

O OUTRO CORPO DO(EU)

Sandro BRAGA*

ABSTRACT: I propose to observe, via discourse, the body as support historic change of subject. More specifically, as the crisis of the modern subject is implicated in the ways and means by which the transvestite live your desire, breaking the body determining genetic sex, which. I intend to discuss a phenomenon of metamorphosis of body and soul. This phenomenon interests me search elements that allow to elucidate the regimen of symbolic inversion, in which masculine individuals dress and act in accordance with the standards of the opposite sex. I want to point out that, besides the change of costume and ornaments, the subjective process transvestite involves the mutation of the body together with a complex range of language reference to himself.

KEYWORDS: body; transvestite; subjectivity;

1. Introdução

As inflexões do corpo têm ocupado um lugar novo de reflexão nas ciências da linguagem, sobretudo, quando se pensa o corpo como suporte de mudança histórica do sujeito. O que segue, neste texto, é uma analogia às questões do corpo e de como o sujeito moderno se molda e se remodela tanto quanto for seu desejo de atualização.

Mais especificamente, tomo a subjetividade do travesti para mostrar, via discurso, como a crise do sujeito moderno está implicada nas formas e possibilidades pelas quais o travesti vive seu desejo, transgredindo no corpo a determinação genético-sexual, que discuto aqui como um fenômeno de metamorfose do corpo e da alma. Neste fenômeno interessa-me apontar elementos que possibilitem elucidar o regime de inversão simbólica, no qual indivíduos masculinos se vestem e agem de acordo com os padrões do sexo oposto. Percebe-se que, para além da mudança de traje e ornamentos, o processo subjetivo do travesti implica na mutação do corpo aliada a uma complexa variação da linguagem de referência a si.

Numa perspectiva teórica, parto dos pressupostos formulados por Michel Foucault, para a análise daquilo que, em princípio, consideramos como o real, ou seja, o previamente dado, seguindo as relações binárias: corpo x alma – gênero x sexo, que parecem, à primeira vista, indissociáveis. Afinal, que corpo é este atravessado por um sexo e anexado a uma alma? Ou pode-se perguntar: que sexo é este cuja forma é definida biologicamente e, como consequência dessa definição, determina certas características aos indivíduos? Ou ainda: que alma é esta também determinada pelo sexo e responsabilizada pelo ser? Corpo, superfície discursiva, no qual se instalam práticas e disciplinas? Sexo, determinação natural do indivíduo ou mero detalhe anatômico? Alma, determinada em função do sexo ou uma construção a partir dele? Gênero, uma invenção?

2. A noção de corpo em Foucault

Proponho um trabalho analítico que tangencie as questões referentes à constituição do corpo, da alma, do sexo e do gênero, observando a contraposição de forças antagônicas na formação de uma identidade e/ou subjetividade de um grupo de indivíduos denominados

* Doutor; Professor do PPGCL da Universidade do Sul de Santa Catarina.

travestis, tendo como contexto dessa emergência (subjéitiva) o contemporâneo – este momento em que uma profusão de novos saberes é construída na mesma velocidade em que os saberes se tornam obsoletos.

No primeiro capítulo de *Vigiar e punir* (“*O corpo dos condenados*”) (FOUCAULT, 1977) observa-se como, historicamente, o corpo foi/é alvo de poder e saber. Foucault abre a seção com uma citação do suplício de Damiens, este, acusado e condenado por tentativa de assassinato ao Rei¹.

[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Grève, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atezado, nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atezado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento. (Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens, 1757, t. III p. 372-374 *apud* FOUCAULT, 1977, p. 11).

Foucault vai mostrar como, num certo período da história, o suplício, sob a forma de castigo, mantém relação direta com a dominação/poder do corpo. O suplício é posto em cena pública, é espetacularizado. Seus executores, e até mesmo a plateia, constituem-se como protagonistas de um outro crime (nesse caso, um assassinato real e não uma intenção de matar) sem, no entanto, sofrer qualquer penalidade. O autor compara esse fato com os acontecimentos de outra época, quando surge o regulamento redigido por Léon Faucher para a “Casa dos Jovens Detentos” (1838), no qual se descreve o horário da rotina carcerária, desde a hora de levantar, orar, lavar-se, trabalhar, comer, estudar e dormir.

Nesse segundo momento, o corpo não é mais tangenciado por forças físicas, mas controlado por elas. “O desaparecimento dos suplícios é pois o espetáculo que se elimina; mas é também o domínio sobre o corpo que se extingue” (FOUCAULT, 1977, p. 15). Trata-se de não tocar mais o corpo, ou o mínimo possível. A finalidade é atingir nele algo que não é da ordem do corpo propriamente dito. As condenações à prisão, aos trabalhos forçados, são penas físicas, referem-se diretamente ao corpo, mas a relação castigo-corpo não é idêntica àquela dos suplícios.

