



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

EMANOEL RAIFF GOMES DA NÓBREGA FILHO

HISTÓRIA DAS MULTIPLICIDADES TRAVESTIS EM *MURIEL TOTAL*,
DE LAERTE COUTINHO: cartografias discursivas da estética de si por
um devir transgênero

João Pessoa
2016

EMANOEL RAIFF GOMES DA NÓBREGA FILHO

HISTÓRIA DAS MULTIPLICIDADES TRAVESTIS EM *MURIEL TOTAL*,
DE LAERTE COUTINHO: cartografias discursivas da estética de si por
um devir transgênero

Tese de Doutorado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Letras da Universidade
Federal da Paraíba para a obtenção do título
de Doutor em Letras.

Área de concentração: Linguagens e Cultura.

Linha de pesquisa: Discurso, sociedade e
cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Angélica de
Oliveira

Coorientadora: Profa. Dra. Amanda Batista
Braga

João Pessoa
2016

N754h Nóbrega Filho, Emanuel Raiff Gomes da.
História das multiplicidades travestis em Muriel Total, de
Laerte Coutinho: cartografias discursivas da estética de si por
um devir transgênero / Emanuel Raiff Gomes da Nóbrega
Filho.- João Pessoa, 2016.
243f. : il.
Orientadora: Maria Angélica de Oliveira
Coorientadora: Amanda Batista Braga
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHL
1. Coutinho, Laerte, 1951- crítica e interpretação.
2. Linguagens e cultura. 3. Travesti. 4. Transgênero. 5. Corpo e
desejo. 6. Devir. 7. Discurso.

UFPB/BC

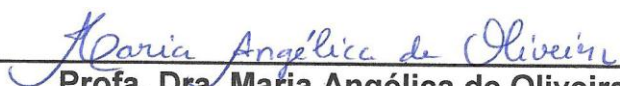
CDU: 801(043)

HISTÓRIA DAS MULTIPLICIDADES TRAVESTIS EM *MURIEL TOTAL*,
DE LAERTE COUTINHO: cartografias discursivas da estética de si por
um devir transgênero

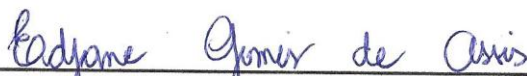
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade
Federal da Paraíba como parte dos requisitos para obtenção do Título de Doutor em
Letras.

Aprovada em: 06 / 05 / 2016

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Maria Angélica de Oliveira – UFCG/UFPB/PPGL
(Orientadora)



Profa. Dra. Edjane Gomes de Assis – UFPB/PPGL
(Examinadora)



Profa. Dra. Maria Ester Vieira de Sousa – UFPB/PROLING
(Examinadora)

Profa. Dra. Maria da Luz Olegário – UFCG/Profletras
(Examinadora)

Profa. Dra. Tânia Maria Augusto Pereira – UEPB/PPGFP
(Examinadora)

João Pessoa
2016

Dedicatória

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

Ao amigo Mário Diniz. [In memoriam]

À minha avó Zefinha.

A Laerte, que, ainda sem o saber, me
presenteou com esta tese.

A todas as travestis e a todas as
transgêneros, de modo geral, não só porque
este é um trabalho sobre elas, mas
especialmente pela coragem, pela
resistência que apresentam ante a violência
diária pela qual passam.

Agradecimentos

À minha avó Zefinha que foi a pessoa que me apoiou e me ajudou na decisão de sair do Sertão e buscar construir minha vida acadêmica.

Aos meus pais, que, mesmo não compreendendo que a vida se complica com a escrita de uma tese, permaneceram em acolhida.

Às minhas primas Ana Waleska e Silvia Renata, por me ter recebido em sua casa há oito anos atrás, permitindo que eu pudesse dar início à vida acadêmica.

A Ivone Lucena, que, ainda antes do início, me aceitou como orientando e amigo, confiando na minha capacidade de escrever um maravilhoso trabalho, mesmo que não lhe tenha sido possível concluir a orientação.

A Angélica Oliveira, que carinhosamente me acolheu como orientando no momento mais duro e injusto pelo qual passei neste PPGL.

A Amanda Braga, por ter aceitado ler o meu trabalho, me apontando os problemas apareceram – e aqui peço-lhe desculpas por ainda ter deixado algumas falhas ou questões em aberto.

Às/Aos amig_s Cristiano César e Edjane Assis, por terem estado comigo sempre presentes pela UFPB, acompanhando parte desta minha *via crucis*.

Carinhosamente ao amigo Nilton Milanez, que, ainda na época de meu mestrado, me abriu um léque de conhecimentos sobre o corpo.

Às/Aos m_s querid_s amig_s (trans finíssimas) Wesley, Rondinelly, Zé Márcio, Allison Gabriel, Aurino, Yann, Marcos, Ariano, Gernan, Thiago Barros, Thiago Laurentino, Edineia, Mariana, Gabi Carreiro, Gabi Dantas, Andinho, Sara, Débora Malacar, Victoria, Adriano (Macaco), Aline (Gota), Édson, Zé Victor, e a tod_s _s demais que me apoiaram, sempre querendo saber do que se tratava a pesquisa.

Às/Aos amig_s Ana Carolina e Genário Pinheiro que, comigo, dividiram as dores e as alegrias de fazer um doutorado e escrever uma densa pesquisa que muito exigiu de nossas existências.

Ao amigo Paulinho que acompanhou as dificuldades que tive ao longo desses quatro anos de pesquisa, me ajudando como só ele.

A(o)s amig_s de longa caminhada acadêmica Gesiel Prado, Edileide Godoi, Tânia Augusto, Emmanuele Monteiro, Eliza Freitas, Jô Domingos e Francisco Vieira.

Ao amigo Michael Guedes, por ter sempre me acolhido com seu abraço e me orientado com seus conselhos.

Às amigas secretárias do PPGL, Rosilene Marafon e Mônica, sempre atenciosas.

A tod_s porque tod_s são migas!!! =*

RESUMO

Esta pesquisa discute a emergência de novas formas de subjetividade da travesti e de modos de existência denominados de travestilidades. Para tanto, analisamos uma série enunciativa composta pelas tirinhas da narrativa *Muriel Total*, da renomada cartunista transgênera Laerte Coutinho, na qual se observa a transformação da personagem Hugo em Muriel. Tais análises discursivas buscam demonstrar como a não permissão da existência de travestilidades, pela heteronormatividade, as torna possíveis, visto que a lei que as segrega é a mesma que as produz. Ou seja, com isso, propomos, segundo (BUTLER, 2012; 2013) como os corpos abjetos – aqueles que não são permitidos pela heteronormatividade –, são produzidos discursivamente segundo desejos os quais, ainda que possam ser dados discursivamente pela norma, em seu rearranjo se desviam da mesma, resistindo-lhe por meio do não recalcamento, tornando possíveis, assim, ontologias transgêneras. Para tanto, buscou-se ainda, traçar uma cartografia, uma *arqueogenealogia* da travesti contemporânea, buscando distingui-la de seus predecessores, a saber, o indivíduo hermafrodita e o indivíduo travestido – quer pelo que se denominou clinicamente por travestismo fetichista, quer pela associação com a imagem do afeminado de fins do século XIX e boa parte do XX. Observou-se ainda, conforme a *História da sexualidade* de Foucault (2007a; 2007b; 2007c), como a confissão – sendo tática usada pela igreja, depois pela ciência, especialmente as ciências psi –, tendo sido aquilo pelo qual a sexualidade foi erigida, é um traço na enunciação de si que fazem as travestis quando tomam a si como objeto de importância ética. Contudo, e diante do principal objetivo da pesquisa, critica-se o modelo normativo heterossexualizador da Psicanálise freudiana que é o Complexo de Édipo à medida em que se observa o caráter produtivo da esquizo transgênera. Nesse sentido, todo o trabalho se realiza pelas análises das tirinhas, pautando-se segundo categorias do campo teórico da Análise do Discurso francesa, tais como *discurso*, *enunciado*, *formação discursiva*, *formação cultural* e *memória discursiva*, bem como seu diálogo com os Estudos de Gênero, a Antropologia, via autores como Geertz (2008) e Wagner (2012), no referência à cultura, e à Filosofia, pelas críticas feitas por Foucault (2003; 2007a; 2010a), Deleuze e Guattari (2010) ao *modus operandi* da Psicanálise quanto à questão do poder na relação do desejo com o sujeito e entre sujeitos, implicando uma crítica ao modelo (hetero)normativo o qual, por meio do Complexo de Édipo, interpela o indivíduo a ser sujeito heterossexual. Assim, a existência da travesti se possibilita exatamente pela não submissão do desejo à obrigação de materializar seus corpos segundo uma ótica binária pela qual cada gênero seria concebido dialeticamente (masculino/feminino) e performatizado na atribuição do mesmo ao respectivo sexo de nascimento, tendo, igualmente o seu desejo orientado para o sexo oposto, fazendo dos indivíduos, sujeitos compulsoriamente heterossexuais. Nesse íterim, é pelo não assujeitamento à norma, que as travestis, a partir de uma força (*Thumós*) discursivizada em desejo, materializam o seu corpo em sua abjeção, inventam a si, a sua cultura, novos desejos, inventando modos de vida na relação ética consigo – e com os outros –, o que nos faz considerar, portanto, que as existências das travestis são *etopoiéticas*, porque *thumopoiéticas* – e, por isso, *thumopolíticas* – cuja complexidade é maior do que na relação poderosa do desejo com o sujeito normal, visto que é na abjeção que as travestis reivindicam o seu status ontológico, devindo em sujeitos transgêneros.

Palavras-chave: Travesti. Transgênero. Corpo. Desejo. Devir. Discurso.

ABSTRACT

This thesis discusses the emerging of new types of transvestites subjectivities and new ways of existence called transvestility. With views to that, we have analyzed a series of statements composed of the strip cartoons from the narrative 'Muriel Total' by the renowned transgender cartoonist Laerte Coutinho, in which it is possible to observe the transformation of the character Hugo into Muriel. These discourse analysis seek to demonstrate how heteronormativity makes it possible the transvestilities by not allowing their existence, taking into consideration that the same law segregates and produces them. Therefore, according to Butler (2012; 2013) we propose that the abject bodies – the ones which are not allowed by heteronormativity – are discursively produced following desires that can be formed discursively by the norm, deviating from it while they rearrange themselves, resisting to it by not repressing themselves, thus, making transgender ontologies possible. For that purpose, it was also sought to design a panorama, an archaeology of contemporary transvestites, seeking to distinguish them from their predecessors, the hermaphrodite and the transvested individuals – whether considering what was clinically defined as fetishistic transvestitism or by the association with the image of an effeminate man from final 19th century and part of the 20th century. It was also observed on Foucault's studies of sexuality (2007a; 2007b; 2007c), that the confession – being a tactic used by the Church and by science, especially the psi ones – having being the means to construct sexuality, figures as a trace of a statement of themselves made by transvestites when they start considering themselves as an object of ethical importance. However, due to the main scope of the study, it is criticized the heteronormatizing model of Freudian psychoanalysis that is Oedipus Complex, as long as it is observed the productive characteristic of the transgender schizo. Therefore, the research is developed through the analysis of the cartoon stripes, based on the concepts introduced by the French Discourse Analysis, such as, discourse, enunciation, discursive formation, cultural formation and discursive memory, as well as dialoguing with Gender Studies and Anthropology via authors such as Geertz (2008) and Wagner (2012), when discussing about culture, and to philosophy following Foucault's (2003; 2007a; 2010a), Deleuze and Guattari's (2010) criticism to psychoanalysis's *modus operandi* concerning to the question of power in the relation of desire with the subject and among subjects, implying on a criticism to the (hetero)normative model which, through Oedipus Complex, leads the individual to conceive itself as a heterosexual. Thus, the transvestites's existence is possible exactly because they do not submit their desire to the obligation of mattering their bodies according to a binary perspective, in which, each gender would be dialectically conceived (masculine/feminine) and performed by the attribution of its respective birth sex, also having their desire oriented to the opposite sex, making the subjects compulsorily heterosexuals. Meanwhile, it is by non-subjecting to the norm, from a force (*Thûmos*) discursively converted into desire, that transvestites matter their bodies in their abjection, inventing themselves and their culture, new desires, inventing ways of life on the ethical relation with themselves and with others. Thus, leading us to believe that their very existences are *etopoietic*, for being *thumopoietic* – thence *thumopolitic* – whose complexity is bigger than the on powerful relation of desire with the regular individual, once it is by abjection that the transvestites claim their ontological status, their existence becoming different transgender beings.

KEY-WORDS: transvestite. Transgender. Body. Desire. Becoming. Discourse.

