pensar o problema da intolerância que se configura em violência no seu sentido mais amplo de "exercício desproporcional do poder ou força que se sobrepõe ao princípio da integridade (física, emocional, moral, religiosa, étnica, laboral, familiar, doméstica, empresarial, etc.)"¹²³. Tomaremos como ponto de partida a questão: Como caracterizar a *intolerância* e/ou algo *intolerável*?

O filósofo Paul Ricoeur em seu ensaio *Tolerância, intolerância, intolerável* (1990)¹²⁴, busca distinguir a aplicação dos conceitos de *tolerância* e *intolerância*, apontando ainda a ambiguidade existente no que se considera como *intolerável*. Inicia seu ensaio questionando: "Quem apela para o intolerável? É o intolerante, projetando sobre o outro sua injusta *rejeição*, ou o tolerante, descobrindo os limites da sua tolerância, na *abjeção*?" (RICOEUR, 1995, p.174). O autor orienta sua análise pelo que chamou de grito de indignação: "Isso é intolerável!", buscando entender a noção de *tolerância* e *intolerância* no plano institucional (essencialmente do Estado e da Igreja), no plano cultural (embate de opiniões e correntes ideológicas) e no plano religioso e teológico (onde compreende-se certo sentido de verdade). No presente trabalho, será utilizado para análise a noção de *intolerante* e *intolerável* do autor, na tentativa de compreender por que as pessoas *trans* são "intoleráveis" em sociedade e/ou por que a sociedade atua de forma intolerante com relação às pessoas *trans*.

Em sua análise do uso do termo *tolerância*, Ricoeur aponta um primeiro significado partindo do sentido de *abstenção*, de "não interditar ou exigir quando se poderia fazê-lo; liberdade que resulta dessa abstenção" (RICOEUR, 1995, p.175). Em segundo acrescenta-se

¹²²TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. **Dispositivos de dor:** saberes-poderes que (con)formam as transexualidades. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2013, p.161-162.

¹²³Acesso em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/viol%C3%Aancia/>.

¹²⁴In: RICOEUR, Paul. **Leituras 1:** Em torno ao político. Tradução: Marcelo Perine. Edição Loyola, São Paulo, Brasil, 1995.

ao termo o significado de *admissão*, em que explica existir uma passagem do sentido de abster-se para o de admitir o outro; admitir o pensamento e o agir diferente do próprio agir. Questionando as circunstâncias pelas quais se deixa de abster e se passa a admitir, o autor dirá que encontra-se o grito ambíguo “Isso é intolerável!” (p.175), aproximando-se da *intolerância* enquanto "tendência a não suportar, a condenar o que desagrade nas opiniões ou na conduta de outro"(p.175).

Situado no plano institucional, o autor apresenta que o deslocamento do princípio de *abstenção* para o de *admissão* se dá a partir do surgimento do Estado de direito, caracterizado pelo princípio de justiça e de respeito às liberdades; nascido sob impulso da cultura leiga – não religiosa, agnóstica – constituindo-se no que Ricoeur chama de "tipo ideal de Estado liberal moderno", que possui um tipo ideal de abstenção de exigir ou interditar; imparcial diante das crenças religiosas. Segundo ele: "a função da lei é aqui impedir que a expressão da liberdade de um se sobreponha à expressão de liberdade de outro" (RICOEUR, 1995, p.179). Visualiza, para além do significado de igualdade diante da lei e, portanto, de respeito às liberdades, outro princípio de justiça que se dá sobre os "processos que visam limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos em toda partilha desigual de benefícios e encargos" (RICOEUR, 1995, p.178), tendo em vista o favorecimento à comunidade mais fraca respeitando o princípio de igualdade de oportunidades.

A tolerância assume então um sentido positivo: à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito de existência das diferenças e do direito às condições materiais de exercício de sua livre expressão. Desse modo, a justiça não se separa de certa proteção dos interesses dos grupos mais fracos, na medida em que a justiça é inseparável de uma ação corretiva com relação aos abusos resultantes da pretensão do mais forte de se sobrepor à esfera do exercício de liberdade do outro. Do princípio de abstenção, começamos a nos deslocar para o princípio de admissão¹²⁵.

Portanto, para o autor, o termo tolerância no âmbito institucional – Estado de direito – está ligado aos princípios de justiça, de respeito às liberdades; de *abstenção*: o não interditar e exigir quando se poderia fazê-lo, e de *admissão*: o reconhecimento das diferenças e da igualdade enquanto direito.

Pensando na dificuldade de reconhecimento das identidades *trans* por parte do âmbito jurídico e médico/científico que não se abstêm, ou seja, não deixam de interditar processos de reconhecimento e/ou exigir comprovações para a admissão da identidade das pessoas transexuais, onde está o Estado de direito caracterizado pelos princípios de justiça,

¹²⁵RICOEUR, Paul. **Leituras 1**: Em torno ao político. Tradução: Marcelo Perine. Edição Loyola, São Paulo, Brasil, 1995, p. 180.

considerando a igualdade, respeito às liberdades e garantia de benefícios à população mais enfraquecida da sociedade, citado pelo autor? Notadamente, há o Estado de direito e junto dele o grito do *intolerável*.

Partindo para o plano cultural, Ricoeur inicia sua análise caracterizando o tipo-ideal de *tolerância* como *consenso conflitual*¹²⁶, que consiste no reconhecimento do direito de existir do adversário e respeito de suas convicções. Segundo o autor, a tolerância “põe em jogo, num nível muito mais profundo que o das instituições, as *atitudes fundamentais diante do outro*” (RICOEUR, 1995, p.183) e este nível é tão mais profundo porque exige que refreemos o impulso de impor ao outro nossas próprias verdades e convicções, atitude que precede a *tolerância*.

É certo que há algo de potencialmente intolerante na convicção: não admitamos facilmente que aqueles que não pensam como nós tenham o mesmo direito que temos de professar as suas convicções porque, pensamos, isso seria dar um direito igual à verdade e ao erro¹²⁷.

E que, somente através do respeito, a presunção de liberdade do outro em aderir ou não determinadas crenças, é possível colocar freio ao impulso violento e intolerante da convicção e/ou violência da convicção. Deste modo, o *consenso conflitual* aparece enquanto característica de virtude da tolerância, uma vez que significa reconhecer a existência de convicções diferentes num mesmo plano cultural; significa respeitar o outro diferente e suas convicções. Mas e o que caracteriza a *intolerância* e o *intolerável* no plano cultural?