O corpo entra aí em posição de instrumento ou de intermediário: qualquer intervenção sobre ele pelo enclausuramento, pelo trabalho obrigatório visa privar o indivíduo de sua liberdade considerada ao mesmo tempo como um direito e como um bem. Segundo essa penalidade, o corpo é colocado num sistema de coação e de privação, de obrigações e de interdições. (1977, p. 16).

Foucault questiona: se não é mais o corpo que se dirige à punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? Ele diz que as respostas dos teóricos (por volta de 1760) ainda não fecharam a questão. E é nesse ponto que pretendo deter-me. “Pois não mais o corpo, é a alma” (1977, p. 20). Ao invés de atuar sobre o corpo, o castigo é aplicado,

¹ Damiens fora condenado pelo crime de lesa majestade, a concepção de parricídio dá-se porque o Rei era considerado “o Pai da Nação”.

profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. “Que o castigo, se assim posso exprimir, fira mais a alma do que o corpo” (G. de MABLY, 1789 *apud* FOUCAULT, 1977, p. 21).

Segue, no capítulo, uma crítica ao sistema jurídico, ou seja, nos termos foucaultianos, “ao aparato da justiça punitiva” que se aterá à nova “realidade incorpórea”. Passa-se a julgar, também, as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, as inaptações, os efeitos do meio ambiente ou a hereditariedade. A partir desse momento tem-se a diluição da responsabilidade do julgamento. Para isso, passa a ser requisitada uma série de elementos e personagens extrajurídicos. A nova cena constitui-se de peritos legalmente autorizados pelo discurso científico: psiquiatras, psicólogos e educadores. Nesse momento tem-se a inclusão da loucura no processo jurídico: “a possibilidade de invocar a loucura excluía, pois, a qualificação de um ato como crime” (FOUCAULT, 1977, p. 23).

Sem deixar de lado focos temáticos desenvolvidos por Foucault, quero destacar, particularmente, meu interesse em três pontos.

O primeiro coincide com o de Foucault: “O objetivo deste livro: uma história correlativa da alma moderna [...]” (1977, p. 21). Pretendo analisar a existência e/ou surgimento da alma no processo de subjetivação. Especificando ainda mais, como o indivíduo torna-se sujeito a partir das suas práticas sexuais? Relaciono, aqui, o termo ‘sujeito’ estabelecendo uma relação entre subjetivação e alma, e, assim, um elo com a proposta a ser desenvolvida, que trata da subjetivação do travesti.

Em segundo lugar – e talvez esse devesse ser o primeiro elemento a ser citado –, pretendo destacar o suplício do corpo (do travesti) não no momento da espetacularização, mas no instante em que age sobre o corpo para trazê-lo à cena do espetáculo. Refiro-me ao processo artesanal e/ou tecnológico de fabricação/produção do corpo. No entanto, há uma diferença face à análise foucaultiana, que creio ser necessário explicitar. Para Foucault, o suplício é a forma direta do castigo, ao qual o sentenciado é submetido. Ele vai chamar a atenção para a relação de saber e poder sobre o corpo. No caso do travesti, também, temos o corpo em posição de instrumento ou de intermediário, no entanto, qualquer intervenção sobre o corpo, atuando em sua metamorfose, seja pela cirurgia com implante de silicone ou pela ingestão de hormônios, visa já buscar uma forma, também, de construção da alma.

Foucault aponta que a questão do suplício está relacionada apenas ao corpo. E a alma só entra quando mudadas as formas de penalidade. Ao invés de atuar direto no corpo sentenciado, incidirá sobre a suspensão dos seus direitos. Ou seja, o castigo aplicado à alma.

Para o travesti não se trata de castigo, e talvez o suplício seja já uma metáfora aplicada ao sofrimento² da transformação do corpo. O que importa ressaltar é a forma desse corpo, que já vai sendo moldada por uma alma. A relação com o corpo e o incorpóreo está presente desde o início.

² Sofrimento, nesse sentido, refere-se à dor física, como pode ser observado no relato de Juliana (travesti): “[...] Eu conheci uma travesti em Santa Catarina, em Balneário Camboriú, quando trabalhei lá, que era uma deusa, ela tinha silicone na testa, nas maçãs do rosto, no peito, acho que talvez na saboneteira também, no quadril, nas pernas, no tornozelo... Ela tinha silicone em todas as partes. Por dentro das pernas. Então as bichas botam em tudo, no joelho, e, se vai. Diz que a parte mais dolorida é quando tu bota aqui dentro das pernas. São umas cem, não sei quantas agulhadas, quase umas cem que tem que ficar botando de pouquinho em pouquinho, massageando aquilo [...] Já ouvi histórias de travesti botar silicone num lado, ficar com um quadril, não aguentar a dor e não querer botar no outro. Teve que amarrar ela à força pra botar no outro. Não sei tem gente que exagera um pouco [...] elas botam o silicone medicinal, porque o industrial corrói a pele. Como tem o caso de uma travesti [...] que o silicone corroeu. Ela tem buracos, já mostrou até na Zero Hora [...] Uma criatura fez a perna, bem nessa parte do quadril, ela tem um buraco. Eles botaram silicone industrial, e o silicone começou a corroer a pele. Disseram que ela bota bife. Ela compra carne no açougue e bota pro silicone corroer aquilo” (FLORENTINO, 1998, p.89, 90, 91).