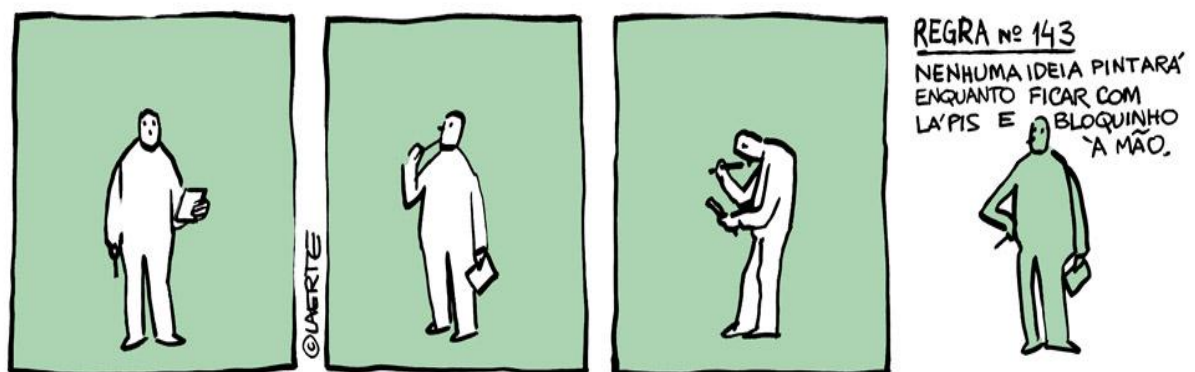


Figura 1 (Laerte, Ideia)

Longe de serem ideologias mentirosas, os discursos cartografam o que as pessoas realmente fazem e pensam, e sem o saber.

(Paul Veyne, **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa.)

O que se pode dizer [...] é que os psicanalistas não entenderam [...] ou que quiseram não compreender. Eles massacraram o devir-animal, no homem e na criança. Não viram nada. No animal, vêem um representante das pulsões ou uma representação dos pais. Não vêem a realidade de um devir-animal, como ele é o afecto em si mesmo, a pulsão em pessoa, e não representa nada. Não há outras pulsões que não os próprios agenciamentos.

(Gilles Deleuze; Félix Guattari, **Mil platôs vol 4**)

*Assim, estamos agora inteiramente a sós
no quarto com o adormecido Orlando e os
trombeteiros, que, enfileirados, tocam um
estrondoso “A VERDADE”, acordando
Orlando.
Espreguiçou-se. Levantou-se. Ficou de pé
diante de nós, sem roupa nenhuma, e,
enquanto as trombetas rugiam Verdade!
Verdade! Verdade!, não temos escolha
senão confessar – era uma mulher.*

(Virginia Woolf, **Orlando**: uma biografia)



Figura 2 (Laerte, Ouverture)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Ideia	7
Figura 2 - Ouverture	11
Figura 3	17
Figure 4 – Na rua	40
Figura 5	42
Figura 6- Ops.....	44
Figura 7 - Sexo	53
Figura 8- Silicone Blues 2.....	57
Figura 9 - Pecado e iniquidade.....	62
Figura 10 - De carro	67
Figura 11	69
Figura 12 - Frutas	72
Figura 13 – Questão.....	74
Figure 14	79
Figura 15 – Primeiros passos	81
Figura 16 – Tucking.....	84
Figura 17	87
Figura 18 - Nunca	90
Figura 19 - Embarque	92
Figura 20 – Segunda investida.....	94
Figura 21 - Tempo	98
Figura 22 – Diferença.....	105
Figura 23 – Silicone Blues 5	107
Figura 24 – Significativa	109
Figura 25	110
Figura 26 - Praia	115
Figure 27	117
Figura 28 – Penitência	122
Figura 29 – Sinal.....	124
Figura 30 – Garantir	127
Figura 31 – Psiquê.....	134
Figure 32 – Valei-me	137
Figura 33 – Quem? Onde? Como?.....	139
Figura 34 - Brincos	145
Figura 35 - Varinha.....	147
Figura 36 – Freud	151
Figura 37 – Feromônios.....	154
Figura 38 - Costumes.....	159
Figura 39 – Mores secundum tempus.....	161
Figura 40 - Psiquiatria.....	164
Figura 41 – Anômalo	165
Figura 42 - Papel	167
Figura 43 – Brincos	170
Figura 44 – Ninguém.....	176
Figura 45 - Contas	177
Figura 46 - Congraçamento	178
Figura 47 – Sharon.....	186

Figura 48	187
Figura 49 – Ué.....	192
Figura 50 - Encontro.....	193
Figura 51	196
Figura 52 – Eles ainda	200
Figura 53 – Descanso	202
Figura 54 – Às vezes.....	204
Figura 55 – O pequeno travesti	211
Figura 56 – Volver	212
Figura 57 - Prostituição	214
Figura 58 – Casamento	216
Figura 59 - Nome	223

SUMÁRIO

ENTRE GÊNEROS E TRANSGÊNEROS, <i>MURIEL TOTAL</i>	15
1 DO TRAVESTISMO À(S) TRAVESTILIDADE(S): UMA TANGENTE HISTORIOGRÁFICA DA DIFERENÇA.....	40
1.1 Travestidos e travestis: de prática recorrente a possibilidade transgênera	40
1.2 Memórias de resistência: quando o efeminado é a gênese da travesti.....	56
1.3 De homossexualidades travestis: construindo feminilidades viris	63
2 AS MULTIPLICIDADES NO/DO SEXO E A INVENÇÃO CULTURAL DA TRAVESTI NA EXPERIÊNCIA DO DESEJO NA TRANSGENERIDADE	72
2.1 Do sexo único ao duplo e o parentesco ancestral hermafrodita com a travesti	72
2.2 Travestilidades contemporâneas: um pós-travestismo?	89
2.3 A invenção cultural da travesti: um desejo de cultura, uma cultura do desejo	104
3 DO CÂNONE À PSICANÁLISE OU AS EXTORSÕES DA ALMA: MAS O QUE (DE)VÉM DEPOIS?	119
3.1 Enunciar-se é confessar a si: quando dizer é <i>désir</i>	119
3.2 O desejo nômade e a cultura de si transgênera.....	139
3.3 Da produção do sujeito travesti: Édipo heterossexualizante x máquinas travestilizantes	149
4 ÉTICA, POLÍTICA E DESEJO DA TRAVESTI NA PRODUÇÃO DO CORPO ABJETO.....	175
4.1 A quem importa o corpo da travesti?: o desejo e o poder em matéria de corpo	175
4.2 Maquinando liberdades, emancipando o abjeto	191
4.3 <i>Thumopoiética e thumopolítica</i> em Muriel: processo e efeito de uma <i>etopoiése</i> transgênera.....	210
POR ONTOLOGIAS E DEVIRES, <i>MURIEL TOTAL</i>	225
REFERÊNCIAS.....	234

ENTRE GÊNEROS E TRANSGÊNEROS, *MURIEL TOTAL*

*Se considerarmos os grandes conjuntos
binários, como os sexos ou as classes,
vemos efetivamente que eles ocorrem
também nos agenciamentos moleculares de
outra natureza e que há uma dupla
dependência recíproca, pois os dois sexos
remetem a múltiplas combinações
moleculares, que põem em jogo não só o
homem na mulher e a mulher no homem,
mas a relação de cada um no outro com o
animal, a planta, etc.: mil pequenos-sexos.*
(Gilles Deleuze; Félix Guattari, **Mil platôs 3**)

Falar sobre Muriel é falar sobre sua criadora, a cartunista Laerte Coutinho, de sua militância transgênera e a importância que têm os seus trabalhos na busca pelo reconhecimento e legitimidade das subjetividades das pessoas transgêneras e das suas liberdades individuais e coletivas na expressão de novas corporeidades, novas concepções dos gêneros e dos sexos como modos possíveis do devir. Como atuante política, antes mesmo de pensar sobre a questão transgênera, Laerte militou, ou pelo menos, disponibilizou os quadrinhos a serviço de uma militância, pelos idos de 1970, mas a militância da causa operária do ABC paulista, tendo chegado a trabalhar tanto para a pequena mídia, como é o caso do jornal *Ovelha Negra*, como para a grande mídia¹. Mas é a partir dos anos de 1980, via Circo Editorial, com trabalhos como os das revistas *Circo*, *Chiclete com Banana* e *Piratas do Tietê*, que Laerte passa a abordar temas mais cotidianos da classe média, tratando com humor satírico, com o diferencial de o teor político não estar mais amarrado às questões operárias.

No entanto, com o fim da Circo Editorial, Laerte passa a publicar os seus trabalhos no jornal *Folha de São Paulo*, nos anos de 1990 até o início da segunda década do século XXI. Dentre os seus últimos trabalhos, destaca-se *Hugo para principiantes*, que trata de Hugo, um jovem adulto cuja namorada é a jovem estudante de psicologia chamada Beth, apaixonado por informática, e que passa por problemas contemporâneos tais como o vício em conteúdo erótico na internet, além

¹ De acordo com Santos; Padovani; Costa (2010, p. 05) “Sua passagem pelo *Ovelha Negra*, de 1975 a 1976, onde publicou seus cartuns comportamentais e atemporais, pois tinha liberdade de expressão no jornal, fazia da metáfora política sua indignação. Não foi um teórico de esquerda ou revolucionário nos anos de chumbo. Fazer desenhos de humor era mais combativo do que as trincheiras e barricadas que as esquerdas pregavam.”

d; por outro lado, Hugo foi o primeiro personagem que Laerte tomou para transformar em outra – uma travesti chamada Muriel, cuja trajetória é narrada através do seu blog publicado na *Folha de São Paulo*: eis o nascimento de *Blog da Muriel*.

Assim, é em meados de 2008, que Laerte decide tomar um de seus personagens já existentes e consolidados, Hugo, e passa a expressá-lo como feminino, inicialmente como um indivíduo *crossdresser*² que passa a narra, na *Folha*, a sua nova experiência que é a transgeneridade. Entretanto, uma fã *crossdresser* que já acompanhava as publicações de Hugo, teria lhe questionado, na mesma época, se essa transformação de Hugo em Muriel não seria um desejo da própria cartunista de se expressar via transgeneridade por vindo.

Contudo, a própria cartunista, em entrevista à TV Revista Cult³, responde que:

O Hugo, por exemplo, assim como eu me entendo totalmente como dentro da expressão feminina, o Hugo também: deixou de ser Hugo e ele é totalmente Muriel. Eu não mudei de nome, mas eu me vejo como mulher, me vejo como alguém que se expressa dentro do feminino, né...? O tempo inteiro; eu não tenho mais uma parte masculina – vamos dizer assim – nem o Hugo, que virou Muriel e ela é assim o tempo inteiro também; ela não tem mais roupas masculinas ou momentos masculinos.

Com isso, apresentamos a primeira tirinha na qual Hugo é visto como feminina, mas ainda não necessariamente como Muriel, uma vez que ela ainda não havia surgido. De modo muito sutil, quase velado, Hugo justifica o fato de estar disfarçado usando roupas femininas para fugir da máfia, mas Laerte deixa evidente, através de Hugo, que ambas começam a dar sinais de que um devir transgênero estava, então, por se iniciar

² A própria Laerte afirma, em 2010, durante uma entrevista ao programa de TV *Gabi quase proibida*, que “eu não uso mais a palavra *crossdresser* porque eu acho que ela tem uma conotação meio [...] classista e meio preconceituosa em relação às travestis.” De fato, Laerte parece se referir às condições menos abjetas e mais pecuniariamente facilitadoras de uma vivência e uma experiência transgênera dos *crossdressers* pelo fato de que as travestis estariam mais ligadas, imaginariamente, ao que comumente se designa por sexualidade patológica (em referência à homossexualidade), bem como à criminalidade e à prostituição, enquanto que os indivíduos *crossdresser* seriam apenas vistos, no discurso comum, como homens heterossexuais excêntricos, casados, ou não, ou como homossexuais “enrustidos”, ou, amenizando, bissexuais, mas que gostam de se vestir de mulher – e que, até mesmo, se reúnem, conforme ela conta a respeito do grupo Brazilian Crossdresser Club, frequentado por transgêneros de classe média.

³ TV REVISTA CULT. **Laerte Coutinho**: no labirinto do minotauro. 2014. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=n8geymCeZUI&nohtml5=False> >. Acesso em 9 out 2015

Figura 3



FONTE: COUTINHO, Laerte. **Hugo para principiantes**. São Paulo: Devir, 2005.

Laerte é uma pessoa transgênera e expressa muito de si neste seu trabalho, inicialmente publicado na *Folha de São Paulo*, no qual levava o nome de *Blog da Muriel*, mas que, após um certo período de publicações no jornal, estas foram suspensas. Em seguida, esse fato a fez levar as tiras para um outro formato de mídia pelo qual todos os cartuns publicados na *Folha* passaram a estar disponíveis online no sítio eletrônico murieltotal.zip/net.

Dessa maneira, tenha-se em mente que, como não dispomos dos exemplares da *Folha*, portanto, a série de tirinhas a qual faremos referência durante todo o trabalho será a que leva o nome de *Muriel Total*, uma vez que tomamos o arquivo online do referido blog.