Segundo o autor, o *intolerável* não deve ser confundido com o objeto de nossa intolerância, isto é, da violência de nossa convicção (RICOEUR, 1995, p.185); esta seria apenas uma distinção do termo. O *intolerável* é aquele não incluído no pacto do *consenso conflitual* que garante o equilíbrio das relações sociais e culturais; é o que não merece respeito, uma vez que o respeito é a virtude da tolerância no plano cultural. E por que não merece respeito? Porque nasce sobre a “recusa de presumir a liberdade de adesão na crença adversa” (RICOEUR, 1995, p.185), ou seja, não prevê adesão à concepção contrária, alheia, tornando-se assim, não tolerável, irrespeitável. Assim escreve o autor:

(...) é fácil distinguir entre dois intoleráveis: o primeiro, que não é mais do que a expressão da intolerância, isto é, da violência em nossas convicções, e o verdadeiro intolerável, que define o que não merece absolutamente nosso respeito porque exprime o irrespeitável. Esse segundo intolerável, quando é claramente identificado pelo consenso dos que nós respeitamos, precisamente porque são a nossos olhos os guardiões do respeito mútuo, chamarei de *objeto*, o que rejeitamos porque devemos rejeitar, portanto o que

¹²⁶RICOEUR, Paul. **Leituras 1**: Em torno ao político. Tradução: Marcelo Perine. Edição Loyola, São Paulo, Brasil, 1995, p. 180., p. 182. Grifos do autor.

¹²⁷Ibidem, p.183.

não deve ser tolerado.¹²⁸

Diante da primeira distinção do termo *intolerável* apontada pelo autor, como a “expressão de nossa intolerância”, caberia pensar que essa violência da convicção ou violência na convicção de que exista apenas dois gêneros e dois corpos, o gênero masculino e feminino e o corpo do homem e da mulher; uma convicção ditada pela cientificidade e naturaliza no plano cultural, atua de forma *intolerável* com relação à população *transsexual* justificando a *visibilidade invisível* – e/ou visibilidade abjeta – destes sujeitos? Ao mesmo tempo, podemos pensar o *sujeito trans* enquanto o *intolerável*, aquele que não merece respeito - levando em consideração o segundo significado do termo, uma vez que este sujeito contradiz as convicções naturalizadas e impostas socialmente e culturalmente?

Dado que a transexualidade ainda se encontra no Conselho Internacional de Doenças – CID 10 e continua identificada por vários setores de nossa sociedade enquanto *transtorno social e psicológico*; visto que o *sujeito trans* contraria as regras da natureza biológica, ou seja, se insere no âmbito social e cultural de forma contrária às concepções científicas e normatizadoras da constituição do corpo binário e da complementariedade dos gêneros (feminino-masculino), a heteronormatividade; verifica-se uma aproximação com o que se constitui como os dois *intoleráveis* de Ricoeur, principalmente no que tange ao sujeito *trans* “fundado precisamente sobre o irrespeitável” (RICOEUR, 1995, p.185), tornando-se o ser abjeto, que não merece respeito, que não se deve tolerar, passivo, portanto, de *intolerância: violência*.

Caminhando para o final da reflexão acerca da *tolerância, intolerância* e da constituição do *intolerável*, o autor pensa as justificações teológicas da tolerância que se baseiam na aceitação da pluralidade de compreensão e da admissão de diferentes interpretações do Evangelho cristão; no “reconhecimento lateral de maneiras diferentes das minhas de compreender o mesmo fundo simbólico” (RICOEUR, 1995, p.186). Apresenta o importante desenvolvimento dentro do próprio cristianismo da violência da convicção à não violência do testemunho. A Igreja católica utilizou por muito tempo, da imposição de seu dogma, ou seja, utilizou da violência da convicção para julgar o que teologicamente era verdadeiro buscando o domínio das sociedades. Entretanto, conforme aponta o autor, “como viver a pluralidade das confissões na própria confissão da fé?” (RICOEUR, 1995, p.187). Partindo desta questão, admitiu-se o pluralismo no plano teológico e religioso, a própria “justificação teológica da tolerância” que se baseia no reconhecimento mútuo na diversidade,

¹²⁸ Ibidem, p.185.

expressão de um reconhecimento recíproco fundado sobre o próprio Evangelho:

À exegese contemporânea e a história da Igreja primitiva nos ensinam que a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo abriu um espaço de interpretação que, desde o início, é múltiplo, tanto do ponto de vista da organização eclesial como do ponto de vista do conteúdo da pregação; do primeiro ponto de vista, temos um arquipélago de comunidades ligadas por um laço frágil; do segundo ponto de vista, solidário do precedente, somos confrontados a uma diversidade de interpretações cristológicas, comportando uma diversidade de implicações éticas e certa variedade na concepção dos ministérios da comunidade¹²⁹.

No plano teológico, analisa que o *intolerável* é *intolerante* e não se coloca neste plano. Afirma que o *intolerável* somente terá lugar nos níveis anteriores, no plano institucional, sob “a pulsão sempre renascente do poder político em dizer a verdade em vez de se limitar a exercer a justiça”, e no plano cultural onde “o consenso conflitual da minha cultura considera inaceitável o abjeto” (RICOEUR, 1995, p.190).

Em contrapartida, retornando à questão do *sujeito trans* pensado como o *intolerável*, levando em consideração a caracterização de Ricoeur como aquele que não merece respeito e o qual, sob senso comum de uma cultura, não deve ser respeitado; quem dá o grito de “Isso é intolerável!” em nossa sociedade é tanto o *intolerante* que embebido da violência na convicção projeta sua rejeição sobre o outro, diferente às suas convicções; quanto o *tolerante* que, mesmo em virtude da abstenção, descobre os limites de sua intolerância na abjeção, ou seja, naquilo que se apresenta enquanto degradante, decaído, desrespeitoso, o que não deve ser respeitado. Ademais, o grito do *intolerável* ao longo das vivências das pessoas *trans* ecoa sobre os três planos: institucional, cultural e teológico, pois, são subjugadas às leis que regem a instituição do Estado, às normatizações científico-culturais de corpo e gênero e às convicções teológicas e religiosas que, embora afirmem reconhecer a diversidade e pluralidade, praticam a violência da convicção quando oferecem, por exemplo, a “salvação pela religião e pela fé”.