Por fim, o terceiro ponto que pretendo acrescentar à análise proposta por Foucault refere-se à relação que se mantém entre o saber e o poder/dominação do corpo. No travesti, o que se observa é que a intervenção não vem de fora para o corpo, e sim, dele mesmo e para ele mesmo – uma relação de si para si. Isso implica dizer que ao invés de privar o indivíduo de sua liberdade, permite a ele tal liberdade de mudança/transformação. Acreditando nessa perspectiva analítica, proponho que à relação de saber e poder acrescenta-se agora o prazer.

Seguindo a fórmula foucaultiana, busco analisar a metamorfose e os métodos de transformação a partir de uma tecnologia política do corpo, em que se poderia ler uma história das relações de poder e saber incidindo diretamente na relação de prazer. De maneira que, pela análise, poder-se-á observar a sutileza de pequenas (ou grandes) mudanças corpóreas como técnica de prazer. E assim, compreender ao mesmo tempo como o sujeito – a alma e o corpo – estabelece uma relação de metonímia: ao falar de uma coisa, está falando da outra, visto que estão imbricadas. Devo falar, também, que Foucault refere-se à alma do criminoso. E o processo jurídico procura revelar essa alma secreta, a fim de aplicar-lhe a pena ou não. Minha proposta, no caso do travesti, é de que se tem aí uma alma que não está para ser julgada nem, tampouco, que julga, contrariando inclusive o senso comum de que haveria uma alma feminina em um corpo masculino – de uma alma que julga o corpo e quer transformá-lo. Pode-se dizer, sim, que há um embate, uma luta constante entre corpo e alma, em jogo, no processo de fabricação de um corpo feminino, mas é importante deixar claro que essa alma também não está pronta, ela também faz parte do processo, ou seja, ela também é construção. No entanto parece perceptível um desdobramento do corpo à alma. É o corpo flexionando-se à alma. O corpo produtivo produzindo outro corpo. Uma produção que pode ser calculada, tecnicamente pensada,

[...] quer dizer pode haver um <<saber>> do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo. (FOUCAULT, 1977, p. 28).

Quando se fala em corpo político trata-se de um conjunto de elementos materiais e das técnicas de vias de comunicação, de sedução e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem o corpo humano, submetendo-o e fazendo dele objeto de prazer.

Parafraseando Foucault, diria que o desdobramento do corpo em corpo (ou em outro corpo) suscitou-o em outro deslocamento, o de um incorpóreo, de uma “alma”. Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno da superfície interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce. A realidade histórica dessa alma, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo. O corpo, sim, poderá ser adequado/moldado a

[...] esta alma real e incorpórea (que) não é absolutamente substância, é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos do poder [...] A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (FOUCAULT, 1977, p. 30-31).

A partir da ideia de alma formulada por Foucault, proponho a seguir uma ligação com a formulação de espírito nos termos derridianos.

Derrida (1994), em *Os espectros de Marx*, fala do corpo e do espírito, diferentemente da relação corpo e alma. Ao ressaltar o espírito, Derrida quer mostrar o que sobra do corpo e ultrapassa sua morte: o fantasma. Dito de outro modo, é o que sempre pode aparecer e assombrar.

Desde que se deixa de distinguir o espírito do espectro, ele toma corpo, encarna-se, como espírito, no espectro. [...] o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito. Ele torna-se, de preferência, alguma “coisa” difícil de ser nomeada: nem alma nem corpo, e uma e outra. Pois a carne e a fenomenalidade, eis o que confere ao espírito sua aparição espectral, mas desaparece apenas na aparição, na vinda mesma da aparição ou no retorno do espectro. Há desaparecido na aparição como reaparição do desaparecido. (DERRIDA, 1994, p. 21).

Tomo a citação para fazer ver uma diferença relativamente à proposta anteriormente apresentada, que tratava da existência de um corpo em paralelo à de uma alma. Em Derrida, tem-se a dicotomia corpo e fantasma e dela, também, vou apropriar-me para discutir a questão de meu objeto.

