



DESESTRUTURANDO O ESTRUTURALISMO: QUANDO O TRABALHO DE CAMPO ACONTECE NO ARMÁRIO

DESTRUCTURING STRUCTURALISM: WHEN THE FIELD WORK TAKES PLACES IN THE CLOSET

Beatriz BELTRÃO¹
Luanna BARBOSA²

Resumo

O trabalho discute a impossibilidade de discernir sobre os desejos a partir das *performances* de gênero, apesar de a *heteronorma* prescrever uma unidade entre “corpo biológico”, identidade de gênero, *performance* e desejo. Partindo de um debate entre as teorias *lévi-straussiana* e lacaniana, e opondo-as às discussões de gênero mais recentes, tentamos esboçar o cenário para a compreensão do exemplo etnográfico de uma *crossdresser*. A experiência desses sujeitos com corpos biológicos masculinos e *performances* de gênero e erótica ora femininas, ora masculinas, exemplificam não só o impasse teórico que surge quando se tenta entendê-los a partir de uma visão psicanalítica heteronormativa, como também um espaço de fluxo e de ambivalência em que a norma pode ser bastante cruel.

Palavras chave: *Crossdressers*, transgêneros, heteronormatividade, psicanálise, identidade.

Abstract

This paper discusses the impossibility of discerning different desires starting from gender performances, despite the fact that heteronorm prescribes a unit amongst “biological body”, gender identity, performance and desire. Starting from an approach between Lévi-Strauss and Lacan theories, and opposing them to recent gender theories, we have tried to outline the scenery that makes us understand a crossdresser’s ethnographic example. These subjects’ experiences – whose bodies are masculin and whose gender and erotic performances vary from feminin and masculin – exemplify not only the theoretical impasse that rises when they are understood based on a heteronormative psychoanalytical view, but also an ambivalent and flowy space, in which the norm can be very cruel.

Keywords: crossdressers, transgenders, heteronormativity, Psychoanalysis, identity.

Como conceber categorias de gênero supostamente essencializadas quando um homem se veste como mulher na esfera privada, mas exerce funções pensadas como masculinas no cotidiano, deseja eventualmente mulheres, homens ou travestis e, por outro lado, gostaria de ser uma transexual? Este trabalho analisa alguns pontos que nos chamaram a atenção em nossa pesquisa com *crossdressers* (CDs)³: a preponderância das genitálias para o reconhecimento das identidades e de como supostamente se deve obter prazer; a impossibilidade de discernir sobre o desejo de uma pessoa a partir da sua *performance* de gênero ou fenotípica; a matriz de inteligibilidade que produz e regula as identidades e que torna muitas vidas invivíveis

¹ Graduanda em letras-português, pelo Centro Universitário de Brasília – UniCEUB. Desenvolve pesquisas nas áreas de gênero e de literatura brasileira. Rod. DF 150, Km. 6, Cond. Recanto do Mené, Módulo A, Lote 11. Brasília-DF. 73090-917 - beatrizbeltrao@gmail.com

² Psicanalista, bacharel em psicologia e mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília- UnB - Desenvolve pesquisas nas áreas de saúde mental e de gênero. Rod. DF 150, Km. 6, Cond. Recanto do Mené, Módulo A, Lote 11. Brasília-DF. 73090-917 - luannasemsobrenome@gmail.com

³ Etnografia realizada em Brasília e que envolveu, por dois anos (2006-2008), entrevistas com travestis e transexuais da cidade e com *crossdressers* brasileiras (virtualmente).

(muitas vezes vivíveis apenas virtualmente); e a complexidade dos desejos humanos, por definição, inapreensíveis por categorias estanques de classificação e de compreensão.

@s CDs escapam a qualquer tentativa de classificá-las em uma identidade fixa. Por outro lado, por sua *performance* confinar-se à esfera privada, geralmente o acesso a elas se dá em ambientes virtuais. Essas pessoas, que o DSM-IV reuniu na categoria de “fetichismo transverso”, de modo geral, apresentam-se como homens que, apesar de manterem uma *performance* masculina socialmente, têm desejos sexuais que não necessariamente seguem aquilo que se espera de um homem (heterossexual ou homossexual) e uma identidade capaz de bagunçar as categorias normalmente elencadas quando se fala em gênero. Voltaremos a este ponto.

O método etnográfico, desde seu surgimento, tem-se definido pelas idas a campo, pela convivência entre os nativos, pelas coletas de entrevistas, ou pela técnica que passou a ser denominada como “observação-participante”, tão debatida por James Clifford (1998). Esses procedimentos, realizados por colaboradores, etnógrafos ou antropólogos treinados, têm sido a característica essencial da antropologia até então. Um impasse que este trabalho trouxe em termos metodológicos, já que a antropologia se caracteriza pelo método etnográfico, foi a impossibilidade de ir a campo ou de entrevistarem-se sujeitos cuja identidade se define por uma prática restrita à esfera íntima: @s CDs.

Começamos por questionar a insistência que algumas feministas ainda fazem sobre a diferença sexual e perguntamos: por que advogar a diferença sexual em termos binários? Esse ponto é muito forte em trabalhos como os de Rosi Braidotti (1994, 2002), que parecem, com isso, não querer abrir mão de muitas das conquistas feministas desde a década de 1970. Como aponta Judith Butler (2004), que falemos sobre a diferença sexual, mas então falemos de múltiplas, e não apenas de duas. Os “fatos naturais” não são, de modo algum, pré-culturais, nem são eles meramente “fatos”⁴. Claude Lévi-Strauss assinala que “(...) seres humanos são indivíduos de sexos diferentes e (...) a relação entre os sexos nunca é simétrica”⁵. Uma provocação que fazemos aqui, mas à qual ainda não podemos dar uma resposta, é: por que são usadas as genitálias para diferenciar as pessoas legalmente – por que estas não são definidas em termos de “gordas e magras”, “pernas grossas e pernas finas” ou pelos lóbulos das orelhas, por exemplo? Seria meramente porque a “diferença sexual” está associada à reprodução? Outra provocação que trazemos é: será que a diferença sexual teria sempre que implicar a diferença hierárquica? Será que as *diferenças sexuais* não poderiam se organizar em um domínio isento de hierarquia?

Como analisa Gayle Rubin (1975), a teoria de Lévi-Strauss, junto com a de Jacques Lacan, encontra-se entre as mais sofisticadas no que se refere ao sexismo. Desejamos apontar como isso não se restringe à esfera teórica, mas articula-se com a máquina política no sentido de impossibilitar certas vidas de serem vividas, como observamos. De fato, teorias como as da troca de mulheres e a lacaniana (que se apoderou de conceitos levistraussianos para definir uma ontologia da psique) não apenas descrevem o padrão da máquina

⁴ A geneticista Anne Fausto-Sterling (1993) analisa que, mesmo se considerarmos a biologia como a ciência que pode nos mostrar como “de fato as coisas são”, temos que aceitar a existência de não apenas dois sexos, mas de cinco (que incluem três “categorias” de intersexos, ou seja, sujeitos com genitálias e caracteres sexuais secundários ambíguos).
LÉVI-STRAUSS, 2003, 154.

social, mas alimentam-na e estão a serviço dela. Apesar de todas as críticas que já receberam, os pressupostos levistraussianos e lacanianos não se limitam à esfera teórica, reiteramos, e ainda comparecem em nossas práticas institucionalizadas. Existem vidas às quais não se outorga o direito de viver – ou seja, vidas não vivíveis, na medida em que não se conformam aos padrões descritos como normais ou que tentam impedir o funcionamento coerente da norma.