3.2 A Banalidade do mal: O condicionamento das pessoas transexuais ao isolamento e à solidão

Ainda pensando a problemática da *intolerância* e da constituição do *intolerável* com bases nos apontamentos de Ricoeur, objetiva-se pensar agora em como esta se insere na discussão acerca da violência direcionada às pessoas *trans*, principalmente no que tange à

¹²⁹In: RICOEUR, Paul. **Leituras 1**: Em torno ao político. Tradução: Marcelo Perine. Edição Loyola, São Paulo, Brasil, 1995, p.188.

exclusão e marginalização destes sujeitos, a partir da abordagem teórica da filósofa Hannah Arendt sobre o que chama de *condições de isolamento e solidão* causados pelas sociedades de massas sob domínio de aspectos do totalitarismo.

Em sua análise em *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*¹³⁰, a filósofa aponta aspectos do totalitarismo que podem ser identificados em sociedades democráticas – as sociedades de massas – que são foco de dominação do *movimento totalitário*, não entendido como ditadura e despotismo, mas como um movimento não ideológico que visa o domínio total e a execussão da lei da Natureza e da História¹³¹. Partindo disso, irá expor como as sociedades democráticas sob aspectos totalitários promovem *condições de isolamento e solidão* para os sujeitos.

Como ponto de partida, cabe ressaltar a compreensão da autora acerca do *totalitarismo* e o que ela vai chamar por *movimento totalitário*. Em sua compreensão, “o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade” e, sob tal afirmação, justifica a necessidade de se pensar sobre ele uma vez que “quem não se mobiliza quando a liberdade está sob ameaça jamais se mobilizará por coisa alguma” (ARENDR, 2008, p.347). Diante do processo de instituição do totalitarismo, o *movimento totalitário* atua com objetivo do domínio total, independente de ideologias.

O domínio total, por sua vez, só é possível de ser alcançado em sociedades atomizadas (as sociedades de massas), por isso a afirmação da autora de que há aspectos de totalitarismo nas sociedades ditas democráticas. Quando Arendt afirma a existência de movimentos totalitários num mundo não totalitário, está afirmando a influência que o totalitarismo exerce sobre indivíduos, por sua vez, muito bem informados e alertados contra ele.

Para pensar acerca da natureza do totalitarismo e como este exerce poder sobre os indivíduos, recorre à leitura de Montesquieu sobre a natureza do *governo* e “o que o faz ser o que é”. Segundo a autora, os princípios norteadores de Montesquieu – a virtude, a honra e o medo –, regem as ações do governo assim como dos seus governados. Desta afirmação, prossegue dizendo que o filósofo analisa a vida pública dos cidadãos determinada por certos princípios, que norteiam as instituições políticas, as condutas e ações políticas, distinguindo a existência entre *homem-cidadão* e *homem-indivíduo* que no pensamento moderno significaria: espaço público e espaço privado.

¹³⁰In: ARENDR, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

¹³¹Mais aspectos do movimento totalitário serão apresentados durante toda a discussão deste texto.

A distinção entre cidadão e indivíduo se torna problemática tão logo percebemos a discrepância entre a vida pública, em que sou um cidadão como todos os outros cidadãos, e a vida pessoal, em que sou um indivíduo diferente de todos os demais. A igualdade diante da lei é não só o traço distintivo das repúblicas modernas mas também, num sentido mais profundo, prevalece nos governos constitucionais, na medida em que todas as pessoas que vivem sob uma Constituição devem receber igualmente o que é de direito seu. A lei em todas as formas constitucionais de governo determina e prevê suum cuique: por meio dela, todos têm o que lhes cabe¹³².

Entretanto, sabe-se que nem todos têm o que lhes cabe. A suposta “igualdade” perante a lei não se configura, por exemplo, no caso das pessoas transexuais que para serem reconhecidas perante a sociedade (isso inclui as instituições do Estado) precisam entrar com processo judicial de reconhecimento de sua identidade de gênero, passar por avaliações diversas e ainda se submeter à Justiça e ao diagnóstico médico científico para se tornar inteligível. Parafraseando Arendt, a lei serve para definir os limites da vida pessoal (e social), mas não pode tocar no que se passa dentro deles; regula a esfera pública e política, institui condutas e princípios que circunscrevem o espaço em que se desenrolam nossos destinos pessoais; se aplicam de acordo com precedentes e desta forma julgam singularidades por meio de comparações e à luz de precedentes, destruindo a essência da vida pessoal do indivíduo” (ARENDR, 2008, p.353).

Em análise, o *sujeito trans*, quando colocado sob julgamento no plano institucional (Estado de direito) não tem sua subjetividade enquanto *homem-indivíduo* levada em consideração; ele é e está subjugado às leis constitucionais do Estado que regulam a esfera pública e política, que decidem e ditam o lugar social do *homem-cidadão* – à ele fica reservado o lugar de invisibilidade e o condicionamento ao *isolamento e solidão*.

Considerando a lei e as relações de poder (qualquer forma de organização política) o princípio motor da estrutura de governo em Montesquieu e, são estes princípios que orientam os indivíduos em suas ações diante da sociedade; Arendt aponta que no governo totalitário a lei que prevalece é a da Natureza e da História, aquelas em que não se diferencia o certo do errado, apenas as compreende e executa enquanto lei natural, enquanto movimento natural da humanidade. No totalitarismo todas as leis se tornam leis do movimento e elas não tem nada a ver com a razão e sim com a ação.

Arendt exemplifica tal questão com as ideologias do racismo e do materialismo dialético que tomam a Natureza e a História como solo firme da vida e da ação humana e que

¹³²ARENDR, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaio) 1930-54. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008; p.352.

arrastam indivíduos, bem ou mal, para uma “lei” de exclusão e eliminação de povos, raças, indivíduos, em nome do processo ou progresso da espécie humana. Esta “lei” extrema, que tem como objetivo a busca pela evolução da humanidade independente de qualquer coisa, configura-se no terror, princípio básico do totalitarismo. Se no governo constitucional a essência é a lei, no governo totalitário a essência é o terror – a “lei” é o terror.