Nessa concepção, o espectro é aquilo que assombra, mas que, como em *Hamlet*, é esperado. E a revelação acontece na enunciação do espírito. Quero destacar que esta dicotomia, diferentemente da anterior, consiste na sobre-existência de uma ou outra forma, ou seja, ou espectro, ou corpo. Enquanto que corpo e alma moldam-se concomitantemente, agora o corpo cede lugar ao espectro. Para um aparecer, o outro deve desaparecer. Esse quadro teórico derridiano será útil quando tratada uma das questões centrais deste estudo: a relação do travesti com a sociedade moderna. Particularmente, suas práticas sexuais, pois é a partir delas que se tem a sua subjetivação. A relação do travesti com o (outro) homem é um jogo permanente, em que uma “coisa” tem de ser e deixar de ser sucessivamente. É como uma brincadeira de “esconde-esconde” ou um “faz de conta que”.

Esta Coisa não é uma coisa, essa Coisa invisível entre seus aparecimentos, não a veremos mais em carne e osso quando ela reaparecer. Esta Coisa olha para nós, no entanto, e vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí. Uma dissimetria espectral interrompe aqui toda especularidade. Ela dessincroniza, faz-nos voltar à anacronia. A isto chamaremos efeito de viseira: não vemos quem nos olha. (DERRIDA, 1994, p. 22).

Na relação do homem³ com o travesti há sempre uma enunciação de gênero presente, uma enunciação do masculino (o homem) e do feminino (a mulher). No entanto, a mulher é somente forma enunciativa, que é convocada à cena para torná-la possível. Podemos fazer, aqui, uma analogia com a “Mulher Invisível”. A relação só é possível pela contradição. O presente é um ausente, e o ausente está presente. O falo (do travesti) está presente (e deverá estar). Mas, sincronicamente, torna-se ausente e volta a ser presença, porém, uma presença recalcada, “ainda que seja do espírito no sentido de fantasma em geral, é uma fenomenalidade sobrenatural e paradoxal, a visibilidade furtiva e inapreensível do invisível ou uma invisibilidade de um X visível” (DERRIDA, 1994, p. 22). Derrida questiona o que vem a ser um fantasma. E, também, o que vem a ser a efetividade ou a presença de um espectro, ou seja, do que parece continuar sendo tão inefetivo, virtual e inconsistente como um simulacro. Eu diria, então, que o espírito é o que existe em potência e o fantasma é a aparição.

³ Em tempo: não é a relação única possível, é somente a título de podermos iniciar a discussão.

Dessa maneira, posso falar no termo “travesti” sob duas formas linguísticas: Como “metáfora da mulher”: nesse momento, penso em metáfora como sendo a atribuição de sentido ao que não é (em princípio). E “polissemia do homem”, como sendo a possibilidade de ser outras coisas, ou seja, outras possibilidades de masculinidade. Assim, a relação da subjetividade travesti com a modernidade não é um “tanto faz”. A modernidade é o espaço da possibilidade de escolha; escolha com a responsabilidade sobre o que se ganha e o que se perde.

3. A identificação a partir do corpo

Qual seria a relação entre corpo e identidade? O corpo aponta para uma identificação do sujeito? Ou ainda, o sujeito identifica-se a partir de uma estrutura corpórea recebida no momento de seu nascimento? Estou pensando essas questões dentro de um quadro de identificação em que se tem culturalmente uma gama de padrões atribuídos ao corpo masculino e uma outra ao corpo feminino, a partir dos quais os seres humanos podem incluir-se e seguir o trajeto de suas vidas.

Disso, proponho outra questão: a metamorfose pela qual passa o corpo do travesti seria uma incessante busca por uma identidade? Não apenas uma identidade outra, mas uma identidade verdadeira? Existiria uma identidade verdadeira?

Segundo Hall (1997), as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até então visto como um sujeito unificado. Deste modo, o que se nomeia como “crise de identidade” é visto como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que sustentavam os indivíduos num lugar fixo no mundo social.

Neste artigo busco explorar algumas das questões sobre a identidade cultural e, sobretudo, sexual, na modernidade, e avaliar se existe uma crise de identidade sexual, em que consiste essa crise e em que direção ela está indo.

Partirei das confusões que se estabelecem ao se relacionar os conceitos de identidade sexual, de gênero e de sujeito.

Hall (1997) defende que as transformações culturais estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sujeito per si” ele chama de deslocamento ou descentração do sujeito moderno. No caso do travesti, prefiro sustentar a ideia de que esse descentramento ou esse “des-sujeitamento” se dá justamente pela procura do seu “outro”⁴ eu.