Outro ponto que queremos considerar é aquele que perpassa o modo como Lévi-Strauss toma exemplos de sociedades “simples” – a partir de um trabalho de campo extremamente pobre - a fim de identificar “estruturas elementares”, mas, para isso, omite casos de exceção, como os que se referem à união homossexual feminina. Esta, apesar de mencionada pelo autor, não é problematizada nem tomada na amplitude que o caso merece:

(...) estes tipos de casamento [a respeito de uniões entre adultos e crianças] ainda têm em conta a diferença dos sexos, condição essencial (...) para a fundação de uma família (embora as reivindicações dos homossexuais comecem a abrir-lhes fendas). Mas, em África, mulheres de alta posição tinham (...) o direito de desposar outras mulheres, que amantes autorizados engravidavam [refere-se aos Nuer?]. A mulher nobre tornava-se o “pai” legal das crianças e (...) transmitia-lhes o seu nome, a sua posição e os seus bens.⁶

É um fato que o antropólogo só encontrará, em certa medida, aquilo que se acha inclinado a procurar. Parece-nos que, na história da teoria antropológica, e sem esquecer os muitos avanços e reflexões realizados neste quase um século e meio, os casos das sociedades mais “simples” sempre foram visados com o propósito de legitimar as teorias nativas dos antropólogos, de certo modo. Como menciona Judith Butler, “(...) the failure of structuralism to take account kinship systems that do not conform to its model was made clear by anthropologists such David Schneider, Sylvia Yanagisako, Sarah Franklin, Clifford Geertz and Marilyn Strathern.”⁷. Algumas destas perspectivas são discutidas aqui.

O trabalho de Karen Middleton aponta a dificuldade de aplicarem-se modelos performativos de gênero na análise de culturas cuja ontologia relaciona-se a causas reais que estão além do mundo “material”. Entre os Karemola, é comum que o irmão cumpra uma função de maternagem em relação à irmã, bem como o marido, em relação à esposa parturiente e à criança, embora isso se verifique mais em um nível ontológico do que visível (já que é consenso que são as mulheres que, por exemplo, dão à luz) – porém não menos “real”. O sentido dado à categoria “mãe”, aqui, não está tão ligado à biologia e tem um valor sócio-político. Uma das conclusões da autora é que o parentesco é primordialmente criativo, mais do que um aspecto apenas necessário da vida.

Edward Evan Evans-Pritchard (1973) também aponta um tipo de relação reconhecida legalmente entre os Nuer e que envolve a união entre duas mulheres. Se uma mulher é infértil e se tem gado suficiente, pode casar-se com outra mulher e solicitar algum homem para que sua esposa venha a ter filhos. Essa mulher é reconhecida como o pai das crianças nascidas e inclusive recebe o gado devido quando do casamento de uma filha. Sua posição legal e social é a de um pai.

⁶ LÉVI-STRAUSS, 1983, 83-84.

⁷ BUTLER, 2004, 121.

Rubin cita exemplos semelhantes a estes, em que performances não heterossexuais ou que não correspondam ao nosso padrão de gênero heteronormativo são institucionalizadas. Mesmo assim, elas se mantêm em um padrão heterossexual. Isso também é verdadeiro para a subversão atuada por travestis e transexuais: mesmo que desafiem a norma, essas *performances* inscrevem-se na própria norma - esta não só regula, como produz os corpos, e mesmo os desafios a ela.

Algumas respostas feministas e queers

Jane Collier & Sylvia Yanagisako, tendo em vista a contribuição das perspectivas feministas, como o questionamento da prevalência da dominância masculina como universal e das categorias de gênero nas diversas sociedades, tentam dar um passo à frente, questionando a reificação dessas categorias. Se a perspectiva feminista na antropologia reconheceu que “masculino” e “feminino” possuem diversos sentidos conforme a sociedade em que comparecem, que o gênero é construído socialmente e que o mesmo mecanismo que o gera é o que produz a desigualdade entre homens e mulheres, as autoras reconhecem a necessidade de analisar a questão da diferença dos sexos. Elas apontam: “Although we do not deny that biological differences exist between men and women (...), our analytic strategy is to question whether these differences are the universal basis for the cultural categories ‘male’ and ‘female’”⁸.

Ainda tendo em observância a crítica que fizemos a Braidotti, a autora chama atenção, seguindo o pensamento de Gilles Deleuze, para as diferenças não só entre homens e mulheres, mas também entre as mulheres e “dentro” de cada mulher. Entretanto, o feminismo, por muito tempo, tem falado apenas sobre “a mulher”. Questionamos qual o espaço concedido às outras identidades sexuais. O texto de Collier & Yanagisako advoga contra a pressuposição da diferença natural entre homens e mulheres, mas não estende a análise para as outras “diferenças”. Por mais que, como apontamos durante este trabalho, algumas *performances* de gênero reproduzam essa clássica oposição binária (como é o caso das travestis), não podemos reduzir essa discussão simplesmente à diferença entre homens e mulheres e às identidades feminina e masculina. O que podemos dizer de uma mulher que gosta de homens “femininos” ou homossexuais? Que ela é lésbica? Ou o que dizer de um homem que gosta de mulheres “masculinas” ou lésbicas? Que ele é gay? De fato, a grade de inteligibilidade binária mostra-se limitada para discutirmos as possibilidades de desejos e de práticas que as pessoas performam, principalmente se pensarmos na identidade como fluida e móvel, e não como fixa e determinada.

Com relação à problemática da dominação, Collier & Yanagisako, entre outras discussões, advogam que devemos partir do pressuposto de uma sociedade desigual, e não imaginar a possibilidade ou remeter à nostalgia de uma sociedade igualitária - como é o ancoramento de Rubin. “A presumption of inequality forces us to ask why some attributes and characteristics of people are culturally recognized and differentially evaluated when other are not.”⁹ De fato, não podemos imaginar um passado paradisíaco onde não havia desigualdade; isso não só pressupõe, como indicam as autoras, a diferença natural como a base da divisão sexual do trabalho, mas também, como indica Butler (2003), a assunção de um passado mítico, fora

⁸ COLLIER & YANAGISAKO, 1987, 15.

⁹ COLLIER & YANAGISAKO, 1987, 40.

do discurso, fora da norma. A autora sempre reitera sua crítica à reificação feminista quanto à existência de um “patriarcado original”, que ofereceria a passagem lógica também para seu término e para a idéia de outro futuro possível, mais precisamente, um passado pré-patriarcal. Se existe um antes, como pode essa anterioridade preceder a Lei? Butler menciona que “a ilusão de uma sexualidade antes da lei é, ela própria, uma criação dessa lei.”¹⁰ e analisa que a descrição do “antes” está sempre a serviço do “depois”.