As leis foram estabelecidas como fronteiras (para seguir uma das imagens mais antigas, a invocação de Zeus como o Deus das fronteiras, em Platão, *Leis*, 843a), que se mantêm estáticas, permitindo que os homens se movam no interior delas; inversamente, sob condições totalitárias, recorre-se a todos os meios para "estabilizar" os homens, para torná-los - *sim, a eles* - estáticos, no fito de impedir qualquer ato imprevisto, livre ou espontâneo que possa retardar o livre curso de terror. A própria lei do movimento, Natureza ou História, aponta os inimigos da humanidade e não admite a interferência de nenhuma ação livre dos simples seres humanos.¹³³

O terror enquanto “lei” (essência) no governo totalitário sacrifica os homens pelo bem da humanidade, destrói as fronteiras da lei que provê o espaço de liberdade para cada indivíduo; coloca os homens uns contra os outros fazendo com que os espaços de ação livre desapareçam. A autora demonstra que a lei de execução do movimento não percente ao homem, mas sim à lei do processo histórico e natural. Entende-se que a Natureza ou a História devem seguir seu caminho sem interrupções e que, qualquer empecilho que houver, mesmo o homem, deve ser eliminado imediatamente para que o movimento natural seja executado.

Em sua obra *Origens do Totalitarismo*¹³⁴, Arendt afirma que o totalitarismo é capaz de destruir a esfera pública, uma vez que entendemos o espaço público enquanto espaço de política e liberdade, e também atenta contra a esfera privada do indivíduo em que, para além de minar as relações interpessoais dos sujeitos, dita, a partir do terror, normas culturais justificadas pela lei da Natureza e da História que configuram o fenômeno de isolamento e solidão.

Na análise dos governos totalitários de Hitler na Alemanha e de Stálin na Rússia, a autora reafirma o princípio do terror baseado na lei da Natureza e História; a crença num processo a ser executado não pela ação humana mas pela ação natural e/ou histórica e, por isso, não leva em consideração ideologias e/ou motivos de oposição ao regime instaurado. No nazismo, a lei natural caracterizada pela superioridade biológica da raça ariana motivou a

¹³³ARENDR, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.361.

¹³⁴ARENDR, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

execução e extermínio do povo judeu, assim como de outros indivíduos não adequados à perfeição da espécie humana. No totalitarismo nazista não se morria ou matava por simpatia ao regime ou a alguma ideologia, mas sim porque fazia parte de um processo de execução da lei da Natureza e/ou da História. No governo totalitário de Stálin, a lei da História motivou a eliminação de determinadas classes em nome de um progresso no movimento histórico na Rússia.

Posto isso, Arendt explica o princípio do terror do *movimento totalitário* que acredita que a ação livre do homem e, portanto, ação política – a liberdade do indivíduo – é uma ameaça ao movimento da Natureza e da História, por isso, utiliza do terror para eliminar a possibilidade de liberdade do indivíduo visando alcançar o domínio total.

Os seres humanos, apanhados ou arremessados a um processo da Natureza ou da História para acelerar seu movimento, só podem ser executores ou vítimas de sua lei intrínseca. De acordo com essa lei, hoje eles podem ser os que eliminam as “raças e indivíduos impróprios” ou “as classes moribundas e os povos decadentes”, e amanhã poderão ser eles que, pelas mesmas razões, terão de ser sacrificados. Portanto, o domínio totalitário precisa não de um princípio de ação, e sim de um meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, o de carrasco e o de vítima. Essa dupla preparação, que substitui o princípio de ação, é a ideologia¹³⁵.

Ao pensar as ideologias, Arendt irá dizer que elas, em si, não são autoritárias e que somente quando tomadas por um tipo de governo e/ou poder é que se tornam o motor de ação política. Portanto, a ideologia é posta em prática, ela não é dada e não é o que move, não é o princípio de ação, conforme explica a autora:

O socialismo – ou o comunismo – se torna uma ideologia apenas quando pretende que toda história é uma luta de classes, que o proletariado está destinado por leis eternas a vencer essa luta, que então surgirá uma sociedade sem classes e, por fim, o Estado irá desaparecer. Em outras palavras, as ideologias são sistemas explicativos da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passo e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta¹³⁶.

O pensamento ideológico não depende da realidade ou da experiência concreta; não considera os fatos e por isso não possui critério de confiabilidade na distinção do que é verdadeiro ou falso. Para que o pensamento ideológico atue sobre os homens não é necessário que se baseie em fatos reais; ao contrário, conforme exemplifica Arendt, muitos fatos eram inventados para sustentar o movimento ideológico: “dizia por exemplo a revista Das

¹³⁵ARENDR, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008; p.368.

¹³⁶Ibidem, p.369.

Schwarze Korps, que todos os judeus são mendigos sem passaporte, mudaremos os fatos para tornar essa afirmativa verdadeira” (ARENDDT, 2008, p.369).

Instigada a pensar como as ideologias tornaram-se motores de ação e ganharam significado pleno como no nazismo de Hitler e no socialismo de Stálin, a filósofa analisa que antes da tomada de poder, os governos totalitários utilizaram da propaganda ideológica como forma de transformar determinado conteúdo ideológico em realidade; realidade fictícia que possibilitasse à ideologia tornar-se princípio de ação do homem, visando o alcance do domínio total, objetivo maior do *movimento totalitário*. Dentro desta análise, Arendt aponta alguns obstáculos encontrados neste processo de transformação que são: imprevisibilidade, inconfiabilidade fundamental e incoerência do mundo humano; para explicar a justificativa do movimento totalitário em objetivar o domínio total:

Exatamente porque as próprias ideologias são questões de opinião, e não de verdade, a liberdade humana de mudar de opinião constitui um grande risco. Logo, o necessário não é a simples opressão, e sim a dominação total e segura do homem, para que ele se enquadre no mundo artificial e ideologicamente determinado do totalitarismo. A dominação total, em si, independe do conteúdo concreto de qualquer ideologia; não importa a ideologia que se escolha, não importa se a decisão é transformar o mundo e o homem segundo os postulados do racismo, do socialismo ou de qualquer outro ismo: sempre será necessária a dominação total¹³⁷.

