

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA – PROLING

EMANOEL RAIFF GOMES DA NÓBREGA FILHO

SUJEITOS *QUEER* EM CARTAZ:
uma análise discursiva do corpo em (*trans*)formação

João Pessoa – PB
2011

EMANOEL RAIFF GOMES DA NÓBREGA FILHO

SUJEITOS *QUEER* EM CARTAZ:
uma análise discursiva do corpo em *(trans)*formação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Linguística.

Orientador(a): Profa. Dra. Maria Regina Baracuhy Leite.

João Pessoa – PB
2011

N754s Nóbrega Filho, Emanuel Raiff Gomes da.
 Sujeitos Queer em cartaz: uma análise discursiva do corpo
 em (trans)formação / Emanuel Raiff Gomes da Nóbrega Filho.-
 João Pessoa, 2011.
 96f. : il.
 Orientadora: Maria Regina Baracuhy Leite
 Dissertação (Mestrado) – UFPB/PROLING
 1. Linguística. 2. Análise do Discurso. 3. Travestilidade.
 4. Identidade. 5. Corpo - transformação.

UFPB/BC

CDU: 801(043)

EMANOEL RAIFF GOMES DA NÓBREGA FILHO

SUJEITOS *QUEER* EM CARTAZ: uma análise discursiva do corpo em *(trans)*formação

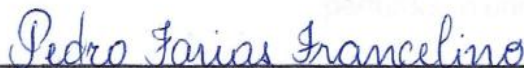
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Linguística.

Aprovada em: 04 / 03 / 2011

BANCA EXAMINADORA



Prof.^a Dr.^a Maria Regina Baracuh Leite – UFPB/PROLING
(Orientadora)



Prof. Dr. Pedro Farias Francelino – UFPB/PROLING
(Examinador)



Prof.^a Dr.^a Marluce Pereira da Silva – UFRN/PPGEL/UFPB
(Examinadora)

João Pessoa – PB
2011

Dedicatória

À minha Vovó Querida e ao meu Vovô Jamil
[In memoriam]

Aos meus pais, à minha avó Zefinha, às minhas
tias e à minha prima Ana Waleska, a quem,
com orgulho, agradeço a oportunidade de ter
cursado um mestrado em Lingüística e a de me
tornar um pesquisador, pois muito me tiveram
dado crédito.

Ao amor que me veio como uma fígada nas
entranhas e bem no meio se fincou (pois que,
antes dele, a sua contracrença, de minha parte,
um dia habitou meu corpo). A quem, de fato,
perturbou o universo, fazendo-me vivo,
levando-me à Glória.
Noutras palavras, a M.G.C – em quem estou
para além da beira, formando, pois, uma
aliança, uma unidade, e ainda que ela jamais
canse de nunca ser *todo*, será sempre *tudo*.

Agradecimentos

Aos meus pais, por, durante todo o sempre, terem-me vivido sem desânimo;

A toda minha família, por ter incentivado sempre minha saída de Patos, acreditando sempre na possibilidade e realização de um muito bom trabalho;

A Michael, por me mostrar “que a estrada vai além do que se vê”;

Aos amigos Rondinelly, Zé Márcio, Irléxi, Delzymar, João Neto, Agostinho, Mago Jefs, a quem muito, mas é muito mesmo, tenho grande estima, aliás, são com quem vislumbro o Reino;

Às minhas primas Sílvia Renata e Luciana Carvalho;

A Edileide, com quem muito me aliviei quando de minhas angústias;

A todos do grupo CIDADI: Tânia, Eliza, Lúcia, Emmanuele e Domingos;

A Gesiel, especialmente, por me ter tido sempre, cuidado, paciência, disponibilidade, amizade, interesse pelo trabalho que escrevi, e que, por tudo isso, muito lhe devo;

Ao Prof. Dr. Nilton Milanez, que me abriu o olhar sobre o corpo a um nível mais complexo do átomo discursivo, e por quem muito estimo;

A Profa. Dra. Regina Baracuh, que, muito no início, quando eu ainda me preparava para uma seleção de mestrado, me convidou a participar do grupo CIDADI e se comprometeu em me orientar, caso viesse a ingressar;

Ao PROLING, por me ter possibilitado cursar este mestrado em Lingüística;

À CAPES por me ter financiado a pesquisa durante um ano.

*Suponhamos que vejo diante de nós uma rapariga de
modos masculinos. Um ente humano vulgar dirá dela,
"Aquela rapariga parece um rapaz". Um outro ente
humano vulgar, já mais próximo da consciência de que
falar é dizer, dirá dela, "Aquela rapariga é um rapaz".
Outro ainda, igualmente consciente dos deveres da
expressão, mas mais animado do afecto pela concisão,
que é a luxúria do pensamento, dirá dela, "Aquele rapaz".
Eu direi, "Aquela rapaz", violando a mais elementar das
regras da gramática, que manda que haja concordância
de género, como de número, entre a voz substantiva e a
adjectiva. E terei dito bem; terei falado em absoluto,
fotograficamente, fora da chateza, da norma, e da
quotidianidade. Não terei falado: terei dito.*

(Fernando Pessoa, **Livro do Desassossego**)

Resumo

Em todas as sociedades, se o corpo é tomado de linguagem, é por ser capaz de produzir sentidos. Investindo na Análise do Discurso francesa como uma teoria semântica – especificamente, pelas considerações de Pêcheux (2008), para quem o *discurso* é a relação entre a *Língua* e a *História* –, diremos que o corpo é construído linguisticamente por práticas discursivas executadas por indivíduos na criação de uma identidade e no processo de subjetivação. Nosso objetivo é analisar enunciados imagéticos que mostram o corpo do travesti, e como ele, por práticas discursivas, transforma-o, subjetivando-se, criando uma identidade, reiterando-a (ou repelindo) pelas memórias discursivas tecidas em torno do gênero e do sexo. Como *corpus*, temos um recorte de enunciados (verbais e não-verbais) que, em sua maioria, trazem cartazes de eventos para o público transgênero em que se vê a exibição do corpo. Assim, questionamos: por que esse corpo e não outro, quando o padrão de gênero é normativamente binário? Para a Teoria *Queer* (BENTO, 2006), o travesti desestabiliza tal padrão, escorre pelas fissuras e inventa seu modo de vida: a *travestilidade*. Desse modo, é na escavação de discursos – tecendo memórias em torno da travestilidade –, que somos levados, enquanto leitores, a reconhecer nos enunciados, os indícios que nos apontem o travesti, estabelecendo um *paradigma indiciário* (GINZBURG, 2009), e observando, pela *intericonicidade* (COURTINE, 2006), como a repetição icônica do corpo do travesti nos enunciados faz com que esse indivíduo anormal (FOUCAULT, 2008) seja reconhecido e interpretado como tendo este modo de ser e esta identidade.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Travestilidade. Corpo. Sujeito. Identidade.

Abstract

In all societies, if the body is understood such as a language, it is to be able to produce sense. Investing in the French Discourse Analysis as a semantic theory – specifically by the considerations from Michel Pêcheux (2008), for whom the discourse is the relationship between the language and the history – we will say that the body is constructed by discursive practices performed by individuals in the creation of identities and the subjectivation process. Our objective is to analyze some imagetical enunciated that show the body of the transvestite, and how it, by discursive practices, transforms and conceive itself as Subject, creating an identity, reiterating it (or not) by the discursive memories established for gender and sex. As a *corpus*, we have some snippet of enunciated (verbals and non-verbals) compounds, mostly by posters of events to the public transgender where it can see the exhibition of the body. So we ask: why this body and not another, when the gender standard is normatively binary? For Queer Theory (BENTO, 2006), the transvestite destabilizes such standard, runs through cracks and invents its way of life: *Transvestity*. Thus, it is in the excavation of speeches - where we weaving around the Transvestite memories - which we are led, as readers, to recognize the signs that show us the transvestite, establishing an *indiciary paradigm* (GINZBURG, 2009) and noting, by *intericonicity* (COURTINE, 2006), as the repetition of iconic utterances in the transvestite's body causes that abnormal individual (FOUCAULT, 2008) is recognized and interpreted as having this way of being and this identity.

Key-words: French Discourse Analysis. Transvestity, Body. Subject. Identity.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1 A TRANSEXISTÊNCIA PELO CORPO	19
1.2 A travestilidade como existência histórica: uma questão <i>arqueogenealógica</i>	19
1.2 A (trans)formação do corpo como prática discursiva.	25
2 A TRAVESTILIDADE NAS MALHAS DA LINGÜÍSTICA	36
2.1 O corpo, a identidade de gênero e a subjetivação nos lapsos da linguagem... 36	
2.1.1 O sujeito e a identidade na inscrição discursiva do gênero no corpo.....	43
2.2 O corpo do travesti num trajeto de leitura para além dos horizontes estruturalistas.....	50
3 MEMÓRIAS DO CORPO QUEER EM CARTAZ	60
3.1 O cravo, a rosa, o trânsito	60
3.2 Em cartaz, o espetáculo do anormal.....	69
4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES: NOVAS CONFIGURAÇÕES, OUTROS SENTIDOS.....	89
5 REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

O travesti, aquele indivíduo onde o homem e a mulher nele se confundem, pelo fato de não se enquadrar normativamente no padrão binário do gênero e do sexo, ainda é visto, na sociedade ocidental – segundo práticas discursivas sobre gênero – como *queer*¹. Esta expressão pode ser traduzida para o português como aberração, monstro, *bicha*, *gay*, homossexual estigmatizado, aquele que é nocivo a uma ordem moral, entre tantas designações pejorativas. Apesar disso, o travesti resiste, lutando por direitos, insistindo na transformação de seus corpos, esgueirando-se pelas falhas, fissuras abertas no padrão normativo do gênero e do sexo, criando todo um modo de vida específico, enfim, existindo. Isso não quer dizer que – mesmo que esse indivíduo se mostre com toda uma alegria característica de seu modo de vida, como se sua existência fosse uma grande festa, eventos onde se exhibe, se espetaculariza o corpo, exaltando sua transformação – na luta dos normais contra os anormais², estes últimos tenham-se sobressaído, pois a ordem discursiva, o poder exercido do lado daqueles que estão sob o discurso verdadeiro, tangencia-os para fora, e sua existência toma o caráter de *ex-istência*, isto é, de existir do lado de fora do lugar normativo. Mas, mesmo nessas relações de poder, o travesti insiste em existir, e esse é o problema de nossa pesquisa, pois assim se questiona: como, num “mundo semanticamente normal” (PÊCHEUX, 2008) em relação ao gênero, esses indivíduos anormais criam uma identidade, subjetivando-se por meio do corpo? E, mais especificamente, questiona-se à maneira foucaultiana: por que esse corpo – essa identidade de gênero (travesti) e esse modo de *ser*³ (a travestilidade) – e não outro? Desse modo, o problema de nossa pesquisa consiste em tomar a relação

¹ *Queer* é um insulto, uma desqualificação na língua inglesa, não tendo, pois, uma tradução específica para o português. Pode-se compreender como “estranho, aberração”. É usado para designar pejorativamente homossexuais e/ou travestis e transexuais. A teórica Berenice Bento (2006) considera que o corpo tem sido sempre o próprio gênero. Valendo-se da teoria *queer*, que problematiza a questão do gênero e do sexo, ela mostra de que forma os/as transexuais apontam os limites da dicotomia *masculino/feminino*. A expressão corpo *queer* é assim usada neste trabalho para interpretar as representações de gênero como discursivas e inscritas materialmente no próprio corpo.

² Foucault compreende o anormal como aquele indivíduo que está fora de uma norma estabelecida, seja segundo uma ordenação natural ou social. Mais especificamente, ele se refere ao indivíduo compreendido, desde os séculos XVIII e XIX, como monstruoso, criminoso e sexualmente patológico, em suas aulas da década de 1970 no Collège de France, traduzidas e publicadas no Brasil sob o título de **Os anormais**.

³ Com isso, referimo-nos ao sujeito e àquilo que o faz assim, isto é, seu modo de vida.

tetrádica *corpo-discurso-subjetividade-identidade* como base da existência desse sujeito, pois, se a transformação do corpo desses indivíduos está relacionada a uma produção de discursos sobre gênero, sexualidade e corporeidade – criando, conseqüentemente, saberes, por sua vez, implicando exercícios de poder –, isso os faz sujeitos disso mesmo que eles são – travestis –, permitindo, assim, um modo de ser contranormativo, mas que existe na tentativa de se positivar.

Em todas as sociedades e manifestações culturais, se o corpo é tomado de linguagem, é por ser capaz de produzir sentidos. As representações do corpo que se criam, pautam-se numa ordenação. E, ainda que estas não sejam compreendidas e/ou fujam a uma norma social, ganham vida pela contra-ordem, mediante os contradiscursos daquilo que se toma por verdade e valor positivo em um dado meio social. Em nossa sociedade, os corpos de travestis são exemplos de uma transformação realizada por aqueles que seguem no contrafluxo das normatividades sociais, trazendo em si as marcas, cicatrizes de seus processos de subjetivação, por meio de contradiscursos que possibilitem seus corpos e, conseqüentemente, sua existência. E por assim ocorrer, abalam as estruturas de conceitos fundamentados na concepção binária homem/mulher. A partir destas fendas, feitas à força nas taxonomias dos modos de ser pela expressão do gênero, a ciência, principalmente a Sociologia, se vê confrontada nos limites do duplo, do sim e do não, do certo e do errado, ou seja, de toda uma influência que leva a problematizar apenas por dois vértices. Por estes motivos, a teoria *Queer* (BENTO, 2006) elabora o conceito de gênero diferenciando-o da noção de sexo – este, calcado na classificação biológica das espécies. Segundo a teoria, o gênero constitui (discursivamente) uma performance social, enquanto o sexo é de ordem física. Dessa maneira, ao abordarmos em nossa pesquisa, a transformação – a construção do corpo dos travestis –, estamos lidando com representações, sejam elas criadas segundo um discurso de valor ou não. Portanto, tais representações são da ordem da linguagem, uma vez que – e conforme Fink (1998) –, o corpo é construído simbolicamente na cadeia significativa.

Nossa Hipótese é a de que, através dos discursos em torno da travestilidade, os travestis transformam seus corpos como forma de resistência ao padrão do gênero e do sexo, subjetivam-se e criam uma identidade reiterada ou não em domínios de memória estabelecidos em torno deles mesmos e de tal padrão de gênero e de sexo. A partir do momento em que emergem discursos sobre a

travestilidade, esse fato mesmo já é histórico, e o aparecimento desses discursos possibilitará a criação de uma identidade e de um sujeito específicos. A identidade do travesti, por exemplo, está na ordem da nomeação (como uma maneira de apontar, identificar), e esta dependerá da existência de discursos que a possibilitem. Diremos que o travesti é nomeado pelo seu corpo: isso a partir da subjetivação e da identificação, uma vez que, se são os discursos – pelos quais saberes são criados sobre um determinado objeto, nesse caso a travestilidade – que fazem com que o indivíduo se reconheça como sujeito através de uma cadeia significativa, de uma alteridade simbólica (o Outro), é justamente por esse Outro ser, para tanto, esses mesmos discursos. E a criação, essa transformação do corpo se dá no nível desse mesmo encadeamento significativo. Mas, a partir disso, também, aquilo que está fora – por exemplo, indivíduos feminilizados, ou aquilo em que o sujeito possa ser reconhecido, identificado como travesti – e que faz com que o indivíduo se subjetive, é a alteridade imaginária (o outro), que, constituída discursivamente, leva o sujeito a se identificar. Assim, tudo isso faz com que esses sujeitos criem todo um modo de ser, tendo, também, uma existência marcadamente histórica.

Ao tratarmos da corporeidade dos travestis, estaremos lidando com questões de gênero, de sujeito e de identidade. O próprio entre meio (do gênero) já é um lugar descrito, apontado, que dele se pode dizer. Uma nomeação – que é uma maneira de identificar – se faz pela leitura do corpo (dada por si pela alteridade imaginária). Mas a nomeação, isto é, o caráter linguístico taxonômico que aí podemos encontrar, parte de uma “tipologização” do corpo transformado. Com isso, queremos dizer que é uma nomeação, uma identificação de um corpo que foi construído, mas cujo sujeito que nele habita nasce a partir dos discursos que fundamentam uma tal classificação, nomeação, identificação e não outra. Assim, temos a criação de identidades no sentido dado pelos Estudos Culturais. A identidade, pelo fato de ter caráter “líquido” (BAUMAN, 2005), na “modernidade líquida”, possibilita aos indivíduos fazerem escolhas, não necessariamente conscientes sobre o que pretendem para si, a que grupo devem pertencer, etc., motivados pelas necessidades culturais, mercadológicas e globalizantes, de crenças, etc., que os cerceiam. Nesse sentido, estando eles, impelidos a uma vida onde a “solidez”, a necessidade de se fixar em algo já não existe mais, pois a todo instante esses indivíduos são chamados, seduzidos por tudo aquilo que o mercado lhes impõe e que os cercam. Assim, se se diz que é esse outro da globalização, do mercado, da

(contra)cultura que define uma identidade, afirmaremos, também, que é a alteridade imaginária que define a identificação do sujeito, possibilitando uma identidade.

Tomamos, para justificar nossa proposta, a subjetivação e a identidade do travesti como sendo construídas por práticas discursivas escritas/inscritas materialmente em seu corpo, sendo também, estas últimas, motivadoras, e as primeiras, motivadas pela transformação corporal que o travesti realiza. E, sendo este um trabalho que se pauta pelas discussões sobre corporeidade e gênero, busca justificar seu objeto (o corpo transformado) no campo lingüístico-discursivo, a partir de considerações psicanalíticas ao afirmar que ele é estruturado na cadeia significante. Isso só é possível porque no corpo há um sujeito que nele opera, sendo-o ele mesmo, e que é concebido na relação com o outro/Outro, o que implica dizer que é o sujeito quem monta, constrói, reconhece o seu corpo (e a si mesmos) como sendo isto ou aquilo, de acordo com os discursos que o levem a se conceber como tal. Nesse sentido, temos que a estruturação do corpo é, sobretudo, possibilitada por discursos, para então, ser lingüística. A importância de um tal estudo no campo da linguagem – e aqui é tomada a Análise do Discurso francesa (AD) – está em compreender o corpo como um construto lingüístico, histórico, sobretudo, discursivo, e, por essa mesma razão, produtor de sentido(s). Nesse ínterim, tomaremos o corpo de sujeitos socialmente interditados – considerados como anormais, como aberrações, isto é, como *queer*, que é o caso dos travestis – amparado em materialidades textuais, pois não trataremos primordialmente do corpo físico, apesar de não podermos deixar de falar dele, para voltar o trabalho à exigência de uma demanda sócio-histórico-discursiva.

Afirmamos tais considerações tendo como base, os postulados teóricos da AD francesa – em suas questões voltadas à leitura e à produção de sentido (do corpo) –, mais especificamente no que respeita ao seu momento de rupturas teóricas: os anos de 1980. Pêcheux (2008) nos seus últimos trabalhos, em especial a conferência **Discurso: Estrutura ou acontecimento**, reflete sobre como ocorrem os atos de leitura. Sua discussão gira em torno da crítica ao estruturalismo – no tocante às questões semântico-descritivas –, para mostrar que a Análise do Discurso não se pretende uma “ciência régia”. Pêcheux, aí afirma, além do real da língua, o real da história, pois assim, não se pretende permanecer somente no nível descritivo, indo bem além, já que o tema da conferência é o discurso como estrutura (Língua) e acontecimento (História). E, se o processo de leitura acontece, simultaneamente,

pela descrição e interpretação do objeto, tal interpretação vincula-se sempre a um acontecimento discursivo e a um fato histórico, compondo memória(s) discursiva(s) em torno do objeto para que haja condições de interpretação.

Além do campo linguístico (a AD), realizamos, ainda, uma imbricação teórica com os Estudos Culturais – no que concerne à identidade –, além da proposta de Ginzburg (2009) do *paradigma indiciário*, no que respeita à estrutura imagética da estética corporal. Dessa forma, enfatizaremos o corpo enquanto uma produção discursiva, construído a partir de técnicas corporais – noção de Marcel Mauss (2003). Aludiremos, ainda, ao fato de que na teoria *Queer*, o sexo e o gênero não são a mesma coisa, questionando, assim, a dicotomia *masculino/feminino*; *homem/mulher*. Questionaremos, também, pela *arqueogenealogia* foucaultiana, como os indivíduos *queer* se tornam sujeitos quando da transformação de seus corpos, (des)construindo uma identidade, já que tais transformações são consideradas, aqui, resultados de práticas discursivas.

Se a proposta de um modo de existência, de ser sujeito e de ter uma identidade (*queer*), pela transformação do corpo, faz com que sejam possibilidades ancoradas em discursos, tomaremos a AD francesa para problematizar nossa proposta. E, sendo esta, uma teoria do discurso voltada para a produção de sentidos, discutiremos o corpo dos travestis aludindo a uma proposta de leitura que possa abranger questões de memória em torno de sua representação social, de sua estética corporal e, também, da imagem, visto que, nesta pesquisa, eles (e seu corpo) aparecem amparados nesse suporte. Assim, compreendemos que o corpo, que se apresenta nas séries de enunciados a serem analisados, pode ser um objeto linguístico tomado em seu aspecto discursivo, isto é, que pode ser, no suporte imagem, uma materialidade a ser trabalhada na teoria da AD francesa. Nesse sentido, hoje, no Brasil, outras materialidades que não sejam somente as da língua, também são trabalhadas. Podemos dizer, nesta pesquisa, que, ao lidarmos com um corpo discursivizado, trata-se, todavia, de uma questão histórico-semiológica. Nossa preocupação tem caráter sócio-histórico por tratar de discursos sobre os travestis, e, sobretudo, uma preocupação da ordem (discursiva) da linguagem. Utilizaremos alguns conceitos da AD, como os de *memória discursiva*, *intericonicidade*, *sujeito*, *discurso* (no sentido em que se apresenta na terceira fase da teoria), além de conceitos foucaultianos, como os de *discurso*, *enunciado*, *prática discursiva*, *dispositivo*, *sujeito* e *poder*, para tratarmos discursivamente o corpo do travesti.

Como *corpus* de nosso trabalho, temos um recorte de séries enunciativas (textos verbais e não-verbais) compostas, em sua maioria, por cartazes de eventos, direcionados ao público transgênero – intitulados *Gala Noite das travestis*, *Noite travesti n'ó Pichel* (na primeira década do séc. XXI), concurso *Garota G* (que ocorre no Brasil desde 1997) –, em que se pode ver a exibição do corpo do travesti. Escolhemos trabalhar com séries de cartazes por considerar que são um tipo de materialidade textual onde se pode observar aspectos cotidianos bem característicos da vida do travesti, como o espetáculo e a exibição de seu corpo transformado. O cartaz é, enquanto materialização discursiva, o produtor e o produto de um processo de subjetivação e de identificação. Ele é produto na medida em que é um efeito de um modo de ser estabelecido histórica e discursivamente; mas é produtor, pois ao mesmo tempo ele oferta aqueles discursos criadores de um modo de ser sob a forma de uma identidade, e é no cartaz onde o travesti se reconhece. Com isso, diremos que o travesti se concebe como sujeito pelo seu corpo, tanto historicamente quanto pelas alteridades simbólica e imaginária. Além dessas materialidades imagéticas, aparecem outras em que se vê o corpo do travesti, e outras, ainda, que não são necessariamente imagéticas, mas onde se observa a temática do gênero e do sexo. Em todas essas materialidades apresentadas no trabalho, percebe-se um liame, um encadeamento, enfim, regularidades discursivas, onde o fio teórico e condutor do trabalho vai-se tecendo em torno de tais enunciados. Ainda, nesse sentido, o corpo enuncia, e, estando amparado no suporte imagético, que é o cartaz, teremos todo o conjunto sógnico compondo o que, aqui, consideraremos os *enunciados* a serem analisados: os cartazes e outras materialidades textuais que tratam da travestilidade. E pelo viés da AD francesa, nosso objetivo principal será analisar enunciados imagéticos que mostram o corpo do travesti, e como ele, por práticas discursivas, transforma-o, subjetiva-se e cria uma identidade reiterada ou não em domínios de memória estabelecidos em torno do gênero e do sexo.

Dessa maneira, teremos como objetivos específicos: *a)* investigar de que modo os travestis, a partir de *práticas discursivas*, transformam seus corpos, criando um modo de vida próprio, se concebendo como sujeito tanto historicamente (num sentido foucaultiano), quanto pela alteridade simbólica, (num sentido pecheutiano); *b)* analisar como a *nomeação* do sujeito travesti – que é uma prática taxonômica da língua, e que se dá pelo processo de identificação, na alteridade imaginária – é realizada a partir de discursos, de saberes e de técnicas às quais definem seu corpo

como tal, sendo compreendido comumente como aberração, enfim, como *queer*; c) mostrar como se teceram memórias discursivas em torno das noções de gênero e de sexo – como as do criminoso, do perverso sexual, do monstruoso, enfim, do indivíduo anormal –, produzindo efeitos de sentido sobre a travestilidade; e d) interpretar, levando em consideração essas memórias, como a transformação e o tema do espetáculo do corpo do (anormal) travesti – que aparece nos cartazes e noutras séries de enunciados –, se realiza e se reitera indiciariamente, porque, discursivamente, noutros enunciados, de modo que se realize um trajeto *arqueogenealógico* em torno da imagem dos corpos de tal sujeito.