Como observamos, a própria noção de sexo já é, em si, ‘genderizada’. Não podemos reduzir as questões de gênero aos pressupostos biológicos, quando estes mesmos já são atravessados pela própria noção de gênero. Como analisa Butler (2003), de que modo podemos outorgar à biologia uma esperançosa garantia de solucionar esse problema quando as próprias noções de genes, cariótipo, genitálias etc pressupõem o gênero? Collier & Yanagisako fazem um percurso analítico no sentido de rejeitar os universalismos nas teorias feministas e a assunção da diferença natural entre homens e mulheres; do mesmo modo, questionam a ênfase nos “fatos naturais” na teoria do parentesco. Ambos, gênero e parentesco, pressupõem a noção da diferença sexual natural. E a assunção da “diferença” entre homens e mulheres persiste mesmo nos estudos comparados de muitas feministas, como mencionam as autoras. A perspectiva delas parece, em certo sentido, bastante semelhante à de Butler (2003, 2004). A autora assinala que:

A antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, inclusive a problemática distinção natureza/cultura, foi apropriada por algumas teóricas feministas para dar suporte e elucidar a distinção sexo/gênero. (...) Se a perspectiva de Lévi-Strauss fosse verdadeira, seria possível mapear a transformação do sexo em gênero, localizando o mecanismo cultural estável – as regras de intercâmbio do parentesco – que efetua essa transformação de modo regular. (...) Contudo, o próprio conceito do sexo-como-matéria (...) é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas. (...) Se a própria designação do sexo é política, então o “sexo”, essa que se supõe designação ser a mais tosca mostra-se desde sempre “fabricado”, e as distinções centrais da antropologia estruturalista parecem desmoronar.¹¹

Rubin apresenta diversos pontos cegos nas teorias de Lévi-Strauss e de Lacan. Seus argumentos são interessantes, mas o que a autora parece não perceber, como temos observado no decorrer deste trabalho, é que a noção de sexo já é ‘engendrada’ (para usar outro termo) – e nós nos perguntamos sobre o porquê deste ponto cego recorrente nos argumentos feministas.

Entre diversas discussões, Rubin observa que a proibição de certos casamentos pressupõe a preferência por outros, e a descrição de Lévi-Strauss implica em uma preferência heterossexual, na verdade, uma heteronormatividade.

Gender is a socially imposed division of the sexes. It is a product of the social relation of sexuality. Kinship systems rest upon marriage. They therefore transform males and females into “men” and “woman”, each an incomplete half which can only find wholeness when united with the other.¹²

¹⁰ BUTLER, 2003, 112.

¹¹ BUTLER, 2003, 65-67.

¹² RUBIN, 1975, 179.

Ainda que consideremos o impacto de seus argumentos sobre a produção do gênero, da heteronormatividade e da opressão sexual das mulheres, bem como do enlace entre questões de parentesco, políticas e econômicas, Rubin parece não responder à pergunta: o que faz a diferença entre machos e fêmeas tão relevante? Esse ponto relaciona-se ao que já comentamos com relação a Collier & Yanagisako, ou seja, à “nostalgia” que Rubin sente de uma sociedade supostamente igualitária, bem como de uma “bissexualidade original”, que permaneceria como direito de todos os seres humanos, possibilitando todas as formas de expressão sexual. Mas essa noção implica a existência de dois sexos, machos e fêmeas. Rubin ainda permanece engasgada no binarismo sexual, ainda que vislumbre o que chama de “revolução no parentesco” ou “revolução feminina”, que daria espaço para as “expressões sexuais” e para a “liberação da personalidade em relação ao gênero”. Butler observa que

(...) Ao conclamar a uma “revolução do parentesco”, Rubin prefigura a erradicação da troca de mulheres, cujos traços são evidentes não só na institucionalização contemporânea da heterossexualidade, mas também nas normas psíquicas residuais (a institucionalização da psique) que sancionam e constroem a sexualidade e a identidade de gênero em termos heterossexuais. (...) Rubin contempla a derrocada do próprio gênero. (...) o colapso do caráter compulsório da heterossexualidade implicaria, para Rubin, o corolário do colapso do próprio gênero. Se o gênero pode ou não ser plenamente erradicado e em que sentido seu “colapso” seria culturalmente imaginável são implicações intrigantes, mas não esclarecidas por sua análise. A tese de Rubin repousa sobre a possibilidade de que a lei seja (...) subvertida, e de que a interpretação cultural de corpos diferentemente sexuados possa ocorrer (...) sem referência à disparidade de gênero. (...) Rubin reconhece as implicações misóginas do estruturalismo notoriamente não diacrônico de Lévi-Strauss. Mas que é que a leva à conclusão de que o gênero é meramente função da heterossexualidade compulsória, e de que, sem este *status* compulsório, o campo dos corpos não mais seria marcado em termos de gênero? (...) Rubin já imaginou um mundo sexual alternativo, um mundo atribuído a um estágio utópico do desenvolvimento infantil, a um “antes” da lei que promete ressurgir “depois” do fim ou da dispersão da lei. (...) será que precisamos recorrer a um estado mais feliz, anterior à lei, para podermos afirmar que as relações de gênero contemporâneas e a produção punitiva das identidades de gênero são opressivas?¹³

Butler (2003) analisa que as próprias formas de subversão (e estenderemos essa análise adiante a respeito de travestis, transexuais e *crossdressers*) já estão subtendidas pela norma – e no próprio Édipo -, pois elas são o meio que existe para fazer os sujeitos conformarem-se ao padrão, sob pena de serem marginalizados.

A bissexualidade, da qual se diz estar “fora” do Simbólico e servir como *locus* de subversão, é, na verdade, uma construção nos termos desse discurso constitutivo, a construção de um “fora” que todavia está completamente “dentro”, não de uma possibilidade além da cultura, mas de uma possibilidade cultural concreta que é recusada e redescrita como impossível. O que permanece “impensável” e “indizível” nos termos de uma forma cultural existente não é necessariamente o que é excluído da matriz de inteligibilidade presente no interior dessa forma; ao contrário, o marginalizado, e não o excluído, é que é a possibilidade cultural causadora de medo ou, no mínimo, da perda de sanções. (...) O “impensável” está assim plenamente dentro da cultura, mas é plenamente excluído da cultura *dominante*.¹⁴

Rubin cita Jacques Derrida para observar o fato de que não é possível desconstruir proposições usando as mesmas ferramentas que se deseja contestar, mas não sabemos se Rubin se livrou das noções de

¹³ BUTLER, 2003, 113-114.

¹⁴ BUTLER, 2003, 116-117.

gênero quando descreveu sua “revolução”. Por outro lado, também refletimos se é possível desconstruir certos pressupostos baseando-se em uma “nova linguagem”, que, obviamente, nunca estaria fora da própria norma. Mas um ponto interessante de Rubin é que ela visualiza, como Butler (2003), a preexistência de um tabu em relação ao do incesto, ou seja, o da homossexualidade:

(...) A prohibition against *some* heterosexual unions assumes a identification against *non*-heterosexual unions. Gender is not only an identification with one sex; it also entails that sexual desire be direct toward the other sex. The sexual division of labor is implicated in both aspects of gender – male and female it creates them, and it creates them heterosexual. The suppression of the homosexual component of human sexuality, and by corollary, the oppression of homosexuals, is therefore a product of the same system whose rules and relations oppress women.¹⁵

Butler faz uma leitura bastante pertinente sobre a percepção de Rubin acerca do incesto, quando relaciona Lévi-Strauss e Lacan:

(...) Porque todas as culturas buscam reproduzir a si mesmas, e porque a identidade social particular do grupo de parentesco tem de ser preservada, a exogamia é instituída e, como seu pressuposto, também a heterossexualidade exogâmica. Conseqüentemente, o tabu do incesto não só proíbe a união sexual entre membros da mesma linhagem de parentesco, mas envolve igualmente um tabu contra a homossexualidade. (...) Rubin entende que a psicanálise, principalmente em sua encarnação lacaniana, complementa a descrição de Lévi-Strauss das relações de parentesco. Ela entende (...) que o “sistema de sexo/ gênero”, o mecanismo cultural regulamentado de transformação de masculinos e femininos biológicos em gêneros distintos e hierarquizados, é (...) comandado pelas instituições culturais (a família, as formas residuais do “troca de mulheres”, a heterossexualidade obrigatória) e inculcado pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico individual. (...) Rubin sustenta, além disso, que antes da transformação de um masculino ou feminino biológicos em um homem ou uma mulher com traços de gênero, “cada criança contém todas as possibilidades sexuais acessíveis à expressão humana”.¹⁶

Como Rubin analisa, Freud vislumbrou isso em seu trabalho, mas delegou a essa observação o caráter patológico, que a clínica psicanalítica posterga até hoje, cega às críticas teóricas e à realidade dos pacientes que buscam ajuda no *setting* clínico. Do mesmo modo, identidades de gênero e práticas sexuais como as que estão ligadas à travestilidade, à transexualidade, ao fetichismo e ao sado-masochismo são classificadas por Lacan como perversões e psicoses (no caso da transexualidade). Uma teoria que compreende a transexualidade como psicose, sem contar com o apoio de estudos de caso de transexuais, só pode estar embasada, ela própria, em pressupostos delirantes (mas a serviço de uma máquina política, e, por isso mesmo, não compreendidos como delirantes).

Butler também discorre bastante sobre o tabu da homossexualidade que precede o incesto. A autora comenta que

Para Lévi-Strauss, tanto o tabu contra o ato do incesto heterossexual entre filho e mãe como a fantasia incestuosa instalam-se como verdades culturais universais. Mas como se constitui a heterossexualidade incestuosa como matriz ostensivamente natural e pré-artificial do desejo, e de que modo se estabelece o desejo como prerrogativa heterossexual masculina?

¹⁵ RUBIN, 1975, 180.

¹⁶ BUTLER, 2003, 111-112.

Nessa perspectiva fundadora do estruturalismo, a naturalização tanto da heterossexualidade como da agência sexual masculina são construções discursivas em parte alguma explicitadas mas em toda parte presumidas.¹⁷

e que “(...) o tabu contra a homossexualidade com efeito cria as ‘predisposições’ heterossexuais pelas quais o conflito edipiano torna-se possível.”¹⁸ Lévi-Strauss encarna, em sua teoria, um dos pólos mais universalistas e sexistas na antropologia. O autor relaciona a proibição do incesto, a exogamia e a famosa “troca de mulheres” à equivalência alimento-mulher, à escassez, à divisão de trabalho e, conseqüentemente, à intervenção coletiva. E, tratando sobre essas problemáticas, ele escreve sobre a poligamia, em sua costumeira tendência ao universalismo:

(...) a tendência polígama profunda, cuja existência pode ser admitida em todos os homens, faz aparecer sempre insuficiente o número de mulheres disponíveis. Acrescentemos que, mesmo se as mulheres são, em número, equivalentes aos homens, nem todas são igualmente desejáveis (...). Por conseguinte, a demanda de mulheres (...) está sempre em um estado de desequilíbrio e de tensão. (...) A sociedade primitiva (...) dispõe de múltiplos meios para resolver este aspecto do problema. A homossexualidade (...), a poliandria, e o empréstimo de mulheres (...), e (...) a extrema liberdade das relações pré-maritais, permitiriam aos adolescentes conseguir facilmente uma esposa, se a função da esposa se limitasse às satisfações sexuais. Mas (...) o casamento, na maioria das sociedades primitivas (...) apresenta uma importância (...) não erótica mas econômica.¹⁹

Por que, também, nem todos os homens são desejáveis? E por que a poligamia seria uma regra, e por que a poliandria e a homossexualidade seriam meras “resoluções de problemas”, é algo que Lévi-Strauss também não deixa muito claro. Aliás, a poliandria parece pouco discutida nesta obra. O autor tentou defender-se das críticas feministas observando que o sistema de “troca de mulheres” poderia ser igualmente analisado do ponto de vista das mulheres, ou seja, uma “troca de homens”:

Que as leitoras alarmadas por se verem reduzidas ao papel de objectos de troca entre parceiros masculinos se tranquilizem: as regras do jogo seriam as mesmas *se se tivesse adoptado* a conversão inversa, fazendo dos homens objectos de troca entre parceiros femininos. Algumas raras sociedades de um tipo matrilinear muito desenvolvido formularam as coisas (...) dessa maneira. E os dois sexos podem acomodar-se a uma descrição do jogo um pouco mais complicada, a qual consistiria em dizer que grupos, cada um deles formados por homens e mulheres, trocam entre si relações de parentesco.²⁰ (grifo nosso)

De todo modo, a nós, Lévi-Strauss não tranquilizou. Nas *Estruturas Elementares do Parentesco*, o que efetivamente comparece como “fato observado na maioria das sociedades primitivas” é a troca de mulheres. São as mulheres que, por excelência, podem ser equivalidas ao valor do alimento; são elas o “bem por excelência” e o “estimulante natural”²¹. E então reiteramos a crítica que fizemos no início a respeito de o antropólogo freqüentemente encontrar também o que deseja em seus trabalhos de campo.

¹⁷ BUTLER, 2003, 73.

¹⁸ BUTLER, 2003, 100.

¹⁹ LÉVI-STRAUSS, 2003, 78.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, 1983, 96.

²¹ LÉVI-STRAUSS, 2003, 102.

Após tantos anos de críticas à teoria da troca de mulheres e à assunção desta por Lacan, sabemos que um ponto importante que Lévi-Strauss deixou obscuro em seu trabalho é o da lógica homossocial no contexto da troca entre homens. Se o valor das mulheres – não obstante a moça concorde ou não com o casamento – reside na troca que pode manter aliança entre *homens*, então, a lógica que sustenta essa transação é necessariamente homossocial. Rubin, Eve Sedgwick (1985), Butler (2003, 2004) e Deleuze & Félix Guattari (2004) são autores que sustentam essa idéia:

Sublinhando o facto universal de que o casamento não é uma aliança entre um homem e uma mulher, mas “uma aliança entre duas famílias”, “uma transacção entre homens a propósito de mulheres”, Georges Devereux concluía com razão que há uma motivação homossexual de base e de grupo. Os homens estabelecem através das mulheres as suas próprias conexões; a aliança põe em conexão através da disjunção homem-mulher – que é o resultado permanente da filiação – os homens de filiação diferentes.²²
Como argumenta Irigaray, essa economia falocêntrica depende essencialmente de uma economia da *différance* nunca manifesta, mas sempre pressuposta e renegada. Com efeito, as relações entre clãs patrilineares são baseadas em um desejo homossocial (o que Irigaray chama de “homo-sexualidade”), numa sexualidade recalcada e conseqüentemente desacreditada, numa relação entre homens que, em última instância, concerne aos laços entre os homens, mas se dá por intermédio da troca e da distribuição heterossexual das mulheres.²³