⁴ Burgarelli (2003) explica os conceitos de Outro/outro a partir de Lacan, seminário XI (1964/1973), em que este afirma que o sujeito somente se realiza no *Outro*, isto é, por seu assujeitamento ao campo do *Outro*; no entanto ele dá ênfase, nesse momento, ao *Outro real*, que pode ser entendido como o Outro, ao mesmo tempo em sua dimensão de pequeno outro e de grande Outro. “Conforme comenta Laznik-Penot, no Dicionário de psicanálise: Freud e Lacan (1997, p. 209-224), trata-se de um sujeito que surge no momento do enlaçamento pulsional. Lacan relê o que Freud, em 1915, em *As pulsões e seus destinos*, denominou como três tempos na pulsão – um primeiro *ativo*, em que se vai em direção a um objeto externo; um segundo *reflexivo*, em que se toma como objeto uma parte do corpo próprio; e um terceiro *passivo*, em que a pessoa se faz ela mesma um objeto de um outro. O que Freud chamou, no momento em que a pulsão chega a esse terceiro tempo, de *surgimento de um novo sujeito*, Lacan vai denominar como *um sujeito da pulsão*. Enquanto que, para Freud a preocupação era articular o biológico com psíquico, o que interessa, para Lacan, é a articulação significativa / corpo. Pode-se dizer que, para ele, o lugar do sujeito da pulsão é ocupado por um pequeno outro, ou então, que, para que se dê a constituição do sujeito, faz-se necessária a intervenção de um outro em carne e osso”. (BURGARELLI, 2003, p.104). E acrescenta-se: mas que nunca está lá como real.

Em minha pesquisa, analisarei como essa busca por uma verdadeira identidade pode acarretar um deslocamento não apenas de si mesmo, como também um deslocamento do seu lugar no mundo social e cultural. A partir das primeiras intervenções no corpo (aplicação de hormônios e/ou silicones), o travesti passa a se reconhecer como algo diferente do trânsito coletivo, permitindo-se circular apenas em determinados territórios e horários. É comum nos depoimentos de travestis o martírio que é, para eles, a ida ao supermercado, padaria, enfim, qualquer dessas rotinas da vida cotidiana, principalmente as que precisam ser executadas durante o dia.

É nesse sentido que falo em “crise de identidade sexual” com referência à crise como aquilo que parece conflituoso, fora de um lugar fixo, coerente e estável. Deslocado por cada experiência. Durante a noite, no *trottoir*, ele (o travesti) opera naquilo que desejou como projeto de identificação, na feminilidade; durante o dia procura escondê-la.

Chamo a atenção para o conceito de “sujeito pós-moderno” como aquele que abandona uma concepção de identidade unificada e estável (ou seria abandonado por ela?), para tornar-se fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. O processo de identificação através do qual projetamos nossa identidade, por si só, produz o “sujeito pós-moderno”, tornando-se mais provisório, variável e problemático.

Pensando o sujeito “pós-moderno”, na visão de alguns teóricos, ou apenas “modernos”, na visão de outros, proponho nesta perspectiva o travesti como o protótipo da contemporaneidade, considerando sua concepção como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente.

Para Hall, a identidade torna-se algo móvel, formada e transformada continuamente em relação às forças pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. “É definida historicamente e não biologicamente.” (HALL, 1997, p. 13).

Hall⁵ aponta que o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, não unificando as identidades ao redor de um eu coerente, pois há dentro de nós identidades contraditórias, empurrando em direções diferentes, de tal modo que elas estão sendo continuamente deslocadas.

Voltando à concepção de travesti, como de sujeito “altamente-moderno”, “pós-moderno”, ou apenas “contemporâneo-moderno”, temos que sua identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado. A identificação não é automática, mas pode ser adicionada ou subtraída; torna-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo a mudança de uma política de identidade para uma política de diferenças. Especificamente no caso do travesti apontarei para essa alteridade, operando concomitantemente na vivência de suas práticas sexuais, em que o sujeito outro estará sempre imbricado nesse processo.

4. O lugar do travesti na ordem do contemporâneo

A pureza, para Bauman (1998), é uma visão das coisas colocadas em determinados lugares – lugar origem ou destino – não podendo ser levadas a se mudar para outro, impulsionadas, arrastadas ou incitadas, e é uma visão de “ordem”, ou seja, de uma situação em que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro.

⁵ Em seu livro *Identidades culturais na pós-modernidade*, Stuart Hall congrega a ideia dos teóricos que defendem que falar da possibilidade de uma identidade móvel dentro de um sistema cultural é contemplar a perspectiva da pós-modernidade.

Não há nenhum meio de pensar sobre a pureza sem ter uma imagem da “ordem”, sem atribuir às coisas seus lugares “justos” e “convenientes” – que ocorre serem aqueles que elas não preencheriam “naturalmente”, por sua livre vontade. O oposto da “pureza” – o sujo, o imundo, os “agentes poluidores” – são coisas “fora do lugar”. (BAUMAN, 1998, p. 14).