Assim sendo, no primeiro capítulo intitulado **A transexistência pelo corpo**, trataremos da travestilidade pelo viés da História, ou seja, faremos um percurso histórico da existência do sujeito travesti através de práticas discursivas que possibilitaram seu corpo como tal, e não, outro. Tomaremos a questão foucaultiana da subjetividade como sendo histórica, além de questões basilares da **Arqueologia**, para tratarmos da enunciação de discursos que falem de tudo aquilo que possa constituir a travestilidade enquanto um dispositivo genérico-sexual, e que pôde fazer com que o travesti pudesse existir a partir da transformação de seu corpo.

Já no segundo capítulo, intitulado **A travestilidade nas malhas da Lingüística**, trataremos do corpo do travesti, da constituição de sua identidade e de sua subjetivação pelo viés da Lingüística – no que concerne ao caráter falho do sistema semiológico constituído sócio-históricamente para o padrão de gênero e sexo (e aqui, falaremos sobre o conceito de paradigma indiciário (GINZBURG, 2009), integrando-o com a noção de intericonicidade (COURTINE *apud* MILANEZ, 2006) para tratarmos da proposta de leitura do corpo dos travestis nos enunciados imagéticos) –, e pelo viés da Psicanálise lacaniana – no que respeita à construção do corpo como sendo de ordem lingüística, por estar estruturado na cadeia significante, isto é, pelo fato de o sujeito do inconsciente (atravessado, no nível simbólico, pelo Outro) se reconhecer pelo seu corpo através, também, daquilo que está fora e que o constitui, definindo sua identidade: a alteridade imaginária (o outro). Nesse sentido, colocaremos a questão do sujeito como sendo o do inconsciente (noção elementar de Lacan (1998), tomada por Pêcheux (2009), na elaboração da teoria da AD francesa), ao mesmo tempo em que isso permite que ele seja também histórico (no sentido foucaultiano).

No último capítulo, intitulado **Memórias do corpo *queer* em cartaz**, mostraremos como se teceram, histórica e discursivamente, memórias em torno da travestilidade, como por exemplo, a de que todo travesti é um homossexual passivo afeminado, um indivíduo promíscuo, criminoso, monstruoso, entre outros dizeres pejorativos. Além disso, a realização de um percurso *arqueogenealógico* em torno de alguns cartazes, cuidará de ligá-los a outros enunciados. Tais enunciados mostram vestígios, sinais, significantes que são os indícios que remetem a discursos e que se reiteram nesses enunciados, demonstrando como os travestis – através da resistência à norma padrão, da promoção eventos, de encontros, da exibição de seus corpos, de sua espetacularização, lutando pelos seus direitos – constroem seus corpos, sua existência, enfim, como modelam sua subjetividade.

Nossa pesquisa se caracteriza por apresentar um caráter qualitativo, além de termos nos valido do método *arqueogenealógico*⁴, uma vez que buscamos, ainda que tivemos tratado de descrições estruturais, não excluir o sujeito, já que ele é essencial numa pesquisa em Análise do Discurso. As etapas do trabalho se dispõem da seguinte maneira: a) coleta de dados, nesse caso, a montagem do nosso corpus, realizado pela busca, na internet, de séries de enunciados, sobre o tema da travestilidade, que pudessem ter uma mesma, ou mais, regularidade(s) discursiva(s); b) a feitura das leituras e dos fichamentos necessários, tanto da teoria base – a Análise do Discurso (AD) – quanto das teorias dos Estudos Culturais (no que respeita a identidade), a teoria da Psicanálise lacaniana (no tocante ao sujeito e à construção lingüística do corpo) e dos estudos foucaultianos (no que respeita à História, o sujeito, o poder, o discurso e o anormal), das noções de paradigma indiciário de Ginzburg (2009) e do conceito de intericonicidade de Courtine (*apud* MILANEZ, 2006). Podemos destacar, também, outras referências bibliográficas que, de algum modo, mantêm diálogo com a AD, para a possibilidade coerente de realização da proposta do trabalho; c) a escritura, sempre revisada, do trabalho, que se dividiu em introdução, na qual foram delimitados o tema da pesquisa, os seus objetivos, sua relevância e problematização. Em seguida, os três capítulos, abordando as teorias, firmando-se os possíveis diálogos entre elas, realizando a análise do corpus e atendendo aos nossos objetivos, conforme descrito

⁴ Segundo Severino (2010), tal método parte de uma epistemologia de cunho subjetivista que buscando uma desidentificação da tradição do racionalismo iluminista. Tal método se baseia em estudiosos como Foucault e Deleuze, priorizando uma economia do desejo e da subjetividade no particular, no histórico, na dispersão do sujeito e na sua desterritorialização.

anteriormente. Por fim, nossas considerações a respeito da problematização do trabalho.

Ao permearmos outros campos de saber, além do lingüístico, tais como o sociológico, o antropológico e o histórico, compreenderemos nossa pesquisa como estando a ocupar um campo de entremeio. Permanecemos no campo da Lingüística justamente por ser um trabalho sobre linguagem e discurso. E, pelo fato de termos como objeto, o corpo – que está compreendido sob o olhar discursivo, pela sua transformação – pautar-nos-emos nas questões de interpretação ao lidarmos com uma teoria semântica, que é a Análise do Discurso francesa. Esse corpo discursivo, sendo de ordem lingüística, será interpretado segundo o entrecruzamento da estrutura (Língua/linguagem) e do acontecimento (História). Por esta razão, será com base nesses outros campos de saber que poderemos, por exemplo, pensar nas possíveis memórias em torno do corpo a ser interpretado. E quando dizemos que saímos da Lingüística, é porque um trabalho interpretativo não se realizaria se ficássemos somente nas estruturas. Assim, podemos afirmar que nosso trabalho, ao tratar da interpretação do corpo, e da concepção de sujeito e da identidade a partir dele, se caracteriza como uma pesquisa de cunho semântico (por ser de ordem lingüística), mas acima de tudo, por dizer respeito a uma proposta hermenêutica desses objetos – corpo, sujeito e identidade.

1 A TRANSEXISTÊNCIA PELO CORPO

1.2 A travestilidade como existência histórica: uma questão *arqueogenealógica*.

*De unhas pintadas e os pés num salto
e a peruca que eu não terminei de pagar
Siliconada, cortei meus bagos
e fui pra Itália, na noite, a vida ganhar.*

(Silvetty Montilla, **Sou travesti**)

Esta pesquisa se propõe a compreender o corpo das travestis dentro das práticas cotidianas, de suas práticas históricas, como uma construção discursiva. O uso que fazemos de nossos corpos diz respeito ao modo como vivemos, a como o educamos e o moldamos para que ele atenda às nossas necessidades. As mudanças pelas quais ele passa, aquelas promovidas por nós, de acordo com as necessidades de colocá-lo dentro de padrões culturalmente preestabelecidos nos quais nos inserimos, fazem-nos reconhecernos enquanto sujeitos dessa prática tão cotidiana que é a do corpo. Basta olhar no mais entranhado de nossas vidas como as práticas determinam os usos e os sentidos de nossos corpos: as propagandas de cosméticos, de roupas, de produtos para emagrecer, para tonificar os músculos; a maneira como o preparamos para os esportes, para a guerra; as revistas de moda, a pornografia, a estética criada de acordo com as questões de gênero, o uso do corpo de acordo com papéis sexuais, etc., tudo isso nos mostra o quanto ele é permeado, transpassado por discursos (e contradiscursos). Este último aspecto, o acontecimento contradiscursivo, é possível encontrá-lo no modo de ser dos travestis – partindo de discursos que os façam serem contraventores das normas sociais de gênero – aquilo que os denunciem na maneira pela qual constroem seus corpos, em seu modo de expressar pelos gestos, na sua maneira de se vestir, de falar, etc., concebendo-se como sujeitos femininos, apesar de seu corpo masculino.

Assim, a travestilidade dirá respeito a um modo de ser, de viver, de se portar, de se conduzir, etc., que tenha como característica – segundo discursos que circulam e se reiteram em práticas discursivas da sociedade Ocidental – a subversão de normas sociais, de padrões de valor moral, e, conseqüentemente e mais notoriamente, do padrão binário de gênero. A construção dos corpos de tais sujeitos

está pautada em práticas discursivas que os façam reiterar e/ou afastar certos discursos para então, reconhecerem-se (e serem reconhecidos) como sendo o que são, isto é, indivíduos que apresentam simultaneamente, na materialidade de seus corpos e em sua expressividade, a reiteração de certos discursos que permitem a execução da performance e o uso de caracteres discursivos de feminilidade, bem como os de masculinidade.

A construção do corpo dos travestis é algo dado pelo *momentum*, isto é, pelas condições históricas que permitiram o surgimento de certos discursos produtores de saberes e verdades sobre um modo de existência. Assim, podemos buscar o travesti, no Ocidente, como um ser patológico, compreendido no campo da anomalia (FOUCAULT, 2002) do século XIX, ainda que em muitas culturas se tenha conhecimento da prática do travestimento. Em Sohn (2009), podemos confirmar o nascimento do travesti: o *travestismo*, expressão de Kraft-Ebing, foi estabelecido, no século XIX, para designar indivíduos que apresentavam um comportamento distinto do comportamento esperado de seu sexo. Vê-se, aí, a emergência do travesti enquanto sujeito anormal.

Por exemplo, para fazer um percurso do sujeito moderno em relação às questões de sexualidade e gênero, podemos levantar algumas questões inerentes a uma história da sexualidade: tomando-se alguns fatos dos séculos XVIII e XIX, perceberemos como todo um saber sobre o sexo foi sendo desenvolvido. No século XVIII, por exemplo, temos a saída das questões da “carne” para a sexualidade propriamente dita: as práticas de confissão, desde o século XVII, deram voz ao sexo; Foucault (2007a) afirma que levar o indivíduo a falar de si foi o que tornou possível o caminho para a constituição de saberes sobre o sexo. Devemos compreender a sexualidade como um dispositivo⁵: “esta personalização, medicalização e significação do sexo, que ocorreu num momento histórico determinado, é o que Foucault denomina dispositivo da sexualidade” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 188). Mas esse mesmo dispositivo, essas formas de saber sobre o sexo, ainda tendo estatuto de ciência, só assim o teve devido aos avanços da Biologia, pois mesmo nesse enquadramento científico, o sexo ainda permaneceu nas pressões políticas.

⁵ Segundo o próprio Foucault (2010, p. 246) um dispositivo vem a ser “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles”.

Nesse sentido pode-se considerar que não era necessariamente a verdade do sexo que a *Scientia Sexualis*⁶ buscou revelar, mas bem ao inverso disso, e por estar fundada na biologia, presa às exigências do poder, era impedir a produção dessa verdade para produzir a verdade da vontade política. Desse modo, o travesti, ainda que o discurso da ciência tenha-lhe reconhecido, apesar de toda uma prática discursiva estabelecida em torno dele, ficou confinado entre os indivíduos patológicos, monstruosos e criminosos. O que não significa dizer, que esses sujeitos não tiveram e não tenham um lugar para sua existência. Os discursos sobre a travestilidade são criados sob condições de existência que possibilitem seu uso, sua repetição e sua validação pelos travestis, ainda que elas digam respeito a um “fazer corporal” abjeto, denegado pela sociedade. Sendo assim, esses sujeitos, são também agentes da história (mesmo que à margem), já que a manifestação de sua existência é regulada por práticas discursivas.

Destarte, toda prática (discursiva) dirá respeito, pois, à História: não a História dos historiadores da tradição, dos continuístas, aquela pela qual se buscam as origens fundadoras para então nos encontrarmos hoje, como se tudo o que tivéssemos agora fosse o resultado de todos os grandes fatos catalogados nos livros de história e nos museus; mas um fazer histórico que se baseie na dispersão dos acontecimentos, e que tenha a preocupação de correlacionar os fatos cotidianos – os da vida comum, os das formas de vida, muitas vezes relegadas –, aos grandes fatos, os da história dos monumentos, da tradição; é fazer se mesclarem o saber institucional – o saber de prestígio –, com os saberes locais, regionais, comuns, desqualificados. Nesse ínterim, nosso *arquivo* será pautado não somente por enunciados que se apoiem naquele saber já institucionalizado sobre o objeto, mas principalmente naqueles os quais se possa perceber uma linha de fuga da normatividade, uma subversão do padrão, em outras palavras, discursos que se apresentem de maneira a dismantelar um sistema normativo de um dado objeto e sobre um dado tema que, numa determinada época, funcione como verdade. A esse fazer histórico, a essa forma de realizar um remonte a partir dos recortes de acontecimentos, Foucault (2008) chama genealogia.

Procuramos tomar como estratégia para a pesquisa esta proposta genealógica por estabelecer a não-tomada de posição, o não-favorecimento institucional que

⁶ Foucault (2007a) chama *Scientia Sexualis* ao conjunto dos discursos incitados sobre o sexo e que desencadeou uma série de saberes que tornou possível um novo dispositivo: o da sexualidade.

habitualmente se dá aos fatos da História tradicional justamente em favor de ser baseada num saber de prestígio, por ser científico. Dispomos de séries enunciativas em torno da emergência do sujeito *queer* dada em cartazes de eventos direcionados a esse público para a composição de nosso *arquivo de memória discursiva*⁷. Para as análises, tendo como base a temática do corpo dos sujeitos *queer*, optamos, pois, por realizar o levante dos “dois saberes” dos quais a genealogia se encarrega (FOUCAULT, 2010). Em relação aos acontecimentos a serem analisados, aplicaremos o método arqueológico – aquele que Foucault (2008) considera ser um trabalho exaustivo de escavação dos objetos, dos fatos, dos acontecimentos que mantenham, entre si, certa regularidade entre os discursos para compô-los, em seguida, em séries, as quais compreendam uma mesma ou mais formações discursivas afins –, que será o de nosso recorte para a montagem de nosso *arquivo*.

Partindo disso, levamos em consideração o caráter lingüístico/linguageiro que o nosso trabalho apresenta. Não há como realizar um trabalho sobre discurso sem falar em linguagem; da mesma maneira como não seria coerente falar em linguagem sem falar em enunciado. E este último tem essencial importância para a pesquisa. Conceituar enunciado não pode ser uma tarefa simplista e reducionista, uma vez que ele não é somente o que os gramáticos o consideram – coincidindo com a frase; bem como não é o que a lógica diz – estando ao nível da proposição; tampouco o que os analistas do *speech act* (ato ilocutório) dizem, mas algo da incompletude da língua (já que uma unidade frástica não é a instância última da análise lingüística) e ao mesmo tempo material (no sentido do universo físico), conforme Foucault (2008). A um primeiro contato, o enunciado poderia ser como o último elemento de uma análise estrutural, indecomponível, isolado em si mesmo como partes de um quebra-cabeça, mas para Foucault (2008, p. 98),

O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço.

⁷ Pêcheux (2007) define memória discursiva como aquilo que restabelece os já-ditos que se podem ver dispersos de maneira implícita num texto (num enunciado) que se toma como acontecimento.

sobre a pélvis segurando um microfone. Tal conjunto de vestígios na imagem oferece ao leitor a possibilidade de interpretar que a atitude de tal sujeito compreende uma afirmação fálica pelo fato de o microfone que está apontado para cima, representar um pênis ereto. Essa leitura se possibilita pela materialidade verbal XVI *Gala dos travestis*, pois o nome do evento diz tratar-se desses sujeitos. Além disso, *Gala* é um evento social, geralmente dada por alguém, onde os convidados usam trajes específicos e elegantes. O traje de gala diz respeito à vestimenta social, de prestígio. Mas uma das leituras que se pode fazer da imagem é a de ser um evento social para sujeitos compreendidos marginalmente segundo uma memória de promiscuidade e prostituição em torno do travesti. O leitor pode ser levado à interpretação de que para tais sujeitos, conceberem-se dessa maneira não é somente transgredir um padrão, não é somente estar na resistência ao poder heteronormativo; acima disso, parece estar em questão a vontade de existir como travesti, de viver segundo esse modo de vida, o que, inclusive, faz com que tais sujeitos compreendam a si mesmos como tendo um valor positivo, já que buscam existirem como híbridos; basta observar que o próprio nome do evento, *Gala dos travestis*, expressa uma vontade de existência de um grupo, ainda que pela resistência ao padrão de gênero. Mas isso é algo completamente “estranho”, é uma aberração, segundo o discurso da naturalização do gênero como sendo o próprio corpo sexuado, pois nele, nunca haveria de ser um tal sujeito que trouxesse, em seu corpo, seios e pênis ao mesmo tempo. É isso o que faz deles, serem compreendidos como *queer*, por esse discurso.

As práticas históricas e cotidianas, pelas quais se constroem os corpos, impelem os indivíduos a se tornarem sujeitos. Toda transformação do corpo é produto das necessidades que são proporcionadas por um mercado próprio, pelos costumes de um grupo, pela cultura na qual os sujeitos se inserem. As suas transformações, as suas adequações são também uma transformação do eu; na verdade, uma forma de se conceber enquanto sujeito, uma vez que ele traz no corpo aquilo que acredita ser, o de que precisa fazer parte, ou seja, aquilo que ele considera ser o melhor para si, isto é, uma identificação ou não segundo uma necessidade de pertencimento a um determinado lugar social (BAUMAN, 2005). O sujeito, a partir de suas representações, todas pautadas numa memória, vai se constituindo como autor de sua história, que poderá, ou não, segundo um discurso de verdade, torná-lo parte ou apagá-lo daquilo que se considera por História. Ao

mesmo tempo, é nela que se instauram, é ela que move os sujeitos; é ela que os insere nas relações de poder estabelecidas pelos acontecimentos. Se pensarmos que toda transformação do corpo parte de uma técnica, perceberemos que esta terá fundamental importância na concepção do sujeito, já que a técnica se baseia em um saber e este põe o sujeito nas teias do poder.

1.2 A (trans)formação do corpo como prática discursiva.

*Três travestis
Traçam perfis na praça.
Lápis e giz
Boca e nariz, fumaça.*

(Caetano Veloso, **Três travestis**)

O que o nosso corpo representa enquanto resultado de técnicas, enquanto criado por toda uma prática elaborada costumeiramente e cotidiana? O que ele é – não aquele anatômico, o da morfologia das ciências biológicas e médicas –, mas aquele do qual desfrutamos, modelamos à maneira do que lhe é exigido; aquele, cujas formas e movimentos nos são ensinados, praticados quase que como *performance*⁹ exigida a partir de um saber, de uma técnica sobre a elaboração das formas e movimentos corporais coerentes de um meio cultural específico? As respostas poder-se-iam nos parecer óbvias demais se nos fossem respondidas, quase que retoricamente, que o corpo se adéqua a partir de séries de práticas baseadas em costumes locais, técnicas baseadas numa pedagogia corporal, numa dada época, para dados fins, etc. Não se nega, pois, a existência desses fatos, mas acreditamos que eles são parte do ponto nodal do problema em questão. Partiremos de questões antropológicas para responder a tais questionamentos. Diremos, então, que o fato de existirem comunidades culturais distintas é suficiente para pensarmos que, para cada uma delas, podem se isolar séries de costumes, características

⁹ Esta performance de que trata o texto não se refere à performance no sentido que lhe dá Chomsky. Não se trata de um comportamento ou de ações executadas por indivíduos segundo um processo cognitivo; antes de tudo é necessário compreendê-la como sendo uma expressão possibilitada historicamente, ou seja, que tal expressão é a maneira pela qual sujeitos, numa dada cultura, são postos discursivamente de acordo com aquilo que é criado culturalmente e que é tomado para si na repetição das performances. Nesse sentido, o gênero é apenas um “efeito do discurso” (BUTLER *apud* PEREIRA, 2008).

intrínsecas, tais como a maneira de se servirem dos alimentos, do vestuário, de meios de transporte, etc.; ou o modo como se estabelece a hierarquia social, a religião, a divisão de trabalho, etc.; ou ainda o uso que fazem de seus corpos, e, no caso da nossa pesquisa, a maneira de conceberem o gênero que performatizam.

Ao ler o capítulo intitulado **As técnicas corporais** da obra **Sociologia e Antropologia** de Marcel Mauss (2003), pudemos constatar uma variedade de exemplos organizados e dispostos em séries de técnicas corporais dos mais diferentes povos, descritas seguindo uma ordem de forma e movimento, como a postura, o andar, o sentar-se, o dormir, o correr, etc. O que autor vem a considerar, então, como técnicas corporais é o seguinte: “entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2003, p. 401). Essas técnicas dizem respeito ao conjunto de normatizações, padronizações, regras de como o corpo deve ser concebido dentro de cada cultura (e subculturas). Mas, além disso, essas técnicas servem também para atender a demandas específicas de uso do corpo. Se pensarmos no corpo de um nadador, veremos que o seu corpo terá de atender a certas exigências do saber do esporte de sua época para que ele tenha o desempenho desejado; o corpo de uma bailarina deve estar adequado, apto aos movimentos que o balé, por exemplo, exige; essas modificações ocorrem no espaço físico onde se molda o corpo, elas atingem o real do corpo, aquilo do substancial e material mesmo, não sendo biologicamente motivado, mas da ordem de um discurso, atualizado em demandas e técnicas específicas. Da mesma maneira, respondendo a uma demanda e se utilizando de técnicas específicas, se se pensar no corpo *queer*, teremos em mente as suas modificações, as quais são exigidas pelo modo de vida específico dos indivíduos transgêneros. Pensemos, a esse respeito, no caso do travesti: compreendendo-se como ser feminilizado, ele terá de modificar o seu corpo até que consiga atingir o resultado exigido pela demanda performática de gênero – consequentemente atualizada no corpo – no qual ele se enquadra. Para isso, ele terá de ter o conhecimento do que seja ser feminino, ser mulher, o que é ser homem, como não ser masculino, qual discurso atravessa tal universo (do gênero), etc.

Toda uma série de questões técnicas é colocada em jogo: primeiro, devemos pensar no que é ser um/uma travesti: há um saber sobre e em torno disso que fará

com que se disponha um “dispositivo de travestilidade”¹⁰; um/uma travesti não existe pelo simples fato de existir. Ele é definido segundo discursos e saberes distintos: para os discursos normativos, ele é um indivíduo patológico, pecaminoso, transgressor da moral e da naturalizadora norma padrão do gênero; já, segundo outros (contra)discursos, como o da Teoria *Queer*, ele é um indivíduo que realiza uma performance de gênero distinta da esperada de seu sexo, não se definindo como mulher, mas ao contrário, podendo ser visto como estando no entremeio de todo binarismo genérico, não devendo, então, ser compreendido como antinatural – pelo fato de apresentar simultaneamente características daquilo que pode ser apontado como *masculino* e *feminino* (pênis e seios, por exemplo), uma vez que a problemática do gênero, compreendida normativamente como natural, na verdade é, para a Teoria, de ordem discursiva. Assim, devemos pensar, então, que há todo um modo de ser do indivíduo travesti que o faz assumir uma posição de sujeito. Tal posição é dada pela alteridade. Esses sujeitos passam a ser identificados como estando foracluídos na sociedade. É uma posição marginal, mas que é parte da sociedade. Silva (2007, p. 162) considera que

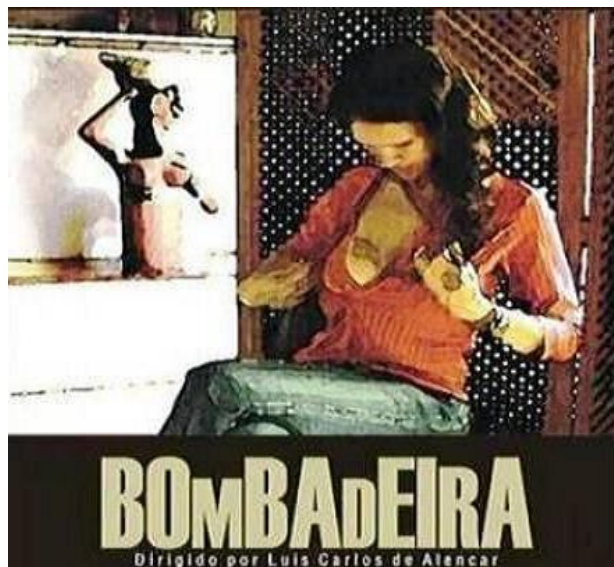
A constituição de uma identidade implica, pois, um aprendizado em que roupas, gestos, posturas, expressões, maneiras de andar, formas de pegar vão sendo testados e adaptados em função dos sinais que, num sistema de *feedback*, a sociedade vai emitindo para o ator que concomitantemente vai incorporando seu personagem.