Apresento-lhes Muriel: crossdresser no início, travesti no meio, devir liberdade de sua própria travestilidade no presente, *big bang* do corpo, do sexo, do gênero e da sexualidade por diante: uma outra novidade nas transgeneridades? De todo modo, ainda que se trate de modos de ser na travestiidade – esta, uma forma de transgeneridade –, Muriel expande as próprias fronteiras, esticando o seu território para todos os lados, interiores e exteriores. Com isso, parece que quanto mais se tenta chegar a um conceito de travesti, de travestilidade, de transgênero e de trasgeneridade, mais nos deparamos com novidades e modos de ser que antes não imaginávamos possíveis.

Mas, o que são travestis? Não se trata, aqui, de um questionamento simplista, pois aqui o que interessa a nós é saber se haveria para a travesti, em Muriel, uma ontologia transgênera. E mais: haveria uma ontologia que ultrapassasse a si mesma, no que respeita à subjetividade, explodindo em multiplicidades transgêneras, em

devires, novos modos de existir como real ainda não pensado? Ou o não-pensado traria sempre a retomada do que já existe, no que toca as questões de gênero?

É isso! Trata-se de uma vontade nossa, tão famigerada, de saber quem são esses sujeitos que se afastam de se parecer homens, mas que, muito próximos das feminilidades, não são mulheres. Trata-se dessa *vontade de saber*, conforme podemos ver também em Foucault (2007a), mas não um saber curioso *per si*, cumulativo, e sim, produtivo; uma produção que traz, no plano de aparição e distribuição dos discursos, questões relacionadas ao poder e ao saber. Saber-produção. Produção de saber sobre um tal objeto, é o que almejamos quando questionamos "o que é um travesti?" Ou será que deveríamos tratar no feminino e indagar "o que é uma travesti?", uma vez que, comumente se diz "tratar-se de um indivíduo de sexo masculino que se veste e age como mulher"? Assim, perguntamos, se, nessa questão, a de saber o que é uma travesti, há, de fato, nesse indivíduo, algo de mulher ou se, ao contrário, deveríamos dizer que há algo de feminino. Há, ainda, algo de homem? Poderia, também, haver algo de viril na travesti?

Para tentarmos encontrar respostas, podemos, ainda, tomar certos parâmetros teórico-analíticos sobre esse tema do corpo, do gênero, do sexo, do desejo, da sexualidade, pelo viés metodológico da Análise do Discurso francesa, a partir de certos discursos que estão envolvidos nessas questões iniciais.

É importante, para tanto, que tomemos o aporte teórico da Análise do Discurso francesa e os conceitos foucaultianos que dizem respeito ao aspecto linguístico – no que concerne ao discurso – que se atribui às coisas em seus aspectos histórico-políticos.

Em primeiro, veja-se que todo o conjunto de tirinhas que serão analisadas, o serão na tomada de conceitos e categorias de análise caras não só a Análise do Discurso, mas aos nossos percursos de leitura realizados durante todo este trabalho; em segundo, porque é mister não somente utilizar um tal aporte teórico como ainda, aqui nesta introdução, apresentá-lo, conceito por conceito.

Desse modo, os sentidos que se desenrolam em cada análise são devedores aos conceitos essenciais à pesquisa, tais como o de discurso, que é aquilo que retomado, reformulado, rearticulado politicamente no momento em que algo é enunciado. Assim, ainda, para Foucault (2008, p.122) "[...] o discurso é constituído por um conjunto de sequências de signos, enquanto enunciados, isto é, enquanto

lhes podemos atribuir modalidades particulares de existência.” É dessa maneira que lidaremos com a sequência de tirinhas analisadas, na medida em que observamos o acontecimento discursivo em cada uma delas. E não há como falar em acontecimento sem nos remetermos a considerações sobre o aspecto histórico que o circunda na constituição dos discursos observados no percurso de leitura pelas tirinhas.

Nesse ínterim, há que se tomar uma perspectiva sobre história como conceito a ser vinculado à operação analítica. Portanto, para nós, trata-se de realizar um percurso de caráter histórico não-linear da existência da travesti e da travestilidade, fugindo ou opondo-se, assim, a uma história total, tradicional. O problema de um tal método histórico tradicional reside no fato de que, na produção do objeto histórico, somente se tomam como relevantes, fatos produzidos a partir de eventos maiores, tomados em sua essência como grandiosos ou gloriosos.

Outra questão a ser criticada, é o fato de que a história tradicional é lida por meio de arquivos os quais são produzidos considerando-se os dados tidos como oficiais, verdadeiros, na ilusão de que os dados não seriam, pelos historiadores continuístas, forjados, mas sim, se tratariam do próprio acontecimento e de sua descrição enquanto história. Com isso, no fazer contínuo da história, deixa-se à parte — a uma parte exterior e ignorada —, fatos, eventos, arquivos de memórias das quais não se deseja ter a lembrança ou ainda, que não se pode inscrever, permanecer nem ter um valor de verdade histórica, estando, pois, relegados à toda margem dessa história total (Cf. DE CERTEAU, 1982; LE GOFF, 1990).

E, se podemos dizer, pois, que é de memória que se faz história, tomamos, assim, três acepções de memória que devem ser levadas em consideração para a compreensão da proposta histórica foucaultiana neste trabalho em *Análise do Discurso francesa*: segundo Halbwachs (1990) o fenômeno mnemônico pode se referir ao conjunto de lembranças individuais ao longo da vivência particular do indivíduo; igualmente se refere ao conjunto de lembranças-eventos vividos por um grupo ou que a ele tenha sido repassado sob a forma de uma memória factual de seu interesse porque agora a ele pertence; e a memória histórica que seria, ainda para o autor, a datação de épocas, os recortes realizados segundo uma observação de fatos e que coincidiria com a memória coletiva.

Entretanto, Ricoeur (2012, p. 408), atesta que

Assim, o texto de Maurice Halbwachs descreve uma curva: da história escolar, exterior à memória da criança, elevou-se para uma memória histórica que, idealmente, funde-se na memória coletiva que, por sua vez, ela amplia, e *in fine* desemboca numa história universal que se interessa pelas diferenças de época e reabsorve as diferenças de mentalidade, sob um olhar trazido de lugar nenhum.

Nessa perspectiva, ele não só faz uma crítica à concepção de história e de memória histórica de Halbwachs, como, assim tal qual De Certeau (1982), Le Goff (1990), critica o fazer pretendido universal da historiografia tradicional, distinguindo, ainda, memória de história. Desse modo, reconhece o caráter individual e coletivo da memória, assim como o faz Halbwachs, mas na medida em que trata a memória histórica como uma memória própria, criada segundo os procedimentos de escrita da operação historiográfica.

Assim, a memória seria todo um conjunto de eventos vivenciados individualmente (memória individual) em grupo (memória coletiva⁴) ou ainda, recebida, como tradição, de uma geração anterior à nova geração desse mesmo grupo, e que poderá se aproximar ou se afastar da memória criada segundo a operação historiográfica – ou, como afirma Le Goff (1990, p. 09) “Este aspecto da história-relato, da história-testemunho, jamais deixou de estar presente na ciência histórica”. Finalmente, é a distinção memória coletiva-memória histórica o que nos interessa para a compreensão de uma cartografia dos discursos proposta por Foucault (DELEUZE, 2013).

Mas eis que surge em uma nova historiografia, realizada sob a forma e o método de uma arqueologia, como o trabalho cartográfico dos discursos, o objetivo de se ver operar na singularidade do acontecimento, o discurso. Pois como nos diz Veyne (2011, p.52),

[...] cada fato histórico se revela como uma singularidade aos olhos do historiador penetrante, ele é singular, nos dois sentidos da palavra, porque tem uma forma estranha, a de um território cujas “fronteiras históricas” nada têm de natural, de universal. O discurso é essa forma que tem essa singularidade, ele faz, portanto, parte desse objeto singular, é imanente a

⁴ Para Halbwachs, (1990, p. 81-82), “É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo.”

ele, não é outra coisa senão o traçado das “fronteiras históricas” de um acontecimento.

Assim, compreende-se o acontecimento não como o fato histórico nem o evento temporal que, por ventura, simplesmente, por alguma razão natural ou casual, acontece. O acontecimento de que tratamos é aquilo que, sendo próprio ao discurso, à linguagem, isto é, que faz aparecer um discurso já dito, sob a forma de uma reminiscência recuperável, de uma memória, produzindo um não-dito que, no dizer, faz se criar um sentido no momento em que algo é enunciado. Noutros termos, conforme Deleuze (2011, p.23)

Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas.

Portanto, trata-se de uma questão de dizer, dizer-definir, dizer-conceituar, dizer-criar, dizer-produzir-sentido, porque não há forma de dizer que não produza sentido, mesmo que seja o non-sense.

Mas é imprescindível que deixemos claro que, antes de sermos vistos como historiadores, somos linguistas analistas do discurso. E, se um dos pilares da Análise do Discurso é a história, em sua materialidade linguística — e da linguagem em geral —, é no acontecimento do discurso, isto é, em sua materialização via enunciado, que se podem ver, via discurso, os índices de uma reminiscência histórico-social, sob a forma de uma memória discursiva. Para Pêcheux (2007, p. 52)

A memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ser lido, 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.

Desse modo, a memória discursiva é, possivelmente, acessível ao leitor que a reconheça no momento em que algo é dito, conseqüentemente, interpretado.

Assim, é partindo dessas considerações que nos contrapomos, aqui, à historiografia tradicional, pois é através desse viés metodológico – em que não só os

discursos tomados como oficiais serão discutidos, mas pelo qual os dizeres menores serão escutados –, que se desenvolve, pois, um outro devir história que será pautado na descontinuidade. De modo que, assim como Foucault (2008) o fez, realizaremos este nosso percurso, realizando um estudo *arqueogenealógico*⁵ das práticas de travestismo e da emergência de novos modos de existência em que faz aparecer a travesti no Brasil do século XX e início do XXI, em lugar do travestido do século XIX e começo do XX por meio da personagem Muriel e das memórias discursivas evocadas no nosso corpus de análise. Assim, ao tomarmos uma sequência de tirinhas que compõem as nossas *séries de enunciados*, tomamos igualmente, uma das categorias de análise fundamental na Análise do Discurso, que é o enunciado: para Foucault (2008, p. 122-123),

Chamaremos *enunciado* a modalidade de existência própria desse conjunto de signos: modalidade que lhe permite ser algo diferente de uma série de traços, algo diferente de uma sucessão de marcas em uma substância, algo diferente de um objeto qualquer fabricado por um ser humano; modalidade que lhe permite estar em relação com um domínio de objetos, prescrever uma posição definida a qualquer sujeito possível, estar situado entre outras *performances* verbais, estar dotado, enfim, de uma materialidade repetível.

Assim, enquanto enunciado, tais tirinhas, que narram a vida de Hugo/Muriel – cuja autoria é dada à cartunista Laerte Coutinho –, trazem a retomada de já-ditos e de não-ditos que se produziram na medida em que os temas, as ideias, as considerações sobre os objetos de discussão de que tratam os enunciados dizem respeito, sobretudo, a exercícios de poder praticados nos dizeres menores, nos discursos transversos, ora se imbricando ora se afastando de dizeres oficiais, observando-se, portanto, como surgiu a travesti, também por ela mesma, na invenção de si.

⁵ Dois termos que descrevem faces metodológicas complementares. Ou, nas palavras do próprio Foucault (2010, p. 172), “A genealogia seria portanto, com relação ao projeto de uma inscrição de saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais – menores, diria Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogies desordenadas e fragmentárias. Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emerge desta discursividade.”

Tais séries enunciativas compõem o nosso *arquivo*⁶ analisado para atender a finalidade maior da pesquisa. Todavia, com essa terminologia foucaultiana, não compreendemos a totalidade dos textos de uma cultura nem sua permanência como memória e manutenção de identidade, assim como não se trata de uma permissão institucional para eleger quais conjuntos de textos se quer dar status de documentos valiosos ou de monumentos a serem lembrados, venerados, mantidos à disposição para a perpetuação.

E, bem ao contrário, delinear um percurso do devir travesti em *Muriel Total* é, antes de mais nada, elaborar a genealogia de um sujeito que desliza entre o sistema de enunciabilidade dos discursos de gênero, de corpo, de sexo intrínsecos à heteronormatividade, ao mesmo tempo em que retoma, sob a operação de estratégias de poder de resistência, tais discursos segundo um outro regime de enunciabilidade que supura, expurga, evacua todo um conjunto de signos e partes de enunciados heteronormativos em função de reaproveitar aqueles que podem ser usados novamente. Com isso, fazem-se aparecer colagens enunciativas, novos contornos, novas formas de saber cujas figurações discursivas locais⁷, menores, desqualificadas sobre o gênero, o corpo e o sexo da travesti possam ter sua própria verdade e história reconhecidas em sua imanência de saber não-legítimo, isto é, sem que precisem – e não precisam – ser fagocitados por um discurso e método cientificistas.