Acrescenta ainda que para a experiência do totalitarismo não é necessário apenas dominar habitantes de determinada sociedade; é necessário a dominação totalitária e, para isso, a realidade tem que se converter em uma totalidade coerente que não deixe brechas para a imprevisibilidade subjetiva do homem. E como garantir uma realidade coerente? Criando uma realidade fictícia que se tornará verdade em correspondência à ideologia que cumprirá, a partir de então, seu papel de orientar as ações humanas.

Tendo em vista a utilização da ideologia como meio de promover a ação do indivíduo em sociedade e seguindo a linha de pensamento da autora acerca da natureza do totalitarismo, considerando ainda a afirmação de que o *movimento totalitário* se instaura nas sociedades de massas e que, por isso, podem ser identificados aspectos dele em sociedades democráticas; é possível pensar na ideologia do gênero binário (feminino-masculino) que, colocada em prática a partir da naturalização dos corpos do homem e da mulher, atua na organização e orientação de indivíduos em sociedade; ditam ações, relações e a inserção (ou não) no espaço público e privado. A naturalização dos corpos e a suposta complementariedade dos sexos – baseada na

¹³⁷ARENDDT, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.371.

constituição natural e histórica da humanidade, fazendo referência à lei da Natureza e da História base do totalitarismo – guia as ações dos indivíduos em sociedade e, conseqüentemente, fomenta a *intolerância* e a *banalidade do mal* com relação às pessoas *trans* que não se enquadram nesta verdade ditada pela ideologia do gênero binário.

Outro aspecto totalitário que cabe ser pensado está ligado ao princípio do terror como essência do totalitarismo. Conforme Arendt aponta, no governo totalitário sempre haverá um *inimigo* a ser caçado, executado e, não se trata de uma simples perseguição por motivos determinados, mas sim de prática do terror como forma de governo. O *inimigo* é sempre aquele inadequado às leis da Natureza e da História e *ele* deve ser exterminado a qualquer custo para não atrapalhar o processo natural e histórico de evolução da humanidade.

Analisando por este viés, seria o *sujeito trans* o *inimigo* eleito da sociedade por contrariar a lei da Natureza e da História e significar um perigo para a evolução do homem? Pensando a ideologia do gênero binário como orientadora das ações dos indivíduos que tomam como verdade a naturalização dos corpos e da relação heterossexual e, se levado em consideração o alto índice de violência cometida contra a população *trans*, pode-se dizer que o *sujeito trans* é sim o “indesejável”, o “indivíduo impróprio”, o ser *intolerável* e, por esse motivo, justifica-se o processo de exclusão e violência destes sujeitos que aproxima-se do processo de eliminação dos “supérfluos” dado em governos totalitários.

O governo totalitário assim como os aspectos dele encontrados em sociedades democráticas impedem as relações sociais possíveis entre os indivíduos e os submetem à *condições de isolamento e solidão*, experiência mais radical na existência humana. Neste momento, torna-se importante apresentar o que Hannah Arendt compreende pelo conceito de *isolamento e solidão*, uma vez que não são a mesma coisa, embora no dicionário possa se encontrar um significando o outro. Quanto ao significado de *solidão* explica:

Na solidão nunca estamos sozinhos: estamos com nós mesmos. Na solidão sempre somos dois em um; tornamo-nos um todo individual, na riqueza e nas limitações dos traços específicos e característicos, na companhia, e apenas na companhia, dos outros. Para nossa individualidade enquanto tal – inequívoca e insubstituível -, dependemos completamente de outras pessoas. A solidão em que a pessoa está na companhia de si mesma não precisa renunciar ao contato com os outros, e não está totalmente fora da companhia humana; pelo contrário, ela nos prepara para certas formas importantes de relacionamento humano, como a amizade e o amor, ou seja, para todos os relacionamentos que ultrapassam os canais estabelecidos da comunicação humana¹³⁸.

¹³⁸ARENDR, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, 2008, p.378.

A filósofa é clara em dizer que na *solidão* não estamos sós e não precisamos renunciar da companhia do outro que nos é necessária para nos tornar individual. Isso acontece no *isolamento*, quando por ocasião ou imposição somos privados da companhia do outro ou de companheirismo:

O isolamento se desenvolve quando o homem não encontra companhia que o salve da natureza dual de sua solidão, ou quando o homem como indivíduo, precisando constantemente dos outros para sua individualidade, é abandonado ou separado dos demais. Nesse caso, ele fica totalmente isolado, abandonado até por sua própria companhia¹³⁹.

Segundo a autora é compreensível a confusão entre os conceitos uma vez que a *solidão* pode se transformar facilmente em *isolamento* e vice-versa. O perigo de se “estar só” é perder o próprio eu e ao invés de estar com o outro ser totalmente abandonado por todos. Cita o risco da profissão dos filósofos que na busca pela verdade ou pelas questões metafísicas necessita de estar só, precisa da solidão: “de estar junto com seu próprio eu e, assim, com todos os outros, como uma espécie de condição do trabalho” (ARENDDT, 2008, p.379) mas, ao mesmo tempo, se coloca sob condições de *isolamento*, por sua vez, o destruidor da possibilidade de solidão, pois quando se está isolado não se está na companhia de outro que possibilite pensar a própria individualidade.

A experiência da solidão lhes permite uma extraordinária percepção de todos esses relacionamentos que não podem ser mantidos sem esse estar sozinho consigo mesmo, mas também os leva a esquecer as relações talvez ainda mais primárias entre os homens e o âmbito por eles constituído, que brota do simples fato da pluralidade humana¹⁴⁰.

A relação entre as *condições de isolamento* e *solidão* instituídas pelo movimento totalitário está no perigo do que Arendt chama de “desenraizamento” do homem no mundo; o perigo do *isolamento* e da *superfluidade* – sintomas identificados em sociedades atomizadas, sociedades de massas. Estes sintomas de *isolamento* e *superfluidade* implicam na desumanização, o que se entende pela não consideração da pluralidade humana que bem lembra a autora: “não é um homem, e sim os homens no plural que habitam a Terra...” (ARENDDT, 2008, p.380).