No que respeita à constituição dos corpos, todo um dispositivo médico foi criado, inicialmente para atender às demandas estéticas, estando, a saúde, relegada a segundo plano, ou mesmo nenhum. Ainda, segundo Silva (Ibid.), há toda uma produção de hormônios anabolizantes, técnicas plástico-cirúrgicas que, somente depois, e de maneira minguada, chega aos travestis, clandestinamente. Os travestis constroem seus corpos, por exemplo, usando certas técnicas não aprováveis pelos Conselhos de Medicina, que é o caso da bomba: procedimento em que consiste em aplicar silicone industrial em certas partes do corpo, como glúteos, peito e coxas, a fim de tornear, arredondar tais partes para que seu corpo pareça mais feminino.

¹⁰ Conforme o que foi visto a respeito do dispositivo em Foucault (2010), percebamos que o conceito pode ser estendido também, à questão da travestilidade, uma vez que toda uma produção de saber seja médica, jurídica, moral, etc. – qualificando ou não, o sujeito transgênero –, vem a conceber o que se pode chamar de dispositivo de travestilidade.

Além disso, há todo um cuidado com o gestual, com a expressão corporal, com a voz, com o andar, o portar-se, até mesmo com o vestuário, para que possam desempenhar, da melhor maneira possível, aquilo que se compreende no Ocidente, como ser mulher.

A capa do filme *Bombadeira*¹¹ enfatiza, por exemplo, a robustez do peito como elemento de transformação do corpo. Vê-se, por exemplo, pela materialidade verbal, tratar-se da aplicação de silicone industrial a fim de moldar o corpo, tornando-o o mais parecido possível com o corpo de uma mulher. A essa técnica corporal, esses sujeitos dão o nome de “bombar”. A “bombada”,



como eles se definem, é o indivíduo que passou, ou acabou de passar pela técnica de injeção de silicone industrial no peito, nas nádegas, nas coxas, etc., com a finalidade de aumentar de tamanho, modificando e se afastando da estética corporal anteriormente associada visualmente à masculinidade.

Na maioria das vezes, elas apelam para esta técnica – que se enquadra fora de qualquer norma e procedimento padrão médico de modificações plásticas – justamente por não terem dinheiro suficiente para se submeterem a cirurgias com fins estéticos. São esses mesmos sujeitos que acabam realizando a aplicação do tal produto nos corpos uns dos outros: geralmente há um que é chamado de “bombadeira” e trabalha aplicando silicone industrial nos corpos de outros travestis e transexuais. Percebe-se, com tais práticas, que a afirmação de seu modo de vida pôde possibilitar, inclusive, uma profissão que é a da “bombadeira”, mesmo que ela não seja regulamentada, o que faz emergir a questão do poder. Mas o interessante, é ver que esses sujeitos, apesar de considerarem perigosa a prática do “bombar”, tomam-na como afirmação, a “qualquer custo”, de uma identidade, mantendo um modo de vida onde eles afirmam sua existência.

¹¹ Disponível em <http://www.overmundo.com.br/agenda/filme-bombadeira-retrata-universo-das-travestis>. Acesso em 16 de janeiro de 2010.

A maneira como esse sujeito se mostra na capa do filme traz à luz, na leitura, a idéia de um travesti: primeiro, pelas feições masculinas do rosto que, mesmo numa primeira vista, não passam despercebidas pelos olhos do leitor: geralmente os homens apresentam anatomicamente formas mais retas e quadradas do que os rostos femininos; depois, vêm-se as grandes mãos puxarem a blusa, abrindo-a e deixando aparecer parte dos seios; a maneira como as pernas estão cruzadas diz respeito à técnica do sentar das mulheres: as pernas cruzadas parecem também, esconder algo que possa lhe denunciar o principal vestígio de uma masculinidade no meio das pernas, isto é, um falo, já que as mulheres não têm pênis. Ainda, à direita do indivíduo, está um bibelô, uma estatueta, que parece esculpida em madeira, com uma forma humana que traz à mostra, os seios.

Podemos notar os mesmos indícios femininos na construção do corpo do travesti, na imagem da capa de uma revista chamada *TranSex – travestis*¹². Todo um jogo de palavras é feito em torno da idéia de um corpo híbrido que se denuncia pela materialidade verbal travestis. O jogo em volta da materialidade *TranSex* compreende um trocadilho entre o prefixo trans, levando o leitor a memória de algo em movimento, em trânsito, e a palavra em



língua inglesa sex, trazendo-lhe a memória do próprio sexo quanto à prática sexual. Mais uma vez se pode ver que a ênfase dada aos seios é uma tentativa de afirmar, de mostrar a inscrição no corpo, destes tão marcantes elementos de feminilidade, que são os seios.

Além disso, a capa da revista traz certas materialidades verbais que fazem menção ao trato feminino dos sujeitos exibidos na capa. Com os enunciados *Pela primeira vez a nudez de Rosana Star* e *Andréia Ravel, a nossa rainha em um ensaio mais que ousado* podemos perceber que há um público consumidor dessa revista pornográfica, pois a oferta desses sujeitos no enunciado é dirigida ao leitor que

¹² Disponível em <http://tc.batepapo.uol.com.br/convidados/arquivo/sexo/rosana-star-travesti.jhtm>. Acesso em 12 de dezembro de 2009.

deseja esse outro da capa da revista, que é o travesti; além disso, as palavras *nudez* e *ensaio* nos fazem remeter a idéia de exposição do corpo por se tratar de uma revista pornográfica, ou seja, por se tratar da espetacularização do corpo erotizado. Na revista, o leitor ainda pode acessar – com a materialidade *Entrevista – cineasta gringo se liga nas travecas made in brazil* – a memória da mulher brasileira como modelo de beleza exótica e que é desejada pelos estrangeiros, para realizar a leitura de que a beleza feminina que eles aparentem, seja desejada. E ainda, a leitura de que os travestis têm seus corpos construídos, fabricados, pode ser sugerida pela materialidade *travecas made in brazil*, onde “travecas” parece um trocadilho feito com palavras *travesti* e *boneca*, trazendo a memória da plasticidade de uma boneca, de um brinquedo, de algo que existe para simular outra coisa (no caso, o travesti simula uma mulher).

Assim, esses sujeitos plásticos, apesar das formas corporais e elementos femininos; apesar de demonstrarem toda uma sensualidade feminina, têm pênis, e isso já é suficientemente “estranho”, fazendo com que se compreenda tais sujeitos como “efeminados”, isto é, como “homens homossexuais estigmatizados”, na memória social. Assim, se em tal sujeito de corpo híbrido, a “anormalidade”, conforme Foucault (2002), de tais corpos está explícita e inscrita dentro de um jogo de poder, temos porque tanto a revista como os seus consumidores-leitores, estão todos dentro de um lugar fora da norma, no que respeita ao padrão erótico de desejo heteronormativo, ainda que tais consumidores masculinos busquem um corpo “feminino” para exercerem o seu desejo.

Os discursos que possibilitam certos modos de vida, como os da travestilidade, se distinguem à medida que se pode perceber que cada cultura, cada grupo desenvolve certos costumes, certas práticas, maneiras de agir e de viver as quais são guiadas, condicionadas por esses discursos. O saber que se desenvolve num determinado meio cultural dá a possibilidade da elaboração de técnicas e de práticas que são colocadas em questão no próprio modo de vida. Todo um jogo de verdade é tomado na elaboração de um saber. Por exemplo, sobre o marchar, em **As técnicas corporais** (2003), podemos ver que são mostradas as diferenças entre a marcha inglesa e a marcha francesa, as questões de ritmo e de passo e os motivos de tais diferenças. Mauss implicitamente nos diz que esses motivos se compõem também por questões discursivas, pois a técnica da marcha não é um simples andar em fila e em passo rítmico, e o questionamento que aí se encontra é: porque aí vemos essa

técnica de passo e não outra; percebe-se então, todo um discurso militar historicamente localizado perpassando uma técnica corporal. Nesse mesmo sentido – questionando-se por que tais técnicas de travestilidade, e não outras – implicará, por conseguinte, questionar por que tais corpos e não outros.

Toda técnica é possibilitada pelo saber sobre o objeto do qual se desenvolve uma prática. No corpo, podemos perceber traços, formas, gestos, vestimentas, ações, usos, todos esses elementos, signos pelos quais as técnicas compõem assim, a *função enunciativa*¹³ do corpo. Podemos tomá-lo como enunciado para uma análise, lembrando sempre da definição foucaultiana de que o enunciado não se encerra numa estrutura da língua, mas que ela pode, sem problemas, compor um enunciado. Como exemplo disso, observe-se o seguinte cartaz:



No cartaz¹⁴ há todo um conjunto sógnico sobre a travestilidade, tanto de maneira verbal quanto imagética, no que diz respeito ao corpo ou a uma de suas partes, que nesse caso, é a cabeça. Assim, o corpo não representará o enunciado em si, mas será uma das possibilidades da função enunciativa que aparece no cartaz, visto que a importância em nosso *corpus* não está somente ao nível da representação do corpo, mas na própria composição da imagem do cartaz a ser

¹³ Conforme Foucault (2008), a função enunciativa se caracteriza por perpassar os níveis lógico-lingüísticos das frases e das proposições e ainda por permear séries de signos que não obedecem às leis de tais níveis. Dessa maneira, podemos dizer que ela é aquilo que funciona como enunciado.

¹⁴ Disponível em http://onossoportfolio.blogspot.com/2006_12_01_archive.html. Acesso em 14 de março de 2009.

analisado. O que o trabalho possibilita, enquanto análise imagética, é encontrar discursos que possibilitaram o sentido do corpo numa dada imagem a partir dos elementos que remetam a uma memória que permitam ao leitor, uma interpretação. Sobre essa memória, Pêcheux (2007, p. 50), para uma demanda discursiva, diz que “(...) deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador”. Tal demanda, implica em buscar, reiterar ou reconsiderar discursos que podem aparecer de forma implícita nos enunciados, tornando-os outros na medida em que emergem sobre o idêntico, como se pode observar:



A imagem de Che Guevara¹⁵ está imbuída do discurso marxista da luta, da resistência ao capitalismo. Mas ao mesmo tempo se pode ver a imagem de Marylin Monroe¹⁶, com toda sua feminilidade *pin up*¹⁷ e o glamour dessa famosa atriz norte-americana, representante da cultura imperialista. O cartaz da *14ª Gala Noite dos travestis* reitera a feminilidade e o glamour da americana, ao mesmo tempo em que propõe uma resistência à normatividade do gênero, demonstrando a retomada discursiva da masculinidade (uma vez que a resistência e a força são fálicas), e da feminilidade da atriz (quando do hibridismo significativo de tais signos construídos historicamente, que são Marylin e Che).

Como o discurso está sempre disperso, reaparecendo aqui e ali, a noção de discurso que tentaremos esboçar aqui é bem contrária à da Lingüística Tradicional

¹⁵ Disponível em <http://gemadapinturas.blogspot.com/2010/04/che-guevara.html>. Acesso em 16 de abril de 2010.

¹⁶ Disponível http://bia-dicas.blogspot.com/2010_04_01_archive.html. Acesso em 20 de abril de 2010.

¹⁷

(saussureana). O discurso não é, como nessa ciência, o referente da fala, da enunciação ou de um ato ilocutório, ele não representa também um nível das idéias, apesar de podermos pensar que elas podem aparecer no discurso; ele não é, pois, um conjunto de pensamentos ainda a serem proferidos, ou mesmo a constituição de um saber – aquilo que poderia aparecer numa obra, num livro, etc., sob a forma de uma unidade; antes de tudo, o discurso é uma dispersão de enunciados (FOUCAULT, 2008) e se dá do entrecruzamento da estrutura e do acontecimento (PÊCHEUX, 2008). É a descontinuidade temporal – aliás, a ausência de temporalidade fixa –, que caracteriza o discurso, ainda que se possa apontar no tempo quando ele surgiu, pois ele sempre reaparece noutro lugar e muitas vezes, sob outras formas. O discurso pode ser compreendido então, como a disposição de enunciados – dos quais se possam tratar do mesmo objeto, do mesmo tema, das mesmas idéias; e ainda que haja considerações positivas ou negativas, contradições entre as mesmas, tratar-se-á do mesmo discurso. Segundo o próprio Foucault (2008, p. 132 - 133),

chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiem na mesma formação discursiva; ele não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar (e explicar, se for o caso) na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência.

Mas ainda há aqui, e em especial, a consideração de Pêcheux (2008) a respeito do discurso já na última fase de seus trabalhos e também de sua vida: ele nos propõe que o discurso deve ser analisado no entrecruzamento da estrutura e do acontecimento, isto é, da língua e da história. Ele diz ainda, em sua conferência **Discurso: estrutura ou acontecimento**, que o ato interpretativo só assim deve se manifestar. Foucault deixa claro que o discurso é composto por enunciados e que estes não se resumem a uma mera estrutura lógico-lingüística, mas que podem ultrapassá-la; por isso mesmo, no discurso, podemos ter também um conjunto de signos em seu lugar e/ou somando-se a ele. Por isso mesmo, a consideração pecheutiana não está equivocada, já que o enunciado também pode ser composto de uma estrutura. Além disso, Pêcheux se referiu a enunciados lingüísticos (e escritos, para a análise do discurso político) em seus trabalhos, o que não significa dizer que os “procedimentos de análise” se resumam apenas à língua, pois em sua

conferência intitulada **O papel da memória**, ele trata de enunciados imagéticos. Pêcheux, já na última fase de seus trabalhos manteve uma postura política (marxista) mais branda, onde ele entendeu que era possível uma abertura na teoria pela qual se pode dialogar com outros campos de saber. De acordo com Gregolin (2006), Courtine, tendo realizado suas pesquisas ao lado de Pêcheux, já nos anos de 1980, foi o responsável por fazer uma aliança entre conceitos de Foucault (como foi visto anteriormente em 1.1) e conceitos da Análise do Discurso. Courtine (*apud* MILANEZ, 2006) entendeu que podemos ter a mesma aplicabilidade de procedimentos de análise a outras formas de linguagem – como, por exemplo, a imagem – elaborando assim, a partir do seu conceito de memória discursiva, o conceito de intericonicidade, que é considerado, assim como na memória discursiva, uma memória visual (COURTINE *apud* MILANEZ, 2006). Destarte, o que se deve considerar da importância do discurso para um trabalho em AD, é o que se poderia chamar de o elemento último de um processo, de uma equação (FOUCAULT, 2008), e que, no jogo da memória discursiva, é ele quem nos possibilita assim, a interpretação e o sentido, a partir desta.

Se as técnicas de que nos valem para o uso dos corpos compõem a função enunciativa dos/inscrita nos mesmos, como pensá-las dentro do jogo discursivo? Técnicas são elaboradas em vista de um uso; e, se tais técnicas se pautam naquilo que compreende todo um jogo discursivo que envolve um saber sobre um dado objeto, promovendo uma produção de verdade – e que essa produção implica relações de força entre sujeitos num dado meio –, teremos aí, também, a possibilidade de essas técnicas se colocarem em prática pelos sujeitos, baseadas nos discursos que possibilitaram o surgimento de tal saber sobre uma técnica. Nesse sentido, pode-se dizer que as técnicas corporais postas em uso se pautam em práticas discursivas fundadoras de subjetividades. Seguindo o pensamento do autor da **Arqueologia** (2008), a prática discursiva não compreenderá – assim como o discurso – um conjunto de idéias ou pensamentos a serem proferidos, nem um ato ilocutório em seu processo; tampouco devemos pensá-la como sendo da ordem da competência lingüística de um indivíduo, num sentido chomskyano; bem ao contrário, e justamente por se tratar de pôr o discurso em prática – no sentido em que este foi visto –, trata-se de definir as condições de existência dos enunciados a partir daquilo que a possibilitou, assim como se viu no conceito foucaultiano de discurso; em outras palavras, e como bem diz Foucault (2008, p.133),

é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa.

Dir-se-á, então, das técnicas corporais, dentro do nosso trabalho, que todo o conjunto delas se possibilitou pela produção discursiva sobre o/no corpo e o uso de que dele se faz pelos sujeitos. Tais técnicas estando amparadas por um saber e postas em prática (discursiva) naquele, leva-nos a compreender sua transformação como sendo um processo que se inscreve discursivamente no corpo. Procuraremos no nosso trabalho, a partir das questões de memória discursiva e intericonicidade¹⁸, constatar o uso de certas técnicas corporais para, assim, realizar um percurso histórico, uma genealogia corporal de tais sujeitos, tomando as imagens a serem analisadas como suporte desses corpos, buscando suas regularidades discursivas e vendo como, ao longo do tempo, esse corpo foi possível.

¹⁸ Conceito abordado mais adiante, no 2º capítulo, em torno das imagens do corpo dos sujeitos transgêneros. A intericonicidade diz respeito às associações (no eixo paradigmático) realizadas entre imagens (vistas ou criadas mentalmente), por leitores de uma dada imagem, ou mesmo, de uma descrição dela, seja um comentário escrito ou proferido sobre, por exemplo, o quadro da *Monalisa* de Da Vinci, seja o próprio quadro, seja uma releitura, uma outra pintura ou tipo imagético em torno do tema e figura da *Monalisa*.

2 A TRAVESTILIDADE NAS MALHAS DA LINGÜÍSTICA

2.1 O corpo, a identidade de gênero e a subjetivação nos lapsos da linguagem.

A consequência é que a língua domina o pensamento, impondo-lhe a ordem do negativo, do absurdo, da metáfora. É aí que a ciência da linguagem relaciona-se com o registro do inconsciente.

(M. Pêcheux, **A língua inatingível**)

Os estudos *queer*, conforme Bento (2006) partem do movimento feminista e suas considerações em torno das convenções sociais de gênero. As feministas buscavam compreender como, em todas as sociedades, as mulheres sempre tiveram um lugar de submissão em relação ao homem; questionaram então: de onde veio a idéia de mulher como sendo naturalizada pela figura materna, subjetiva e comunal e, por isso mesmo, subordinada ao homem? Como se possibilitou a naturalização do homem como sendo viril, objetivo e individualista? Nesse sentido, as feministas buscaram sempre um “porquê” para tentar dar uma explicação na tentativa de mudar este paradigma. Mas ainda neste momento, o feminismo permaneceu sem desvincular o gênero do sexo; e, além disso, na tentativa de mostrar o lugar da mulher quanto a esses papéis (de gênero), ele fez com que o binarismo genérico permanecesse.

No final dos anos de 1980 e mais especificamente na década de 1990, é que os estudos feministas foram revistos a fim de se buscarem novos métodos mais analíticos e menos descritivos. E o primeiro elemento de abordagem era, obviamente, a mulher: esta mulher institucionalizada é a mesma em toda e qualquer sociedade? O “ser mulher” muda com a nacionalidade, a cultura, a etnia, a religião, etc.? Assim, pôde-se pensar num esquema analítico relacional entre essas “mulheres”. Somando-se a isso, os estudos sobre masculinidades puderam ser apresentados também sob a forma de uma crise interna do que se considerava como uma unidade da “matriz masculina”: a supremacia masculina passou a ser objeto de um problema inerente à própria masculinidade, e lançaram-se questões a fim de demonstrar a sua fragmentação: ser um homem de etnia negra é o mesmo que ser um de etnia branca? E o homem operário em relação ao empresário? E em

relação a um desempregado? E o homem sulista em relação ao nordestino, será que são todos do mesmo arquétipo masculino? O certo é que tanto no momento de um entender universal ou neste último, o relacional, a sexualidade, o gênero e o sujeito permaneceram ainda presos a uma discussão heterossexista nos movimentos feministas. Os discursos sobre masculinidade e feminilidade (tais como o religioso, o moral, o biológico, o médico, e tantos outros), que possibilitaram as noções do que seja ser um homem/uma mulher e de papéis sexuais – e que inclui também papéis sociais em torno do sexo – fez com que, no Ocidente, o gênero fosse pensado como sendo o próprio sexo anatômico. Desse modo, onde inserir os sujeitos que se concebem fora do binarismo de gênero? Onde entram os travestis e os transexuais¹⁹? Bento (2006, p. 77) nos fala que

(...) há um deslocamento entre o corpo e sexualidade, entre corpo e subjetividade, entre o corpo e as performances de gênero. Ainda que o referente da binariedade esteja presente como uma matriz de construção de sentidos, negociados para os sujeitos que transitam entre o masculino e o feminino, essas experiências negam, ao mesmo tempo, que os significados que atribuem aos níveis mais constitutivos de suas identidades sejam determinados pelas diferenças sexuais.

Se certas práticas discursivas da sociedade Ocidental fizeram com que o corpo sexuado se resumisse a noções bipartidas, sendo-lhe atribuídas funções univocamente biológicas – estando encerrado em uma forma e uma função biológico-reprodutora –, para a teoria *queer*, o que se entende por gênero não é a afirmação de suas formas padronizadas, normatizadas, concebidas dentro de uma ótica dicotômica, bipolarizada. Antes de tudo, esta teoria tenta desvincular a noção de gênero como sendo o próprio sexo anatômico; ela desestabiliza o campo do sexo, do gênero e do corpo tais como eram concebidos até então; ela faz o gênero deslizar sobre o próprio sexo. Por exemplo, Bento (2006), demonstra a posição de

¹⁹ Ao contrário do que ocorre na travestilidade, para Bento (2006), os transexuais são indivíduos que performatizam o gênero oposto ao esperado de seu sexo anatômico, mas que, além dessa característica, apresentam um desconforto completo em relação ao sexo anatômico. Esses indivíduos dizem sentirem-se heterossexuais “presos” num corpo em que a sua anatomia sexual e o desejo sexual que sentem os fazerem compreendidos, pelos sujeitos normativos, como homossexuais. Dessa maneira, eles sentem necessidade de passarem por um processo cirúrgico chamado *transgenitalização*, que consiste na mudança de seu sexo anatômico para o sexo oposto, além de mudarem esteticamente todo o seu corpo para que se sintam completamente como um indivíduo do sexo oposto ao de nascença.

Butler, dizendo que o gênero é, antes de mais nada, a realização de uma performance social daquilo que se entende como “o masculino” e “o feminino”.

Já o sexo seria aquilo que o corpo traria como marcas morfológico-anatômicas (não somente os órgãos genitais em si, mas todo um conjunto de formas, elementos do que se compreende por masculinidade ou feminilidade, e que, em sua disposição, nos faça lembrar e reconhecer certos elementos que, em conjunto, formam o que se compreende por corpo do homem e corpo da mulher). E é esse o ponto nodal do problema da teoria *queer*: como saber se outras configurações, se outras disposições, outros rearranjos desses mesmos elementos – ou outros que possam ser criados – podem ser concebidos, tendo como consequência outros corpos que não sejam nomeáveis como homem/mulher? E ainda: como nomear tais corpos, como dar-lhes uma designação, um nome de efeito classificatório, uma vez que esses corpos são construídos, para a *Teoria*, no entremeio? Como concebê-los, uma vez que eles não se enquadram dentro dos padrões, apesar de todas as investidas, de toda tentativa, por parte dos indivíduos que não se nomeiam como homem nem como mulher, de fazer parte de uma norma? E os limiares do sexo (o é tomado como entremeio); ele foge ou não da regra de classificação das coisas e dos seres, sem constituir identidades?

A teoria *queer* afirma que sim, que esse lugar de entremeio não se consegue identificar; que esses indivíduos são o que o próprio nome sugere, *queer*, ou o estranho, a aberração, em face da incapacidade de fixá-los num lugar identitário como há para o homem e a mulher, justamente pelo fato de trazerem simultaneamente no corpo, elementos de tais identidades, ainda que tais elementos sejam de ordem expressivo-discursiva. Observe-se a seguinte imagem:



Na tira d'O **Pequeno Travesti**²⁰ do cartunista Laerte, num primeiro olhar, podemos ver operar essa noção de *queer* como sendo o “entremeio” (como propõe a *Teoria Queer*), o lugar sem lugar, na medida em que se pode ver a posição do garoto em relação a seu próprio corpo quando diz gostar de vestir roupas da irmã e quando de suas respostas duvidosas aos questionamentos sobre se gostaria de beijar meninos ou meninas. Não se nega que tal indivíduo não se enquadre na norma binária do gênero, mas se prestarmos bastante atenção, e buscarmos uma resposta contrária ao que a teoria afirma (pelo menos no que respeita ao caráter taxinômico/identitário), concluiremos que nossa resposta é bem mais satisfatória para a pesquisa, além de coerente. Se pensarmos a problematização da identidade de acordo com os Estudos Culturais, poderemos ver que ela é algo não-fixo, algo fluido, que desliza o tempo todo, apesar de os indivíduos buscarem, almejarem um lugar para si, apesar de sentirem necessidade de pertencimento a uma categoria de gênero, afastando-se, assim, de outros grupos, outros lugares sociais. Pensar a identidade dessa maneira é ter como pensamento-base, a característica “líquida” da modernidade²¹; na verdade, dos processos fluidos, como a rapidez com que as informações chegam aos indivíduos, as necessidades cada vez mais efêmeras, passageiras que têm as sociedades devido ao processo de globalização e que caracteriza uma nova etapa pela qual a modernidade se constitui. Dessa maneira, também, aquilo que outrora podia ser considerado como algo imutável, isto é, a identidade – e que caracterizava certos indivíduos como pertencentes, por afinidade, por crenças ou por ideologias, a uma dada comunidade ou grupo –, passa a ter como condição de ocorrência, toda essa efemeridade típica deste momento líquido da modernidade. Bauman (2001, p. 17), idealizador dessa idéia, nos diz que

(...) o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”.