⁶ “O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas; ele é o que faz com que não recuem no mesmo ritmo que o tempo, mas que as que brilham muito forte como estrelas próximas venham até nós, na verdade de muito longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas. O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o *sistema de sua enunciabilidade*. O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o *sistema de seu funcionamento*. Longe de ser o que unifica tudo o que foi dito no grande murmúrio confuso de *um* discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio do discurso mantido, é o que diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria.” (FOUCAULT, 2008, p. 147).

⁷ Conforme Foucault (2010, p. 171), em aula no Collège de France, a 7 de janeiro de 1976, “Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências.

Nesse sentido, compreendemos que a materialidade da linguagem nas tirinhas são as próprias tiras enquanto enunciados mesmos – enquanto sólidos materiais, porém mutáveis em sua repetibilidade – uma vez que os discursos são uma produção histórica, pois se situam em algum lugar, são ditos, pronunciados, gesticulados, fotografados, pintados, desenhados, esculpidos, registrados, enfim, diremos que os discursos, seja sob a forma de uma escritura, seja na oralidade, seja sob outras formas de produção de linguagem, eles sempre estão dispostos em um espaço-tempo – muito embora, não se trate de um *continuum* linear⁸, uma reta, nem que se possa apontar um começo, meio e fim, como uma escala contínua e progressiva.

Antes, pois, esse *continuum* histórico em que um discurso emerge, pode ser interrompido, pode ser associado a um outro, compartilhando o mesmo discurso em um novo aparecimento enunciativo. A isso, podemos chamar de formação discursiva, conforme Foucault (Ibid.) quando ele diz que se trata de redes de discursos que tratem de um mesmo tema, de um mesmo objeto, ainda que sob este ou outro olhar, desde que tenham um ponto regular de ligação entre eles na (re)articulação singularmente estabelecida dos enunciados-acontecimentos. Diz-se, assim, que são discursos que se produzem e se ambientam numa mesma formação e/ou que ainda estejam sendo produzidos e ambientados em uma outra.

Iniciamos este primeiro momento desta pesquisa em Análise do discurso chamando a atenção para o fato de que trazemos uma análise de imagens, fazendo uma transição entre códigos semiológicos, quer pela observação da língua quer pelas composições imagéticas observadas na pesquisa. Nesse sentido, trata-se de séries de enunciados híbridas pelas quais cuidamos em analisar para observar que efeitos de sentido e que percursos de leitura elas nos permitem realizar.

Por essa razão, o que fazemos, na Análise do discurso é um traçado histórico-semiológico que toma o discurso para a realização de percursos analíticos de leitura. Assim, por histórico, não se compreenda, estritamente, uma referência ao fazer historiográfico, mas sim, a um percurso narrativo em que se fazem operar os discursos via memória, isto é, que planos eles traçam, que mapas eles formam, que domínios e que territórios se movem e se estendem ou que territórios recuam

⁸ “Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso trata-lo no jogo de sua instância.” (FOUCAULT, 2008, p. 28).

durante o percurso interpretativo permitido pelos enunciados; o que eles retomam, o que (re)criam; que relações mantêm entre si; que verdades são descritas e criadas a partir de tais enunciados; que formações discursivas aparecem em jogo a partir de como um tema foi abordado, de como o objeto foi (re)criado no dizer; o que foi colocado como evidente e o que, disso, foi apagado segundo o arranjo enunciativo; enfim, que relações de força se dispõem para que algo tenha tido uma tal sentido, e não, outro, pela disposição da série enunciativa? Trata-se, assim, de se evidenciar a história dessas cartografias, o que contam essas cartas, esses percursos, essas narrativas, essas formas que se dispõem na emergência do discurso.

Doravante, é nessa perspectiva que tomamos, da geografia, a ideia da cartografia, isto é, de como são escritos os mapas, de como compõem diagramas, de como são lidos, do que dizem, a quem dizem, enfim, para pensarmos o trabalho arqueogenealógico como um modo novo de fazer cartografia – uma cartografia que se cria nas leituras, nos percursos narrativos a partir de como se montam as séries enunciativas em arquivo, de como elas se dispõem, observando-se o efeito de sentido desta disposição mesma de enunciados. Ou seja, trata-se de se verem discursos em um mesmo traçado, em um mesmo plano como em um estado de mapeamento em que se observam a disposição de pontos e o que eles representam nesta disposição, e não, noutra. Assim, como nos afirma Veyne (2011, p. 51), “Foucault nunca estabeleceu relação de causa e efeito, num sentido ou noutro, entre os discursos e o resto da realidade; o dispositivo e as intrigas que aí se desenvolvem estão num mesmo plano.”

Portanto, lidar com séries de disposições diagramáticas é fazer uma história dos mesmos, uma cartografia. Disso, observamos, na consideração do Foucault da *Arqueologia* como um cartógrafo, o que Deleuze (2013, p. 53) nos relata

A história das formas, arquivo, é duplicada por um devir das forças, diagrama. É que as forças aparecem em “toda relação de um ponto a outro”: um diagrama é um mapa, ou melhor, uma superposição de mapas. E, de um diagrama a outro, novos mapas são traçados. Por isso não existe diagrama que não comporte, ao lado dos pontos que conecta, pontos relativamente livres ou desligados, pontos de criatividade, de mutação, de resistência; e é deles, talvez, que será preciso partir para se compreender o conjunto. É a partir das “lutas” de cada época, do estilo das lutas, que se pode compreender a sucessão de diagramas ou seu re-encadeamento por sobre as discontinuidades.

Sobre este ponto específico em que se observam a composição diagramática, aqui representada pelos temas do corpo, do gênero, do sexo e da sexualidade, e que, fazendo parte do nosso arquivo elaborado por tirinhas publicadas no período de 2009 a 2014, tomamos um certo número de enunciados – cujos temas se relacionem em torno da figura da travesti – a serem correlacionados, na montagem do nosso corpus de análise. E ainda, como estaremos, a todo instante, tratando de imagens a serem lidas, tomamos o aspecto histórico da memória dos discursos que pululam nos enunciados para tal (e)feito.

Desse modo, ao tratarmos sobre a travesti, trataremos sobre o corpo, o sexo, a sexualidade e o gênero. Conceitos que, não sendo sinônimos, estão imbricados, não existindo independentes uns dos outros (BUTLER, 2013; LOURO, 2013).

Assim, todas essas categorias coexistem e só existem amarradas umas nas outras, pois não há corpo sem sexo nem há sexo sem sexualidade, bem como não há corpo sem gênero e não há ideias e discursos sobre gênero se não houver ideias e discursos sobre sexo, sexualidade e corpo. Falar dessa maneira é adentrar em um modo caracol ou labiríntico de dissertar migrando de concha em concha pelos problemas de gênero colocados aqui neste trabalho, igualmente como ocorre com a própria existência transgênera. E, na conjuntura cultural do ocidente, todos estes elementos mantêm relação de dependência, mas não de similaridade e significado, como veremos ao longo deste trabalho.

Assim, indagamos, também, noutros desdobramentos-questões: qual sexo, qual gênero, qual corpo e qual sexualidade têm as travestis? Ou melhor: qual sexo, qual gênero, qual corpo e qual sexualidade importam para as travestis? Pois não é disso tudo que ela é feita, assim como os indivíduos em geral? Inicialmente, a saber, podemos até mesmo responder, afirmativamente, que, assim como estes — supõe-se —, elas são criadas tomando-se esses mesmos elementos, signos e discursos dos gêneros componentes de um padrão binário estabelecido para se disporem não mais como o dado, mas como o dado na medida em que são o novo, isto é, como um acontecimento discursivo. Ora, a própria Muriel acaba de nos dizer que *Às vezes, um cara tem que se montar, ué!*, afirmando, em todos os quadros da tirinha, que essa montagem é feita pelos signos e discursos sobre como fazer um corpo feminino. Assim, vê-se que uma tal “[...] concepção binária do sexo, tomado como um “dado” que independe da cultura, impõe, portanto, limites à concepção de gênero e torna a heterossexualidade o destino inexorável, a forma compulsória de

sexualidade.” (LOURO, 2013, p. 84). Entretanto, Muriel jamais poderá ser reconhecida pela heterossexualidade como sendo uma parte sua; ao contrário, ela é parte, mas na medida em que é apenas um resíduo que a heterossexualidade produziu como parte – mas nunca como partícipe –, e em seus limites, em sua exterioridade, como sujeito interditado pela norma.

Tomando essa premissa, respondemos negativamente ao nosso questionamento acima levantado dizendo que, igualmente, elas não são criadas assim como os indivíduos em geral, pois estes, se assim podemos dizer, estão engendrados dentro de uma norma, um padrão reto e permitido; já, as travestis, não. E a esse padrão, chamaremos doravante, padrão heteronormativo ou, simplesmente, heteronormatividade. Veja-se que Muriel também é um “homem” feminino, fato que lhe deixa fora dessa norma. Ocorre que se diz, comumente, que as travestis são homossexuais (tachados de bichas, viados, gays, etc.) que se vestem com roupas de mulher e/ou que querem ser mulher.

Ao mesmo tempo em que levamos em consideração os dizeres do senso comum para uma definição do que pode vir a ser a travesti, diremos, assim como Pêcheux (2009), que uma definição não deve estar somente em suas relações limítrofes com aquilo que se toma por outras definições. Ou seja, uma travesti não necessariamente é o que é porque não é o homem nem a mulher nem o intersexo nem a/o transexual nem, nem, nem... Pois uma vez que dizer que a travesti é segundo relações de exclusão com o não idêntico se trata de um dizer muito óbvio, mas é esse efeito de obviedade o que aqui questionamos, e, mais uma vez, questionamos: o que haveria de idêntico naquilo que, pela lógica das identidades, se diz o não idêntico à travesti? Enfim, o que faz *ser* a travesti? Ainda melhor: já que se trata da questão do sujeito, dizemos que, na tentativa de não delimitar o ser da travesti, melhor será questionarmos *quem* é ela, e não, o que é.

Ademais, disso, faz-se necessário pensar, agora, sobre o não-idêntico à travesti, isto é, por exemplo, pensar o que é ser homem, o que é ser mulher, o que é ser homossexual, ser heterossexual – não para diferenciarmos, mas para compreendermos há, neste trabalho, toda uma série enunciativa que traz em seus enunciados, discursos sobre os objetos-tema sobre o gênero, bem como sobre o sexo, a sexualidade e o corpo que permeiam o ser travesti. Desse modo, pensamos o não-idêntico como sendo parte do que é ser travesti.

Assim, é preciso que se tomem tais conceitos fundados, fundamentados, fundando e fundamentando práticas sociais e discursivas, observando ainda, suas características regulatórias, regulamentadoras, isto é, descrever e saber que o gênero, enquanto prática, é uma questão de permissibilidade, compondo uma econômica do gênero, e de controle tanto quanto de identificação, ainda que esta seja dada como compulsão, no tocante à heteronormatividade.

Podemos tomar os estudos de gênero de Judith Butler (2013) para pensarmos a questão do gênero como uma prática discursiva realizada pelos indivíduos humanos em geral, já que não é somente a travesti quem realiza performances⁹ de gênero. Todavia, embora haja a ilusão de que a travesti imite um gênero original, para Butler (2013), o gênero é uma imanência sem origem. Trata-se, aqui, de pensar o gênero não somente como representação de si através de conjuntos sógnicos de masculinidade ou de feminilidade, mas, principalmente, como discursos produzidos dentro de formações discursivas¹⁰ potencialmente localizadas. Isto é, devemos partir dos discursos sobre gênero que, localizando-se em formações discursivas diferentes, chocam-se tematicamente e potentemente, o que nos leva, então, à importância das implicações que o gênero tem enquanto exercício de poder¹¹.

⁹ Como observado por Louro (2013, p. 45), “Judith Butler toma emprestado da linguística o conceito de performatividade, para afirmar que a linguagem que se refere aos corpos ou ao sexo não faz apenas uma constatação ou uma descrição desses corpos, mas, no instante mesmo da nomeação, constrói, “faz” aquilo que nomeia, isto é, produz os corpos e os sujeitos.”

¹⁰ Com Foucault (2008, p. 43), entendemos que “No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* [...]”