É nesse sentido que falo de travesti como uma sexualidade e(m) um (trans)gênero⁶ marginal – isto é, fora do curso “natural” de manifestação da sexualidade, a partir de um gênero que determina os papéis sexuais, bem como suas práticas. E mais, essa margem enlameada em que está inserida a prática é também o atoleiro do próprio indivíduo, que vê nesse “outro lugar” uma possibilidade de se construir diferentemente daquele lugar natural, porém sem possibilidade de escolha entre o sujo e o asséptico. Escolher um atravessamento de gênero implica ocupar o lugar externo à ordem, ou seja, o fora do lugar.

Ainda quanto à escolha, é preciso fazer algumas considerações a esse termo quando usado indistintamente para explicar (ou confundir ainda mais) o que leva um indivíduo de determinado sexo (masculino ou feminino) a uma prática sexual hétero, bi, ou homossexual. E ainda, o que leva a caracterizá-lo dentro dessas práticas, ou mais, o que possibilita essas práticas. Pode-se perguntar também quais as relações entre orientação sexual e a escolha por um comportamento transgênero (travesti, transexual, *drag-queen*, *cross-dresser*).

Primeiramente é preciso diferenciar orientação sexual de prática sexual, e a partir desse corte observar como opera o mecanismo da escolha. Por orientação sexual tem-se buscado a compreensão de que esta indica por qual gênero – masculino e/ou feminino – uma pessoa se sente preferencialmente (ou exclusivamente) atraída fisicamente e/ou emocionalmente. A orientação sexual pode ser assexual (nenhuma atração sexual), bissexual (atração por ambos os gêneros), heterossexual (atração pelo gênero oposto), homossexual⁷ (atração pelo mesmo gênero) ou pansexual (atração por diversos gêneros, quando se aceita a existência de mais de dois gêneros). O termo pansexual (ou também omnissexual) pode ser utilizado, ainda, para indicar alguém que tem uma orientação mais abrangente, incluindo, por exemplo, atração específica por transgêneros.

No que tange à orientação sexual, chamo a atenção para o sintagma “indica por qual gênero [...] uma pessoa se sente [...] atraída [...]”. No campo da física entende-se por atração “força que atrai os corpos uns para os outros”. Existem outras definições, mas ficamos com essa para apontar, nesse caso, a força da atração como, de certo modo, natural. Natural não no sentido de natureza, e sim no de involuntário. Essa distinção entre natural/natureza é importante, pois não pretendo entrar na querela da origem da orientação sexual – genética ou comportamental –, apenas interessa-me observar sua manifestação.

Já a prática sexual quase sempre está associada à orientação sexual, no entanto não necessariamente. É possível um indivíduo orientar-se sexualmente de um modo não correspondente à sua prática sexual. Os celibatários são um bom exemplo. Podem os padres orientar-se sexualmente como héteros, homo, bissexuais... no entanto seus votos de castidade os condicionam a uma prática assexuada. Os fatores que determinam um indivíduo a uma orientação e uma prática sexual são completamente distintos. Enquanto os que constroem a

⁶ Uso o termo ‘transgênero’ tal como é mais recorrente em Ciências Sociais. Jayme (2001) procura definir, de modo geral, travestis, transexuais, transformistas, *drags* e andróginos, levando em conta que há particularidades entre esses sujeitos. “[...] *transgender* é uma palavra que quer englobar os vários ‘transgêneros’, que são os travestis, transformistas, transgenderistas, *drag-queens*, *cross-dressers*, transexuais também e nada mais, e que engloba todos, todos esses grupos. Qualquer desses grupos pode ser homossexual, como heterossexual, como bissexual, por isso não engloba homossexuais, mas desde o momento que sejam *transgender* [...]” (JAYME, 2001, p.20, *apud* VENCATO, 2002, p. 11).

⁷ A orientação sexual não-heterossexual foi removida da lista de doenças mentais nos EUA em 1973.

orientação exercem uma “força” sobre o sujeito, exercer ou não uma prática sexual correspondente à orientação é uma decisão desse mesmo sujeito. Uma decisão não tão simples assim, com implicações sociais, religiosas, econômicas, mas que dilata, em certo sentido, a possibilidade de permissibilidade ou não à prática sexual dada por uma orientação.

Dadas as diferenças, pode-se falar em escolha como a possibilidade individual em que o sujeito pode, mediante sua orientação sexual, enquadrar-se em uma ou outra prática sexual. E a partir dessa escolha poder escolher, ainda, como vivenciar essa prática, ou seja, dentro de qual gênero (ou transgênero) a pessoa prefere/deseja subjetivar-se sexualmente⁸.