É tratando da transição do que ele chama de “modernidade sólida” para esta, a “líquida”, onde ele pôde ver que a modernidade não acabou, mas ao contrário, se

²⁰ Disponível em http://santacurupita.blogspot.com/2009_11_01_archive.html. Acesso em 10 de abril de 2010.

²¹ Ver **Modernidade Líquida** de Zygmunt Bauman.

acentuou devido, por exemplo, aos processos de globalização, à internacionalização dos mercados, ao desenvolvimento de novas tecnologias da informação, etc., o que pôde acelerar as relações sociais e pessoais a níveis anteriormente inimagináveis, como as relações no trabalho, na família, com os amigos, com o parceiro, entre outros aspectos cotidianos (por isso mesmo, ele prefere a expressão “modernidade líquida” à de “pós-modernidade”). Seguindo o mesmo fio de pensamento, a identidade é tratada também sob essa ótica. Ela é da ordem da infinitude – enquanto processo e fim – ao mesmo tempo em que é da ordem do desaparecimento. Mas não é um desaparecimento completo, uma vez que um indivíduo sempre está em pontos referenciais diferentes, escorrendo entre um e outro, o que demonstra o caráter líquido da identidade. O processo de identificação tem como característica fundamental, a alteridade. É pelo outro que dizemos o que somos e ao que pertencemos; assim como também é o outro que nos expurga de onde ele está, que nos define a nós mesmos como sendo o outro desse outro, ou seja, aquilo que está e deve permanecer fora. A identidade é sempre uma tomada de posição, é sempre um “estou” e nunca um “sou”, mesmo que ela nos dê o efeito de “ser”, trazendo a tão buscada idéia e sensação de solidez. Ela se nos aparece como uma oferta numa loja com produtos em liquidação. Até que consideremos que pertençamos a um determinado grupo, estaremos identificados como pertencendo a este lugar; já, no momento em que nos identificamos e vemos necessidade de pertencer a outro lugar, deslizamos, agenciamos, passando a estar em outro lugar identitário. Trataremos, de acordo com essa tese de Bauman (2001), das questões de identidade sexual e identidade de gênero, distinguindo-as de acordo com a Teoria *Queer*.

A identidade sexual é sempre entendida, nesses moldes, como uma “nomeação” a partir do sexo anatômico e de uma prática sexual reconhecida pelo próprio sujeito. Nesse caso, podemos tomar como identidades sexuais a heterossexualidade, a homossexualidade, a bissexualidade, a pansexualidade, etc., todas elas remetendo à identidade do sujeito em relação ao desejo sexual e seu objeto de desejo; já a identidade de gênero é compreendida como um reconhecimento de si em relação ao corpo sexuado e a partir das performances de gênero que o indivíduo realiza – e que podem coincidir ou não com o seu sexo biológico, sob uma ótica binária do gênero. Aqui, nós podemos ter, além do normativo homem (coincidindo com o corpo de sexo masculino) e mulher (coincidindo com o corpo de sexo feminino), outras configurações corpóreas e

genéricas, tais como o corpo do travesti e/ou o do/da transexual, por exemplo. Há uma ruptura nos esquemas-padrão de combinações de identidade sexual e identidade de gênero. Se antes se pensava no homem como heterossexual/homossexual e na mulher como heterossexual/homossexual, a partir de agora teremos, além dessas combinações identitárias, outras combinações, como o homem/mulher heterossexual/homossexual/bissexual, o *crossdresser*²², o travesti homossexual/bissexual, o/a transexual heterossexual/bissexual, e tantas outras configurações entre essas identidades: tudo é uma questão de identificação, mas, sobretudo de nomeação, isto é, de ordem lingüística.



Rogéria²³



Travesti Vanessão²⁴



Yolanda (do seriado ó pai, ó)²⁵

Às coisas, sempre nos ocupamos de dar-lhes nomes. A necessidade de tentar tatear, de querermos nos apropriar de algo – ao menos lingüisticamente – faz com que demos sempre nomes às coisas, ainda que a palavra não seja nunca a coisa. Para Saussure (2004, p. 80), “o signo lingüístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito a uma imagem acústica”. Quando se toma o corpo numa relação discursiva, trata-se de uma resposta do discurso àquilo em que ele se ambienta – a linguagem – e que se nos aparece como necessidade: a de reconhecer os limites entre o corpo e as coisas e também outros corpos, o exterior a si, reconhecer-se como sujeito em relação àquilo que é outro. Uma das características da língua se

²² De acordo com o site de busca Wikipédia, o *crossdressing* é uma prática de travestismo que não mantém ligação alguma com a orientação sexual; essa prática está ligada a uma necessidade de expressão (performática), inclusive sendo usada como profissão, como é o caso das *drag queens* e *drag kings* (que só usam roupas do sexo oposto para apresentações públicas e com fins lucrativos).

²³ Disponível em http://insoniaemocional.blogspot.com/2007_06_01_archive.html. Acesso em 12 de maio de 2010.

²⁴ Disponível em <http://www.fotolog.com/loezinho/47681660>. Acesso em 12 de maio de 2010.

²⁵ Disponível em <http://macedo1962.wordpress.com/tag/rede-globo/>. Acesso em 15 de maio de 2010.

assemelha ao princípio taxinômico da Biologia. É pela linguagem que se tenta pegar tais coisas, criar-lhes sistemas, dar-lhes funções, etc. A Lingüística, a partir de Saussure, passa a integrar um campo de saber onde a língua é compreendida como um sistema de signos concebidos como unidades de duas faces (significante/significado). Porém, Saussure (2004) diz que o significante é sempre arbitrário em relação ao significado; e o fato de nomearmos as coisas se baseia nesta característica da linguagem. Por exemplo, *queer*, *bicha*, *gay*, *veado*, *travesti*, são todos nomes em inglês e em português para designar pejorativamente, e comumente de modo generalizado, os mesmos sujeitos de que trata este trabalho. Nesse ínterim, os signos são reconhecidos, também, pela diferença, ou seja, é o que Saussure chama de valor, afirmando que tal valor se estabelece por um critério de oposição. Mas ele não deve ser confundido com o significado, pois a noção de valor está para a representação que tem o signo, de maneira a se observar o que diferencia um signo de outro, dentro de um sistema. Ainda assim, se um signo “é” por não ser o que outro “seja”, igualmente ocorre para a nomeação dos sujeitos: se se pensa num sistema lingüístico para o gênero, deve-se pensar que os “signos” (representações de gênero) de tal sistema devem seguir o modelo lingüístico. Assim, um travesti não é uma mulher, também não é mais um homem; o valor sígnico não é o mesmo, é sempre outro, e só pode se constituir por oposição. Mas há um diferencial nesse modelo lingüístico quando tomamos a noção de valor em Saussure: enquanto os signos de um sistema lingüístico se distinguem completamente uns dos outros, as identidades podem manter entre si, agenciamentos, pois se dispõem, para o sujeito, e de acordo com a necessidade de pertencimento, criando, entre si, conexões, mantendo-se rizomáticas, interligadas de modo particular e assistemático, desregrado, havendo apenas as possibilidades de o sujeito estar identificado e ou ser identificado ou não como pertencendo/pertencente a um dado lugar social, um dado grupo. Nesse sentido, podemos dizer que, ainda que o travesti não seja homem nem mulher, ele está nesses outros lugares identitários, já que traz em si e em seu corpo, simultaneamente, expressividades típicas, traços, características, elementos que o apontam discursivamente para outras identidades como *homem* e *mulher*. Ainda que tomemos o critério do valor saussureano para justificar a criação das identidades de maneira lingüística, diremos que o critério oposicional é necessário para a delimitação/diferenciação das identidades, mas o fato diferencial é a transitoriedade dos sujeitos em relação às

identidades, fazendo com que elas sejam redefinidas, compartilhem características umas com as outras, ou mesmo, que se afastem.

2.1.1 O sujeito e a identidade na inscrição discursiva do gênero no corpo.

*O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar **algo completamente diferente do que ela diz.***

(Jacques-Lacan, **Escritos**)

Para a Psicanálise lacaniana, é pela ordem do simbólico que o indivíduo muda, ou pelo menos, tenta modificar, controlar, aprisionar as coisas, nomeando-lhes; mas estas, antes de estarem na linguagem, sendo da ordem do real, sempre deslizam sob a representação, já que todo ato de criação das palavras não passa de tentativas de fixar um nome a uma coisa. E a identidade participa do mesmo jogo: ao mesmo tempo em que se pode lhe ser atribuídas características de cunho social, sexual, etc., são-lhe atribuídos aspectos linguísticos, morfofonológicos e semânticos, pois a identidade não cessa de existir aprioristicamente enquanto marca linguística.

Assim, o *queer* é uma identidade denominada pejorativamente pela norma, que para ela é a alteridade: o simples fato de se usar o termo *queer* para designar indivíduos que podem ser apontados no “entremeio” do binarismo sexual e genérico é suficiente para que entendamos que tal termo tem uma função adjetiva e que, por isso mesmo, (des)qualifica, identificando um sujeito como *queer*. Mas um fato relevante quanto à nomeação de um sujeito fora da norma, é justamente o de que é pelo corpo e por uma performance social de uma representação de gênero (permitida por um discurso e uma técnica corporal), que um sujeito se nomeia/é nomeado, que é identificado como isto ou aquilo. Não é só pelos “jogos da língua” que se constitui uma identidade (pelo processo de nomeação), mas também por outros sistemas linguísticos não naturais (semiológicos) que podem estar direta ou indiretamente vinculados à língua, integrando-se aos mesmos “jogos de linguagem” desta, usados para nomear, para simbolizar o objeto a ser identificado. Desse modo,

pode-se dizer que a transformação é uma (re)criação corporal (no tocante ao gênero) e implica numa maneira de se representar lingüisticamente o corpo. Isso é possível porque uma ordem discursiva propõe maneiras de ser culturalmente tomadas como verdade. O que implica dizer que é a performance social dos gêneros que dita as regras, que cria o logicismo lingüístico de um possível sistema instaurado para as representações de gênero. Por exemplo, se um saber se dispôs propondo o vínculo natural entre sexo, gênero e corpo, dicotomizando-o em gênero/corpo/sexo masculino e gênero/corpo/sexo feminino, é pelo fato de estar pautado naqueles saberes, como a moral e a Biologia, que serviram de critérios para a composição de tal representação lingüística, de tal sistematização (semiológica) em torno do gênero e do corpo.

No momento em que se concebe tal modelo semiológico para as representações de gênero, vê-se que as regras, que o logicismo dessa linguagem está estabelecido da seguinte maneira, segundo, por exemplo, o discurso da Biologia: para todo corpo de sexo masculino, o gênero, naturalmente, deverá ser também, masculino; do mesmo modo (lógico-natural) se pensa para o corpo de sexo feminino. Pêcheux (2008, p. 34) afirma que “essa necessidade universal de ‘um mundo semanticamente normal’, isto é, normatizado, começa com a relação de cada cultura com seu próprio corpo e seus arredores imediatos (...)”. Assim, diremos que, além desses arredores, também o corpo é diferenciado, e por critérios lingüísticos, como os da nomeação, de identificação das coisas. E, sendo a identificação do corpo marcada pelo critério da nomeação, esta é, sem dúvida, uma maneira de “matar” o real que havia naquele antes de sua apropriação pela *letra*, isto é, antes de sua simbolização.

Mas tratar em termos de algoritmos saussureanos, a nomeação e a representação (social) de gênero, parece cair na querela de que ao lado do significante, o significado já lhe coexista, sendo, assim, parte integrante do algoritmo (o signo). Lacan, tendo feito uma releitura da concepção de signo em Saussure, propôs um novo esquema para o signo, fazendo prevalecer o significante sobre o significado. É justamente por este último não existir antes do/ou como sendo a contraparte do significante, mas sim, por ser dado na relação de encadeamento (onde um significante é remetido a outro, para o processo de significação), que Lacan (1998, p. 504) afirma: “pois o algoritmo, na medida em que ele mesmo é apenas pura função do significante, só pode revelar uma estrutura de significante,

nessa transferência.” Dessa maneira, diremos também, que os significantes criados segundo uma ordem, uma demanda social – isto é, os elementos equivalentes aos nomes, no processo de nomeação, e remetidos a outros discursos de valor com função-significante – são os responsáveis pela produção de sentidos da representação de gênero cujo nome atribuído passa a lhe estabelecer uma identidade (também social), tendo, desse modo, o(s) sentido(s) produzido(s) socialmente e historicamente, e funcionando como seu significado. Assim, “(...) se pode dizer que é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que em nenhum dos elementos da cadeia [isto é, os significantes] *consiste* na significação.” (LACAN, 1998, p. 506).

Se se diz que o corpo está subjugado à ordem da *letra* (Lacan *apud* Fink, 1998, p. 30), é no sentido de que ele está tomado sob a ótica do signo, isto é, ele passa a ser simbolizado, estruturando-se dentro da/pela cadeia significante, o que quer dizer que o corpo agora está constituído lingüisticamente pelo Outro. Assim, ele deixa de ser um corpo fisiológico e passa a ser compreendido como um construto pautado em discursos na cadeia significante. Esse aspecto é intrínseco ao caráter lingüístico da *representação*²⁶ do corpo, isto é, daquilo que ele, possivelmente, venha a significar. De acordo com Fink (1998, p. 30), “o corpo é reescrito, de certa maneira, a fisiologia dá lugar ao significante, e todos os nossos prazeres corporais acabam por implicar/envolver uma relação com o Outro”. E é justamente esse Outro, que é constitutivamente lingüístico, que é a linguagem mesma, ou ainda, que é a ordem simbólica pela qual o real do corpo passa a ser manipulado, uma vez que a sistematização dos gêneros é de ordem lingüística (simbólica).

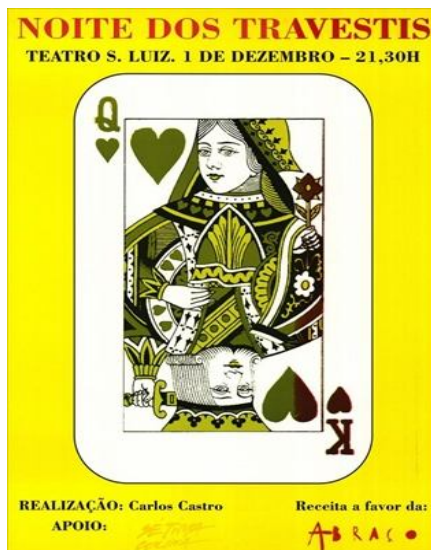
Outrossim, a própria materialidade (concebida discursivamente no corpo), que possa aparecer modificando o corpo do travesti, é da ordem do “sem-sentido”, já que a performance social só poderá vir a significar quando de uma possível leitura realizada pelo outro/Outro. Nesse sentido, quando um travesti “escreve” seu corpo – a partir de técnicas corporais específicas –, passa a tomar aquilo que há de real lingüístico do sistema formado pela representação genérica binária padrão *homem/mulher x masculino/feminino* apoiada em discursos sobre masculinidade e feminilidade, reiterando as performances sociais criadoras desse mesmo padrão lingüístico do gênero, fazendo com que a *alíngua* de tal sistema de representação

²⁶ Tomamos aqui a expressão *representação* compreendida como a nomeação, ela própria, constituindo uma identidade.

genérica seja (re)colocada como algo a se distanciar daquilo que outrora se tomou como a “regra lógica” de tal sistema, isto é, o travesti demonstra como o logicismo binário do sistema do gênero é falho, furado, à medida que, por exemplo, passa a escrever discursivamente seu corpo biológico masculino pelas performances femininas. A escrita do corpo do travesti é, nesse sentido, um processo compreendido como uma morfogênese discursiva, pois a estética e a performance de gênero que se toma para o corpo estão simbolicamente construídas e sedimentadas numa memória pautada em discursos em torno das técnicas usadas na construção-transformação desse corpo. Assim, aquilo de substancial e amorfo (o real) antes da linguagem – e que agora, depois de sua simbolização, se chama de corpo – passa a estar morfológicamente compreendido segundo uma forma (possibilitada por um/no discurso) – aliás, uma forma específica que é a daquele a quem se pode denominar travesti.

Nesse entendimento, ao pensarmos nos processos de subjetivação, devemos pensar ao mesmo tempo, nos processos de identificação. São estes últimos, talvez os de maior relevância para a subjetivação. O indivíduo, à medida que se identifica com algo, que toma para si discursos que o façam se reconhecer como sendo tal “coisa” ou pertencendo a tal “lugar” social, cultural, etc., distancia-se do outro, repele-o, nega o discurso da alteridade, estando assim, numa relação de poder e de saber sobre aquilo com o que se identifica e ao que sente necessidade de pertencer. Mas é essa alteridade mesma que é constitutiva do sujeito. Da mesma maneira que o signo em Saussure tem seu valor por um critério oposicional, o outro/Outro é quem funda a subjetividade.

A alteridade aponta o sujeito, nomeia-o, redu-lo a uma identidade. Identificar-se consiste numa relação imaginária com o outro: aquilo com o que um sujeito se (des)identifica é então o que funda esse sujeito, é o que o objetiva. O sujeito, uma vez no processo de identificação, toma a relação (dada pelo outro) para o próprio eu, para si, e, por isso mesmo, vê-se como objeto e problemática de um jogo discursivo, mas como um sujeito concebido na relação com o Outro. Observem-se as seguintes imagens:



O caráter dúbio do primeiro cartaz²⁷ (*Noite dos travestis*) explicita a representação do *queer* numa carta de baralho onde as imagens do rei e da dama se (con)fundem uma com/na outra, o que leva o leitor ao sentido do indivíduo que está no “entremeio” do binarismo genérico. Na carta, possivelmente o leitor poderá acessar a memória de se tratar da figura masculina do Rei pela letra K (letra inicial da palavra *King* em inglês), e da figura feminina da dama pela letra Q (letra inicial da palavra *Queen* em inglês). Além disso, a materialidade verbal *Noite dos travestis* pode levar o leitor – pelo fato de o cartaz tratar de um evento de sujeitos fora da norma heterossexual – à memória das identidades *Drag Queen* e *Drag King* (compreendidos como tipos específicos de travestismo) pelas letras apresentadas. A dama parece revelar a flor, que aqui se apresenta trazendo a memória da fragilidade feminina; já o rei, parece velar por trás de si, ao mesmo tempo em que revela, um símbolo fálico, que é a espada, trazendo a memória da força masculina e do pênis. Na segunda imagem²⁸ (cartaz que fez parte do concurso de cartazes, imagens e roteiros do Centre Régional d'Information et de Prévention du Sida (CRIPS)), tem-se o reconhecimento de si e do próprio corpo, pautado na relação imaginária que o sujeito tem a partir do que seja um corpo sexuado. A materialidade verbal *Exercice n° 1, constater les différences en*

²⁷ Disponível em <http://abraco.org.pt/?p=115>. Acesso em 27 de novembro de 2009.

²⁸ Disponível em <http://sites.google.com/site/concursonigs/referencia-da-semana>. Acesso em 19 de novembro de 2010.

respectant l'égalité faz emergir a primordialidade explícita que é a de buscar as diferenças (veladas pelas fraldas) no que há de igual, estando este último termo, subscrito, pois que é esse direito à igualdade pela diferença que os travestis buscam. Donde se pode dizer, ainda nesse caso, que as diferenças sexuais, corporais e de gênero são criadas discursivamente, estruturadas simbolicamente pelo Outro, e dadas também na relação imaginária pela interferência do outro. Tais diferenças passam a estar repetidas, reiteradas, como se pode observar nos cartazes, fazendo com que se desencadeie um processo de identificação no sujeito.

Mas esse reconhecimento (de si), essa identificação não é necessariamente uma escolha do sujeito, ela é especular, já que o travesti se vê, se reconhece lá no cartaz; porém, a especularidade traz em si o fato de esse sujeito ser impelido a se reconhecer lá onde ele não está, mas que sempre está, pois esse lugar outro (que é o cartaz) passa a ser seu espelho, dizendo-lhe quem e/ou o que ele é. Pêcheux (2009, p. 143), a respeito do processo de subjetivação, considera que

(...) não se trata aqui de evocar, em geral, “o papel da linguagem” nem mesmo “o poder das palavras” deixando incerta a questão de saber se se trata do *signo, que designa alguma coisa para alguém*, como diz J. Lacan, ou se se trata do *significante*, isto é, *daquilo que representa o sujeito para um outro significante*, (ainda J. Lacan). É claro que, para nossos propósitos, é a segunda hipótese que é boa, porque nela é que está a questão do *sujeito como processo (de representação) interior ao não-sujeito*²⁹ *constituído [agora em sujeito] pela rede de significantes, no sentido que lhe dá J. Lacan.*

Desse modo, e por essa razão, Pêcheux (*Ibid.*) conclui, então – tendo tomado a tese de Lacan do sujeito constituído na cadeia significante e pela alteridade imaginária –, que o sujeito é “resultado” daquilo que é a “causa de si”. E assim acaba por ser

(...) de fato, a existência dessa contradição (...) e seu papel motor em relação ao processo significante na interpelação-identificação³⁰, que nos autorizam a dizer que se trata realmente de um processo, na medida em

²⁹ Esse não-sujeito é o inverso do sujeito, isto é, o indivíduo.

³⁰ A presença da expressão *interpelação* em nosso texto advém do fato de esta citação ser encontrada na obra *Semântica e Discurso*, escrita ainda na segunda fase da teoria da Análise do Discurso, isto é, os anos de 1970, quando Pêcheux, influenciado pelas teses althusserianas propunha uma teoria materialista do discurso, levantando como essenciais, questões tais quais *Ideologia e interpelação dos indivíduos em sujeitos*.

que os objetos que nele se manifestam se desdobram, se dividem, para atuar sobre si enquanto outro de si.

Mas diremos ainda, que o sujeito, mesmo sendo o “resultado” de um processo que envolve o outro imaginário, é concebido também na relação simbólica (pelo Outro), sendo, pois, de ordem histórica, já que é concebido nos jogos discursivos criados em determinadas épocas e validados como verdade por atender a certas necessidades/demandas de suas épocas, ao mesmo tempo em que são esses próprios jogos que fundam o sujeito do inconsciente (já que os discursos estão dispostos pelo Outro, e é este que está estruturado de maneira linguística). Isso significa dizer que o sujeito se concebe pela cadeia significante. E como o sujeito é o seu próprio corpo, este também se constrói nessa mesma cadeia lingüística. Logo, pode-se dizer que a subjetivação compreende uma relação que envolve o sujeito com o saber (sobre o sexo, o corpo e o gênero), com os mecanismos de poder, e com aquilo em que ele reconhece o “si-mesmo” no seu corpo.

Todavia, um sujeito existe enquanto histórico, mas também o do inconsciente, pois todo sujeito histórico é um indivíduo e todo indivíduo se torna sujeito do inconsciente na relação com a alteridade imaginária e simbólica, e se pode afirmar que o sujeito histórico coexiste com o do inconsciente, uma vez que o Outro que o constitui, pode ser, por exemplo, todos os discursos que o atravessem (e que são concebidos historicamente, embasando assim, os saberes de que são elaboradas as técnicas corporais da travestilidade).

Nesse sentido, dizemos que não há corpo sem sujeito, nem sujeito sem corpo. O corpo sem o sujeito seria apenas um resíduo, um suporte substancial. Portanto, a “saída” do real, isto é, a estruturação corporal na cadeia significante só é possível porque ela passa pelo sujeito de maneira simbólica (no inconsciente, pelo Outro) e na relação imaginária com o outro.