¹¹ Diferentemente da noção do poder tomada pelo esquema de troca, como no direito do século XVIII, pelo qual o poder era entendido como um bem garantido por meio de um contrato jurídico (que, se quebrado, resultaria em uma opressão causada por uma das partes contratuais), ou ainda, distinto da maneira pela qual o marxismo, economicamente, estabeleceu a noção de poder como repressor (desenvolvido com a luta de classes e os aparelhos de Estado, pelos quais a infraestrutura seria dominada pela superestrutura), o poder, conforme descreve Foucault (2010), se trata da possibilidade não só de forças medidas, mas, sobremaneira, porque são manifestas através de redes menores que as do Estado sobre os indivíduos. Isto é, compõem-se de malhas rizomáticas em que podem operar, maquinar relações de força, de embate, assim como numa guerra. Com isso, não se trata de redescrever, sob um novo nome-conceito, o poder como formas de opressão ou de repressão, nas quais a parte oprimida seria eliminada, ou em que uma parte reprimida buscava tomar o poder e inverter a relação repressiva. Pelo contrário, trata-se de afirmar haver a possibilidade do não-assujeitamento a um exercício de força, isto é, de se poderem desenvolver, estrategicamente, a partir de um ponto, resistências a relações de forças que se destinam a controlar, domesticar, normatizar, disciplinar, ou mesmo, minar esse ponto. Para esta história do presente, que é a dos devires travesti, é isso que é o poder: um exercício político, porque estrategicamente realizado. São exemplos claros que, respectivamente, distinguem opressão de repressão, tanto o regime escravocrata (dado pela prática de anulação das liberdades dos negros) praticado durante os séculos

Outrossim, é justamente pelo fato de o gênero se tratar de uma questão política (não estritamente em sentido panfletário), que podemos dizer que se trata, aí, de formas de emanção do poder através de um corpo que, igualmente político, é não meramente uma superfície de inscrição – um dado natural –, mas se manifesta como parte da performance realizada que é o gênero, pois o corpo é produzido materialmente como o lugar em que se operam as transformações, as construções subjetivas, e maquinam um devir transgênero na medida em que o corpo ele mesmo se produz como matéria (BUTLER, 2012).

Há, pelo menos, no que diz respeito à falácia sobre as travestis, três equívocos os quais comentaremos aqui de modo breve e que, no terceiro tópico do primeiro capítulo, tentaremos esboçá-los melhor, a fim de desconstruí-los, mostrando o outro lado do discurso. O primeiro deles desenvolve-se na ideia de que a prática do travestismo sempre esteve ligada à homossexualidade; o segundo está na crença de que a travesti moderna e o travestismo são questões sinonímicas; e o terceiro equívoco está no fato de se dizer e pensar que sempre houve travestis, não importa em que momento de alguma história linear ou em que cultura.

Se levarmos em conta, por exemplo, certos discursos comuns sobre o que é ser mulher e o que é ser homem, observaremos que há, ainda, certos resquícios, traços sógnicos e discursivos que vêm e vão pelo gênero da travesti. Tomaremos certas memórias construídas historicamente no ocidente em torno dessas questões de gênero a fim de observarmos como tais discursos, na transformação do gênero dos indivíduos que se travestilizam, sob a forma de memórias coletivas, puderam ser, também, transformadas, criando, pois, novas memórias discursivas em torno do ser travesti.

Compreendemos, desde o momento em que esta pesquisa foi projetada, que seria necessário tomar a questão do sujeito para a observação das produções subjetivas a partir dessas questões de gênero. Assim como o faz Foucault, quando põe em xeque a normalidade dos fatos, há um questionamento que devemos fazer das coisas que se nos parecem óbvias sobre as travestis. E, para isso, tomamos um questionamento que fez Foucault (2007b) no início de suas pesquisas sobre

XVII, XVIII e XIX, no Brasil quanto o holocausto (dado pelas práticas de eliminação dos judeus) promovido pelo governo nazista na Alemanha, nos anos de 1930 e os de 1940, foram formas de exercícios de poder opressor, bem como o regime disciplinar direcionado à loucura ou aos indivíduos sexualmente perversos durante o século XIX e boa parte do XX, nas sociedades ocidentais constituíram formas de exercícios de poder repressor.

sexualidade, tratando de saber quais as práticas pelas quais o homem ocidental passa a prestar atenção a si, e dessa relação consigo, confessa-se como sujeito de desejo, encontrando no desejo mesmo a verdade de seu ser.

Dessa maneira, no que diz respeito às formas de heterossexualização dos indivíduos, tornando-os sujeitos normatizados — de acordo com um padrão criado culturalmente, cindindo o gênero em dois, conforme observação do que foi tomado como natural, isto é, conforme a divisão anatômica dos sexos —, devemos levantar nossas hipóteses justamente no momento em que questionamos a verdade dessa norma compulsória. Faremos isso, partindo da observação da possibilidade da existência de sujeitos cujo gênero não cabe nesse padrão heteronormativo: a travesti e a sua figura em *Muriel Total*. Dessa observação, questionaremos o que permitiu a existência de gêneros fora de uma norma social binária, levando em conta o desejo como produção histórica de sujeitos, isto é, como força política que cria o devir travesti.

Destarte, se temos na travesti um sujeito possível e próprio do ocidente, nós tomamos como problema geral desta pesquisa o seguinte questionamento: como a travesti, na sua relação com o seu corpo, produz o seu sexo, o seu gênero e a sua sexualidade, isto é, como ela, nessa relação ética consigo, produz-se a si mesma como sujeito de desejo de uma existência particular e abjeta, permitindo, assim, um status ontológico da travestilidade? E, ainda: em se tomando o desejo como parte de dois saberes fortemente marcados, no que diz respeito a constituição do sujeito de desejo, que são a Psicanálise e a Pastoral cristã da carne, podemos levá-los em conta, mas na medida em que colocamos uma crítica a esses saberes.

Nesse ínterim, dizemos que se a travesti, na medida em que é parte de uma transgeneridade, é o indivíduo que cria a si mesma não tendo o gênero esperado de seu sexo, questionamos, pois: o que torna possível que ela conceba o seu gênero — o feminino da travesti construído sobre um sexo, também construído, mas reconhecido como masculino pela norma binária do gênero e do sexo —, de um modo não permitido pelo complexo de Édipo, sendo este a forma pela qual os sujeitos, para a Psicanálise, são compulsoriamente obrigados a ter no sexo oposto, o objeto de um desejo que é, pelo complexo, recalcado, produzindo, então, indivíduos heteronormativos? É possível que a travesti, ao se conceber como sujeito de um desejo abjeto, enuncie a si mesma, confessando a verdade produtora de sua existência pelo seu desejo não mais negado, não mais calado, como era pretendido

pela confissão na pastoral da carne para fazer o indivíduo pecaminoso negá-la, calá-la? Se a travestilidade é uma economia de signos que, regulados discursivamente pelo desejo, se fazem representar o modo de vida e a subjetividade da travesti, qual conjunto de discursos, quais dizeres permitiram sua significação como tal? Seria, essa economia de signos, também uma economia política? Que representações são essas que se fazem existir mesmo transgredindo a heteronormatividade binária? Que sentidos essa economia, também discursiva, nos permite uma leitura do que é ser travesti e do que é a travestilidade? Existiriam outras modalizações de ser travesti que, mesmo aí nessa nova economia discursiva de uma travestilidade, ficassem de fora desta? Isto é, há outras possibilidades de ser além de uma, digamos, travestilidade convencional? E, ainda, se, por convenção, compreendemos aquilo que, coletivamente se permitiu conceber segundo normas que legitimem um dado objeto como convencional, e, se a travestilidade é, desde seu aparecimento, um modo de existência negado pela heteronormatividade, como podemos falar em uma travestilidade convencional, uma vez que ela não é, supõe-se, esperada?

Assim, pensamos essas questões partindo do nosso corpus, enquanto *série enunciativa*, que é formado pelas tiras da série *Muriel Total*, da cartunista Laerte Coutinho, bem como amparadas em análises de outros enunciados de naturezas distintas a fim de buscar observar regularidades discursivas sobre o tema da travestilidade, durante a montagem do nosso *arquivo*.

Da figura da travesti (e, sim, utilizaremos o artigo feminino *a* para pontuarmos nossa crítica ao padrão compulsório do gênero), levantamos as seguintes hipóteses:

- 1) Partimos das hipóteses de que a travesti não imita um gênero original, uma vez que se os gêneros são performances discursivas culturalmente estabelecidas, por essa razão são uma imitação sem origem, e disso se pode dizer igualmente que o sexo e o corpo são tão discursivos e culturais quanto o gênero. Nesse ínterim, ser travesti não é travestir-se: muito mais do que a indumentária, há uma categoria chamada desejo que é motriz na produção de sua subjetividade. Desse modo, a(s) subjetividade(s) da(s) travesti(s) é/são thumopoiética(s) porque todo sujeito é levado a se conceber pelo desejo.
- 2) Afirmamos ainda, segundo uma crítica foucaultiana e deleuziano-guattariana do freudismo no que diz respeito à questão política da resistência à norma, que, se uma lei heteronormatizadora exclui as subjetividades e os corpos abjetos,

diremos que, igualmente, essa exterioridade da lei lhe é constitutiva, permitindo a interpretação de que a abjeção da travesti é também (re)forçadamente criada pela heteronormatividade. Dessa maneira a travesti é fruto do desejo não recalcado, pois em se não havendo recalque na existência da travesti, não há complexo de Édipo. Ou seja, a esquize da travesti é a resistência ao complexo, fazendo-a emergir como uma nova forma de real, pois ser travesti é uma questão política de desejo. E, ante essas questões, se a travesti é uma possibilidade da resistência, outras multiplicidades do ser travesti que não necessariamente a do padrão esperado (da prostituta, criminosa) igualmente podem brotar segundo o desejo desses sujeitos.

Como objetivo geral, temos:

Demonstrar, segundo uma arqueogenealogia discursiva do modo de existência da travesti em Muriel Total, que, como crítica a ética psicanalítica, a possibilidade de sua existência é dada na própria heteronormatividade em decorrência de que o não recalque do desejo da travesti implica em uma esquize no percurso de seu devir transgênero, à medida que se esquia do Édipo (enquanto norma social de gênero), produzindo novos reais sob a forma de modos de existência libertários – as travestilidades.

Como objetivos específicos, apresentamos:

- a) observar, nas discursivizações sobre a travesti, o que permitiu a saída de uma prática isolada do travestismo para uma travestilidade (travestismo coletivo), isto é, que regime de discursos possibilitou a invenção da travesti como sujeito que cria sua existência e sua cultura, reivindicando, para si, o seu status ontológico;
- b) afirmar que a produção da subjetividade e do modo de existência da travesti é uma possibilidade dada por um desejo que não segue a regra normativa edipiana de um padrão cultural de gênero, ao passo que o seu próprio desejo (enquanto real) lhe dá possibilidade de resistir e de se criar discursivamente e culturalmente a si mesma, o que a caracteriza como sujeito *thumopoiético*;
- c) analisar como a travestilidade não é mera nem exclusivamente uma questão de performatividade de gênero, isto é, que ser travesti, que a produção da

subjetividade das travestis implica muito mais do que uma performance discursiva; implica em uma materialização (do e no corpo), não só do gênero, mas do próprio sexo através do desejo e a partir de jogos discursivos políticos entre forças culturais coercitivas;

- d) nesse sentido, compreender, observando sempre a nossa série enunciativa a ser analisada, que o *ethos* da travesti se dispõe na sua relação consigo, conseqüentemente, com o seu desejo, o seu corpo, o seu sexo, o seu gênero, a sua sexualidade, cujas implicações políticas são as de uma reivindicação do seu status ontológico.

A partir deste momento, enfatizamos a possibilidade de outros olhares para a questão do ser travesti: transcurso, interpretações, leituras que se constroem, durante todo o trabalho, na tentativa de discutir a travesti a partir de prismas que nos possibilitam vê-la não somente como sujeito social interditado por/e como efeito de uma cultura heteronormativa, mas sim, por agenciamentos que ela faz a partir dos elementos culturais, dos discursos correntes e de seu desejo em ser. E, desse modo, poderemos ver a possibilidade de a travesti inventar a si mesma e ao seu próprio devir como cultura e como desejo.

Assim dito, agora tomemos as descrições das divisões dos capítulos de acordo com a ordem de questões que lançamos acima.

No primeiro capítulo, cujo nome tem, por título, *Do travestismo à(s) travestilidade(s): uma tangente historiográfica da diferença*, proporemos um percurso de historicização da travesti, desenvolvendo, inicialmente, a diferenciação – não somente conceptual, mas política –, da prática do travestismo da travestilidade. Uma tal diferença nos permite observar que relações elas mantêm de aproximação e de afastamento. Se a primeira consiste em prática de vestir-se com roupas do sexo feminino sem que, com isso, se produza um modo de existência e uma cultura específica, com suas regulamentações discursivas próprias, a segunda consiste em ultrapassar o travestismo como prática, elaborando-se como modo de existência típico, possibilitando uma existência dada na coletividade travesti.

A partir dessa ideia, questionaremos o que pôde permitir que houvesse uma discursivização da prática e a criação de um modo de existência peculiar, e não, um outro, em que esse mesmo modo de existência, que é a travestilidade, não seja confundido com o travestismo. Assim, todo um levantamento discursivo que possa

demonstrar essas marcas discursivas do travestismo, bem como a apresentação de outras séries enunciativas da travestilidade serão expostas a fim de podermos, também, observar quais sentidos podem se produzir a partir dessas cartografias, dessas arqueogenealogias. Aludiremos, assim, ao nascimento da travesti pelas memórias discursivas que remontam à figura do homossexual efeminado, em seguida, sua elaboração coletiva na própria homossexualidade com suas estratégias de resistência e de formas de existência.