Em *Origens do Totalitarismo*, compreende o conceito de *isolamento* como a quebra dos vínculos sociais e políticos, dada a utilização do terror nos governos totalitários que visa impedir qualquer tipo de atuação e/ou organização política. Assim descreve:

O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na

¹³⁹ ARENDT, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, 2008, p.378.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 379.

esfera dos contactos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado — isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo — sem que esteja solitário; e posso estar solitário — isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda a companhia humana — sem estar isolado.¹⁴¹

Assim, o *isolamento* se dá quando o indivíduo se retira do meio social e político, quando se isola ou é isolado do contato com seus iguais, mas isso não quer dizer que esteja solitário – em condições de *solidão*. Dentro do totalitarismo, verifica-se que o isolamento não é opcional, mas sim elaborado pelo terror que atua contra a política e a liberdade. Na pretensão de domínio total, o *movimento totalitário* avança de forma radical contra as relações humanas, destruindo todos os laços possíveis entre os indivíduos.

Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter.¹⁴²

Arendt vai ressaltar, em um momento anterior à esta fala, que o *isolamento* é uma característica do *homo faber*, aquele que tende a isolar-se com seu trabalho e abster-se do âmbito político e, este é justamente o tipo de homem das sociedades de massas, das sociedades atomizadas, as quais o movimento totalitário busca projetar seu ímpeto de domínio total. A vida do *homo faber* – do indivíduo das sociedades de massas que vive para o trabalho – é baseada no isolamento e condicionada à *solidão*, uma vez que estando sem a companhia do outro que proporciona reconhecer sua própria individualidade, pode se experimentar a ausência de toda companhia humana, até mesmo de si próprio. Experiência entendida por Arendt como uma das mais desesperadoras que o homem pode ter, pois significa a quebra de todas as relações, da relação indivíduo-sociedade e da relação indivíduo-indivíduo. É a perda do contato com o mundo e seus semelhantes e a perda da capacidade de pensar e agir livremente.

Tendo tornado o indivíduo incapaz de estabelecer julgamento sobre o certo e errado, de reconhecer a pluralidade da humanidade, de identificar-se com o mundo e consigo mesmo;

¹⁴¹ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.527.

¹⁴²ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.527.

o mal se torna banal. Como ressalta a autora, nos governos totalitários da Alemanha e Rússia, onde o domínio total se instaurou e não enfrentou resistência, uma vez que as massas não reconhecem mais a pluralidade humana, não possuem o livre pensar, o livre agir e passam a engajar-se na ideologia do movimento da lei da Natureza e da História, ocorre a *banalidade do mal*.

Em última análise, sobre a *banalidade do mal* recorrente da sociedade de massas e ocasionada pela condição de *isolamento* do indivíduo que perde a compreensão da pluralidade humana e a capacidade de estabelecer parâmetros entre certo e errado, tornando-se desenraizado do mundo; é preciso pensar a violência direcionada à população *trans*, considerando ainda os conceitos de *intolerância* e *intolerável* dada as formas de agressão (moral, física e psicológica) direcionadas a estas pessoas.

Com excessão de sujeitos popularizados pela mídia e/ou que fazem parte de classes mais elevadas que a média, no Brasil, a maior parte da população *trans* é violentada pelo Estado, pelas instituições públicas que não atuam para solucionar o problema da exclusão e marginalização de tais sujeitos, invisibilizados pelo poder científico e jurídico, ininteligíveis socialmente e, portanto, impedidos do livre agir em sociedade. Segundo a página virtual da Rede Trans Brasil¹⁴³, instituição fundada em 2009 na cidade do Rio de Janeiro e que, além de representar a população *trans* e travesti, tem como objetivo principal monitorar a violência direcionada à estas pessoas,

a sociedade sequer nos observa enquanto pessoas, deste modo seguimos desprovidxs de dignidade e de direitos. São rarxs xs mulheres travestis e transexuais com o Ensino Médio completo, pois a maioria é expulsa da escola pelo próprio sistema excludente, nossa população permanece invisível nos empregos, nas leis e na omissão do Congresso Nacional.¹⁴⁴

Em 30 de julho de 2016, a Rede Trans publicou o resumo de uma matéria da folha Uol de São Paulo que anunciava uma pessoa *trans* que pedia à Justiça o “direito a uma morte assistida” caso seu pedido de retificação do nome civil não fosse atendido:

A designer Neon Cunha, 44, entrou no começo do ano com ação judicial de retificação de registro civil. Quer que seu nome de batismo, Neumir, e o sexo masculino, que lhe foi atribuído, sejam trocados. Ela se recusa a ser diagnosticada com disforia de gênero, condição descrita pela medicina como desconforto com o gênero que é atribuído ao nascer. À Justiça, ela pede "o direito a uma morte assistida" caso seu pedido não seja atendido¹⁴⁵.

A partir desta matéria é possível verificar a violência e intolerância direcionada à esta

¹⁴³Pode ser acessado em: <http://redetransbrasil.org/index.html>.

¹⁴⁴Acesso em: <http://redetransbrasil.org/artigos-e-noticias/archives/01-2016>.

¹⁴⁵A matéria original não foi encontrada para acesso. O Resumo pode ser acessado em: <http://redetransbrasil.org/artigos-e-noticias/archives/07-2016>.

camada da população que não vê seus direitos atendidos e são condicionadas a uma forma de isolamento social e político no país. Tal proposta de “morte assistida” pode ser interpretada como a angústia de um indivíduo isolado, privado de estabelecer contato com o outro e, portanto, incapaz de reconhecer sua própria individualidade. O não reconhecimento de sua identidade social é o mesmo que não reconhecimento da subjetividade da individualidade deste indivíduo que passa a não compreender a pluralidade humana e chega a não visualizar “seu lugar” na humanidade.

Segundo monitoramento da Rede Trans, somente em 2016, aproximadamente, 144 (cento e quarenta e quatro) pessoas *trans* foram assassinadas, 13 (treze) cometeram suicídio, 52 (cinquenta e duas) sofreram tentativas de homicídio e 54 (cinquenta e quatro) sofreram violação de direitos humanos. Estes dados registrados pela Rede Trans são verificados através de pesquisas pela internet e acompanhamento de noticiários regionais de todo país. Torna-se importante salientar que este monitoramento busca dar visibilidade para o que de fato acontece com as pessoas *trans*, uma vez que a mídia, mesmo em se tratando de noticiar a violência, invisibiliza tais sujeitos, não identificando-os por suas identidades de gênero. A Rede expõe tal questão logo na página inicial de seu website:

No Brasil, existe um grande problema da invisibilização e o desconhecimento das pessoas travestis e transexuais que espelha na subnotificação nos meios midiáticos, onde não se encontram notícias relacionadas a essa parcela da população. Ao observar relatórios de anos anteriores sobre o número de assassinatos de travestis, transexuais e homens *trans*, muitos casos foram notificados enquanto homossexuais, lésbicas e até mesmo com a expressão "homem com vestimentas de mulher", portanto esse website busca mostrar a realidade que assola essa população no Brasil¹⁴⁶.