Assim, o termo ‘orientação sexual’ é considerado, atualmente, mais adequado do que ‘opção sexual’ ou ‘preferência sexual’. Isto porque ‘opção’ indicaria que o indivíduo teria escolhido a sua forma de desejo, e não a sua prática. Cabe ainda dizer que a escolha está sempre imbricada na possibilidade de se ganhar alguma coisa, mas também de se perder algo. Daí o estatuto da dificuldade da escolha, sobretudo porque a escolha implica sempre responsabilidade. É preciso ser responsável com o que se perde e com o que se ganha nesse ato.

Voltando à questão da pureza, diz Bauman (1998) que não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em “sujas”, mas tão-somente sua localização e, mais precisamente, sua localização na ordem de coisas idealizada pelos que procuram a pureza.

As coisas que são “sujas” num contexto podem tornar-se puras exatamente por serem colocadas num outro lugar e vice-versa. Sapatos magnificamente lustrados e brilhantes tornam-se sujos quando colocados na mesa de refeição. Restituídos ao monte dos sapatos, eles recuperam a pristina pureza. (BAUMAN, 1998, p. 14).

No entanto, Bauman alerta que há coisas para as quais o “lugar certo” não foi reservado em qualquer fragmento da ordem estabelecida pelo homem. Elas ficam “fora do lugar” em toda parte, isto é, em todos os lugares para os quais o modelo da pureza é simplesmente pequeno demais para acomodá-las. É preciso livrar-se delas, destruí-las.

Nesse ponto concordo com Bauman quanto à ordem das coisas no mundo, mas há de se pontuar uma observação no que diz respeito ao não-lugar de “certas coisas”. Observamos, no caso específico dos travestis, que, hoje, ocupam com frequência o lugar da margem, da sujeira, do “fora do lugar”. Nesse caso, esses seres humanos são concebidos como um obstáculo para a apropriada “organização do ambiente”, em que, em outras palavras, são vistos como uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna “sujeira” e é tratada como tal: “bicha”⁹.

No entanto, quando os travestis estão nas ruas (à noite), nos *sites* de Internet ou nos classificados de jornais passam a se enquadrar em lugares possíveis, e mais, em lugares

⁸ Há ainda outras diferenças referentes a *identidade de gênero* e *expressão de gênero*, mas não as discutirei profundamente. Por *identidade de gênero* entende-se a expressão interior, de foro íntimo, de senso pessoal de pertinência a um dos sexos. Nem sempre a identidade de gênero de uma pessoa é igual ao gênero sob o qual é classificada socialmente. Por exemplo, para pessoas transexuais, seu sexo de nascimento e seu próprio senso interno de identidade de gênero não combinam. Identidade de gênero e orientação sexual não são a mesma coisa. Transexuais podem ser gays, lésbicas, bissexuais ou heterossexuais. É sinônimo de identidade sexual. Já por *expressão de gênero* considera-se a expressão externa da identidade de gênero de uma pessoa, frequentemente transmitida por meio de comportamento, roupa, corte de cabelo, voz ou características corporais “masculinas” ou “femininas”. Transexuais em geral procuram fazer com que sua expressão de gênero combine com sua identidade de gênero, em vez de combinar com o seu sexo de nascimento.

⁹ Nota-se na ressignificação desse termo para referir-se ao homossexual uma manutenção com a significação primeira: verme.

privilegiados para sua ocupação, onde predominam os enunciados que registram o direito ao lugar ocupado: “gatíssima”, “bela boneca”, “mulher com algo a mais”. A ordem de ocupação do lugar remete também a um lugar de subjetivação.

Cabe dizer que esse lugar não é o lugar por excelência, ou seja, que sua existência não é intrínseca a uma existência do sempre e para sempre. Assim, como o sujeito e a ocupação do lugar, o próprio lugar também é construído, e o que é possível ser lugar hoje pode não ter sido ontem, inculcando-nos a dúvida do que pode vir a ser ou não amanhã. Disso se conclui que não basta falar em coisas “fora do lugar” por não haver lugar, mas por ainda não haver lugar. Arriscaria dizer que as coisas sem lugar também contribuem para a construção de seus lugares “puros” ou por tornarem puros seus lugares (ocupados). Resumindo, quando falo em lugar marginal é preciso estar atento para o que essa designação cobre, a ocupação do lugar outro que não o conveniente à ordem; mas a ordem também pode ser reordenada.

5. Finalizando: o travesti como espelho da modernidade

Mantendo a analogia com o travesti, pretendo apontar aqui alguns dos sentidos possíveis da modernidade contemporânea, sobretudo o que alguns autores chamam de pós-modernidade. Minha hipótese é de que há uma intersecção entre o travesti e o contemporâneo, o que pode ser detectado pela crise de identificação de um e de outro. E é essa crise que gostaria de destacar a fim de descortinar algumas dimensões de sentido através da exploração e mapeamento das ambiguidades e antagonismos de “ser travesti” e “ser moderno”.