2.2 O corpo do travesti num trajeto de leitura para além³¹ dos horizontes estruturalistas.

*Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas –
sinais, indícios – que permitem decifrá-la³²*

(C. Ginzburg, **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**)

*Essa negociação entre o choque de um acontecimento
histórico singular e o dispositivo complexo de memória
poderia bem, com, efeito, colocar em jogo a nível crucial
uma passagem do visível ao nomeado, na qual a
imagem seria um operador de memória social,
comportando no interior dela mesma um programa de
leitura, um percurso escrito discursivamente em outro
lugar.*

(M. Pêcheux, **Papel da memória**)

Este trabalho, tomando o corpo dos travestis como objeto a ser lido, se pauta no campo lingüístico por tratar de questões de interpretação. E não havendo interpretação sem linguagem, nosso objetivo será esboçar uma proposta de leitura para o corpo (do travesti, nas imagens de cartazes), enfocando-o como objeto discursivo. Analisar a produção de sentido que lhe é dado é uma tarefa da competência da Análise do Discurso – por se tratar, aqui, do campo lingüístico que envolve elementos visuais a serem apontados nos aspectos discursivos da composição do corpo a ser lido – mas também de outro campo, que pode compreender um aspecto (sistêmico) semiológico em torno do travesti, a partir da representação de seu corpo. O próprio Pêcheux (2007) em sua palestra intitulada **Papel da memória** mantém a postura de que é necessário ver certos objetos a serem interpretados, dentro de um campo semiológico, conforme Barthes, mas indo mais além de um processo descritivo-comunicativo de um sistema. Ou seja, ele compreendeu que a Semiologia deve ser vista da mesma maneira que a língua, dando-lhe, assim, o mesmo tratamento discursivo. Pois se a mesma se constitui enquanto sistema simbólico, sabe-se também, que todo ele é falho, que ele é constitutivamente “furado”. E ainda que um sistema lingüístico aparente um efeito

³¹ Entenda-se *além*, não como uma saída, uma ruptura, um abandono da estrutura, pois não se trata de estar fora, mas sim, de atravessá-la para ultrapassá-la. É aí que reside, no tocante à interpretação, a idéia pecheutiana de discurso como estrutura e acontecimento.

³² Não se deve compreender essa decifração do mundo como a atribuição de um sentido certo e único para as coisas, mas sim, um ato de interpretação segundo a leitura do mundo que faz qualquer leitor comum.

estruturalmente lógico, ele é constitutivamente o lugar do lapso, do “sem-sentido”, ou, de outro modo, uma *alíngua*. Pêcheux (2004, p.55) afirma que

portanto, o real da língua não é costurado nas suas margens como uma língua lógica: ele é cortado por falhas, atestadas pela existência do lapso, do *Witz* e das **séries associativas**³³ [grifo nosso] que o desestratificam sem apagá-lo. O não-idêntico que aí se manifesta pressupõe a *alíngua* enquanto lugar em que se realiza o retorno do idêntico sob outras formas; a repetição do significante na *alíngua* não coincide com o espaço do repetível e que é próprio à língua, mas ela o fundamenta e, com ele, o equívoco que afeta esse espaço, o que faz com que, em toda língua, um segmento possa ser ao mesmo tempo ele mesmo e um outro, através da homofonia, da homossemia, da metáfora, dos deslizamentos do lapso e do jogo de palavras, e do bom relacionamento dos efeitos discursivos.

O que quer dizer também, que a Semiologia – sendo uma ciência que procura explicar como certos conjuntos de representações culturais como a música, o vestuário, imagens, etc., se constituem enquanto sistema de signos – é também de ordem simbólica, uma vez que seus sistemas são concebidos de modo lingüístico, conforme Barthes (2006). Assim, a fim de atender às demandas teóricas do nosso trabalho (que se volta para questões de identidade, gênero, corpo e subjetividade), diremos que as representações corporais também se constituem de acordo com um padrão de gênero (masculino/feminino) concebido culturalmente e segundo técnicas corporais reiteradas, repetidas e que estão dentro da ordem do discurso. Nesse sentido, o padrão genérico que se estabeleceu, por exemplo, no Ocidente – conforme visto noutro capítulo – tem como base a heterossexualidade afirmada por critérios de naturalização de posturas sexuais, bem como a associação direta do sexo ao gênero. Assim também, tendo sido tomado, no Ocidente, os critérios biológicos para a concepção do que, aqui, podemos chamar de um sistema semiológico em torno do gênero (para o corpo), tem-se, então, a representação binária homem/mulher como constitutivamente heterossexualizados. Desse modo, a própria genitália – atribuída funcionalmente à reprodução, pela Biologia – esteve fundando a representação genérica como sendo o próprio corpo sexuado, além de

³³ O aspecto associativo da linguagem que é evidenciado por Pêcheux diz respeito ao eixo paradigmático, já tratado por Saussure (2004) no CLG, e vem a ser a base do que Ginzburg (2009) chama de paradigma indiciário, pois é nessa esfera das relações associativas que os índices de que ele trata são os significantes associados a outros significantes, desde que dentro de um mesmo sistema semiológico. Assim, temos como exemplo, as séries de índices de feminilidade e os de masculinidade como significantes encontrados no corpo (enunciado) do travesti, mas que podem ser vistos noutros corpos (não necessariamente de travestis), como os da mulher e do homem.

vincular ao mesmo, conforme o padrão, os comportamentos, as expressões, as performances de gênero masculino/feminino (estabelecidas socialmente). Em outras palavras, seria haver uma imanência genérica própria ao sexo. Mas, se um tal sistema genérico é subvertido pelos travestis, como resistência à norma padrão heterossexual dos corpos, é justamente por tal sistema semiológico apresentar o mesmo caráter lingüístico de *alíngua*, conforme a releitura lacaniana apresentada em Pêcheux (2004), ou seja, a subversão de tal sistema parece ser um caráter imanente a ele próprio, possibilitando-se pela falha, pelo lapso, pelo “sem-sentido”.

Uma vez que nosso trabalho trata da construção de corpos de sujeitos que se materializam em cartazes de eventos direcionados a um público LGBT (trans), além de outros enunciados como capas de revista, matérias de revista, comentários, propagandas, etc., falaremos em um método de leitura, de interpretação dos corpos *queer* em cartaz – que será um “paradigma indiciário”, conforme Ginzburg (2009) – que não se restrinja unicamente a uma Semiologia Estrutural, conforme Barthes (2006). Se os enunciados a serem analisados, a partir de indícios, são corpos, nesse sentido, devemos falar deles enquanto composição visual, isto é, como imagem. O corpo está aqui, tomado como criação lingüística (socialmente representável), conforme visto na seção anterior, pois é o lugar discursivo onde as performances e os discursos sobre gênero são realizados, praticados, e, por isso mesmo, inscritos materialmente nele através de certas técnicas corporais. E se se diz que o corpo fala, é no sentido de que ele mesmo, enquanto lugar de uma materialização, enuncia discursos; fora do discurso, ele é uma substância material encerrada em si. Isso pressupõe o real do corpo o qual se tenta apropriar, manipular, conduzi-lo, enfim, transformá-lo, na tentativa de atender uma “necessidade” pautada na expectativa e no efeito de verdade do discurso. Nesse ínterim, analisaremos como esses corpos emergem e como produzem sentido(s) com base na(s) memória(s) denunciada(s) pelos vestígios que se possam identificar neles. Procura-se, assim, ver o que faz deles serem aquilo que possam ser, terem o sentido que venham a ter, representarem isso e não outra coisa, etc., ou seja, busca-se tratá-los como *enunciados*, segundo Foucault (2008).

O perigo de tomar a Semiologia Estrutural como via única de leitura é o de considerar que, para certos objetos, seria necessário de antemão termos o conhecimento de seu sistema lingüístico. Não se nega que certos objetos possam ser estruturados lingüisticamente, constituindo um sistema, mas esse fato em si se

diferencia de uma língua natural no sentido de que uma língua nunca é criada, forjada; ao contrário dos sistemas semiológicos que, apesar de poderem ser lidos, são forjados, criados com a finalidade de se poder dizer de um sistema comunicativo não-natural. Todavia, pensar no signo semiológico também seria levar em consideração a representação bipartida significante/significado. No que respeita à interpretação, ao tratar do sentido enquanto significado (fixo), poderíamos pensar uma semântica da representação corporal do mesmo modo que no tratamento estrutural da língua. Portanto, não se pode pretender, numa pesquisa em Análise do Discurso, compreender o método de análise corporal unicamente como a análise do signo semiológico de Barthes; deve-se pensar em um processo de representação, aliás, de produção de sentido(s) do corpo.

Além disso, tampouco se deve pensar na proposta de um método para tratar de um *sistema geral do corpo*: uma vez não havendo unidade neste, ele deverá ser tomado em seu aspecto social, pois ainda que num dado meio cultural, para uma determinada identidade, os corpos possam seguir um padrão – o que, dentro do mesmo grupo cultural, possa lhes dar um efeito estético de unidade, dispostos de uma mesma maneira – ele sempre se diferenciará dos modelos e técnicas de construção de corpos de outros grupos culturais. De todo modo, se se buscasse um sistema de significação para o corpo, mais uma vez se estaria fadado a permanecer em um círculo semântico-estrutural, onde sempre cada signo teria assim um só significado; e se viesse a ter mais de um, ainda assim, seria considerar tais significados como algo sólido e encaixado numa forma sígnica.

Ao se considerar a enunciação das performances, dos discursos que compõem a travestilidade, e sua materialização dada no corpo, deve-se ter como característica principal, e no tocante ao aspecto social do mesmo, a noção de enunciado tal como tratada por Foucault (2008), conforme visto no primeiro capítulo deste trabalho. O enunciado – sendo da ordem da linguagem, mas indo bem mais além de uma estrutura da língua – pode, muito bem, compreender outras formas e substâncias que não somente as dela. Seguindo esse fio de pensamento, tomamos o corpo do travesti enquanto enunciado propriamente dito. Não obstante, ao que respeita o aspecto discursivo do corpo, ele está vinculado também, e sempre, a outros enunciados de ordem lingüística, pois se se pensa em todas as performances materializadas no corpo, se lida, mais uma vez, com as manifestações de ordem discursiva, e, por isso mesmo, da linguagem – antes mesmo que necessariamente

da língua. Sendo uma produção social, o corpo do travesti também terá sempre caráter interpretativo, já que é representação discursiva. Mas, como se pode observar nas imagens ao lado, é o olhar, no sentido em que a textura imagético-corporal “apalpa” os olhos do leitor, o que permitirá a possibilidade de descrevê-la e interpretá-la segundo as materializações performáticas que se inscrevem discursivamente nesse corpo.

Na primeira imagem³⁴ encontrada em camisetas produzidas e vendidas pela loja virtual *everythingburns.com*, podemos perceber que *She-man* é um trocadilho feito com as expressões em inglês *She-male* (para designar travestis) e *He-man* (nome de um personagem de um desenho animado homônimo da década de 1980), além de se poder ver a imagem do *He-man*³⁵ ressignificada. E do mesmo modo como aparecem o misto de dois sexos nos corpos dos cartazes da *Gala Noite dos Travestis* apresentados anteriormente, o novo “*She-man*” é mostrado trajando minissaia e botas com salto, além de apresentar batom vermelho, e (n)os seios, um bustiê com os símbolos de masculino e feminino simultaneamente, além de usar uma bolsa em lugar de um símbolo fálico que é a espada. Todos esses elementos são significantes, índices que se remeteram a outros para produzir um novo efeito de sentido: o de que *He-man* é, desde então, um travesti. Assim, ao se pensar, também, no corpo de um tal indivíduo, primeiro devemos observar o que é ser travesti; o que faz de um travesti isso que ele é. E dessa maneira, teremos todo um aporte discursivo sobre um modo de ser do travesti, além de técnicas corporais das quais um tal sujeito se vale para construir, transformar seu corpo – técnicas, como por exemplo, a do bombar e do tomar hormônios femininos, que são



34

Disponível

em

<http://www.desenhosemdvd.net/produto-246-he-man-e-os-mestres-do-universo-vol-01>. Acesso em 10 de junho de 2010.

³⁵ Disponível em <http://everythingburns.com/wordpress/wp-content/uploads/sheman.jpg>. Acesso em 27 de maio de 2010.

elaboradas a partir de um saber sobre o travestismo e do que se toma como verdade sobre o sexo e o gênero.

A emergência desse corpo-enunciado – isto é, do discurso materializado lingüisticamente como performance no corpo – é sempre renovada e carregada dos discursos já existentes ou convertidos em novos, pois segundo Pêcheux (2008) todo enunciado pode se tornar outro, um novo, tendo entendido que cada situação é sempre outra, é sempre nova, é um acontecimento, o que nos leva a pensar o corpo pelo viés da teoria (semântica) da Análise do Discurso. Outrossim, é necessário que a leitura se realize por uma memória estabelecida socialmente, ou seja, pelo conhecimento daqueles indícios prévios que possam compor uma representação (visual) do corpo, isto é, das regras que o façam ser reconhecido como isto e não aquilo, como tendo recebido um dado nome, uma tal classificação, uma tal identificação e não outra, como foi visto na seção anterior. Esse conhecimento prévio de que tratamos pode ser, *grosso modo*, pautado naquilo que há de histórico e repetido em torno de uma possível representação que um corpo possa ter numa dada cultura.

Enquanto Barthes (2006) trata de um método de análise a partir de sistemas de signos, Ginzburg (2009), no que respeita à leitura de certos objetos, negará o fato de que para interpretar, o leitor deve apreender um sistema do objeto a ser lido. Assim, é certo que a Lingüística estrutural, no tocante à Semântica, trata da questão da significação como sendo algo unívoco, imutável, donde somente o significante poderia vir a ser arbitrário. Porém, os sentidos derivam a cada enunciação, a cada repetição ou mudança do enunciado – inclusive o corpo-imagem do travesti. Além disso, não há memória sem repetição, ou seja, sem a constante retomada dos indícios no enunciado-corpo para compor um ou mais enunciados, e algumas vezes, repetição mesma destes. Nesse sentido, ao invés de darmos tratamento estritamente sistêmico aos “usos” do corpo, será de total relevância a consideração dos aspectos histórico-discursivos – que são a *memória* e a *repetição* – dos indícios que compõem a imagem do/o próprio corpo.

Em todo caso, em relação ao privilégio da Lingüística de ter sido um modelo para outras ciências, incluindo a Semiologia, Ginzburg (2009, p. 178 - 179) diz:

Mas vem a dúvida de que este *tipo* de rigor é não só inatingível mas também indesejável para as formas de saber mais ligadas à experiência cotidiana – ou, mais precisamente, a todas as situações em que a unicidade e o caráter

dos dados são, aos olhos das pessoas envolvidas, decisivos. (...) Trata-se de formas de saber tendencialmente *mudas* – no sentido de que, como já dissemos, suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas. Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: fato, golpe de vista, intuição.

O que o historiador italiano quer dizer é que não necessariamente se aprende a ler o mundo, a realizar interpretações das coisas a partir de um modelo sistêmico do qual o leitor se valha de antemão: as coisas sempre aí estiveram diante dos olhos dos leitores, antes mesmo de se pretenderem uma normatização, padronização, uma sistematização delas em termos lingüísticos. Outrossim, “o fato, o golpe de vista e a intuição” de que trata Ginzburg (Ibid.), nada mais representa, do que o aspecto da memória que o leitor tem acesso, no ato de interpretação, em torno dos sinais, dos indícios, daqueles significantes que lhe apareçam sob os olhos e de maneira paradigmática, compondo assim, nessa cadeia signifiante (indiciária), um paradigma em torno das associações entre os índices, denominado pelo historiador de *paradigma indiciário*. De qualquer modo, há que se estabelecer essas associações significantes, voltadas para uma memória icônica e indiciária tal qual sugerido pelo italiano, em torno da proposta semiológica do corpo do travesti. Logo, as questões essenciais estarão na relação *corpo-imagem-representação* pautadas em termos de discurso.

Assim, o leitor, diante de uma representação poderá acessar uma memória do que sejam esses tais elementos (indícios) dos quais uma dada representação se compõe e do que seu conjunto venha a enunciar. Em seguida, a leitura vai-se complementando pelo acesso à(s) outra(s) memória(s) em torno do todo dessa representação, uma vez que a imagem por si mesma é iconográfica e justamente por isso ela está vinculada (discursivamente) à outra(s) imagem(ns). A respeito do caráter iconográfico da imagem, podemos pensá-lo nos seus aspectos discursivos, fazendo alusão mais a um modelo de discurso no tocante à imagem, do que a um modelo lingüístico propriamente dito. Isso equivale a tomar o conceito de memória discursiva (da Análise do Discurso) e ampliar a sua aplicabilidade à análise da imagem. Foi o que demonstramos mais acima, pela imagem do she-male: afirmamos que o novo sentido dado ao he-man pode ser construído a partir daqueles elementos imagéticos coletivamente constitutivos de uma memória – de masculinidade e de

feminilidade – o que faz com que esses mesmos elementos e/ou o próprio todo da imagem possam ser apontados indiciariamente e/ou intericonicamente, tanto na imagem do *He-man*, quanto nos cartazes *Gala Noite dos Travestis* dispersos neste trabalho. Courtine, *apud* Milanez (2006, p. 95), ao comentar sobre seu conceito de inetriconicidade, nos relata o seguinte:

O que eu quis fazer ao introduzir a noção de intericonicidade foi sublinhar ao mesmo tempo os caracteres discursivos da iconicidade, isto quer dizer que eu pensei que mais que um modelo de língua, era um modelo do discurso que precisava fazer referência à imagem. Pareceu-me, nas pesquisas que eu conduzi antes sobre o discurso com, em colaboração e depois de Michel Pêcheux, que a noção de memória discursiva que eu introduzi tinha por natureza o poder de dar conta ao mesmo tempo da teoria e da metodologia. Eu me explico. Parece-me que a idéia de memória discursiva, aquela em que não há texto, não há discurso que não sejam interpretáveis, compreensíveis sem referências a uma tal memória, diria a mesma coisa de uma imagem. Toda imagem se inscreve em uma cultura visual e essa cultura visual supõe a existência para o indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens. Toda imagem tem um eco. Essa memória das imagens se chama a história das imagens vistas, mas isso poderia ser também a memória das imagens sugeridas pela percepção exterior de uma imagem. Portanto, a noção de intericonicidade é uma noção complexa, porque ela supõe a relação de uma imagem externa, mas também interna. As imagens de lembranças, as imagens de memória, as imagens de impressão visual armazenadas pelo indivíduo. Imagens que nos façam ressurgir outras imagens, mesmo que essas imagens sejam apenas vistas ou simplesmente imaginadas. O que me parece importante, é que isso coloca a questão do corpo bem no centro da análise.

Ao se tomar o corpo do travesti enquanto um enunciado representado visualmente como objeto de um estudo semiológico-discursivo, deve-se estar atento para o que Mauss (2003) chama de técnicas corporais. Tais técnicas, sendo de ordem cultural, implicarão, conseqüentemente, a escolha de certas maneiras de conduzir-se, de portar-se, de usar o corpo, etc., que poderão dar a possibilidade de se ter tal representação corporal e não outra.

A criação de determinados saberes sobre um tal corpo traz à tona certo número de discursos validados ou não, e que torna possível uma construção, uma modificação, uma padronização do mesmo com base em tais discursos. Se para cada modo de vida, para cada grupo social, encontramos certas imanências discursivas, tais imanências dirão respeito, pois, a como, por exemplo, um indivíduo de um grupo social A deve se portar e trazer o seu corpo, diferentemente de um grupo social B, que não tomará como verdadeiros, os discursos que possibilitaram um saber, uma técnica sobre o corpo no grupo A. Basta fazer alusão ao processo de

conquista da América. Os europeus, ao chegarem a terras de civilizações desconhecidas, impuseram seu modo de vida – sua língua, sua religião, seus modos de expressão corporal, e principalmente seu vestuário. A nudez dos índios, que em sua cultura nada tinha de imoral – uma vez que uma moral varia de uma cultura para outra – incomodou os colonizadores que traziam consigo, discursos religiosos cristãos que tinham como base moral, “a carne” como pecado. Logo, se a verdade dos índios, de seus corpos desnudos naturalizados, não era a verdade dos colonizadores, e, se de fato aqueles não tiveram como impor sua cultura sobre a destes – o que não quer dizer que não tenha havido resistência –, sua única saída para viver seria deixar de exercer suas técnicas de corpo, para ao contrário, passarem a exercitar as técnicas do corpo dos colonizadores, vivendo uma nova condição de existência.

De todo modo, as análises a serem realizadas aqui, se baseiam em discursos transversos tais como o antropológico, o histórico, o médico, o empírico (o saber comum desqualificado) etc., sobre o corpo, sobre sexualidade e gênero, para se poder permitir uma discussão genealógica, conforme Foucault (2008), com base no “paradigma indiciário do corpo do travesti”. É no sentido de que toda imagem remete a outras, ainda que imaginadas; é no sentido de que toda imagem pode ser inserida dentro de uma série enunciativa – toda imagem tem seu eco, conforme Courtine (Ibid.) –, que pretendemos realizar uma genealogia das imagens dos corpos dos sujeitos transgêneros. Os discursos vão-se apresentando em cada “eco”, em cada imagem correlacionada dentro de nossa série enunciativa num processo desmembrador, ramificador, ou seja, numa dispersão de discursos que se renovam e se reiteram ao longo das disposições enunciativas.

Ainda que a pesquisa possibilite uma genealogia do corpo do travesti, remete-se este primeiro momento de sua leitura a uma busca das memórias acessadas através dos vestígios discursivos que estruturam a composição da imagem. Mas isso não significa dizer que a relevância do trabalho esteja num aspecto estrutural. Parte-se de um modelo semiológico que leve em consideração os aspectos de memória dos elementos da imagem do corpo para se poder ver a possibilidade das leituras que dela se chegam a realizar, isto é, um modelo de análise adequado à perspectiva discursiva. Não se trata de um abandono da estrutura: é sabido que ela existe e que as imagens se compõem de estruturas, porém, não se deve restringir ao sistema de signos no sentido que lhes dá Barthes (2006), pois nossa proposta não é recortar as

imagens em partes sempre menores estabelecendo funções e formas específicas, como se faz com os elementos lingüístico-semiológicos. Apresentamos a estrutura enunciativa corpo-imagem para, ao mesmo tempo, aludir a questões discursivas em torno de sua representação. Não se pode abandonar a estrutura, pois do contrário nada restaria, inclusive a possibilidade de interpretar. A questão está, antes de tudo, em se valer da estrutura, descrevendo-a e interpretando-a como nos sugere Pêcheux (2008), isto é, partir da estrutura para irmos mais além de seu horizonte. E é aqui neste último aspecto que a pesquisa se insere, de forma que se adéqua à problemática discursiva.

3 MEMÓRIAS DO CORPO QUEER EM CARTAZ

3.1 O cravo, a rosa, o trânsito.

*Mas via outras coisas: via o moço forte
E a mulher macia den'da escuridão
Via o que é visível, via o que não via
O que a poesia e a profecia não vêem, mas vêem, vêem,
vêem, vêem, vêem*

(Caetano Veloso, **Eu sou neguinha?**)

Nesta terceira parte de nosso trabalho abordaremos o tema da travestilidade pelas questões em torno daquilo que se pensa por representação de masculinidade e feminilidade. Partiremos de uma visão “universalizante” de tais representações de gênero baseando-nos nos saberes institucionalizados e nos desqualificados sobre tais representações que puderam, em momentos diferentes, possibilitar memórias sobre a travestilidade. A priori, a noção de gênero e suas implicações neste trabalho se pautam através do pensamento de que “não se nasce; torna-se”, aludindo a Simone de Beauvoir (1967) quando, em sua obra **O segundo sexo**, ela afirma que “não se nasce mulher; torna-se”. É a questão da subjetividade a partir de toda uma performance social de gênero – através da idéia de sujeitos em trânsito no tocante ao àquele – que nos interessa para a pesquisa. Tal performance se possibilita pelas memórias em torno dela no corpo, por exemplo, a partir de elementos de composição estética os quais serão apontados nos cartazes a serem analisados, como significantes que se remetem, que se reiteram noutros lugares, amparados em discursos produtores de técnicas de construção do corpo, criando e sendo sustentados por uma memória, para a produção de sentidos pelos corpos *transformados*, que trazem tais cartazes. Esses significantes de que trataremos, chamá-los-emos de sinais, de indícios que se apontam um a outro discursivamente, através da memória discursiva em torno da imagem do corpo nos cartazes. Pêcheux (2007, p. 52) considera que

a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-

transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível.

Nessa perspectiva, questiona-se: como certos fatos, acontecimentos puderam compor memórias em torno de representações de gênero? o que é ser homem? Ou, o que é ser mulher? Ou ainda, qual o lugar da masculinidade? E qual o da feminilidade? Há uma relação de imanência entre a masculinidade e o ser biológico homem? Do mesmo modo, há imanência entre mulher biológica e feminilidade? Não seriam tais representações de gênero, produto de uma discursivização de papéis social e sexual com base no que se toma como “verdade”, variando de cultura para cultura?