Butler mostra, em uma citação, que o próprio Lévi-Strauss anuncia o inconsciente homoerótico da economia falocêntrica em uma de suas passagens. Por exemplo: “É que, com efeito, a troca não vale somente o que valem as coisas trocadas. A troca, e (...) a regra da exogamia que a exprime, tem por si mesma um valor social. Fornece o meio de ligar os homens entre si e de superpor aos laços *naturais* do parentesco os laços daí em diante artificiais (...)”²⁴(grifo nosso). Ou, tratando sobre o casamento como meio de aliança entre as famílias, Lévi-Strauss afirma: “(...) o casamento tem menos por objectivo a procura de uma esposa do que o de obter cunhados.”²⁵ E aqui copiamos todo um parágrafo do autor para ilustrar bem esse fato que comparece em sua obra, mas que não é claramente explicitado:

(...) a teoria indígena *confirma nossa concepção*. Os informantes Arapeshe de Margaret Mead sentiram (...) dificuldade em responder suas perguntas sobre as eventuais infrações às proibições do casamento. Mas seu comentário, quando conseguiram formulá-lo, revela claramente a origem do mal-entendido. Para eles, a proibição não é concebida enquanto tal (...). É apenas o reverso ou a contrapartida de uma obrigação positiva, a única viva e presente na consciência. Acontece que um homem coabita com sua irmã? A questão é absurda. Não (...) respondem eles. “Não coabitamos com nossas irmãs. Damos nossas irmãs a outros homens e estes outros nos dão suas irmãs”. A etnógrafa insiste. Mas se esta eventualidade (...) se realizasse, que pensariam? Que diriam se um de nós dormisse com sua irmã? (...) suponha que isto aconteça... Com a continuação, e tendo o informante dificuldade em se colocar na situação, que para ele é quase inconcebível, na qual deveria discutir com um companheiro culpado de incesto, obtém-se esta resposta ao diálogo imaginário: “Mas como! Quererias casar com tua irmã? O que há contigo? *Não queres ter um cunhado? Não compreendes que se te casares com a irmã de outro homem e um outro homem se case com tua irmã terás pelo menos dois cunhados, enquanto se te casares com*

²² DELEUZE & GUATTARI, 2004, 170.

²³ BUTLER, 2003, 70.

²⁴ LÉVI-STRAUSS, 2003, 521.

²⁵ LÉVI-STRAUSS, 1983, 80.

*tua própria irmã não terás nenhum? E com quem irás caçar? Com quem farás plantações?
Quem irás visitar?*²⁶ (grifos nossos)

O próprio Lévi-Strauss denuncia nas *Estruturas*, como vemos, este inconsciente homoerótico presente na proibição do incesto e na regra da exogamia.

Algumas implicações políticas dos estudos de gênero

A psicanálise é um conhecimento herdeiro das concepções naturalistas e biologizantes da medicina. Até hoje, permanece embrenhada em um familiarismo crônico, quase alheia às problemáticas sócio-históricas. Ademais, associou a essas concepções a assunção axiomática de um inconsciente intrapsíquico de teor universal, na maior parte das vezes alheio às condições sócio-históricas do sujeito. Com relação à psicanálise, Fernando González Rey critica a concepção de Freud, que aprisiona os motivos da ação a invariantes instintivos universais:

Essa representação de Freud a respeito das fontes universais da vida psíquica mantém o desejo prisioneiro de forças intrapsíquicas, o que dificulta o desenvolvimento de uma teoria da subjetividade suscetível de se representar o caráter histórico e cultural dos processos de subjetivação, seja dos sujeitos singulares concretos, seja dos cenários sociais nos quais se desenvolvem as atividades humanas. A patologia, em última instância, segue fixada na mobilidade e nas formas de organização das fontes universais que Freud converte em princípios gerais do funcionamento da mente.²⁷

O autor sustenta que Lacan manteve a tendência freudiana de aprisionar a subjetividade humana a essas invariantes intrapsíquicas, além de reificar o significante lingüístico. Não podemos deixar de mencionar a contribuição de Lacan no tratamento das psicoses, bem como o fato de que era dos poucos psicanalistas, em sua época, que recebia em seu consultório suicidas e homossexuais (considerados “intratáveis” pela comunidade psicanalítica em geral). Entretanto, Lacan não problematizou a aplicação de axiomas inquestionáveis *a priori* quando se assumem os princípios que balizam a teoria e a prática analíticas.

Para Deleuze e Guattari (2004), o que é recalçado pela proibição de incesto não é o Édipo, mas a produção desejante e seus fluxos descodificados.²⁸ Os autores expurgam a noção “familiar” do Édipo, compartilhada por tantos psicanalistas e antropólogos, que reduz as atividades psíquicas ao processo de um inconsciente sexualizado e que em última instância refere-se ao pai e à mãe (ou à função paterna e materna, como queiram os lacanianos) e à relação com o falo e com a castração. Os autores observam, a propósito do aparecimento da máquina edipiana-narcísica (em sua descrição das três máquinas analisadas em *O Anti-Édipo*: a máquina territorial, a máquina despótica e a máquina capitalista) na civilização capitalista:

²⁶ LÉVI-STRAUSS, 2003, 525.

²⁷ GONZÁLEZ REY, 2007, 5.

²⁸ Guattari (2000) define: “a noção de ‘código’, aqui, é empregada numa acepção bem ampla: ela pode dizer respeito tanto aos sistemas semióticos quanto aos fluxos sociais e aos fluxos materiais. O termo ‘sobrecodificação’ corresponde a uma codificação em segundo grau. Exemplo: as sociedades agrárias primitivas funcionam segundo seu próprio sistema de codificação territorializado e são sobrecodificadas por uma estrutura imperial, relativamente desterritorializada, que lhes impõe sua hegemonia militar, religiosa, fiscal etc.” (pp.317-318).

Somos todos pequenas colônias, e é o Édipo que nos coloniza. Quando a família deixa de ser uma unidade de produção e de reprodução, quando a conjunção encontra nela o sentido de uma simples unidade de consumo, passamos a consumir o papá-mamã. (...) É esta operação (...) que leva Lacan a dizer, traindo voluntariamente o segredo da psicanálise como axiomática aplicada: aquilo que parece “ser o que há de mais livre no diálogo psicanalítico depende, de facto, dum envasamento redutível a algumas articulações essenciais e formalizáveis”.²⁹

Vejamos o que Lacan pode dizer-nos sobre algumas identidades de gênero.

Lacan apropriou-se da análise de Lévi-Strauss no que tange ao interdito do incesto como a passagem da natureza à cultura - como se ambos tivessem presenciado esse sublime momento que separou nossos ancestrais de nossa “versão cultural do homem” (BUTLER, 2003). Apesar de seu diálogo com a antropologia – e, talvez, justamente em função de seu marco estruturalista -, o autor universaliza a posição heterossexual, supostamente herdeira da resolução do Complexo de Édipo. Não há, na teoria lacaniana, como apontado em outro trabalho (BARBOSA, 2007), espaço de discussão para temas como gênero, o que é claramente explícito nesse conceito. Acerca da “assunção do sexo” pelo sujeito, por ocasião do Édipo, Lacan sublinha:

(...) há no Édipo a assunção do *próprio sexo* pelo sujeito, isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o *tipo viril* e com que a mulher assumam um certo *tipo feminino*, se reconheça como *mulher*, identifique-se com *suas funções de mulher*. A virilidade e a feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a *função do Édipo*.³⁰ (grifos nossos)