O foco deste estudo ora se volta para o sujeito e a construção da subjetividade do travesti; ora pontua os ambientes sociais e espaciais da modernidade; ora relaciona uma coisa e outra na tentativa de marcar a incisão constitutiva da crise que busca transformação e mudança do que é, e do que está dado.

Parece lógico que transformação implica mudança, mas a ideia é de que essa mudança não seja tão lógica assim, ao menos no sentido de mudança tranquila, que abandona um estado qualquer para transformar-se em outra coisa. A transformação é certa, sim, porém a mudança não é simples, está imbricada numa continuidade, numa permanência, num estado que consiste em querer vir a ser e, que conseqüentemente, leva à crise por não ser.

As preocupações modernas são movidas, ao mesmo tempo, pelo desejo de mudança, de autotransformação e de transformação da mudança em redor, e pelo terror da desorientação e da desintegração, o terror da vida que se desfaz em pedaços. “Todos conhecem a vertigem e terror de um mundo no qual ‘tudo que é sólido desmancha no ar’”. (BERMAN, 1986, p.13).

Discutindo a modernidade, Berman (1986) entende que ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. Ele ressalta o fortalecimento do indivíduo pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas e ainda sentir-se compelido a enfrentar essa força, a luta para mudar o “seu” mundo transformado em “nosso” mundo. Berman quer chamar a atenção para um novo conceito de social e de sociedade que a modernidade experimenta.

Nesse sentido, uma de minhas hipóteses é de que o mais adequado é dizer que ainda permanecemos neste período de tempo denominado modernidade. E também identificar este período contemporâneo, que alguns autores chamam de pós-moderno, ainda como moderno; minha percepção no diferencial deste período é o que proponho como a *hipérbole da modernidade*. Digo hipóbole no sentido de exagero, mas o exagero com limite. Pode parecer estranho ou até mesmo contraditório falar em exagero com limite, porém lembro que este é o móbil da modernidade: a contradição; assim, reforço a minha hipótese de que ainda não ultrapassamos essa confusa linha temporal, no entanto nos encontramos em pontos críticos, que nos confunde e faz com que percamos nossa identidade, ao menos uma identidade fixa. É

nesse sentido que penso na figura do travesti como metáfora da modernidade, relacionando-o a um determinado período da modernidade, a “contemporaneidade-moderna”. Dito de outro modo, o período que nos envolve é o tempo em que não existe uma realidade do antes e nem do depois, é o próprio estado de transformação. Parece-me que, nesse sentido, o travesti pode ser entendido como a representação desse período: no sentido de que há certa liberdade para essa transformação, uma transformação no seu limite, até onde é possível. Por isso, falo em exagero com limite. O travesti é a permanência da transformação. Uma transformação sem fim, porém com manutenção constante, levada à exacerbação, sem ultrapassagem, por isso com responsabilidade com aquilo que ele não pode perder.

Se para Berman (1986) modernismo é realismo, para mim este ponto que marco na modernidade é realismo mais que real, sem ser surreal. Baudrillard¹⁰ (1991) diria que é mais falso que o falso. É um realismo que permite realidade à própria ficção, que gera vida fora dos termos da biologia.

A modernidade, sobretudo marcada pelas décadas de 60 e 70, apontava um ambiente de promessa, de aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e de transformação das coisas em redor, mas ao mesmo tempo trazia a ameaça de destruir tudo o que tínhamos, tudo o que sabíamos, tudo o que éramos. Essa contradição paradoxal é a marca da modernidade. E se olharmos para um período bem maior perceberemos que, embora muitos experimentemos a modernidade como uma ameaça radical a toda história e tradição, a modernidade, no curso de cinco séculos, desenvolveu uma rica história e uma variedade de tradições próprias.

É o século XX que Berman (1986) detecta como o período em que os processos sociais dão vida a esse turbilhão de transformação, mantendo-o num perpétuo estado de “vir a ser”, que vem a chamar-se “modernização”.

Meu olhar prender-se-á ao final do século XX, época em que a aceleração das transformações parece deparar mais fortemente com a sua própria contradição, surgindo um “para onde ir?”. Parece que aqui se inicia a instalação de uma crise, ora percebida como retrocesso, ora como retorno (veja que há diferença entre os dois termos), ora como pausa fundamental e necessária para a permanência da transformação.

Referências

- BAUDRILLARD, Jean. *Da sedução*. Campinas: Papirus, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BURGARELLI, Cristóvão Giovani. *Escrita e corpo pulsional*. 2003. 126 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.
- _____. *História da sexualidade: a vontade de saber*, v. 1. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

¹⁰ Não quero com isso dizer que a análise do Baudrillard seria diferente da minha, mas o objeto que ele analisa é outro.



Anais do IX Encontro do CELSUL
Palhoça, SC, out. 2010
Universidade do Sul de Santa Catarina

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
VENCATO, Anna Paula. *Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina*. 2002. 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.