Analisando os fatos reportados nas matérias de jornais apresentados na Rede, para além do desrespeito e negligência da identidade *trans*, verifica-se a *intolerância* a julgar pelo nível de agressão direcionado às pessoas *trans*, que na maioria das vezes tem seus corpos desfigurados pelos agressores, indicando total intolerância com relação a estes sujeitos, e/ou apresentam indícios de execução, indicando as pessoas transexuais enquanto o *intolerável* social. Para exemplificar melhor tal questão, segue abaixo alguns fatos de agressão noticiados por jornais e apresentados no monitoramento de violências contra pessoas *trans* e travestis da Rede Trans:

“A vítima era esteticista e estava sumida há 03 dias, quando foi encontrada morta dentro de casa, enforcada com seu próprio cinto. Antes de ser morta, teve o ventilador ligado, quebrado na sua cabeça, os órgãos genitais foram espancados e levou choques elétricos.”

(...)

¹⁴⁶Acesso em: <http://redetransbrasil.org/index.html>.

“A polícia confirmou que o jovem Rafinha Silva foi morto com 17 tiros, sendo que a maioria atingiu o rosto dele. Os bandidos ainda passaram por cima da vítima com um carro e quando eles arrancaram, o corpo ficou preso ao veículo e foi arrastado por cerca de uma quadra.”

(...)

“Segundo a Polícia, o corpo apresentava marcas de violência na cabeça, principalmente na face e no pescoço. Não existem marcas provocadas por arma de fogo ou instrumento perfurocortante, mas há indícios de brutal espancamento.”

(...)

“A vítima foi assassinada com 10 tiros, sendo 1 no coração e 9 na cabeça.”

(...)

“A vítima teve uma das mãos decepada, conforme informou a assessoria de imprensa da Polícia Militar da Paraíba. No corpo, a perícia encontrou 15 perfurações provocadas por arma branca.”

(...)

“A vítima, de 28 anos, foi achada em um canavial parcialmente carbonizada e com arames em volta do pescoço, dias depois de ser dada como desaparecida por familiares.”

(...)

“A travesti foi localizada por volta das 23h de domingo em casa pelo namorado. Conforme a polícia, ela estava sem roupas e com sinais de uma facada nas costas.”

(...)

“A vítima, 46 anos, foi encontrada despida e de braços sobre sua cama, sem vida. O autor do crime teria usado um fio elétrico para cometer o crime.”

“Segundo a Polícia, o corpo, que estava sem nenhum documento, apresentava diversas marcas de instrumento cortante, provavelmente um facão, o que caracteriza o ódio por parte do assassino. "O corpo apresentava várias perfurações, localizadas principalmente nas costas. Não contabilizamos tudo, mas foram aproximadamente 30 ferimentos", disse o perito Leão Júnior.”

(...)

“Corpo de travesti é encontrado esquarterado dentro de hotel no centro da cidade. Ainda não há informações sobre a identidade da vítima. De acordo com a PM, a corpo estava em adiantado estado de decomposição. Segundo a Polícia Civil, a vítima estava sem os braços, uma perna e com esses membros amarrados embaixo do corpo.”

(...)

“A vítima apresentava duas perfurações a bala, uma na virilha e outra na cabeça.”

(...)

“A travesti Natascha, de 37 anos, morreu na quarta-feira (24) em Curitiba, no Paraná. Ela estava internada com queimaduras de segundo e terceiro graus no Hospital Evangélico desde 27 de dezembro de 2015, quando um grupo jogou gasolina e ateou fogo em seu corpo”¹⁴⁷.

Nas reportagens acima citadas nota-se com clareza o nível de intolerância existente nas agressões que se direcionam à desfiguração do corpo da vítima, tendo como foco o rosto e os órgãos genitais, o que simboliza a não admissão do outro, diferente de si mesmo, e o não

¹⁴⁷Acesso em: <http://redetransbrasil.org/assassinatos.html>.

respeito à liberdade e à concepções divergentes daquelas admitidas no plano cultural. É possível dizer que, de forma nítida, a pessoa transexual é considerada *intolerável*, que não merece ser respeitada e o que deve ser exterminado. Assim mesmo, o conceito de *banalidade do mal* de Arendt se encaixa no momento em que nem mesmo a mídia retrata com respeito as vítimas, ou quando a população não se assusta com a quantidade de violência e o tipo de agressão direcionado à essas pessoas. O mal se torna banal com relação às pessoas transexuais.

O programa Estação Plural da TV Brasil apresentado no dia 29 de janeiro de 2017, dedicado à comemoração do Dia da Visibilidade Trans, reportou, segundo dados da ONG Internacional Transgender Europe (TGEU), que o Brasil é o país que mais mata transexuais e travestis e identificou-se entre 1º de Outubro de 2015 e 30 de setembro de 2016 mais de 295 (duzentos e noventa e cinco) casos de assassinatos de pessoas *trans* no Brasil. Keila Simpson, presidente da ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais em entrevista para o programa apelou:

É preciso que a sociedade compreenda e respeite a individualidade de cada um. (...) A sociedade precisa compreender que é preciso respeitar as pessoas, porque se não respeita, gera violência; essa violência gera assassinato; essa violência gera não política; essa violência gera, exatamente, a marginalização dessas pessoas.¹⁴⁸

Keila também denuncia a naturalização com que se trata a violência direcionada à população *trans* no Brasil, ao dizer que: “se matarem um homem ou mulher heterossexuais, a sociedade como um todo se compadece. Ninguém chora quando vê uma travesti morta, a não ser nós mesmas, travestis”. Sua fala proporciona pensar a questão do respeito – virtude da *tolerância* – inexistente para com as pessoas *trans*, que reflete em violência e extermínio destes indivíduos. Da mesma forma, aponta a dita *banalidade do mal*, o não espanto da sociedade com o número de assassinatos e suicídios de pessoas *trans*; assim como não se é questionado por que estas pessoas não frequentam escolas e universidades e por que não são vistas trabalhando nos comércios, em setores públicos, ocupando cargos de vendedores, recepcionistas, professores, médicos, advogados, políticos. Por que a sociedade não se espanta com a violência, exclusão e marginalização das pessoas *trans*?