Já no segundo capítulo cujo título é *As multiplicidades no/do sexo e a invenção cultural da travesti na experiência do desejo na transgeneridade*, explanaremos como no ocidente, ao longo da Idade Média e na transição para o modelo científico de fins do século XVIII e começo do XIX, as noções de sexo elaboraram e definiram os corpos e os gêneros que a ciência cultivava a fim de, nessa cartografia das multiplicidades transgêneras, compreendermos como a memória desse tema do sexo e gênero são importantes para a compreensão da subjetividade travesti contemporânea. Assim, nesse percurso, tomamos as concepções de tais categorias fazendo emergir o semblante do indivíduo hermafrodita, no século XIX, sob um novo discurso, pela retomada dessa imagem na nova forma que é a característica psicológica que define o homossexual e o travestido nessa concepção científica, o que também veio a contribuir para a formação do imaginário sobre o travesti contemporâneo.

Em contrapartida, realizamos uma reflexão das categorias sexo, gênero, corpo, sexualidade, criticando tanto o modelo do sexo invertido, quanto o dos binarismos, os sexos ortodoxos, os gêneros amordaçados pelos sexos, enfim, toda uma compulsoriedade heteronormativa reafirmada por uma *Scientia Sexualis* (FOUCAULT, 2007a; 2010a; 2010b), promovendo uma mudança de estatuto dessas categorias, segundo as discussões promovidas pelas teóricas feministas e *queer* como Butler (2012; 2013), Bento (2006) Louro (2013), Salih (2012), mostrando as definições de tais categorias segundo essas perspectivas filosóficas e sociológicas das questões de gênero, corporeidades, sexos e sexualidades.

Por fim, desenvolveremos um trajeto discursivo, observando como foi possível a construção de uma cultura travesti, ao mesmo tempo em que, disso, se poderá dizer que a travesti cria a si mesma (realizando uma *thumopoiésis*) – a partir de discursos heteronormativos já-ditos, que ao serem subvertidos, permitem a

enunciação de novas formações discursivas – novas formações culturais que regulamentarão e constituirão o próprio da travestilidade.

Sobre essa questão cultural de grupos compreendidos socialmente como minoritários, podemos levar em conta, para este trabalho em Análise do Discurso francesa, a questão do posicionamento de onde se enuncia o sujeito.

Pelo terceiro capítulo, intitulado *Do maquinário do desejo travesti como produção cultural de si*, Inicialmente, lidaremos com a questão do desejo levando em conta as práticas de confissão em Foucault (2007a), traçando percurso da confissão do desejo como verdade do sujeito que se inicia com a pastoral cristã da carne, sendo, depois, tomada pela Psicanálise, para mostrarmos que os sujeitos não somente são levados, disciplinarmente, a confessar o seu desejo, como ainda o fazem por si mesmos quando enunciam a si, na elaboração de seus corpos e de seus modos de existência.

E, com isso, se a travesti fala (de si), a partir de uma formação discursiva que, ora se distancia, ora se aproxima da(s) formação(ões) discursiva(s) de um padrão heteronormativo, e, se com isso, elas acabam por marcar sua subjetividade tangente a essa formação heteronormativa, construindo um modo de existência e uma cultura que não são reconhecidas por essa mesma norma, diremos, a partir disso, que elas, ao enunciarem-se, ao posicionarem-se subjetivamente, o fazem, também, criando e tomando uma formação cultural.

Nesse íterim, da observação aqui realizada sobre a subjetividade das travestis a partir do gênero e da sexualidade, em uma dimensão histórica, diremos que, se a sexualidade aparece, já, no século XIX, como o produto de uma produção de saberes sobre o sexo, compondo, pois, todo um conjunto de formações discursivas sobre o sexo, vemos que um dos pontos fundamentais, senão, o principal, na elaboração desses discursos, era a finalidade política de controle sobre os corpos dos indivíduos. Foucault (2007a; 2010a; 2010b) atenta para uma vontade de saber sobre o sexo que o Ocidente pôde vir a desenvolver tomando o modelo inquiridor da Igreja. Fazer falar sempre foi uma maneira de conseguir informações sobre os indivíduos e sobre aquilo que eles fazem, sobre suas práticas sexuais, sobre suas vontades, seus desejos. A própria medicina, com a psiquiatria, assim, também, a psicologia e a psicanálise passam a exercer controle sobre os corpos: ela toma o modelo do fazer falar da pastoral da carne, a fim de saber o que se passa com os

corpos, com os indivíduos, o que sentem, como sentem, qual a sua verdade. Uma tal finalidade é sempre o controle dos corpos e dos indivíduos.

Assim, consideraremos a enunciação de si como sendo uma confissão de si, e as travestis o fazem quando mostram-se pelo seu corpo e, ao mesmo tempo em que mostram a sua própria existência. Disso, apresentaremos, ainda, o desejo como força, como o real que move o indivíduo a criar a si como sujeito de desejo, ao mesmo tempo em que essa mesma força apresenta-se de modo político porque se dá em relações de poder, promovendo-se, também, um estatuto cultural, uma vez que as práticas discursivas e sociais se inscrevem na capacidade de desejo que apresenta o indivíduo a ser sujeito. Portanto, na medida em que a travesti enuncia a si, ela fala sobre si, posiciona-se ante sua própria existência passando a conhecer a si mesma no momento em que a cria como um sujeito transgênero. E esse posicionamento da travesti referente a si mesma é a sua demanda ética, isto é, é porque reconhece em si aquilo que é tomado na cultura transgênera – nas questões culturais de desejo – como o constitutivo da travesti, o que vem a não somente diferenciá-la do não-travesti, como ainda vem a fazê-la exercer poder sobre os outros. É nesse sentido que tratamos de uma cultura de si que realiza a travesti.

De todo modo, pensamos, ainda, em um desejo criado em uma ordem cultural, mas provedor, igualmente, de formações culturais possíveis. Em seguida, tomaremos a perspectiva esquizoanalítica de Deleuze e Guattari (2010), considerando, também, sua crítica à Psicanálise de Freud, via complexo de Édipo como norma social para mostrarmos que o desejo da travesti, no entanto, não sendo recalcado, permite-lhe a criação de sua subjetividade e de seu modo de existência, à medida que desestabiliza o próprio padrão heteronormativo, ou seja, o que nos levará a pensar que o modelo edipiano não é um padrão absoluto na extração/confissão da verdade do sujeito. E aqui, o sujeito travesti, na relação em que se põe consigo mesmo quando tem como preocupação a construção de seu corpo, de seu gênero, de seu sexo e de sua sexualidade, não faz outra coisa senão cultivar o seu modo de existência, cuidando de buscar afirmar quem ele é. Dessa maneira, essa questão do *quem sou* retrata uma ética antiga, mas de uma presença contemporânea na ascese que o sujeito travesti faz nos dias atuais.

A subjetividade da travesti não é somente algo constituído de dentro, mas não completamente exterior. Trata-se de uma imbricação de exterioridades interiorizadas de modo particular em cada indivíduo, porém apresentando certas regularidades de

ordem discursiva, sócio-histórica e cultural em que aparecem como desejo, identidade e modelo na emergência de subjetividades. Diremos, assim, que as travestilidades – como possibilidades subjetivas, isto é, enquanto modos de existência que têm como critério consumir e consumir o corpo, o sexo e o gênero na degeneração de um padrão dialético e heterossexualmente compulsório – tem seu início na questão do desejo. Assim, trataremos do desejo, conquanto possibilidade discursiva, como estando criado numa ordem cultural, social e num momento específico – como aquilo que Foucault (2008) chama de acontecimento –, a partir de agenciamentos subjetivos, de tomadas de posição em relação a modelos de corpo, de gênero, de sexo e de sexualidade na constituição de si. Outrossim, é, a travestilidade, uma questão de desejo, de *vir a ser* travesti, de *devir*.

Para tanto, é interessante, nesse trajeto de leitura sobre a emergência dessa(s) nova(s) subjetividade(s), levantar novamente, assim como foi feita na própria teoria da Análise do Discurso francesa, já há certo tempo, uma (re)leitura de aspectos psicanalíticos da constituição do sujeito. Seguimos, assim, certa tendência da teoria, dando continuidade ao que já foi feito, mas desta vez, observando uma questão que, talvez, na teoria, não tenha sido levada em consideração: o desejo. Se Pêcheux (2004; 2009; 2010) levou em consideração a releitura de Freud feita por Lacan, no que diz respeito ao conceito de inconsciente estruturado como linguagem, agora, tomamos a questão do desejo como motriz de uma produção inconsciente que, em Freud (2011) é tratada segundo o modelo trinitário edipiano para fazermos, politicamente, não, uma releitura, mas sim, uma crítica ao modelo repressor. Assim, trataremos da construção da subjetividade da travesti, partindo de seu próprio desejo enquanto real.

Assim, neste trajeto de leitura sobre a produção da travestilidade e do sujeito travesti, continuaremos demonstrando, do mesmo modo como o fizemos nos capítulos anteriores, através de uma cartografia de discursos sobre a travesti e a travestilidade, como a emergência não só de certos discursos sobre o ser travesti, mas discursos sobre gênero, puderam fazer aparecer um construto subjetivo que não se encaixasse dentro do modelo sócio-historicamente regulamentado, discursivamente normatizado que é o da heterossexualidade compulsória, no tocante às questões de gênero. Para tanto, consideraremos o desejo como sendo uma produção de real – assim como em uma fábrica composta por máquinas avariadas, cujos resultados são inesperados –, através do maquinismo inconsciente,

isto é, de um inconsciente disposto por máquinas desejantes que se acoplam produzindo um resíduo chamado sujeito travesti.

Na quarta, e última, parte deste trabalho, cujo título é *Ética, política e desejo da travesti na produção do corpo abjeto*, levamos em conta a construção de si pelo corpo e pelo desejo, sendo destacada a capacidade política do desejo da travesti na relação ética posta para consigo e para com os outros na emergência da sua subjetividade e modo de existência como uma invenção cultural, histórica e, sobretudo, discursiva.

Diante disso, observaremos que há toda uma peleja desenvolvida entre a sociedade heteronormativa e as travestis, caracterizando-se por um conjunto de relações de poder em que se observam as relações de amor e de repulsa pela travesti. Discutiremos, a partir de *Muriel Total*, como a travesti é um produto da heteronormatividade sendo-lhe determinada uma forma econômica, uma função pecuniária, de servidão amorosa pela prática da prostituição, ao mesmo tempo em que se produzem como desejo no outro heterossexual, conforme observado em Pelúcio (2005). Disso, perceberemos como se dão os agenciamentos subjetivos na travestilidade de Muriel entre servir à heteronormatividade com a prostituição, e ao mesmo tempo resistir-lhe.

Com isso, observamos, também, como a própria travesti pode resistir não somente ao padrão compulsório binário e normativo do sexo e do gênero, mas, igualmente, resistir a outras formas de normatização não condizentes com a normalidade social vigente, e que muitas vezes são implementadas nas práticas discursivas institucionalizadas de movimentos sociais de preocupação com a problemática transgênera. Desse modo, observaremos que o modo de ser travesti está disposto em um conjunto regulado de discursos que a definem, mas, nem por isso, todas as travestis lidarão com a problemática do gênero e do corpo, construindo-os conforme o padrão da travestilidade convencional, por exemplo. A possibilidade de promoção de linhas de fuga desse padrão de travestilidade é a garantia de que a travesti pode ter seu corpo, seu gênero, seu sexo, seu modo de existência e sua subjetividade criados de maneiras tangentes a um padrão de travestilidade, produzindo-se, pois, uma outra(s) travestilidade(s) no devir transgênero.

Por fim, tomaremos, via Muriel, a característica política apresentada pelo desejo da travesti, a fim de demonstrar como ela se subjetiva na medida em que

constroi o seu corpo, o seu sexo, o seu gênero, nessa relação consigo e com os outros. Assim, consideraremos que a travesti é criada pelo desejo nas relações de poder em que se lança sobre ela na relação ética consigo e com os outros que, conseqüentemente, é possibilitada a partir disso.

Diante de toda esta explanação deste trabalho, não nos delongamos em esmiuçar os conceitos, as ideias, não nos adiantando a fim de que os pormenores teóricos, na complexidade dos temas discutidos na pesquisa, possam ser melhor observados nas discussões desenvolvidas mais calorosamente durante os capítulos. E, uma vez que todo este trabalho se trata de um percurso de leitura sobre as travestilidades em *Muriel Total*, é preferível que deixemos que o leitor, ele mesmo, possa seguir e pensar sobre o raciocínio elaborado durante todo o percurso de retomadas de discursos sobre corporeidades, gêneros, sexos e sexualidades que se agenciam nas análises desenvolvidas durante toda a pesquisa.

1 DO TRAVESTISMO À(S) TRAVESTILIDADE(S): UMA TANGENTE HISTORIOGRÁFICA DA DIFERENÇA

1.1 Travestidos e travestis: de prática recorrente a possibilidade transgênera

A relação de continuidade entre o travesti histórico e o travesti atual implica reconhecer algumas propriedades, como a solidão do primeiro e a socialização do segundo. Distinguem-se pelo caráter latente da primeira experiência e a expressão manifesta da segunda. [...] Não se trata de uma latência psicológica, e sim de impossibilidade social de manifestar-se enquanto papel e vacuidade simbólica, isto é, não expressa pelos repertórios culturais vigentes.