De que próprio sexo Lacan está nos falando? Haveria por acaso algum sexo *já dado* ao sujeito e que ele precisa garantir? E que tipo viril e feminino seriam estes? Quais seriam as funções da mulher? Aqui fica bastante transparente a posição que a psicanálise ocupou e tem ocupado no sentido de estabelecer, na forma de uma ontologia psíquica, os pontos que marcam a normatização do sujeito. Nesse trecho, Lacan é reducionista ao ponto de olvidar, por um momento, a função do Édipo que ele próprio ressalta a respeito de o sujeito entrar na ordem simbólica e constituir um supereu. Ler Lacan pode ser engraçado quando se pensa que ele estabelecia contato com as mais diversas áreas do conhecimento, como a antropologia, a lógica, a matemática e a lingüística (mesmo que esse contato tenha se dado, na maior parte das vezes, para colocar outras teorias a serviço de seu próprio pensamento), e ainda assim manteve-se reducionista; o que não é engraçado é observar que muitos psicanalistas mantenham-se, até hoje, ocupados em aplicar cegamente as teorias de Vossa Majestade. Mais à frente, Lacan escreve a respeito do desfecho do Édipo na menina:

Para ela (...) essa terceira etapa [do Édipo] (...) é muito mais simples. Ela não tem de fazer essa identificação [com o pai] nem guardar esse título de direito à virilidade [como o menino]. Ela, *a mulher*, sabe onde ele está, sabe *onde deve ir buscá-lo*, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem.³¹ (grifos nossos.)

²⁹ DELEUZE & GUATTARI, 2004, 276-277.

³⁰ LACAN, 1999, 171.

³¹ LACAN, 1999, 202.

Quem é *a mulher* de que Lacan nos fala? Será que Lacan sabe onde *a mulher* deve buscar o que ele supõe ser o desejo dela? Lacan não faz nenhuma reflexão acerca da identidade lésbica de forma legítima; aliás, no discurso lacaniano, quando há alguma discussão a respeito da homossexualidade, da travestilidade ou da transexualidade, isso se refere à ordem do desvio com relação a um esquema normal de gênese do sujeito (BARBOSA, 2007). Em sua descrição dos três tempos lógicos do Édipo, o autor delonga-se apontando os dois momentos distintos em que se apresentam para a criança as questões de *ser ou não* o falo – identificando-se imaginariamente como o falo para a mãe – e de *ter ou não* o falo. Lacan assume aí uma visão essencialmente universalista e que parte do pressuposto da crença em uma binariedade heterossexual:

É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não o que é, que se pode produzir a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como o objeto do qual o pai pode privar. (...) O terceiro tempo é este: o pai pode dar à mãe o que ela deseja e pode dar porque o possui³². (...) Em primeiro lugar, a instância paterna se introduz de uma forma velada. (...) Em segundo lugar, o pai se afirma em sua presença privadora, como aquele que é o suporte da lei (...) de um modo mediado pela mãe (...). Em terceiro lugar, o pai se revela como aquele que tem. É a saída do complexo de Édipo. (...) É nessa medida que o terceiro tempo do complexo de Édipo pode ser transposto, isto é, a etapa da identificação, na qual se trata de o menino se identificar com o pai, como possuidor do pênis, e de a menina reconhecer o homem como aquele que o possui.³³

Prossigamos com o que Vossa Majestade diz acerca *da homossexualidade*:

Por um lado, ao lidar com um parceiro que é substituto do personagem paterno, trata-se, para ele (...) de desarmá-lo, humilhá-lo, ou até (...) de incapacitar esse personagem substituto do pai de se impor perante uma mulher ou as mulheres. Por outro lado, a exigência *do homossexual* de encontrar em seu parceiro o órgão peniano corresponde precisamente a que, na posição primitiva, aquela ocupada pela mãe que dita a lei ao pai, o que é questionado (...) é saber se, na verdade, o pai tem ou não tem, e é exatamente isso que é exigido *pelo homossexual* a seu parceiro (...). Há também uma coisa que aparece muito freqüentemente (...). À primeira vista, parece paradoxal, em relação à exigência do pênis no parceiro, que *eles* tenham um medo pavoroso de ver *o órgão da mulher*, porque, *segundo nos dizem*, isso lhes sugere idéias de castração.³⁴ (grifos nossos.)

Quem disse isso a ele não é, obviamente, revelado. Algumas interlocutoras *crossdressers* disseram a nós serem casadas com mulheres ou namorarem mulheres. Como mencionamos adiante, uma delas deseja retirar seu pênis e continuar casada com sua esposa. Lacan acredita que “o homossexual” permanece fixado à idéia imaginária de “uma mãe fálica, castradora e o que mais vocês quiserem”.³⁵ Incapaz de perceber que a mãe é castrada, “o homossexual” inclina-se a degradar o parceiro – que é um substituto do pai -, ao mesmo tempo em que, segundo nos dizem, ele tem horror da sugestão de que a mulher seria castrada. Ora, segundo nos dizem, também, o horror, aqui, a saber, o horror da castração, remete à recusa em aceitar a diferença

³² Este é um exemplo a respeito da ambivalência entre o sentido metafórico e a concretude de temas discutidos por Lacan. Embora a função paterna seja uma metáfora, e embora Lacan insista em sublinhar o caráter metafórico do falo, é evidente nesse trecho que o pai não apenas é um homem, como, acima de tudo, seu falo ancora-se na concretude do pênis.

³³ LACAN, 1999, 200-203

³⁴ LACAN, 1999, 217-218.

³⁵ LACAN, 1999, 218.

sexual. Não sabemos até que ponto a noção de diferença sexual assumida por Lacan era também um pressuposto central para seus pacientes homossexuais; e tampouco a de uma vagina temida.

Lacan apega-se com fervor à idéia de que “os homossexuais”, bem como “os fetichistas”, como uma forma de defesa narcísica – e tendo como mecanismo fundamental a denegação “da realidade” -, recusam a “castração da mãe”, não conseguindo fazer a passagem do “ser o falo” para o “ter o falo” – o que implicaria reconhecer que ele não é o falo para a mãe, já que esta, sendo castrada, precisa buscar o que deseja (que obviamente é um pênis) no pai, que efetivamente “tem o falo”. Nós nos perguntamos qual a resposta dos psicanalistas, neste esquema em que pênis e falo se confundem, se a “pobre criancinha”, como escreve Butler (2004), for filha de um casal de travestis. Ora, aqui, efetivamente, a “mãe” “tem o falo” (e o pênis) tanto quanto o “pai”. Obviamente ela será uma perversa? Neste caso, a única possibilidade, realmente, é vetar a adoção de crianças por um casal de travestis. E se a pobre criancinha, indo menos longe, for filha de um casal de lésbicas? A saída seria uma estrutura psicótica? Realmente, não sobra outra alternativa a não ser vetar a adoção e a assistência tecnológica de reprodução para os casais de lésbicas, segundo nos dizem. Elizabeth Zambrano afirma:

(...) nas discussões sobre famílias nas quais os pais são do mesmo sexo, há uma confusão entre o entendimento do que seja a função psíquica cumprida pelo “terceiro” e a sua nomeação como “paterna”. Tanto nos casais *gays* quanto lésbicos, a função de “terceiro” pode ser exercida pelo parceiro/a do pai/mãe. Ao ser ele/ela o “objeto de desejo” do pai/mãe, introduz-se na fusão mãe-filho inicial, mostrando ao filho a existência de um “outro” desejado e, com isso, inaugura a alteridade. Para o filho, não importa o sexo da pessoa para a qual o desejo do pai/mãe está direcionado. O importante é a descoberta da existência de uma outra pessoa, que não ele/ela, por quem o pai/mãe sente desejo. A manutenção da idéia de que o “terceiro” teria que ser o pai-homem promove um deslizamento do simbólico para o real, evidenciando o vínculo que a psicanálise sustenta com a manutenção de uma “ordem familiar” patriarcal.³⁶

Com relação, ainda, à perversão, mais especificamente, ao fetichismo, Vossa Majestade assume que uma lembrança encobridora, como o sapato da mãe, pode assumir “a função de substituto daquilo que não é visto (...), a saber, o falo, imaginário (...)”³⁷. Talvez quem desejasse realmente ver o falo da mãe fosse o próprio Lacan. Por que é tão importante que uma mãe “não tenha um pênis”, já que este é jurisdição do pai (que precisa que o outro assuma a castração para manter a idéia de que tem um) permanece obscuro. Não permanece, todavia, o fato de que este bendito pênis é símbolo da lei e do poder (e não os seios da mãe, por exemplo, tão concretos e visíveis como o pênis).