Em todas as sociedades percebe-se, por exemplo, práticas discursivas que reiteram discursos sobre a naturalização dos comportamentos e funções sociais do gênero, tanto para os homens quanto para as mulheres. Nesse sentido, pode-se dizer da liberdade de vida de que gozam aqueles, no Ocidente. No imaginário masculino, estão sempre associados temas como a guerra, o esporte, a virilidade, o corpo exercitado e hipertrofiado, a força, a objetividade face aos sentimentos, a rigidez, o controle, a disciplina, o trabalho, etc., além de traços biológicos próprios do corpo masculino, como os pêlos, a rijeza muscular, as diferenças de tamanho das mãos, tórax, ombros e formato dos rostos, entre homem e mulher, compondo assim, o espectro daquilo que durante séculos foi sempre atrelado à masculinidade. Esses traços identitários culturais se opõem naturalmente aos elementos que compõem memórias em torno da mulher tais como a emoção, a fragilidade, a fraqueza do corpo, a patologia, a maternidade, os cuidados do lar, etc.

Mas além de tal representação da mulher como submissa, há outras. Se pensarmos, por exemplo, no padrão de beleza feminino, teremos esse ideal de feminilidade, marcado em certas técnicas de uso do corpo – encontradas, também, nos travestis (Cf. BENEDETTI, 2005) –, tais como os cuidados com a pele, com o cabelo, o uso da maquiagem, de roupas que ressaltem o corpo, o uso de jóias, a própria disposição do rosto, etc, apresentando a feminilidade *pin-up*, e que além desses traços, percebe-se toda uma performance da sensualidade e charme femininos, como podemos ver nas imagens³⁶ a seguir:

³⁶ Respectivamente disponíveis em <http://feitocodcinema.blogspot.com/2010/12/marilyn-monroe.html> e http://www.teatrosaoluiz.pt/catalogo/detalhes_produto.php?id=153. Acessos em 22 de dezembro de 2010 e 08 de janeiro de 2011.



Mas como os discursos podem reaparecer noutros enunciados, podemos encontrar, por exemplo, essa mesma feminilidade *pin-up* de Marilyn Monroe noutro cartaz, desta vez, de divulgação de um evento brasileiro chamado *Garota G*³⁷, como se poderá ver a seguir:



Dessa maneira também, tais elementos de feminilidade, além da performance sensual do “mostra e esconde” são reiterados pelos travestis no cartaz da *14ª Gala Noite dos Travestis*, na reconstrução de seus corpos e de seu gênero. Aquilo que se quer mostrar é o que se quer esconder: é um jogo feito pela presença do fálico e do não-fálico, pela hibridização do corpo sexuado que apresenta o travesti.

Se observarmos mais atentamente, veremos que tudo o quanto possa constituir tais representações (de masculinidade e feminilidade) está fadado aos

³⁷ Disponível em <http://borboletaonixcorderosa.blogspot.com/2010/09/garota-g-20102011-sera-no-dia.html>. Acesso em 18 de outubro de 2010.

usos, às enunciações, às montagens de discursos e produções de saber (implicando relações de poder) em torno delas, ou seja, essas representações de gênero só assim o são pela repetição de discursos e saberes, dando a possibilidade da construção de técnicas do corpo e de uma memória sobre elas. Por exemplo, em Benedetti (2005), encontramos toda uma descrição dos acessórios e das técnicas utilizadas na montagem dos corpos dos travestis e que passam a fazer parte de sua performance de gênero. Todo esse levantamento de técnicas do corpo envolve saberes sobre o que se compreende por masculinidade e feminilidade. As técnicas essenciais para a montagem descritas em seu trabalho são aquelas sobre o uso de roupas femininas, o uso da maquiagem para esconder a penugem que sobra da barba, o jeito feminino que se deve manter o olhar, o cuidado com a pele e com as unhas, a depilação e o cuidado com os cabelos, o uso de hormônios femininos para o desenvolvimento dos seios, a elaboração do gestual feminino, como o andar, o treino para a agudeza da voz, etc. Mas apesar do feminino dever prevalecer, ainda há algo da masculinidade que sempre permanece: o falo. Conforme o que foi visto em Benedetti (2005), os travestis não se dizem mulheres, afirmam ser femininas, mas não querem modificar sua genitália, pois fazem uso do pênis quando do ato sexual. Observe-se no cartaz *XVI Gala dos travestis*³⁸ já apresentado no capítulo primeiro, que a enunciação fálica aparece como afirmação do uso do pênis, pois a posição do microfone está apontando para cima, explicitando uma ereção:



³⁸ Disponível em <http://abraco.org.pt/?p=115>. Acesso em 27 de novembro de 2009.

Ainda assim, há uma memória criada em torno da travestilidade em que o travesti é sempre visto como homossexual passivo. Ao fazermos um percurso histórico sobre as questões dos papéis sexuais, temos, por exemplo, que nas sociedades antigas – como a Antiga Grécia – no que respeita ao exercício e “uso dos prazeres” (FOUCAULT, 2007b), o homem adulto, além de sua esposa, poderia ter um *erômeno*, isto é, um jovem rapaz ou escravo que desempenhasse um papel passivo na relação sexual. Os cidadãos gregos (assim também os romanos) que assim praticassem sexo não eram vistos como homossexuais, uma vez que, tanto a noção de sexualidade como sua tripartição em heterossexualidade, homossexualidade e bissexualidade são modernas. Porém, nem tudo no sexo era permitido aos antigos: dois cidadãos que praticassem sexo não eram bem aceitos em sua sociedade, visto que se sabia que um deles teria de se “efeminar”, praticar sexo na posição de um não-cidadão – e por analogia natural, na posição da mulher, mais especificamente, isto é, posicionando-se como um ser que se deixa dominar, em virtude de sua fragilidade.

Tomemos como exemplo, o trecho da 1ª carta de São Paulo aos Coríntios (BÍBLIA, p. 1398):

Vocês não sabem que os injustos não herdarão o Reino de Deus? Não se iludam! Nem os imorais, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os caluniadores irão herdar o Reino de Deus.

Os efeminados de que trata Paulo, são justamente os homens (cidadãos) dos quais se sabia que praticavam sexo como não-cidadãos, *id est*, eram equiparados socialmente a indivíduos compreendidos como naturalmente fracos: a mulher. É daí que surge a idéia moderna de atividade/passividade, baseadas ainda, na naturalização dos atos sexuais.

Será mais especificamente com o surgimento da homossexualidade enquanto modo de vida aparecendo na marginalidade durante o século XIX, que a noção de efeminado é retomada. A modernidade costumou atrelar a idéia de efeminação à prática passiva, porém, nesse novo momento, o efeminado não é somente associado à prática sexual passiva, como também lhe são atribuídas associações com comportamentos, gestos, maneiras de se expressar compreendidas pela

sociedade moderna como tipicamente das mulheres, além do sentido antigo de efeminação ligado diretamente com o aspecto natural dos papéis sexuais. Nesse ínterim, conforme nos diz Bozón (2004, p. 23)

só são estigmatizados (e designados por um nome especial) os homens que imitam a passividade feminina (...). No Brasil, como em inúmeras outras culturas, os homens que desempenham um papel ativo na relação entre dois homens não são tradicionalmente designados como homossexuais e preservam de maneira total a sua identidade masculina.

Aqui já podemos ver, por exemplo, que os homens estigmatizados são geralmente nomeados por expressões pejorativas como “bicha, veado, *gay*, boiola, baitola”, entre outras expressões. E aí, também, usam-se as expressões pejorativas *queer* e *fag* em inglês, designando depreciativamente tais sujeitos, desqualificando-os. Assim, toda uma memória em torno do sujeito efeminado é criada com base na passividade e por elementos do universo feminino. A tal preservação de uma identidade masculina acima exposta, é orientada, por exemplo, pelo reconhecimento de si como masculino. Bozon (ibid.) ainda afirma que “(...) o masculino não se define apenas em relação ao feminino, mas também em relação a outras imagens desvalorizadas do masculino.” E o travesti tem essa imagem desvalorizada, pois toda essa memória criada sobre o efeminado compreende o homossexual como um homem que quer ser mulher.

O sujeito mulher “nasce”, mais especificamente, na segunda metade do século XX: a luta por direitos e igualdade entre os sexos foram temas das feministas dos anos de 1960. Elas buscaram compreender, a priori, porque a posição submissa da mulher era orientada segundo o viés da naturalização, bem como a posição superior do homem. Mais adiante, por volta dos anos de 1980 é que outras abordagens em torno das questões feministas foram sendo colocadas em questão: por exemplo, o fato de existirem práticas discursivas em que a mulher é compreendida como submissa em outras sociedades que não a ocidental. Nesse sentido pensou-se também, em relação às formas de subjetivação, se elas eram diferentes de sociedade para sociedade. Assim, a afirmação “não se nasce mulher, torna-se”, de Beauvoir (1967), aplica-se não somente ao surgimento do sujeito mulher, mas também ao homem e, definindo qualquer modo de subjetivação. Nessa perspectiva, outros estudos de gênero foram tomando forma e espaço a partir dos

questionamentos feministas. Os estudos *Queer*, por exemplo, partem do preceito de que o gênero e o sexo deslizam, não havendo encaixe um com o outro. O gênero passa a ser visto como performático, “ensaiado” a partir de uma discursivização em torno do ser homem e ser mulher, criando técnicas (corporais) de gênero que serão fundamentais no processo de subjetivação dos indivíduos.

Toda uma memória em torno dos gêneros é disposta sob uma ótica biologizante, dicotômica, bipartida e estrutural do corpo, conforme vimos no primeiro capítulo. Mas além desse discurso, pode-se apontar, também, outros que dirão, por exemplo, que o ser feminino é todo marcado pela falta, segundo Freud (*apud* BOZÓN, 2004), pelo não-lugar fálico: a ausência fálica já é expressa na própria anatomia feminina. Daí, temos a reiteração da naturalização da mulher enquanto ser submisso, reafirmando o discurso da Biologia e que interfere nas representações discursivas em torno de comportamentos, de posturas, olhares, expressividades, elementos visuais em torno do corpo, formas anatômicas compreendidas como estritamente femininas, etc., e que se repetem sempre noutros “lugares”, isto é, noutros corpos. Assim também, a construção dos corpos de sujeitos denominados *queer* é feita com base nos estereótipos de masculino e feminino, sempre repetidos, reiterados, ou mesmo negados, fugindo assim, da normatização genérica padrão. Tais representações se dão pelo corpo através de técnicas corporais também reiteradas e repetidas, performatizadas, quase que como num ensaio para que esses sujeitos sejam nomeados como “isto” ou “aquilo”, ou ainda, outra “coisa”. Tomando como exemplo a imagem da capa do filme *Transamerica*³⁹ de Felicity Huffman, poderemos ver que há um transexual masculino em frente aos banheiros masculino e feminino respectivamente:

Um possível leitor, uma vez que a temática do filme é a transexualidade, poderá inferir tratar-se de um transexual, mas também de um travesti, pois no senso comum, entre essas duas figuras não há limiares. Além



³⁹ Disponível em <http://biosferams.org/2010/08/transamerica/>. Acesso em 13 de julho de 2010.

disso, explicita-se na capa, uma série de componentes, elementos culturais, indícios que apontam para uma representação de gênero feminino através das peças de roupas e calçado que tal sujeito aparece usando – o que por associação (dos elementos de performance), faz com que se pense na figura do travesti, uma vez que no senso comum, tais indivíduos não são distintos. O leitor pode perceber haver uma dúvida do transexual em relação a qual banheiro entrar: o de homens ou o de mulheres. Tal dúvida está expressa pelas representações de masculino e feminino explícitas nas imagens nas placas sobrepostas às portas dos toaletes.

Para a sociedade ocidental, e segundo certas práticas discursivas que dicotomizam o gênero em masculino/feminino, temos, por exemplo, no que respeita a uma iconografia de tal dicotomia, certos símbolos advindos da cultura antiga pagã que hoje servem para representar os padrões de gênero e sexo respectivamente seccionados, na primeira imagem⁴⁰ a seguir, em masculino e feminino:



Tal representação simbólica dos gêneros, na segunda imagem⁴¹, parece abranger o sujeito travesti, uma vez que seus corpos masculinos se representam de maneira feminina. Mas tal “abrangência” funciona, para o discurso normatizador, como efeito, pois, por exemplo, o travesti, ainda que possa ser taxado de *estranho*, *aberração*, *misto de dois sexos*, diz-se comumente que se trata de um “homem que quer ser mulher”, já que, por exemplo, segundo o discurso moral religioso, ele é uma criação do discurso, e não, da natureza. E sendo assim – seccionados os gêneros – como pensar os corpos híbridos (que é o caso dos travestis)? Qual seria sua representação simbólica, melhor dizendo, iconográfica, visto que eles apresentam em seu corpo, elementos do masculino e do feminino inscritos simultaneamente? Tal

⁴⁰ Disponível em <http://blogsdesign.wordpress.com/2008/07/01/simbolos-masculino-e-feminino/> . Acesso em 26 de maio de 2010.

⁴¹ Disponível em <http://toptgirls.blogspot.com/2010/08/os-simbolos-transgeneros.html>. Acesso em 11 de junho de 2010.

representação híbrida dos gêneros representadas na segunda imagem acima parece atender a esta exigência da linguagem, a de nomear, de classificar e de tentar se apropriar do real do corpo. É justamente o fato de esses sujeitos transitarem, deslizarem sobre os dois gêneros, simultaneamente, que se pode dizer que sua identidade também mantém solidariedade⁴², no que respeita a expressão e ao conteúdo, com as identidades de gênero padrão, mas acima de tudo, uma solidariedade discursiva, já que é o discurso quem permite que se possa apontar o que é próprio e característica de uma identidade. Nesse sentido, o travesti só é travesti por que primeiro, houve discursos que puderam definir o que seja ser homem e o que seja ser mulher. A solidariedade discursiva acontece assim, por que ele a mantém com essas identidades normatizadas naquilo que lhes são comum: o(s) discurso(s) sobre tais gêneros, e que possibilitaram todo um saber específico, toda uma técnica corporal, tudo isso criado e recriado, retomado remiscentemente (em sentido histórico) através de agenciamentos discursivos dispostos nas práticas sociais dos travestis, na sua vida comum, enfim, possibilitando o que, hoje, se pode chamar de travestilidade.

O fato mesmo de os sujeitos fora da norma do gênero lutarem por direitos e por sua existência faz com que se repensem as representações de gênero, assim como faz, similarmente, a teoria *Queer*, tal como na segunda imagem que representa a bandeira do orgulho transgênero. Tais sujeitos transgridem a norma não somente no que concerne a algum aspecto do comportamento. Mais do que isso, a questão da performance reside justamente no campo social, pois as transformações que tais indivíduos realizam, além de ocorrerem no nível do corpo mesmo, têm um caráter discursivo, já que qualquer representação de masculinidade e feminilidade é cultural, e faz com que, a partir disso, o indivíduo busque a “si mesmo”, trazendo para seu próprio corpo, discursos possibilitados que reiterem tais representações genéricas. De todo modo, esta escrita simbólica de gênero continua, impelida por força centrífuga, a fugir da normatização, ainda que a Medicina tente adequar corpo e gênero (como é o caso dos sujeitos transexuais).

⁴² Podemos dizer solidariedade no sentido em que dá Hjelmslev (2006), mesmo porque, estamos lidando com aspectos estruturais, descritivos, mas com a diferença de tal solidariedade se pautar, acima de tudo, em critérios discursivos.

3.2 Em cartaz, o espetáculo do anormal.

O monstro pode ser reconhecido como potência de metamorfose

(A. Negri, **Kairós, Alma Venus, Multitudo**)

Os travestis são sempre vistos como sujeitos de uma sexualidade desviante. Para a maioria das pessoas, eles são estigmatizados como homossexuais afeminados. Mas esse não é o único fato de serem compreendidos como estando fora da norma do sexo; há, além disso, outras questões mais complexas do que as deste: as da problemática do gênero. Não é somente a demonstração de expressividade feminina, a execução de técnicas corporais da feminilidade, aquilo que os faz serem excluídos da norma, mas muito além disso, é o fato de tentarem alterar, modificar, transformar a ordem do real de seus corpos. Estes são abstraídos de seu universo físico-biológico para, então, serem postos como linguagem, ou seja, passam a fazer parte da ordem simbólica, numa cadeia significativa.

A implicação de tais atitudes modificadoras, condicionadoras do corpo é a de ser criada para o mesmo uma nova ordem da disposição genérica distanciada da norma naturalizadora – que primeiramente se deu por um discurso religioso (bíblico-genésico), e em seguida, com grande força pelo discurso da Biologia, surgida no séc. XIX. Trata-se, com essas modificações corporais (dadas pela execução de discursos marginais sobre gênero) de uma inscrição discursiva no corpo, ou seja, trata-se de uma prática que cria saberes, possibilitando técnicas as quais, devido sua repetição, permite uma memória sobre gênero, inserindo assim, esses sujeitos anormais numa rede de poder, a partir da nova (des)ordem pela qual se representa seu corpo. Em outras palavras, é em termos de uma reminiscência coletiva que essas representações de gênero são compreendidas dentro do campo da anomalia.

A pertinência da idéia de anomalia neste trabalho está justamente no fato de que a memória que se criou da representação híbrida e transmutada do corpo, ser sentida de maneira pejorativa e ofensiva pelos sujeitos heteronormatizados. Tomamos, como exemplo, algumas considerações históricas da anormalidade nas aulas de Foucault (2002) sobre tal temática. Para ele, três figuras são de todo relevantes para a concepção daquilo que se compreende por anormal, nos fins do século XVIII permeando o século XIX: são a) o monstro humano, b) o indivíduo a ser

corrigido e c) o onanista. Tais figuras compõem, assim, a trindade maléfica apontando para “o indivíduo anormal”. A figura do monstro, por exemplo, vem a ser concebida inicialmente como estando dentro de uma noção jurídica (em sentido mais amplo do termo do que o do direito), uma vez que o monstro é aquele que transgride, em sua existência mesma, não somente uma lei social, mas antes de tudo, uma lei compreendida como natural. O monstro parece ser uma possibilidade menos freqüente do que, por exemplo, o “indivíduo a ser corrigido”. O que se pretende corrigir é aquele que transgride regras estabelecidas socialmente, e que, por essa mesma razão, está passível a correções a fim de que sua inserção à sociedade seja útil. Porém, o fato de haver toda uma tentativa pedagógica de reinserção, reintegração desse indivíduo às normas sociais, nada se pode dizer dele de antemão que ele seja corrigível. Não há, no “indivíduo a ser corrigido”, uma relação com a natureza, na qual um sinal natural lhe possa apontar sua corrigibilidade. Nesse sentido, Foucault (ibid.) pôde afirmar que “o indivíduo a ser corrigido” é sempre um incorrigível, na medida em que, se não se pode saber quem é corrigível, qualquer indivíduo é incorrigível, na possibilidade de ser corrigido quando o indivíduo deixar explícita, em suas ações, sua corrigibilidade. No entanto, a razão de sua recorrência ser mais freqüente que a do monstro, é o fato de que o indivíduo a ser corrigido tem como condição de existência, a família e a sociedade, enquanto o monstro depende da “vontade” subversiva da natureza.

Por sua vez, a figura do onanista, ainda no século XIX, vem a ter sua condição de existência marcada no âmbito sexual em esfera privada. Suas tão frequentes ocorrências estão aqui sob a responsabilidade dos pais, e seu lugar reduz-se ao lar, ao quarto, ao próprio corpo. A masturbação aí está diretamente associada às psicopatologias, pois é no indivíduo que a pratica que se apostam todas as crenças de que é nesta prática secreta onde todas as doenças corporais, nervosas e psíquicas têm sua gênese. É daí, e nessa mesma época, que surge a noção de *psicopatia sexual* criada por Kraft-Ebing (SOHN, 2009) e de *travestismo* – visto também, sob a ótica patologizante – criada por Magnus Hirschfield (BENTO, 2006; SOHN, 2009).

Mas o anormal surge a partir do momento em que essas três figuras passam a se encontrar. Essa mescla de representações, esse entrecruzamento de tais figuras se possibilita quando de uma regulamentação discursiva, de uma criação de saberes

(implicando poderes) e que puderam apontar o anormal como sendo ao mesmo tempo, monstruoso, incorrigível e sexualizado.

Nesse mesmo pensamento, pode-se dizer que há uma intersecção entre a figura do século XX e XXI, como a do travesti tal como compreendemos hoje, com as do monstro, do onanista e do incorrigível, isto é, com aqueles de quem se pôde criar a idéia de anormal. Se o monstro pode ser considerado como uma transgressão da lei natural, o travesti, por exemplo, aparece como uma “paródia monstruosa” do monstro hermafrodita, uma subversão da lei biológica (da dicotomia sexual homem/mulher), justamente por ser um indivíduo que traz em seu corpo, a presença dos dois sexos. É uma paródia no sentido de que o travesti é uma criação dada por condições não-biológicas, isto é, por condições discursivas, consideradas, por exemplo, pelo discurso médico, como psíquicas – e que aqui neste trabalho, diremos por condições performáticas (em sentido social), uma vez que ser travesti está pautado em discursos criadores de técnicas que um determinado sujeito “usa” para se representar, para se conceber como tal – enquanto o hermafrodita tem a duplicidade sexual marcada em sua morfologia biológica. Nesse sentido, a “monstruosidade” do travesti é de ordem discursiva, antes que estética, pois é a repetição desses discursos sobre gênero que funda a existência – tão buscada por esse sujeito –, e a permanência de tal “monstruosidade”⁴³.

Quanto à intersecção com o onanista, diremos que os travestis têm em comum com ele, aquilo de patológico em torno das questões sexuais. O próprio discurso médico, conforme (BENTO, 2006), afirma que nos casos de travestismo, trata-se de distúrbios psíquicos e sociais em torno do sexo e do gênero. E se, já em fins do século XVIII, se acreditava que todos os distúrbios psíquicos e sociais advinham de problemas sexuais, (como a masturbação), de maneira similar se pode pensar em torno do travestismo. O fato mesmo de haver uma memória social do travesti sob o estigma marginal – como homossexual efeminado, promíscuo, entregue à prostituição e, em consequência, ao crime – leva-nos a colocar tal indivíduo como estando, também, atribuído à figura do anormal monstruoso, incorrigível e sexualizado.

A anormalidade do travesti, por estar diretamente vinculada àquilo de visível no corpo – e que faz com que a sociedade, através de certos discursos, não o

⁴³ Sobre o caráter repetível do monstro, Courtine (2008, p. 501) fala que “de fato, não se pode deixar de ficar impressionado com a espantosa estabilidade discursiva dos monstros, com a estreiteza de seus limites e sua insistente repetitividade”.

compreenda como normal –, está ligada ao que permanece, nesse caso particular de anomalia, de fora da ordem do humano sexuado, sendo, então compreendido socialmente como aberração, como *queer*, isto é, e de outro modo, ao que Courtine (2009, p. 274) considera, quando afirma que se trata da

Suspensão da linguagem, tremor do olhar, desestabilização da experiência perceptiva resultante do súbito encontro com o corpo monstruoso, o *monstro* é algo da ordem do real, isto é, algo de não representável. *Quanto ao monstruoso*, este é produção de discursos, circulação de imagens, consumo atento e curioso de signos, inscrição do monstro no campo imaginário da representação.

Ao falar de suspensão da linguagem, podemos aqui, considerar tal *linguagem* como sendo o sistema (semiológico) padrão estabelecido culturalmente em torno do gênero, e sua *suspensão* como sendo a desestabilização de tal modelo de gênero feita pelos travestis, quando da criação de seus corpos possibilitada pelas falhas, pelos lapsos, pelo “sem-sentido” do sistema padrão de gênero. E é esse “sem-sentido” que leva os travestis a criarem, transformarem seu corpo pelo dismantelo de um tal sistema, mas que permite, além disso, a criação de uma outra coisa expurgada, colocada fora desse padrão. Pode-se afirmar que há um princípio-*real* nesse lado exterior, nessa nova situação em que um corpo (aqui, o do travesti) é criado. Esse princípio-*real* é justamente o que Courtine, mais acima, considerou a respeito do monstro: pelo fato de ele ser da ordem do real, pode-se dizer que o travesti cria seu monstro quando mata o que antes havia, isto é, quando de sua saída daquela ordem lingüística que é o sistema normativo, o padrão do gênero. E isso quer dizer, nos termos de Deleuze (2008, p.22), que

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensur.

Esse *organismo* de que trata Deleuze, é, para o exemplo do travesti, o sistema, o organismo de que é constituído o padrão de gênero. E, por assim, dizer, as fissuras abertas em tal organismo permitirá ao travesti a criação de um novo real, de

algo (novo) ainda não simbolizado, isto é, daquilo que Deleuze (2002, p. 47) – com base no pensamento do filósofo Artaud – chama de *Corpo sem Órgãos*⁴⁴:

para além do organismo, mas também como limite do corpo vivido, existe aquilo que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos. “O corpo é o corpo, ele está só e não necessita de órgãos; o corpo não é jamais um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo”. O corpo sem órgãos se opõe menos aos órgãos do que a essa organização dos órgãos que chamamos de organismo. Trata-se de um corpo intenso, intensivo. Ele é percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou limiares segundo as variações de sua amplitude. O corpo, então, não tem órgãos, mas limiares ou níveis.