(Hélio Silva, **Travestis**: entre o espelho e a rua)

O nos leva a acreditar que na diferenciação entre a travesti e as práticas de travestismo? O que faz com que se interprete a travesti como o travestido? E o que torna possível não interpretá-la como o travestido? Por que há identificação dessas duas imagens no discurso comum? Essas questões devem levar em conta a proposta discursiva colocada na apresentação deste trabalho. Assim, observaremos, sempre, a retomada de discursos e de memórias discursivas sobre os temas abordados na disposição deste arquivo. Veja-se, por exemplo, esse primeiro enunciado abaixo:

Figure 4 – Na rua



FONTE: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-31_2009-06-06.html >. Acesso em 14 out. 2012.

No primeiro quadro desse enunciado, podemos ver uma certa diferenciação entre a maneira de se vestir da travesti de rua e de Muriel. Aquela se apresenta docilmente, nesse primeiro quadro, cumprimentando Muriel e elogiando sua bota, conforme o enunciado *Oi... Linda bota...*, ao passo que Muriel agradece e lhe devolve o elogio. E a travesti continua o diálogo perguntando-lhe se ela está ali a trabalho. No entanto, Muriel, cujas feições parecem de surpresa, demonstra desconhecimento a respeito do que a travesti esteja falando: ao enunciar, de maneira pausada, *Tra... balho? Não, eu...*, Muriel tenta explicar as razões pelas quais está vestida femininamente pela rua. Nesse momento, a travesti demonstra certa hostilidade, dispensando as possíveis explicações de Muriel, e se despende dizendo *Então com licença que chegou cliente*. Mas é justamente por se tratar de cliente, que podemos concluir que a travesti de rua trabalha como prostituta.

Observando o último quadro da tirinha acima, percebemos haver um certo afastamento – camuflado de ingenuidade – de Hugo/Muriel em relação às travestis de rua: quando Muriel, ao escrever em seu blog, enuncia que *Hoje conheci uma crossdresser selvagem!*, ao mesmo tempo ela está promovendo um apagamento da identidade do sujeito travesti em função de uma identidade *crossdresser*. Nesse momento da narrativa transgênera de Hugo, é notório como ele se via muito mais com uma *crossdresser* do que como uma travesti. E disso, observemos, ainda, como o termo *selvagem* é usado por Hugo/Muriel para definir a diferença entre uma *crossdresser* como ele/ela e uma “*crossdresser*” como a travesti profissional do sexo encontrada na rua. Esse fato nos leva a uma leitura de que há, entre as *crossdressers*, certo afastamento em relação ao modo de existência da travesti, principalmente no tocante ao trabalho como profissional do sexo. Disso, podemos pensar que há elaborações do feminino, entre as travestis e as *crossdressers*, que se aproximam e outras que se afastam. Enquanto a *crossdresser* estaria mais vinculada ao prazer em sentir-se feminina ao usar roupas femininas, a travesti não se define exclusivamente por este desejo.

Figura 5



Fonte: THE INSTITUTE OF SEXOLOGY. **Photographs as evidence**. 2015. Disponível em: < <https://blog.wellcomecollection.org/2015/03/18/photographs-as-evidence/> >. Acesso em 5 nov. 2015.

Observemos a figura 5¹²: trata-se de duas fotografias da segunda metade do século XIX encontradas dentre artigos do Médico alemão Kraft-Ebing após a sua morte, nas quais se pode ver um homem trajando roupas femininas. Por exemplo, percebe-se a vestimenta aí como definidora do fazer feminino quando se pode ver o uso do espartilho criando uma cintura, dando molde ao corpo, bem como o uso de luvas, meia-calças e sapatos de salto-alto. Há, portanto, uma memória do travestido do século XIX que pode ser encontrada no ser travesti, mas isso não quer dizer que o travesti e o travestido (*crossdresser*, em língua inglesa) tenham a mesma significação – todavia a diferença que os separa não é necessariamente o tempo, mas uma questão ontológica, isto é, uma questão do *ser* travesti, e que não é a mesma do *ser* travestido.

De todo modo, se podemos dizer que a travesti é um indivíduo cuja subjetividade e existência são pautadas numa compreensão de si tomando uma identificação com discursos de formações discursivas de feminilidades, há, portanto,

¹² As fotografias foram divulgadas em 2015 na exibição Wellcome Collection do *Institute of Sexology*, e foram extraídas do sítio eletrônico blog.wellcomecollection.org, pelo qual o evento foi divulgado e comentado pela Dra. Jana Funke, da Universidade de Exeter.

que se fazer uma distinção contínua entre aquilo que se compreende por travestismo e o próprio sujeito travesti. A prática do travestismo – termo que surge no século XIX na medicina de Magnus Hirschfeld e Krafft-Ebing (SOHN, 2009), por exemplo – diz respeito a vestir-se e adornar-se, respectivamente, com roupas e acessórios tidos como do sexo feminino, ao mesmo tempo em que designava o indivíduo que, sentindo ou não, sentimento de atração homossexual, reconhecia-se como sendo do gênero oposto ao designado pelo seu sexo, isto é, o travestismo, para a medicina da segunda metade do século XIX estava designada também como sendo o que, hoje, se designa por transexualidade.

Todavia, enquanto prática, o travestismo (que em língua inglesa é traduzido por *crossdressing*) está vinculado ao uso de vestimentas ditas de indivíduos do sexo oposto. No entanto, em sua versão mais contemporânea, que, mesmo em português, se chama *crossdressing*, nada mais, nada menos é do que uma prática heterossexual do travestismo. Porém, ainda assim, o *crossdressing*¹³ não seja mais somente uma prática, já que também acabou por ser criado um modo de existência e uma subjetividade *crossdressing*, por exemplo, tendo um mercado voltado exclusivamente para os sujeitos dessa prática, contando, não mais veladamente, com reuniões, divulgação em sites especializados, o que nos leva a crer nesse *crossdressing* contemporâneo como sendo um outro modo coletivo de ser travesti, mas que não define o modelo de travestilidade das travestis *não-crossdressers*. E, disso, o que queremos considerar é que, mesmo o *crossdressing* contemporâneo sendo uma prática de travestismo, ainda assim, não é a mesma prática de travestismo de que se tem notícias no século XIX, por exemplo.

Entretanto, por outro lado, historicamente, o que tomamos por travestilidade¹⁴ nasce, já, no século XX, como um modo de existência, pautado em critérios

¹³ Consideramos o *crossdresser* como um tipo particular de travesti por não fazer parte daquela cultura travesti convencionalmente conhecida. O *crossdresser* contemporâneo está mais ligado a uma prática de travestismo, porém não compreendido exclusivamente como o praticante de travestismo do século XIX, uma vez que o *crossdressing*, na atualidade, é uma prática que se faz em coletividade, como modo de vida. *Crossdressing* é um termo em língua inglesa, originado dos verbos *to cross* (atravessar, passar através de) e *to dress* (vestir), o que nos faz pensar a ideia do indivíduo que se apresenta vestido entre dois gêneros – a de que o indivíduo de um gênero está travestido por outro gênero, e isto é o que fundamenta a ideia de travestismo.

¹⁴ Atente-se para o fato de que, mais adiante, apresentaremos, mais elaboradamente, esse mesmo conceito a fim de uma melhor compreensão de acordo com nossa abordagem teórico-metodológica. Por ora, basta compreender-se que a travestilidade designa o singular modo de ser das travestis.

discursivos sobre corpo, sexualidade e gênero, e com suas tecnologias do eu bem reguladas — fato não observado anteriormente.

Figura 6- Ops



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-08-05_2012-08-11.html >. Acesso em 15 fev. 2013.

Observemos como, no primeiro quadrinho há referências à patologização da (homos)sexualidade: no primeiro quadrinho, Muriel pede para ser salva de uma *perversão* e *vício que é a homossexualidade*. Sobre essa questão, no século XIX, por exemplo, ao levarmos em conta o nascimento da *Scientia Sexualis*, conforme vimos em Foucault (2007a), consideramos a formação dos saberes *psi*, cuja referência às sexualidades não heterossexuais eram no sentido de tratá-las como perversões.

No entanto, na orientação psicológica contemporânea, a homossexualidade é vista como apenas mais uma faceta da sexualidade, não devendo, pois, ser tratada como patologia. Assim, a psicóloga, no segundo quadrinho, questiona Muriel a respeito de *sua cruzada pessoal*, com o objetivo de saber se ela realmente concorda com o posicionamento ideológico de um discurso científico, anterior ao de uma Psicologia atual, cujas implicações políticas são as da interdição da homossexualidade, ou se, levando-se em conta esse primeiro posicionamento, seria uma estratégia de Muriel se sentir *menos insegura* quanto à sua sexualidade, conforme o enunciado proferido pela psicóloga. Desse modo, vemos que uma tal insegurança de Muriel é o efeito de sua confiança na discursivização sexual, em uma ideologia científica, garantindo-lhe a certeza de que, se a homossexualidade é patológica, a Psicologia, enquanto um discurso científico, poderá livrá-la de uma tal perversão.

Entretanto, no questionamento da psicóloga, o percurso de leitura de que ela, ao não participar um tal discurso patologizante, deixa Muriel tão desconfortável e confusa, que a pressão psicológica para saber realmente o que ela é e como se sente resultou em um *Pouff!*, cujo efeito de sentido é o de um estouro, uma explosão de Muriel por não ter aguentado ser pressionada pelos discursos heteronormativos também apresentados por ela mesma. Desse modo, o fato de a psicóloga ter questionado Muriel de maneira a não concordar com o posicionamento ideológico de Muriel sobre a homossexualidade causou-lhe tanta confusão, não aceitando o posicionamento da psicóloga e duvidando da capacidade profissional da mesma, questiona-a com a materialidade verbal *Você é psicóloga de verdade não é?*, que, por sua vez, a psicóloga responde *O que é “de verdade”?*, causando o efeito de sentido de que a verdade seria uma invenção validada politicamente. Isto é, em relação a discursos científicos sobre sexualidade, a Psicologia seria um deles, enquanto verdade do sexo.

Assim, se essa cientificidade sexual iniciada no século XIX, permitiu toda uma produção de regimes de verdade¹⁵ – sendo, um deles, a Psicologia –, em detrimento da verdade mesma do sexo, conforme Foucault (2007a), podemos observar que

¹⁵ Trata-se, sobretudo, de uma questão de poder vinculado ao saber. Em não se tratando de dois batimentos distintos, Foucault (2007a; 2010a) nos relata que à medida que um objeto e/ou, também, um sujeito objetivado é colocado como mote de uma discursivização, os saberes sobre esse objeto e/ou sujeito objetivado vão se lançando e se sedimentando historicamente. Nessa produção de saber está lançado sempre um conjunto de poderes exercidos (seja do objeto a quem o toma ou o contrário), desde a “escolha” (política e potencialmente “voluntária”) do/pelo objeto a ser discursivizado, como ainda, que tipo de regime de discursos se pôde criar sobre um dado objeto, quais regras o ordenam, o que o permite ser o que é – e não, outra coisa –, quais as permissões e interdições que ele sofre, o que pode e o que não se pode dizer dele, como ele deve funcionar, etc. E é justamente essa questão do poder que define porque uns enunciados são tomados como verdadeiros, e outros não, e para quem, em igual medida. Ou seja, não se trata de tomar certos enunciados ditos, ou a serem proferidos, como verdades absolutas, mas de ver o que permite que uma série de enunciados, de ditos, possam ser tomados como verdade, isto é, que funcionem, que façam sentido, que aparentem um efeito de obviedade natural na ordenação das coisas ditas. Uma tal regulamentação é o que Foucault chama de regimento ou regime de verdades. Esse regime é criado tomando-se uma vontade de se verem produzidas verdades sobre um objeto e/ou sujeito objetivado, como temos dito. No entanto, uma tal vontade deve ser compreendida em sentido político (e potente), uma vez que se trata de exercícios de poder sobre o objeto ou dele a quem o toma. Nas palavras do filósofo francês, “A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.” (FOUCAULT, 2010a, p. 12).

uma produção de verdade¹⁶ clínico-jurídica em torno do sexo permitiu não só a compreensão de certas práticas do sexo como doentias e abjetas – assim como é dito no primeiro quadrinho por Muriel –, como também impetrava a interdição de certos indivíduos que as praticavam no exercício do desejo. Nas próprias palavras do filósofo,

A pretexto de dizer a verdade, em todo lado provocava medos; atribuía às menores oscilações da sexualidade uma dinastia imaginária de males fadados a repercutirem sobre as gerações; afirmou perigosos à sociedade inteira os hábitos furtivos dos tímidos e as pequenas e mais solitárias manias; no final dos prazeres insólitos colocou nada menos do que a morte: a dos indivíduos, a das gerações, a da espécie. (FOUCAULT, 2007a, p. 61-62)

Dessa maneira, igualmente, tratava-se de considerar que havia, por parte dos indivíduos que praticavam o travestismo, um desejo em querer travestir-se. Mas, esse mesmo desejo era, conforme a verdade clínica e jurídica, algo não somente infame, mas patológico e punitivo¹⁷. Sobre tal prática, tratava-se de algo ligado a um *momentum* cotidiano do indivíduo que a praticava. Geralmente – e isso pode ser visto em Krafft-Ebing (2000) e no travestismo praticado e relatado pelo próprio Schreber (1984) – esses indivíduos tomavam algum momento a sós e davam um jeito de conseguir indumentárias e adornos femininos para satisfazerem o seu desejo que podia ser uma mistura de prazer sexual pelo gozo em ver-se como mulher ou uma forma de se criarem como submissos ao se imaginarem sendo possuídos por um outro homem (para estes últimos, essa era a condição para ter relações sexuais homossexuais).