Butler discute a “obscura unidade entre anatomia, ‘identidade natural’ e ‘desejo natural’”³⁸, tão presentes na teoria lacaniana. A autora escreve:

Se a diferenciação do gênero decorre do tabu do incesto e do tabu anterior da homossexualidade, então “tornar-se” um gênero é um laborioso processo de tornar-se *naturalizado*, processo que requer uma diferenciação de prazeres e de partes corporais, com base em significados com características de gênero. Diz-se que os prazeres residem no pênis, na vagina e nos seios, ou que emanam deles, mas tais descrições correspondem a um

³⁶ ZAMBRANO, 2006, 135-136.

³⁷ LACAN, 1995, 121.

³⁸ BUTLER, 2003, 109.

corpo que já foi construído ou naturalizado como portador de traços específicos de gênero. (...) As teóricas feministas [e um exemplo é Braidotti] têm sido atraídas para a explicação psicanalítica da diferença sexual em parte porque as dinâmicas edipiana e pré-edipiana parecem oferecer uma maneira de situar a construção primária do gênero.³⁹

Riki Wilchins, uma teórica *queer* que assume sua posição de ativista como transexual, completa nossa linha de raciocínio nesta citação:

(...) on some acts in signs are allowed to qualify as erotic. The primary technique of our erotics is not prohibition, as in forbidding specific acts, but the creation of specific sites, acts, and bodies as erotic currency in the first place, simultaneously making others unintelligible, even unthinkable. Our erotics has created an entire Geography of the Absent – body parts that aren't named, acts one mustn't do, genders one can't perform – because they are outside the binary box. (...) What body parts are named, what acts, what kinds of penetration? What are the boundaries that define intercourse? How can we seriously engage a queer sexuality when to be sexual at all requires us to participate in a language of heterosexuality?⁴⁰

Nesse sentido, a subversão operada em seus corpos pelas travestis e pelas transexuais aparece, ainda que como subversão, inscrita na norma. Todas as travestis e transexuais que entrevistamos em nosso trabalho de campo possuíam um discurso capturado pela norma a respeito de uma identidade feminina, bem como das formas corporais, práticas sexuais e discursos que são adequadamente femininos. Butler (2003, 2004) ressalta que a norma não apenas é proibidora, como generativa. A norma, em si, já traz os mecanismos de subversão a ela, como já observamos. As identidades permanecem essencializadas mesmo na subversão. Ora, nossas interlocutoras, de modo geral, sentem que “são diferentes” desde a infância, sempre gostaram de “roupas femininas”, nunca sentiram atração por mulheres e sempre desejaram ser como elas. As transexuais, indo mais longe, sabem que são mulheres, sempre foram, apenas estão em um corpo errado – o que é paradoxal quando se trata de um discurso que apela à genética. Está embutida neste discurso a representação médica, que pode ser muito útil quando se deseja a autonomia de escolher sua identidade de gênero – que é conseguida, paradoxalmente, mediante a submissão ao diagnóstico, que possibilitará a cirurgia (BUTLER, 2004). A posição ocupada pelas travestis e pelas *crossdressers* parece-nos aqui um espaço de maior transgressão do que a ocupada pelas transexuais, cujo desejo do desejo do Estado é tão grande que é necessária uma cirurgia que possibilite um trânsito legal no mundo heterossexual, reiterado pela mudança na identidade civil.⁴¹ Em dois anos de trabalho de campo, só ouvimos falar, em Brasília, de uma transexual lésbica, com a qual não conseguimos contato. Em geral, o desejo sustentado pelas transexuais é o de “ser como qualquer outra mulher comum”, o que passa por ter uma vagina e “fazer sexo da maneira normal” com seus parceiros.

³⁹ BUTLER, 2003, 107-110.

⁴⁰ WILCHINS, 1997, 166-170.

⁴¹ É necessário ressaltar que esse desejo envolve também o direito a questões básicas da existência civil (além da necessidade de reconhecimento em uma esfera outra que não seja a de marginalização e violência, recorrente para as travestis). Zambrano (2006) menciona que, por exemplo, para as transexuais, é a mudança na identidade civil que possibilitaria o direito à adoção. Não ter a sanção do Estado significa não ter direitos elementares de cidadania, e aqui, o problema do reconhecimento é crucial. Questões que são simples para aqueles que de algum modo se adéquam à norma, como o compartilhamento de um mesmo plano de saúde, a possibilidade de visitar um ente querido na UTI ou de permanecer com ele em um hospital, a divisão de bens, o direito à parentalidade ou o “mero” reconhecimento, socialmente, de uma ligação afetiva, podem ser bastante problemáticas e, às vezes, mesmo impossíveis para corpos abjetos (no sentido especificado por Butler, 2005) como homossexuais, travestis, transexuais e *crossdressers*.

Passando às CDs, aqui a bagunça dos códigos dominantes é um pouco mais radical do que acontece com as travestis e com as transexuais. Não são homens que adotaram uma *performance* e um desejo supostos femininos, como no caso daquelas. A *performance*, o desejo e a identidade são um pouco mais ambíguos e menos fixos. O exemplo que trazemos, a título de ilustração, é o de um@ CD que temos entrevistado em nosso trabalho. Além de mostrar esse fluxo de *performances* e de desejos, elæ exemplifica a violência e as relações de poder que perpassam a vida dos transgêneros. Melissa, com cerca de 35 anos, residente em São Paulo, passou, desde o início da adolescência, a vestir-se como uma mulher, em sua intimidade, e mesmo a performar como uma mulher nas relações sexuais com suas/seus parceir@s (mulheres/ homens/ travestis/ transexuais). Elæ está vivenciando um segundo casamento com uma mulher, e seu desejo é não meramente ser uma travesti, mas ser transexual, inclusive por meio da cirurgia de mudança de sexo. Entretanto, como ama sua mulher, pretende, nesse caso, permanecer casada com ela. Seu desejo caminha para a “identidade feminina” no que tange à identificação – pois, sempre que pode, está vestida “como uma menina” e tem gestos “femininos”. Melissa relata-nos sobre seu desejo e sobre a diferença entre uma travesti e uma CD, sobre o “sentir-se mulher” sem que haja modificações radicais em seu corpo:

Eu não vivo como mulher, não tomo hormônio, não mudei meu corpo, embora tenha fantasias a respeito. [E isso] não é só [para a relação sexual]. Usar roupas, gestos. Tem algo feminino dentro de mim. Presto atenção em detalhes. Mesmo tendo vontade de ter um corpo feminino [não o modifico]. Vontade não é coragem. Também fantasia não é realidade. Em casa fico menina com minha mulher. Quando fico menina... ela é o homem... Às vezes a amiga. Ela gosta. Fazemos inversão. Acho que quero ser mais feminina que as mulheres. Eu gosto de tudo que é super feminino... sainha, (...) melissinhas, coisas de maquilagem, esmalte. Se eu fosse mulher acho que não sairia do salão, seria uma perua patricinha. Acho que quero ser mais feminina que as mulheres.