Desse modo, à medida que o travesti se molda, transformando seu corpo, ele cria para si, um *Corpo sem Órgãos* em relação ao organismo padrão de gênero. É um CsO do gênero. Porém, no momento em que ele cria esse CsO, na medida em que ele desestabiliza o sistema de gênero e desliza, escapando por entre suas brechas, ele constrói – com base em discursos instauradores de saberes sobre o gênero, sobre o corpo, o sexo, uma estética feminina, um comportamento feminino etc. – um novo corpo, que é *ele* mesmo, enquanto sujeito. É justamente por construir discursivamente seu corpo, que ele tangencia simbolicamente seu CsO do gênero, pois nesse novo lugar onde o travesti se encontra, mas que se mantém de alguma maneira, aberto, ligado aos discursos sobre masculinidade e feminilidade (de que se compõe o padrão de gênero), ele cria lingüisticamente seu corpo de uma maneira outra, fora de tal padrão. Enfim, quando ele, com base em discursos, em saberes e técnicas, pôde criar, estabelecer, classificar, nomear seu novo lugar enquanto sujeito (seu novo corpo), é porque o novo real estabelecido em torno do gênero (o CsO do gênero) já foi disposto sob uma ordem imaginária, visto que, conforme a definição de *monstruoso*, de Courtine, o monstro foi inserido numa disposição intericônica, mas concebida, também, de indícios, conforme Ginzburg (2009), podendo-se estabelecer um paradigma indiciário. Por essa razão, o monstro é simbolizado. Segundo Fink (1998) sempre resta real a simbolizar, e se o corpo do travesti é criado de maneira

⁴⁴ Esse corpo de que trata Deleuze não é o corpo (humano), mas sim uma metáfora para designar a desestabilização, o desmantelamento constitutivo de uma máquina, de um sistema, de um organismo, no qual todos os seus órgãos, peças, partes, mantêm uma função, divisão, relação hierárquicas, de maneira que cada órgão, parte ou peça tenha o seu lugar, sem manter liame normativo, relação lógico-funcional, exigência sintagmática/paradigmática com todas as outras. Por exemplo, quando Pêcheux e Gadet (2004) afirmam o real da língua, eles estão fazendo menção a falhas (constitutivas) de um sistema que se compreendia como lógico para a Lingüística Estrutural, aos lapsos lingüísticos, a toda uma *orgânica* da estrutura.

discursiva, pode-se, então, afirmar que sua criação é de ordem lingüística. E, numa certa contraposição a Deleuze (2008), que pretendeu uma saída do simbólico em função do real – ao reler Artaud e a proposta do CsO – posicionamo-nos, nesta pesquisa, numa perspectiva discursiva, lingüística, e por esta ultima razão, psicanalítica (no que respeita à clínica do simbólico). Ainda assim, damos razão a Deleuze a respeito desse caráter não-fixo que tem o sujeito, pois todo nomadismo, toda desterritorialização é, em si mesma, uma criação de um CsO, uma desestratificação, uma possibilidade nova, um real de tipo novo, mas que – insistimos em dizer – são levados a uma nova classificação, a um novo nome, enfim, à simbolização: isso define, então, o travesti.

De todas essas considerações em torno do monstro, nós temos, por exemplo, o texto proferido por/de autoria de Arnaldo Jabor⁴⁵ sobre os travestis:

Como escrevi uma vez, os travestis são centauros urbanos: duas vidas num corpo só; não confundi-lo com a caricatura da *drag queen*. O travesti tem orgulho de *ser* quem é. Ele não é uma decaída, ele é uma afirmação de identidade. Ele não é da área moral, ele é da área artística. Há algo de clone no travesti, pois eles nascem de dentro de si mesmos. Quem está nua ali na esquina, o homem ou a mulher nele? O que oferece o travesti ao homem que o procura? A chance de ser a mulher de uma mulher. O travesti não é simples e doce; há um lado criminal no travesti: ele tem coragem de ser duplo, tem coragem de viver o terror e a glória no centro da madrugada. O homem que se casa com a prostituta se acha um benfeitor e humilha a mulher que ele salvou. O travesti nunca será grato a você; você é que terá de lhe agradecer. O travesti não dá uma boa esposa; você poderá virar a esposa dele: 'querida, já lavei sua minissaia de oncinha!'. O travesti tem algo de *cowboy*: corajoso como John Wayne de biquíni e fio dental. Você passa no carro e o vê uma Marilyn de botas no meio dos faróis, e lá se vai o pai de família perdido de loucura... O travesti é um fenômeno que nos fascina por que assume a verdade da sua mentira.

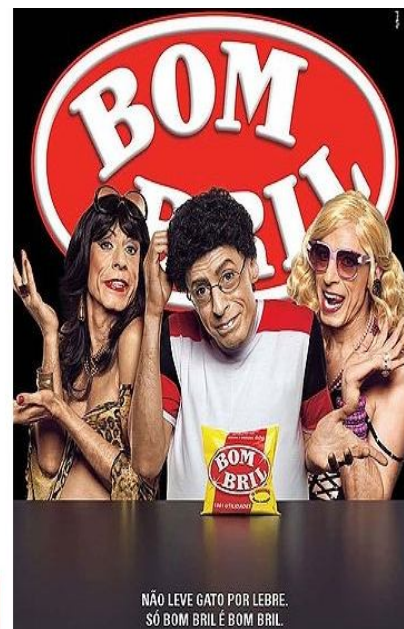
Ele compara o travesti a um minotauro, justamente pelo seu caráter híbrido. O minotauro é um ser mitológico da Antigüidade Grega, uma criatura monstruosa, metade humano, metade animal. Jabor ainda faz considerações que se enquadram dentro do discurso da monstrosidade, da aberração, daquele que não é bem vindo. Ao falar sobre a travestilidade, ele reitera um saber científico sobre genética pela materialidade verbal *há algo de clone no travesti, pois eles nascem de dentro de si mesmos*, já que um clone é uma cópia genética de uma mesma criatura, e, por ser uma cópia, não é original, não é um ser de verdade. Além disso, o comentarista da

⁴⁵ Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=ry-O2D0HSR8>. Acesso em 15 de janeiro de 2011.

Rede Globo de televisão traz, em sua fala, a memória do travesti como promíscuo e criminoso – tanto em seu aspecto biológico quanto no social – expressa pela materialidade *há um lado criminal no travesti: ele tem coragem de ser duplo, tem coragem de viver o terror e a glória no centro da madrugada*. Há uma passagem na fala do comentarista que reitera o discurso heteronormativo quando pela materialidade *Você passa no carro e o vê uma Marilyn de botas no meio dos faróis, e lá se vai o pai de família perdido de loucura* em que se pode perceber a memória do travesti sensual, cheio de lascívia, bem como a reprovação do desejo do outro, da atração sexual por tais sujeitos, pois da sua fala se pode entender que é uma loucura desejar o corpo de um travesti. E pelo fim, com a materialidade *O travesti é um fenômeno que nos fascina por que assume a verdade da sua mentira*, nota-se que sua crítica é feita com base no fato, lançado pela mídia, no qual Ronaldo fenômeno se envolveu numa confusão com travestis. Mais uma vez, reiterando a normatização biológica do gênero vinculado ao sexo, vê-se, na parte de sua fala *assume a verdade da sua mentira*, que diz respeito ao fato de o travesti ser algo plástico, falso, segundo o discurso do padrão binário do gênero e do sexo.

Se para o senso comum, os travestis são criaturas estranhas, aberrações, monstros, indo de encontro à natureza, estando relegados à criminalidade e à prostituição, podemos observar como essa memória do travesti enquanto indivíduo anormal circula e se reitera noutros enunciados, como o de Arnaldo Jabor, visto acima. Assim é, que até mesmo a empresa de esponjas de aço, Bom Bril⁴⁶, fez, numa de suas propagandas, uma consideração pejorativa, em tom de brincadeira, a respeito do caso **Ronaldo Fenômeno** envolvendo travestis. Também se observa tal memória na edição de maio de 2008 da revista **Veja**, onde o mesmo caso é tratado, e traz como título para a matéria, *Uma escorregada fenomenal*. Assim se pode ver nas seguintes imagens:

⁴⁶ Disponível em http://www.bahianoticias.com.br/holofote/noticias/2008/05/15/4663_escandalo-de-ronaldo-com-travestis-vira-anuncio-publicitario.html. Acesso em 14 de junho de 2010.



Ao trazer como materialidade verbal *Uma escorregada fenomenal*, o leitor é direcionado à memória de que, nessa situação, o significante *fenômeno* remete-se ao significante Ronaldo. Assim, o deslize de sentido faz com que a escorregada deixe de ser *fenomenal* para passar a ser *do fenômeno*, isto é, de Ronaldinho. Dessa maneira, o posicionamento que a revista **Veja** sugere, é o de que desejar um travesti é uma *escorregada*, isto é, algo errado, anormal, pois a própria manifestação de existência do travesti traz em si aquilo que está fora do padrão de (hetero)normalidade.

A empresa Bom Bril, em sua propaganda, traz o seguinte enunciado verbal: *Não leve gato por lebre. Só Bom Bril é Bom Bril.* O verbo “levar” está compreendido dentro de um jogo enunciativo proposto pela necessidade de persuasão e de venda do mercado e está ligado à idéia de que para levar algo, é necessário pagar. Se se toma a memória de que o travesti é ligado à prostituição, entra no jogo de sentido a idéia de que a prostituição é um mercado onde se vende o corpo sexual, onde se paga para ter prazer. Desse modo, se o leitor tiver conhecimento de antemão, do fato envolvendo Ronaldinho fenômeno e travestis, então se poderia, num gesto de leitura, chegar ao sentido de que *levar gato por lebre* seria o mesmo que pagar para ter os “serviços” de um travesti, e não, os de uma mulher prostituta. Mas o mesmo leitor que tivesse conhecimento do fato Ronaldinho, poderia ler a propaganda da

empresa Bom Bril e concluir, sobre o tema do travestismo e a travestilidade, que isso é algo ruim, já que na propaganda aparece o enunciado verbal *só Bom Bril é Bom Bril*. Dessa maneira, o leitor poderia interpretar, segundo a memória em torno do fato Ronaldinho, e em torno da travestilidade, que, para a Bom Bril, somente uma mulher é uma mulher, e assim, não haveria como fazer uma “escolha ruim”, já que assim se poderia produzir o sentido de que escolher um travesti é fazer uma escolha “errada”.

Além disso, quanto àquele aspecto, “o criminoso”, podemos dizer que dirá respeito, também, à violação do corpo no sentido jurídico da Biologia, por exemplo. Assim, temos a transformação, a metamorfose não-natural que os travestis são levados a realizar, subvertendo regras e condutas da lei biológica. Mas tal lei não é a única a ser transgredida: há uma lei religiosa em torno do corpo que se afirma no discurso judaico-cristão. Tal discurso diz que se nós somos imagem e semelhança de Deus criador, jamais deveremos modificar nossos corpos, pois estaríamos maculando, depreciando a sua imagem.

Da mesma maneira, há as leis, num sentido sóciopragmático, as quais se fundamentarão pela lei natural e pela religiosa. O cotidiano desse sujeito banalizado, que é o travesti, está todo imbricado em práticas sociais condenatórias que os levaram a ter este estatuto e que a partir disso se pôde estabelecer uma memória em torno deles. A memória criada em torno desses sujeitos está toda pautada nos enraizamentos discursivos, nesse novelo de lã do discurso sobre eles, onde também entram nesse jogo, os discursos que se direcionam para aquelas três figuras mencionadas anteriormente. Esses exemplos de considerações pejorativas sobre o travesti como indivíduo anormal tão comuns foram-se criando enquanto memória, coletivamente, isto é, firmaram-se enquanto caráter histórico, pelo que Le Goff (1990, p. 535) afirma a esse respeito, dizendo que

De fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores.

Nesse sentido, pode-se dizer que o travesti é um indivíduo anormal, mais especificamente compreendido como monstruoso, criminoso, sexualizado e patológico, segundo toda uma produção (científica, mas também cultural) de saber,

bem como outra, empírica, na qual se fundamenta como uma verdade histórica para uma geração, ou mesmo, para toda uma época.

A travestilidade como modo de vida tão buscado por esse sujeito anormal, que é o travesti, pode ser encontrada em cartazes de eventos que geralmente propõem a manifestação coletiva daquilo que esses indivíduos, enquadrados como híbridos, buscam ser: travestis. Esses eventos se caracterizam por propor, de maneira tipificada, que todos aqueles discursos criadores de saberes sobre o travestismo possam dispor, criar o que se denomina por travestilidade, além de permitir que todo um espaço seja possível, ainda que sofrendo interdições morais, sociais, etc., para que os travestis reiterem seu modo de vida de maneira quase-panfletária, lutando pela sua existência.

Observando-se o cartaz *Noite travesti n'o pichel*⁴⁷, pode-se dizer que, em geral, esses eventos são realizados de modo que seja possível e necessária a exibição do corpo, isto é, a mostra, sob o formato de show e de espetáculo, daquilo onde se pode perceber e apontar mais visivelmente o que fundamenta a existência desses indivíduos enquanto travestis.

O cartaz apresenta a imagem de um par de pernas usando saia e calçando salto alto e traz algumas



materialidades verbais onde se pode perceber a referência tanto àquilo que compõe o universo dos travestis, quanto à exibição do corpo enquanto espetáculo. *Vestiário com trapitos, maquilhagens e complementos à vossa disposição*, traz ao leitor, a memória dos elementos de performance que são utilizados pelos travestis – através de técnicas corporais –, como aquilo pelo qual eles montam seus corpos. Todo o texto do cartaz está elaborado de maneira a atender a um público específico, a quem se dirige o cartaz: pode-se perceber isso, também, pelo pronome *vossa* que

⁴⁷

Disponível em http://agal-gz.org/blogues/index.php/gent/2007/09/25/noite_travesti_n_o_pichel_sabado_29_de_s_1. Acesso em 20 de outubro de 2010.

aparece dirigido àqueles que se identificam, que se nomeiam como travestis, o que faz com que sejamos levados a concordar com Lacan e Pêcheux, quando afirmam que o sujeito também se concebe numa relação especular, isto é, imaginária. A materialidade *música, animação, jogos, concursos e alguma surpresa*, parece exprimir o caráter festivo e de entretenimento em que o evento se pauta. Por fim, nota-se, pela materialidade *traveste-te e diverte-te na festa mais petarda*, o convite à exibição de si pelo corpo. Além de levar o leitor a fazer referência, pelo adjetivo *petarda*, ao fato de que tal evento se caracteriza pela subversão, por estar na contranorma, por tratar da existência de indivíduos que estão fora da normalidade, e, por isso mesmo, serem anormais. Tal adjetivo sugere ainda uma provocação por parte dos travestis, uma maneira de demonstrar resistência, por saber que eles estão fora da norma e que são vistos como *queer*, mas ao mesmo tempo fazem disso, ou, pelo menos, tentam positivar sua estranheza e monstruosidade. Para tanto, eles realizam espetáculos, shows, entre outros eventos temáticos, desde que o princípio de tais eventos seja a exibição de si. Courtine (2009, p. 277), afirma que

se o corpo do monstro vivo provoca esse bater do olhar, se ocasiona, um tal choque perceptivo, é pela violência que faz ao corpo próprio daquele que volta seu olhar para ele. A incorporação fantasiada da deformidade perturba a imagem da integridade corporal do espectador, ameaça-lhe a unidade vital.

Mas a exibição desse corpo anormal, monstruoso é proposta nos cartazes a fim de atender a uma demanda de um público espectador curioso, principalmente de um público que possa se ver nesses cartazes, isto é o público transgênero. Tais exibições encontram-se também noutros lugares que tratam igualmente do travestismo sem necessariamente aludir a travestis ou especificamente à travestilidade (enquanto modo de vida). Podemos encontrar os mesmos significantes imagéticos, os mesmos sinais, os mesmos indícios que levem o leitor a realizar uma leitura de corpos anormais monstruosos que possam rememorar (discursivamente) aspectos da travestilidade, ao mesmo tempo fazendo com que ele possa nomear esses sujeitos, atribuindo-lhes valores, tipificando-os, distinguindo-os ou não, segundo os discursos que se entrecruzem nos enunciados e que o levem a uma determinada leitura. Do mesmo modo, observem-se as imagens abaixo:

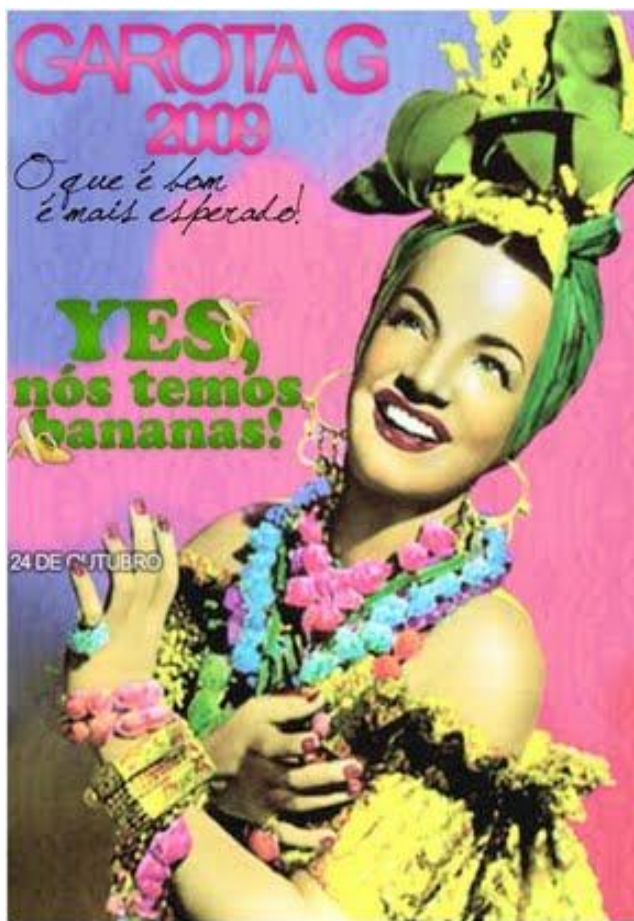


Vemos, em ambos os cartazes, que se reitera a idéia de exibição de um corpo transformado que não faz parte da norma de gênero. Tais cartazes, apesar de apresentarem outras formas de travestismo praticadas aqui pelas *drag queens* e pelos transformistas, ainda assim, vê-se tratar de performances de gênero e de montagens de corpos onde tais performances não se encaixam com os mesmos, segundo discursos que fundamentem a norma padrão de gênero e respectivos comportamentos. No primeiro cartaz⁴⁸, pode-se ver a enunciação da exibição de si pelo corpo na materialidade verbal *brazilian drag show* e pela imagem do salto alto (componente da performance feminina reiterada pelas *drag queens*, encontrado também no cartaz *Noite travesti n'o pichel*). Da mesma maneira, no segundo cartaz⁴⁹ se pode ver a alusão à espetacularização do corpo anormal tanto pela imagem do transformista (performativamente feminilizado), quanto pelas materialidades verbais *A arte da transformação, o talento da interpretação, a performance, o espetáculo, o show*. Nesse sentido, vê-se certos discursos se repetirem nesses enunciados; são (contra)discursos que fundamentam a existência desses sujeitos de maneira histórica, possibilitada por todo um conjunto de saberes proporcionando técnicas (corporais) e, por isso mesmo, práticas (discursivas) que eles inscrevem no corpo e pelas quais modelam o seu cotidiano, ainda que sua existência esteja sob o caráter de *ex-istência*, isto é, de um modo de ser buscado e vivido subversivamente na margem, ou mesmo que se queira, do lado de fora de toda normatividade.

⁴⁸ Disponível em <http://paroutudo.com/paradasp2007/category/dicas/>. Acesso em 13 de agosto de 2009.

⁴⁹ Disponível em <http://www.zonamix.com.br/satynehaddukan/?cat=21>. Acesso em 03 de setembro de 2009.

Todos os cartazes e outros enunciados se comunicam, de certa maneira o leitor pode ver compartilhados certos discursos entre si que possam fazer com que ele, através dos elementos imagéticos, dos indícios apresentados nos enunciados, possam levá-lo a interpretações distintas, a considerações positivas ou não a respeito da travestilidade. Constatase então, que a imagem vem a funcionar como um “operador de memória social” definindo “posições de leitor abstrato que o espectador concreto é convidado a vir ocupar a fim de poder dar sentido ao que ele tem sob os olhos (...)” (DAVALLON, 2007, p. 31). Assim disposto, observe-se o cartaz ao lado:



Este cartaz é a divulgação da edição de 2009 de um concurso para travestis e *drag queens* em Fortaleza, Ceará, intitulado *Garota g⁵⁰*. Ao ler a materialidade verbal *Yes, nós temos bananas!*, título de uma marchinha de carnaval de João de Barro e Alberto Ribeiro, percebe-se uma crítica à cantora Carmem Miranda a qual foi um dia chamada de “americanizada”. A marca de afirmação *yes*, do inglês, pode trazer a memória de que o Brasil, assim como outros países da América Latina, é consumidor daquilo que é produzido na potência econômica que são os Estados Unidos, o que caracteriza a política neo-colonialista. Ao mesmo tempo em que a materialidade verbal *nós temos bananas!* parece remeter à memória de que o Brasil é um país agroexportador, trazendo a idéia de que bananas só dão em solo tropical. O sentido crítico parece se dirigir tanto à cantora Carmem Miranda, quanto ao fato de os Estados Unidos, na posição de potência econômica, dependerem das exportações de países tropicais. O deslizamento de sentido que o cartaz apresenta

⁵⁰ Disponível em <http://comabocanomundo07.blogspot.com/2009/09/garota-g-2009-sera-no-dia-24-de-outubro.html>. Acesso em 13 de novembro de 2009.

reside no fato de que a disposição de tal materialidade verbal está atrelada à imagem da cantora Carmem Miranda, além de ligado a uma outra materialidade onde se lê *Garota g*, o que, agora, possibilita a leitura, dessas bananas como representação fálica, como explicitação do órgão masculino, e principalmente como afirmação, pois ao mesmo tempo em que esses indivíduos se afirmam enquanto “garotas”, não negam uma existência fálica em seus corpos; a presença do significante em língua inglesa, *yes*, é suficientemente marcante para a construção desse novo sentido. No enunciado lingüístico seguinte, *Garota g*, vê-se que o próprio nome do concurso está grafado numa palavra do gênero feminino em português, pois se trata de um concurso de garota e não de garoto. Além disso, a letra “G” marca a identidade *gay* dessa garota: não se trata de uma garota de fato, mas de travestis e *drag queens*, de corpos masculinos “transconfigurados”.

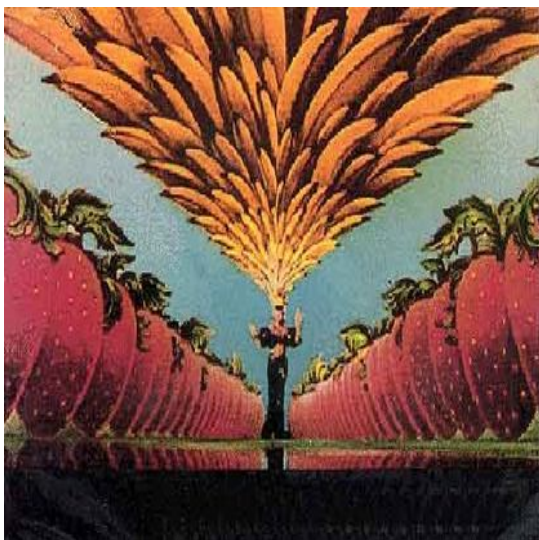
Essas *bananas* já não têm mais o mesmo sentido da marchinha, pois houve um deslizamento. De acordo com Pêcheux (2008, p.53), “todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro”. A imagem da cantora de samba Carmem Miranda é o tema do evento para as candidatas que se apresentaram trajando roupas da pequena notável. Assim como na estética de Carmem, as roupas coloridas trazem a memória do tropical, turbantes com folhas e frutas, penteados e maquiagens extravagantes, tudo aparece agora disposto em corpos anatomicamente masculinos, convergindo numa mescla de elementos de masculinidade e de feminilidade, possibilitando uma identidade *gay*. Assim, essa representação, a dos travestis, é montada a partir dos indícios que apontam Carmem Miranda mais os elementos de iconicidade (os já citados anteriormente acima) de que dispõem as candidatas para a montagem de seus corpos. Além disso, o leitor pode ser levado à memória de que o Brasil é o país do carnaval, e que ele é uma grande festa onde os homens têm um dia em que se reúnem e saem pelas ruas vestidos de mulher (o dia das “virgens”⁵¹). Por isso mesmo, a carnavalização, que no próprio nome traz a idéia cristã de sexo (“a carne”), pode ser vista na construção do sentido possibilitado pelo cartaz: enquanto, durante o carnaval, faz parte da ordem

⁵¹ O dia das virgens é típico de algumas cidades do Nordeste – tais como João Pessoa e Patos, no Estado da Paraíba – e acontece durante o carnaval. Nesse dia, os homens, num bloco carnavalesco chamado *Bloco das virgens*, saem às ruas vestidos de mulher, mas de maneira caricata e realizando a performance de gênero feminino (Cf. BENTO, 2006).

do discurso, os homens terem seu “dia de mulher”, os travestis e as *drag queens* não são aceitos pela sociedade como “normais”.