O *totalitarismo* não se dá na razão, mas na argumentação capaz de coagir o espírito humano; exclui qualquer ação de liberdade do indivíduo em sociedade, ignora até mesmo as ideologias tendo em vista o domínio total, fazendo uso delas apenas para dar subsídio à

¹⁴⁸Vídeo publicado pela TV Brasil em homenagem ao Dia da Visibilidade Trans - 29 de janeiro de 2017. Acesso em: <http://tvbrasil.etc.com.br/estacaoplural/post/visibilidade-trans-estacao-plural-celebra-data-pela-cidadania-e-respeito-a>.

atitudes impensadas do ser humano. O *totalitarismo* nada mais é que *intolerante* pois, utiliza da violência na convicção para instaurar o terror na sociedade, minando as relações do homem com o outro e do homem com o mundo, proporcionando esta banalidade do mal.

Quando verificamos a existência de uma ideologia em nossa sociedade e cultura que dá embasamento para o não respeito, para a intolerância e violência para com o indivíduo, identificamos aspectos do *totalitarismo* em nossa sociedade. A cultura da naturalização do corpo binário e da criação da heteronormatividade atua como intolerante para o *sujeito trans*, assim como o torna socialmente *intolerável*, como pode ser observado nos mapeamentos apresentados anteriormente, que indicam alto índice de assassinatos, tentativas de homicídio, relatos de violência moral e civil, além dos casos de suicídio que podem ser pensados a partir da condição de *solidão* em que o sujeito se encontra, uma vez isolado do meio social, privado do contato com o outro e com o mundo por não ter sua identidade reconhecida, encontra-se à deriva da solidão, tornado desumano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho trata de uma investigação. Uma pesquisa que partiu do incômodo de se pensar um paradoxo: *sujeitos* que possuem uma *visibilidade invisível* em nossa sociedade; *sujeitos* que são vistos mas não são inteligíveis; que estão inscritos de forma adversa; enunciados por discursos patologizantes e excludentes; o *sujeito(s) trans* invisibilizado(s) e intolerado(s). Afinal, *quem* são estes estes *sujeitos* – digo, em sua subjetividade?

Tendo em vista que o *sujeito* se constitui na linguagem, de forma discursiva e, levando em consideração a teoria de Butler da performatividade; foi elaborado aqui que o *sujeito trans* é caracterizado pela desconstrução, reconstrução e transformação de sua identidade. Processo este que condiciona ao seu reconhecimento social, uma vez que exige *dele* a performatização de um dos gêneros binários – feminino e/ou masculino – instituídos em nossa sociedade e cultura. Eis, portanto, a questão: sendo coagido a se transformar, este *sujeito* não estaria sempre no lugar de invisibilidade, quero dizer, não é sempre dado às pessoas transexuais uma *visibilidade* que as torna *invisíveis* a partir do momento que são subjugadas ao enunciado patologizante do saber médico/jurídico? Além do mais, mesmo quando concluído os processos de “transformação” - *processo transexualizador* - e conquistado o direito ao reconhecimento perante a sociedade, verifica-se a marginalização destes sujeitos e a consequente violência causada pela não tolerância à sua existência social.

A *visibilidade invisível* da qual falamos é caracterizada então pelo enunciado de violência das concepções – verdades – naturalizantes e normativas do corpo e do gênero que promovem a exclusão das pessoas transexuais e, portanto, inviabiliza o enunciado da *subjetividade transexual* em sociedade. Mas, independente disso, mesmo não estando enunciados a partir de suas *verdades*, as pessoas transexuais estão inscritas - mesmo que apenas nos *jogos de poder* - denunciando e contrariando as construções normativas que organizam a vida dos sujeitos e influenciam na constituição das subjetividades diversas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDETT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54**. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008 (Coleção Primeiros Passos).

_____. **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond; Clam, 2006.

_____. **Despatologização do gênero: A politização das identidades abjetas**. Estudos Feministas, Florianópolis, 20(2): 569-581, maio-agosto/2012. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200017>

BESSA, Karla. **História da sexualidade revisitada: “queering” a leitura de Michel Foucault**. In: História e Perspectivas, Uberlândia (35): 291-298, Jul.Dez. 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar; 3ªed. Rio de Janeiro, 2010.

DELEUZE, Gilles, **1942 – Foucault**. Tradução Claudia Sant’Anna Martins, revisão de tradução Renato Ribeiro – São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001.p.48-49.

FOUCAULT, Michel. Aula de 1º de fevereiro de 1984. In: **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (Coleção tópicos).

_____. **HerculineBarbin: O diário de um hermafrodita**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

JUNIOR, Jorge Leite. **Nossos corpos também mudam: Sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico.** São Paulo, 2008.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo.** Rio de Janeiro, RelumeDumará, 2001.

LOURO, Guacira L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva — Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MISKOLCI, Richard. **Estranhando as ciências sociais: Notas introdutórias sobre a Teoria Queer.** In: **Dossiê Teoria Queer: problematizando identidades e diferenças;** Revista Florestan, Ano 1, n.2, UFSCAR, 2014.

NERY, João W. **Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois.** – São Paulo: Leya, 2011.

RICOEUR, Paul. **LEITURAS 1: Em torno ao político.** Tradução: Marcelo Perine. Edição Loyola, São Paulo, Brasil, 1995.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer.** Tradução e notas Guacira Lopes Louro. – 1 ed.; 2.reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SEIXAS, Jacy. **Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos.** In: **Tramas do político: linguagens, formas, jogos/** Jacy Seixas, Josianne Cesaroli, Márcia Naxara, (organizadores). –Uberlândia: EDUFU, 2012. <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-310-3>

SCOTT, Joan W. **A invisibilidade da experiência.** Tradução Lúcia Haddad. Revisão técnica Marina Maluf. Projeto História, São Paulo, n.16, pp.1-330, Fev.1998.

TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. **Dispositivos de dor: saberes-poderes que (con)formam as transexualidades.** São Paulo: Annablume; Fapesp, 2013.

_____. **Vidas que desafiam corpos e sonhos: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade.** Campinas, 2009.