Entretanto, em algumas situações, Melissa sente-se mais à vontade como homem. E, por outro lado, sua escolha de objeto não pode ser considerada tipicamente feminina (pois não deseja apenas homens) nem tampouco masculina (pois seu objeto de desejo nem sempre são mulheres, em uma relação sexual típica). Elæ aprecia normalmente relações com inversão (penetração por um “sujeito feminino”; e aqui poderíamos problematizar o termo inversão, que remete ao monopólio da penetração por aquele que tem o falo), com mulheres, travestis ou transexuais. Sendo assim, se tivesse que optar por uma identidade de gênero, elæ se consideraria lésbica. Não obstante, não podemos dizer que noss@ interlocutor@ encaixe-se no padrão típico de “uma lésbica”. Não existem padrões com os quais possamos definir seu desejo. Melissa nos disse que já tentou sair com homens, mas não gostava. Achava que era gay (pois ainda não sabia o que era uma *crossdresser*) e tinha medo de assumir seus desejos. Posteriormente, percebeu que não era gay: “Pode ser [que eu seja lésbica]. Meu sonho é viver como mulher... e tentar me relacionar com homens. Os vídeos que vejo na net são vídeos hetero[ssexuais]. Sinto tesão nos corpos masculinos. Mas acho que no fundo sou lésbica mesmo. Claro que as mulheres que gosto têm que ter pinto.”

O problema da assunção de sua *performance* publicamente concerne também a questões práticas, como a estabilidade de seu emprego e de sua família, incluindo seus parentes e sua filha de sete anos. Invariavelmente nossas conversas atingem o seguinte impasse: como fica a existência de corpos abjetos

como esse? Como pode ser vislumbrada uma vida vivível e sem tanta violência e obstáculos para pessoas que não se conformam aos padrões de inteligibilidade? Será que se ela assumisse suas *performances* e desejos publicamente ela ainda teria seu emprego? Será que ainda teria direito legal sobre sua filha? Será que ainda contaria com o apoio e com a estrutura de sua família e de seus amigos?

@s CDs, pela definição que ouvimos de nossas interlocutoras, performam suas identidades apenas no cenário da vida íntima. Por um lado, isso ocorre pela “falta de coragem” de assumir-se, o que remete à patrulha ideológica supracitada que sanciona ou nega ao sujeito o tipo de vida vivível que é direito, *a priori*, de todo cidadão (heterossexual) – com perdão do termo masculino. Por outro lado, @s CDs estão em um terreno mais ambíguo do que o das travestis: elas, por exemplo, não usam próteses de silicone, não tomam grandes quantidades de hormônio, ou seja, não operam uma transformação radical no corpo. Uma de suas características, apontadas por Melissa, é o constante deslizamento de uma identidade para outra – ora um “corpo de homem”, ora um corpo “de mulher”; ora o desejo de ser penetrad@ por uma mulher, ora por uma travesti, ora por um@ CD. Ora, aqui, nesse espaço de fluxo e de ambivalência é que a norma pode ser bem mais cruel.

O conceito de devir de Deleuze & Guattari (2004) é bastante útil nesse ponto. O que pode explicar que uma travesti sustente sua *performance* e seu desejo à custa de prostituir-se, de receber ovos e tomates podres na rua, à noite, de ser agredida com tacos de baseball e de ser estuprada, sem que isso mobilize o olhar do Outro, em uma margem de direito subumana? O que pode explicar que uma *crossdresser* aprisione-se em seu apartamento, nos fins de semana e nos horários noturnos, para ter as unhas pintadas e as pernas depiladas, sob pena de perder o emprego e a guarda de uma filha? A sugestão das máquinas desejanter é interessante. Podemos pensar as identidades de gênero como linhas de fuga, como desterritorializações. Porém, serão necessárias décadas até que esses desejos possam ser legitimados e sair da esfera do impensável?

AGRADECIMENTO

Agradecemos as valiosas orientações e sugestões de José Bizerril Neto.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, LUANNA. (2007). “**A Perigosa do Forró**”: implicações da compreensão da psicose na pós-modernidade. Monografia (Bacharelado em Psicologia) – Faculdade de Ciências da Saúde, UniCEUB, Brasília.

BRAIDOTTI, ROSI. (2002). **Metamorphoses**: toward a materialist theory of becoming. Cambridge, England: Polity Press.

BRAIDOTTI, ROSI. (1994). **Nomadic subjects**. New York: Columbia University Press.

BUTLER, JUDITH. (2005). **Cuerpos que importan:** sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós/Barcelona/México.

BUTLER, JUDITH. (2003). **Problemas de gênero.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BUTLER, JUDITH. (2004). **Undoing gender.** New York & London: Routledge.

COLLIER, JANE & YANAGISAKO, SYLVIA. (1987). **Toward an unified analysis of gender and kinship.** In: COLLIER, JANE & YANAGISAKO, SYLVIA (org.). *Gender and kinship: essays towards an unified analysis.* Stanford: Stanford University Press. p.14-52.

DELEUZE, GILLES & GUATTARI, FÉLIX. (2004). **O Anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia 1. Lisboa: Assírio & Alvim.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN. (1973). **Kinship and marriage among the Nuer.** London: Oxford University Press.

FAUSTO-STERLING, ANNE. (2007). **The Five sexes.** *The Science*, New York Academy of Sciences, p.20-25, March/ April.

GONZÁLEZ REY, FERNANDO. (2007). **Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade.** São Paulo: Thomson.

GUATTARI, FÉLIX. & ROLNIK, SUELY. (2000). **Cartografias do desejo.** 6ª ed. Petrópolis: Vozes.

LACAN, JACQUES. (1995). **O Seminário, livro 4:** a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LACAN, JACQUES. (1999). **O Seminário, livro 5:** as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (1983). **A família.** In: *O olhar distanciado.* Lisboa: Edições 70, p.69-99.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (2003). **As estruturas elementares do parentesco.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes.

MIDDLETON, KAREN. (2000). **How Karembola men become mothers.** In: J. Carsten (org.), *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship.* Cambridge: Cambridge University

Press. p. 104-127.

RUBIN, GAYLE. **The traffic in women:** notes on the 'political economy' of sex. In: R. Reiter (org.), *Toward an Anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975. p 11-19.

SEDGWICK, EVE. (1985). **K. Between Men:** English literature and male hoossocial desire. New York: Columbia University Press.

WILCHINS, RIKI. (1997). **Read my lips: sexual subversion and the end of gender.** Ithaca: Firebrand books.

ZAMBRANO, ELIZABETH. (2006). **Parentalidades 'impensáveis':** pais/mães homossexuais, travestis e transexuais. *Horizontes antropológicos*, v.12, n. 26, p. 123-147, Julho/Dec.