Observando as relações de poder nas quais o travesti está inserido, vemos que o evento se possibilita como uma resistência ao padrão heteronormativo dos gêneros: toda uma vontade de existir – de buscar um espaço próprio, de manter a identidade de um grupo social – é trazida à luz: o fato de os travestis promoverem eventos deste tipo (um concurso) não passa de um vontade de afirmar o seu modo de vida, ou seja, e noutras palavras, eles buscam a positivação daquilo que eles são e que é considerado como aberração, como monstruosidade, como anormal, como *queer* para a sociedade. São desfiles, performances realizadas para platéias cheias com direito a premiação. Nesse sentido, podemos dizer que é um evento fora da norma do padrão heterossexual, pois se funda como heterotopia⁵², sendo o (não)lugar onde acontece o espetáculo da “anormalidade” (FOUCAULT, 2002). A começar pelo enunciado *O que é bom é mais esperado*, nota-se um “quê” de expectativa em torno do acontecimento: se algo é esperado, é por não ser fato comum de acontecer. O evento, que se caracteriza como acontecimento no não-lugar, gera expectativa (por não estar dentro da ordem do discurso). Assim, num olhar interpretativo sobre esse enunciado, poder-se-ia chegar, por exemplo, ao sentido de conquista do direito de se expressar e de existir, já que tal evento é mais uma edição do “espetáculo da resistência à heteronorma” que é anunciado no cartaz. Pode-se observar, nas imagens que se seguem, uma série de vestígios que denunciam tais sujeitos como “híbridos”, como travestis, além de poderem remeter à memória de Carmem Miranda:

⁵² Foucault, em sua conferência intitulada **De outros espaços**, proferida no Cercle d'Études Architecturales, em 14 de Março de 1967, denomina heterotopia, um lugar não aceito socialmente, isto é, um lugar fora da norma social. Nesse sentido a heterotopia é um não-lugar, ou mais especificamente um lugar-outro que coexiste à margem das normas sociais. O texto traduzido se encontra disponível em http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html

Carmem Miranda⁵³Candidatas a *Garota g* 2009⁵⁴

Como se pode ver, a imagem de Carmem Miranda aparece como intericônica para os corpos (rearranjados) das candidatas, pois a intericonicidade, conforme Courtine (*apud* MILANEZ, 2006) é o caráter de memória em torno das “imagens vistas”, ou mesmo, das imaginadas. Assim como nos desfiles de moda, onde Gisele Bündchen⁵⁵ adentra a passarela, as garotas “G” também dispõem de uma passarela onde retomam e executam performances com base em técnicas do desfile, da maneira como fazem, por exemplo, as modelos e as candidatas de um grande concurso de *miss*. Neste caso, trata-se da exibição, do espetáculo dos sujeitos fora da norma heterossexual. A passarela adentra o público que aguarda (como todo público ansioso) a vinda de cada uma delas, com toda uma técnica do desfile que se pode, por exemplo, ser encontrada nas modelos “normais” e nas candidatas de concursos de *miss* tradicionais: as pisadas firmes das modelos e os trajes extravagantes dos/das estilistas e das grifes são no concurso *Garota g*, apresentados, enunciados de uma



⁵³ Imagem de cena do filme **Entre a loira e a morena**, de Busby Berkeley, disponível em <http://impressoesvirtuais.blogspot.com/2009/02/carmen-miranda-sessao-extra-em-resende.html>. Acesso em 18 de novembro de 2009.

⁵⁴ Disponível em http://scarlletglamurosa.blogspot.com/2009_10_01_archive.html. Acesso em 15 de novembro de 2009.

⁵⁵ Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Gisele_Bundchen4.jpg. Acesso em 18 de junho de 2010.

outra maneira. Se essas técnicas estão, para o mundo da moda e das *misses*, dentro de uma ordem, de uma norma, para as candidatas *garota g*, tais técnicas serão inscritas na “anomalia” de seus corpos – conforme Foucault (2002) – na extravagância e irreverência próprias do modo de ser dos travestis, o que faz com que seja transgredida a “lei natural de uso dos corpos”, isto é, que seja abandonada uma “performance natural” e biologicamente normativa.

Podemos tomar outras imagens em que ecoam os vestígios que apontem a existência de sujeitos monstruosos, isto é, de corpo híbrido, onde este, enquanto enunciado, aparece em outros lugares. Pode-se, até mesmo, como Courtine (Ibid.) sugeriu, fazer menção a imagens pensadas pelo leitor, imagens que não existam enquanto materiais, mas sim numa memória coletiva. E aqui, tomam-se como exemplo o seguinte cartaz da XV *Gala dos travestis*⁵⁶, já apresentado no primeiro capítulo, onde se pode ver a imagem de uma banana como elemento fálico:



Logo, todas as disposições dos elementos culturais de masculinidade e de feminilidade, que são enunciados nos cartazes apresentados ao longo do trabalho, podem remeter também, às imagens do concurso *Garota g* com seu respectivo enunciado verbal *YES, nós temos bananas!*. A não negação fálica, mesmo que também haja uma afirmação de feminilidade (*pela materialidade verbal Garota g*), é uma afirmação de si, daquilo que se quer para si, mesmo que a sociedade

⁵⁶ Disponível em <http://abraco.org.pt/?p=115>. Acesso em 27 de novembro de 2009.

heteronormativa compreenda tais sujeitos como “anormais”, pois eles se representam a partir de uma postura contradiscursiva, já que é da ordem do discurso biológico o homem ter pênis e a mulher, seios e vagina.

O travesti é um sujeito que traz inscrito em seu corpo uma série de vestígios, indícios que poderão apontar para elementos que caracterizem masculinidade e feminilidade, ou seja, parece haver sempre uma androginia típica. O próprio fato, por exemplo, de ter seios e ter um pênis por si só já o caracteriza como aberração. Além disso, há toda uma série de outros indícios que denunciarão sempre aquilo que há de real em seus corpos, o qual nunca poderão modificar. É a forma física possibilitada pela fisiologia do corpo masculino, que se apresenta como o real mesmo do corpo. A forma e tamanho das mãos do homem, a forma retangular que tem seu rosto, o pomo de Adão, além de outros indícios como o resíduo de coloração azulada da barba feita, tamanho dos pés, etc., todos esses elementos estarão sempre traindo a representação feminina tão buscada por tais sujeitos.

Na imagem⁵⁷ ao lado, como podemos ver, percebe-se a inscrição de feminilidade no corpo realizada pelo uso do batom. Porém, o real é sempre reincidivo, pois a barba, isto é, aquilo que faz parte de um corpo anatomicamente masculino, ainda insiste em reaparecer. Por mais que os travestis insistam em usar certas técnicas corporais como a depilação em cera, ou outra técnica similar, os pêlos ressurgirão.



Assim, sempre que houver uma memória que caracterize tais sujeitos como aberrações, seres estranhos, indivíduos a serem corrigidos, os sentidos que se possibilitam em relação ao seu corpo – à sua representação genérica, enquanto identidade – serão os de que esses sujeitos terão uma imanência pejorativa, um valor negativo, uma essência vulgar própria de sua representação, pois eles não poderão fazer parte da (hetero)norma. Ou seja, é a memória mesma de algo que é possibilitado como tendo valor negativo, como sendo

⁵⁷ Disponível em <http://abraco.org.pt/?p=115>. Acesso em 27 de novembro de 2009.

um contradiscurso, que dará tal sentido, identificando-o, nomeando-o, chamando-o sempre pela alcunha de *veado*, *bichona*, *baitolão*, travesti, etc., o que de fato acaba por caracterizar e fazer emergir a idéia do *queer* e do sujeito *queer*, uma vez que, por exemplo, a própria travestilidade é afirmada, buscada como modelo para a vida desses indivíduos.

Porém, ao mesmo tempo em que se pode realizar uma tal leitura, outras são possíveis: os travestis, tomando para si a designação *queer*, ressignificam-na, fazendo dessa classificação quasi-taxinômica, uma maneira de existir, um modo de viver, um lugar onde se posicionar (mesmo como heterotopia), lutando pela manutenção disso mesmo que eles se dizem ser e pelo reconhecimento do lugar que ocupam. Se se toma o próprio movimento gay, como exemplo, vemos que ele abarca a causa dos travestis, inclusive tendo apoio de órgãos do próprio governo. Podemos observar tal atitude nos cartazes da campanha da visibilidade dos travestis:



Os próprios cartazes⁵⁸ convidam o leitor a evidenciar pelo olhar, o sujeito enunciado, pela materialidade verbal *Olhe* seguida de um *olhe de novo*. Mas como o leitor é levado a “sentir” que o cartaz trata de uma campanha para travestis? A atenção a que o leitor é chamado a ter se concentra na estética corporal do sujeito que aparece no cartaz, somando-se às materialidades *e veja além do preconceito* e *sou travesti, tenho o direito de ser quem eu sou*, possibilitando ao leitor a idéia de

⁵⁸ Disponível em <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL1468579-5598,00.html> . Acesso em 05 de julho de 2010.

que esses sujeitos lutam pela sua existência e estão amparados pelo discurso jurídico e apoiados pelo governo: observe-se que em ambos os cartazes há a presença do *slogan*⁵⁹ do governo Federal com a materialidade verbal *Brasil: um país de todos – Governo Federal*, dando a idéia de uma democracia (e que, por isso mesmo, não exclui o travesti).



Além desse exemplo, pode-se observar o próprio fato de haver aqueles que se consideram GLS, fato que, por si, parece dar apoio a esses sujeitos, reconhecendo-os. Ou mesmo, se se quiser – conforme visto no primeiro capítulo –, o próprio fato de haver revistas pornográficas de travestis, e de ter como público “leitor”, homens que sentem desejo por tais sujeitos, mostra um lugar marcado, ainda que fora da norma. O interessante é que o fato mesmo de eles resistirem à heteronorma, lutando por esse direito, o de existir como tal, todos esses fatos já parece apontar outras possibilidades de leitura que não aquelas onde eles sempre são pejorativos e estigmatizados. Nesse ínterim, diremos sempre que os sentidos são possibilitados num vai-e-vem discursivo, isto é, na relação de poderes as quais tais sujeitos e a sociedade estão dispostos no tocante as representações de gênero e de corpo, pois a relação de valor (de verdade) que os discursos parecem lhes atribuir, quer sejam discursos normativos quer sejam discursos contra a norma, é sempre uma relação de complementaridade. Assim, o que parece ser para uns, não tem o mesmo sentido para outros. É no “sem-sentido”, isto é, nas falhas, nos furos de um possível sistema lingüístico em torno de uma representação de gênero, que múltiplos sentidos se possibilitam. E, se tal representação em torno do corpo é de ordem semiológica – e por isso mesmo, forjada segundo um discurso que a valide em uma dada cultura – temos o motivo de ser no real do corpo, tomado enquanto encadeamento significativo (e por essa razão, tangível), que os sentidos se possibilitam. Assim, sendo o corpo tomado discursivamente, ele sempre se possibilitará segundo uma representação que tente modificar, transformar, metamorfosear o real desse corpo-linguagem, isto é, sua *alíngua*, possibilitando sentidos para esse corpo.

⁵⁹ Disponível em <http://www.cameratapampulha.com.br/conv.html> Acesso em 12 de agosto de 2010.

4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES: NOVAS CONFIGURAÇÕES, OUTROS SENTIDOS

Para justificar o título desta última parte, começaremos por dizer que um texto nunca se acaba. Qualquer tema tratado num dado enunciado, num dado texto, é sempre presente noutros textos, noutros enunciados, noutras séries de textos, quer sob a assinatura de um mesmo autor ou de diferentes autores. Da mesma maneira, nosso trabalho é apenas um percurso sem começo nem fim, pois ele cabe noutros textos a respeito destes temas (travestilidade, Análise do Discurso, subjetivação, identidade, etc.), e que atravessam nosso trabalho. Nossas análises não se encerram e o nosso percurso é sempre um devir-percurso, já que não se sabe a direção que se toma, pois não há mais o *onde* se chega, não há fim. Não há mais uma “estrada”, um “caminho” com limites, não há mais a segurança e certeza de onde se vai chegar; há apenas um plano disforme, irregular e sem fim, onde linhas se entrecruzam para toda parte. Essas linhas são discursos dispersos, não importando um antes e um depois, mas sempre o desdizer ao redizer o velho criando o novo. Assim, diremos, também, que todos os nossos enunciados analisados (além do nosso texto inteiro, enquanto enunciado), encontra-se sempre noutros, sempre atravessados de outros, e, por isso mesmo, nossas análises poderiam seguir sem fim, incansavelmente.

É nesse sentido, ainda, que diremos que um corpo não se conclui. Se um sujeito é sempre um devir, um corpo não se apresenta somente por sua anatomia, mas compreende, além disso, um modo de subjetivação. O corpo sem o sujeito, nada representa, pois restaria apenas um suporte, um resíduo físico-biológico e material, isto é, uma substância e não, uma forma, pois esta última é a sua representação, e se pauta em critérios discursivos. As questões de identidade, de gênero, de subjetivação e da interpretação do corpo transformado, estando pautadas numa abordagem discursiva, deu-nos a possibilidade de poder apontar, segundo critérios lingüísticos, um olhar peculiar sobre o sujeito travesti e seu corpo – a partir de nós discursivos, de posições tomadas pelo próprio sujeito em relação com o saber sobre aquilo que ele se diz “ser” e das relações sociais (de poder) as quais implicam em lugares compreendidos como marginais, ou não, dependendo das considerações feitas, do valor (de verdade) a que se atribui uma tal identificação

apontada por si mesmo através do outro/Outro. Isso implica dizer que ser travesti é justamente a tomada desse lugar sem lugar donde podemos afirmar que é ocupado pelo sujeito no “mapa linguístico” da representação simbólica de si pelo seu corpo. E a vontade de existência, apesar de os travestis ocuparem lugares sociais compreendidos como não-lugares (como lugares de *ex-istência*), impõe-se, ainda que marginalmente, surgindo de um efeito de emancipação, de ascensão, de aceitação social, etc., pois tais lugares estão fora de todo lugar, não tendo o mesmo estatuto que têm os lugares do sexo e do gênero na sociedade, ainda que discursos de valor (de verdade) positivo, como o dos Direitos Humanos, possam reconhecê-los. A representação do corpo, encadeada num dispositivo imaginário que obedece sempre a regras discursivas, faz com que ele se deslize sobre sua materialidade substancial, sobre seu real, no momento em que os sujeitos, em todas as culturas, tomam este corpo (de maneira linguística) para um “uso”, isto é, o submetem às demandas das performances sociais executadas a partir de/enquanto técnicas corporais. Essa é uma consideração válida tanto para as suas representações criadas e tidas como padrão (de uma cultura), quanto para representações subversivas, e, por isso mesmo, fora da norma (dessa mesma cultura).

Ao longo do trabalho, valemo-nos da teoria da Análise do Discurso, das considerações saussureanas e lacanianas sobre o caráter significativo que tem o corpo quando de sua construção, e do paradigma indiciário de Ginzburg (2009) para realizarmos os procedimentos de leitura dos corpos *transformados*, (re)construídos que aparecem nos cartazes. As imagens, que apresentam o corpo do travesti, consistem em um suporte visual que se apresentou, todavia, bem no centro da questão de nossas análises. Tomar o corpo em seu aspecto enunciativo-imagético foi o ponto nodal, pois foi aí onde nos baseamos para montar o nosso *arquivo* todo pautado em imagens nas quais se pode ver o corpo dos travestis. Foi com base nas considerações feitas sobre a História no primeiro capítulo que pudemos escavar enunciados em rede, buscando em cada um, as produções de saberes, os discursos que os possibilitaram enquanto verdadeiros (FOUCAULT, 2008). Partindo dessas considerações, elaboramos nossa montagem genealógica das séries enunciativas constituídas durante este trabalho. Toda série enunciativa não se encerra em si mesma, uma vez que é buscando as regularidades discursivas comuns entre esses enunciados que ela se torna possível. Para Foucault (Ibid.) é numa relação de infinitude que operam as regularidades, estendendo-se a outras séries, a outros

enunciados, a outros discursos sobre o mesmo objeto, enraizando-se, dispersando-se até que “se percam de vista”, não importando se tais discursos são ou não, antagônicos. Nesse ínterim, não interessou em que tempo os enunciados e os discursos apareceram; menos ainda datar seu surgimento, mesmo que seja possível; antes de tudo a relevância está no fato mesmo da existência, na permanência e na emergência de tais discursos, fazendo com que, em cada acontecimento, em cada fato novo, um mesmo enunciado ou outro apareça num tal lugar passível a interpretações, produzindo sentido(s). E, ao lado disso, detemo-nos nos postulados pecheutianos no que toca à interpretação e às questões de subjetivação. Assim, descrevemos o objeto-enunciado – e no caso deste trabalho, o corpo do travesti – interpretando-o, procurando sempre aquilo que possibilitou a emergência de um tal enunciado.

Ao tratarmos de questões semiológicas, tomamos as *memórias* em torno da masculinidade e da feminilidade de que tratamos no trabalho. Não se deve ter entendido pela proposta semiológica do corpo, um sistema estrutural geral do corpo; antes disso apenas isolamo-lo enquanto suporte discursivo usado por uma sociedade, por um grupo menor de uma cultura, etc., quando pretendemos propor uma “semiologia histórica” em torno do corpo – na verdade, não numa relação direta com o corpo físico, anatômico – mas antes de qualquer coisa, devemos pensar que as interpretações são realizadas em relação a todos aqueles elementos típicos de que dispõe uma identidade, bem como adereços, técnicas corporais, os discursos em torno de tais técnicas, etc., que possam constituir um memória sobre o corpo.

Com a finalidade de trabalhá-lo dentro de uma teoria semântica, as análises dos enunciados foram realizadas a partir de seu caráter imagético. A imagem vem a ser aquilo onde, no ato de leitura, na produção do(s) sentido(s), se dispõem língua (*estrutura*) e acontecimento (*História*). Este último, um termo que pode remeter tanto à grande *História* (por ser da ordem do conhecimento e ter como característica a permanência da memória), quanto à *memória social* (por ser da ordem da lembrança, e que finda junto com a morte da geração da qual ela faz parte). É justamente por ser um dispositivo que propõe interpretações, que a imagem opera com essas memórias. Aspectos semio-semânticos entram no jogo enunciativo da imagem: eles estão enquadrados em aspectos formais e estruturais da imagem fundando a interpretação. Dessa forma, é pelo entrecruzamento desses aspectos que os sentidos podem ser possibilitados pelo leitor, muito embora seja necessário

que este tenha conhecimento dos fatos enunciados, ou seja, que ele esteja inserido numa comunidade na qual a memória elucidada através da imagem seja reconhecida como tal por cada um de seus membros em conjunto, isto é, acessando uma memória que é coletiva (HALBWACHS, 2007).

Mostramos ainda, por um percurso de memória, posicionamentos discursivos, de maneira que, estando historicamente dispostos, fundam assim, um imaginário em torno do objeto (aqui, o corpo, o sexo e o gênero). Além disso, uma série de discursos foi disposta ao longo do trabalho. Discursos tais como o religioso, o biológico e o médico mostram uma distinção natural entre os gêneros: apresenta-a de forma, inclusive a apontar características distintivas do corpo do homem e da mulher, no que respeita, por exemplo, a aspectos estético-anatômicos e/ou expressivos. Entretanto, a própria vontade de existir materializada nos cartazes onde esses sujeitos são mostrados em nosso trabalho parece provar que somente eles sabem o que dizem sobre si, fazendo com que subvertam as normas de gênero. Mas ao mesmo tempo, a voz que emerge é a voz que é renegada: outros discursos apontam o *queer* como sendo algo negativo, como uma aberração, como um monstro, enfim, como uma subversão da natureza. De todo modo, isso não significa que tais discursos digam que “tudo está perdido” para tais sujeitos: eles se reinventam a si pelo seu corpo, buscando seu modo de vida na criação de um dispositivo de travestilidade. Assim, os discursos que se entrecruzam nos enunciados, qualificando ou desqualificando tais sujeitos, se pautam sempre em aspectos históricos, o que justifica, pois, a necessidade de termos realizado um percurso genealógico deles.

Por fim, acreditamos que nossos esforços foram no sentido não de propor um modelo específico de leitura para o corpo como estruturado sistematicamente, mas bem distante disso, pretendemos apontar o aspecto memorial, remanescente, que se possibilitou em torno deste objeto, e que é retomado, todavia, no ato de interpretação. Nesse entender, o leitor é levado a reconhecer os significantes em cadeia, os sinais, os indícios, todos aqueles elementos que formam uma composição de uma performance social inscrita discursivamente no corpo, sem que necessariamente ele tenha, de antemão, que aprender um sistema lingüístico de tais representações de corpo, sob a visão da Semiologia Estrutural, por exemplo. E desse modo, os “sujeitos de corpo estranho” puderam ter, a partir do corpo, leituras, interpretações mostradas aqui sob a forma de trajetos, de percursos feitos por meio

de séries enunciativas compostas de imagens dispersas historicamente, mas que se mantêm rizomáticas, ligando-se, de alguma maneira, umas às outras, comungando discursos, ou emergindo em contradiscursos, recriando-se, dizendo sempre o mesmo, mas investindo-se de novidade, por caminhos labirínticos onde o olhar do leitor perde o horizonte.

5 REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. 17. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: II a experiência vivida. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- BENEDETTI, Marcos. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BÍBLIA. **Primeira Carta aos Coríntios**. 67. ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- BOZÓN, Michel. **Sociologia da sexualidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- BRAGA, Thiago R. **O conceito de técnica do corpo**. Disponível em: < <http://www.webartigos.com/articles/9394/1/O-Conceito-De-Tecnica-Do-Corpo/pagina1.html> > acesso em 14 de dezembro de 2009.
- COURTINE, J.J. O corpo inumano. In: COURTINE, J.J.; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. O corpo anormal: história e antropologia culturais da deformidade. In: COURTINE, J.J.; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: as mutações do olhar: o século XX. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- DAVALLON, Jean. A imagem, uma arte de memória. In: ACHARD, Pierre *et al.* **Papel da memória**. 2. ed., Campinas: Pontes, 2007, p. 23 – 37.
- DELEUZE, Gilles. 28 de novembro de 1947: como criar para si um corpo sem órgãos. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008, vol. 3.
- _____. **Francis Bacon**: logique de la sensation. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- DOMINGOS, J.J. **Discurso, Poder e Subjetivação**: uma discussão foucaultiana. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2009.
- DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: forense universitária, 1995.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 18. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.

_____. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.

_____. **Os anormais**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010a.

_____. **A ordem do discurso**. 20. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2010b.

GADET, F.: PÊCHEUX, M. **A língua inatingível**: o discurso na história da Lingüística. Campinas: Pontes, 2004.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GREGOLIN, M. R. A.D: interpretar acontecimentos cuja materialidade funde linguagem e história. In: NAVARRO, Pedro (Org). **Estudos do Texto e do discurso**: mapeando conceitos e métodos. São Carlos: Claraluz, 2006a.

_____. M. R. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso**: diálogos e duelos. 2.ed. São Carlos: Claraluz, 2006b.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. In: ACHARD, Pierre *et al.* **Papel da memória**. 2 ed., Campinas, São Paulo: Pontes, 2007.

HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MILLER, Jacques-Alain. **Percursos de Lacan**: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

MILANEZ, Nilton. **As aventuras do corpo**: dos modos de subjetivação às memórias de si em revista impressa. 2006. 209f. Tese (Doutorado em Lingüística) - Faculdade

de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista, Araraquara. 2006.

NEGRI, Antonio. **Kairós, Alma Venus, Multidão**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre *et al.* **Papel da memória**. 2 ed., Campinas, São Paulo: Pontes, 2007, p. 49 – 57.

_____. **O Discurso**: estrutura ou acontecimento. 5. ed., Campinas/SP: Pontes, 2008.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

PEREIRA, P.P.G. **Corpo, sexo e subversão**: reflexões sobre duas teóricas *queer*. Interface – Comunic., saúde, Educ., v. 12, n. 26, p. 499-512.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Lingüística Geral**. 26. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Teoria e prática científica. In: _____. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 99 - 126.

SILVA, Hélio R. S. **Travestis**: entre o espelho e a rua. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SOHN, Anne-marie. O corpo sexuado. In: Courtine, J. J; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: as mutações do olhar. O século XX. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

VEJA, São Paulo, Editora abril, Edição 2059, ano 41, n. 18, de 7 de maio de 2008, p. 132 - 133, seção Especial. Disponível em: < <http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx> >. Acesso em 10 de outubro de 2009.