A partir de tais observações, atentemos ao fato de que essa prática era algo muito mais ligado ao desejo, a priori, do que a uma produção discursiva, a posteriori. Isso significa dizer que, inicialmente, uma motivação/inquietação por se vestir com indumentária feminina tomava o sujeito, sem que, com isso, houvesse alguma prática discursivizada sobre o travestismo. Não existia, assim, uma produção

¹⁶ Conforme a discussão foucaultiana, em nota anterior, sobre os regimes de verdade, diremos que se trata da questão da produção de saber e de sua relação direta com o poder.

¹⁷ Esse termo marca tanto uma punição em sentido estritamente jurídico quanto em sentido médico sob a forma de tratamento clínico. Assim, trata-se de compreender o termo tanto podendo se referir à prisão quanto ao sanatório. E tanto um quanto o outro são lugares reservados à disciplina dos sujeitos criminosos e dos mentalmente doentes, respectivamente, a fim de reabilitá-los e torná-los dóceis e úteis à sociedade e ao Estado.

discursiva elaborada pelos próprios indivíduos que a praticavam. Com isso, queremos dizer que não existia uma produção discursiva ligada ao ato de se travestir que tivesse como foco a criação de um modo de existência peculiar, mas sim, uma produção discursiva da clínica psiquiátrica, da psicanalítica, da moral cristã que se manifestava como forma de repudiar, mas também de patologizar tais atos. Desse modo, o que existia, da parte dos indivíduos que os praticavam, era um conjunto de atos comuns que se repetiam levando o nome de prática de travestismo e classificada como tal por uma discursivização vinda de fora – por exemplo, quando tomada como patologia pela medicina de Krafft-Ebing (2000), e que aparece nos casos clínicos analisados em seu livro *Pathologia Sexualis*.

Uma tal produção discursiva veio a existir, um pouco depois, por meio de um duplo movimento enunciativo: de um lado por uma discursivização clínica dos casos de travestismo – tomando tal prática como distúrbio psíquico –, e por outro, pelas confissões médicas que tais indivíduos realizavam nos consultórios¹⁸.

Todavia, essa produção discursiva ainda era completamente ligada à prática clínica, isto é, tais discursivizações, por serem de autoria e autoridade médicas, mantinham o saber sobre tal prática dentro da formação discursiva psiquiátrica, não outorgando uma positividade à prática, considerando o praticante, um doente e um criminoso, colocando-o no campo da anomalia (FOUCAULT, 2002). Eis mais um deslizamento no sentido atribuído à prática do travestismo: disso, há, mais uma vez, uma outra produção discursiva da prática, agora atravessada pela formação discursiva psiquiátrica que contribuiu, por meio de uma série de laudos e diagnósticos, com a formação discursiva jurídica sobre a prática e o indivíduo que a pratica. Sobre isso, Foucault (2007a, p. 61), trata quando discorre sobre o nascimento de uma *Scientia Sexualis*, mais especificamente, sobre uma produção discursiva e de verdade em torno do sexo, de suas práticas, de seus usos:

De fato, era uma ciência feita de esquivas já que, na incapacidade ou recusa em falar do próprio sexo, referia-se sobretudo às suas aberrações, perversões, extravagâncias excepcionais, anulações patológicas, exasperações mórbidas. Era, também, uma ciência essencialmente subordinada aos imperativos de uma moral, cujas classificações reiterou sob a forma de normas médicas.

¹⁸ Observe-se, no terceiro capítulo – em 3.1 – a análise de excertos extraídos da obra autobiográfica do magistrado alemão Daniel Paul Schreber (1984), em que aparece o tema confessional do travestismo, no início do século XX, na qualidade do que está, nela, denominado por emasculação.

É exatamente nesse momento de aparecimento de um novo dispositivo¹⁹: a *Scientia Sexualis*²⁰ pela qual se pode observar uma produção de discursos sobre o que pode, ou não, ser praticado em relação ao sexo. E o acúmulo dos saberes sobre o sexo foi o resultado de inúmeros procedimentos realizados por instituições de força normalizadora e coercitiva no século XIX, tais como a igreja, o direito, a polícia, a escola, a Psiquiatria, a Psicologia e a então recém criada Psicanálise, com o objetivo de fazer o inquirido falar sobre o sexo, sobre suas práticas sexuais, sobre seus desejos mais íntimos.

Mas a verdade do sexo também trouxe, ao rol de saberes sobre ele, uma série de outras práticas e desejos cujas ocorrências e recorrências passaram ou continuaram a ser interditadas, conforme Foucault (2007a). Com isso, quando muito se soube, muito se quis proibir, isto é, tratou-se de negar a possibilidade das práticas abjetas, bem como de exercer vigilância e punição sobre os indivíduos anormais que as praticavam.

Assim, por exemplo, a prática do travestismo bem como os indivíduos que a praticavam puderam se enquadrar na figura do anormal. Justamente nessa época de produção de saberes e verdades sobre o sexo, o médico alemão Richard Von Krafft-Ebing postula não somente o travestismo como prática perversa e fetichista, como passa a tratar clinicamente os indivíduos que as praticavam, na tentativa de torná-los indivíduos corrigidos, fazendo-os moral e socialmente úteis.

Observemos, por exemplo, um excerto de um caso tratado pelo Dr. Krafft-Ebing:

Caso 106. Fetichismo/Transvestismo

J., jovem açougueiro. Ao ser detido vestia sob o sobretudo um corpete, um espartilho, um colete, um casaco, um colarinho postiço, malha e combinação, bem como meias finas e cintas-ligas.

¹⁹ Segundo o próprio Foucault (2010a, p. 246) um dispositivo vem a ser “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles”.

²⁰ Trata-se de um dispositivo, ou um conjunto imbricado deles, que, em relação ao sexo – e a partir de um arquivo já levantado pelas técnicas confessionais as quais fizeram ser enunciadas a verdade do sexo segundo os sujeitos enunciadores – fez produzir um conjunto de saberes especificamente científicos e operar poderes em relação, não só às condutas ou práticas sexuais, mas sobre aquilo que, segundo o que foi descrito pela ciência, se pode produzir, controlar, regular, sobretudo, eleger como a verdade do sexo. (FOUCAULT, 2007a)

Aos 11 anos foi perturbado pelo desejo de usar uma combinação de sua irmã mais velha. Sempre que podia fazê-lo sem ser notado, proporcionava-se esse prazer, e desde a puberdade o uso dessa vestimenta o fazia ejacular. Quando se tornou independente, comprou combinações e outros artigos da *couture* feminina. Em seu quarto foi encontrado um enxoval completo de trajes femininos. Vestir essas vestimentas era o grande objetivo de seu instinto sexual. Tal fetichismo o arruinaria financeiramente. No hospital implorava para o médico que o assistia que lhe deixasse vestir roupas femininas. Não existia sexualidade invertida. (KRAFFT-EBING, 2001, p. 111-112)

Como podemos observar, há um outro sentido na prática do travestismo que se afasta do sentido que veremos adiante na travestilidade. Esse excerto data do século XIX, momento em que não se podia falar sobre uma travestilidade, tampouco sobre travestis, mas sim, de travestidos. Há, presente na materialidade verbal do excerto, todo um conjunto de práticas e discursos que remetem o indivíduo que pratica o travestismo a uma patologização dessa prática, pois, como está enunciado no próprio título do excerto, trata-se de um caso clínico. Além disso, a classificação da prática como *fetichismo* e *transvestismo* em si já são ideias ambientadas no discurso médico. Porém, no que diz respeito à prática do travestismo, a leitura que podemos realizar do excerto é a de que, diferentemente da travestilidade — que muito mais se trata de um modo de vida novo, ligado a um desejo em ser e vinculado à homossexualidade —, essa prática estava ligada, sobretudo, a um desejo em ver-se como feminino e também ao desejo sexual e o gozo alcançado com essa prática: o próprio excerto do médico alemão enuncia que o uso das vestimentas femininas pelo jovem, o fazia ejacular.

Observa-se ainda, conforme o enunciado acima disposto, que a prática do travestismo se dava sempre de modo oculto, às escondidas, o que, mais uma vez, nos remete a ideia de algo moralmente interdito, proibido, e que, por isso mesmo, jamais poderia ser visto pelos outros. Mas essa interdição, proibição de uma tal prática compreendida, nesse momento, como doentia, perversa, típica de indivíduos de sexualidade invertida, só pôde existir dentro de campos de saber definidos em uma compreensão do sexo a partir da ciência, delimitado dentro de práticas discursivas definidas, e que, no entanto, encontra uma tênue – e quase invisível –

participação na concepção secular que essa imagem do invertido encontra na antinguidade²¹.

Pensemos, por exemplo, na criação dessas patologias sexuais ao longo do século XIX: a prática do travestismo fetichista não estava ligada diretamente à do pederasta, muito embora certo número de homossexuais se utilizavam de androginia, feminilizando-se, a fim de conseguir parceiros supostamente heterossexuais (TAMAGNE, 2014). Sobre a concepção da prática de travestismo como fetiche, podemos analisar, no caso a seguir, também descrito pelo Dr. Krafft-Ebing (2001, p. 110-111), o travestismo como não sendo prática ligada diretamente à inclinação homossexual:

Caso 105. Fetichismo

K., 45 anos, sapateiro, segundo se relatou, sem tara hereditária. Era estranho e pouco dotado intelectualmente; hábitos masculinos e sem sinais de degeneração. Previamente impecável em sua conduta, na tarde de 5 de julho de 1876 foi descoberto retirando de um esconderijo roupas de baixo femininas que haviam sido roubadas. Foram encontrados com ele trezentos artigos da *couture* feminina, entre os quais, além de combinações e calcinhas, toucas de dormir, cintas-ligas e uma boneca. Ao ser detido estava vestindo uma combinação. Desde os 13 anos era escravizado pelo impulso de roubar roupas íntimas femininas; mas, depois de ser punido pela primeira vez por isso, tornou-se muito cuidadoso e roubava com refinamento e sucesso. Quando esse anseio se apossava dele, ficava muito ansioso e sentia a cabeça pesar. Então não conseguia resistir ao impulso, custasse o que custasse. Era indiferente para ele a pessoa de quem furtava os artigos. À noite, ao ir para a cama, vestia as roupas roubadas e criava uma linda mulher na imaginação, induzindo assim sensações prazerosas e ejaculação. Aparentemente, era esse o motivo de seus furtos; pelo menos, nunca se desfez de nenhum dos artigos, que escondera em vários lugares. Declarou que, no começo de sua vida, tivera relações sexuais normais com mulheres. Negou nanismo, pederastia e outros atos sexuais. Disse ter ficado noivo aos 25 anos, mas o noivado foi rompido por motivos alheios à sua vontade. Era incapaz de dar-se conta da anormalidade de sua condição e das infrações que cometia.

Assim, conforme a definição do travestismo como fetiche no manual médico intitulado *Psychopathologia Sexualis*, nas palavras do próprio Krafft-Ebing (2001, p. 08) constatamos que “(c) O *fetichismo* investe de sensações voluptuosas a representação imaginária de partes isoladas do corpo ou **peças do vestuário do sexo oposto** [grifo nosso], ou até mesmo simples pedaços de pano.”

²¹ Consoante Foucault (2007b, p.21), “Ler-se-ia, na intensidade tão vivamente negativa desse estereótipo, a dificuldade secular, em nossas sociedades, para integrar os dois fenômenos, aliás, diferentes, que são a inversão dos papéis sexuais e a relação entre indivíduos do mesmo sexo.”

Houve, no entanto, um momento em que se deixa de permanecer na prática do travestismo e se passa a criar para si um modo de vida particular, desta vez, muito mais ligado a uma performatividade de gênero que envolve não somente uma identificação, mas todo um processo de subjetivação²². Assim, não mais se permanece no desejo sexual em ver-se vestido com roupas e acessórios de uma *couture* feminina, mas travestir-se torna-se, assim, um acessório na construção subjetiva da travesti e da própria invenção da travestilidade.

E a travesti é um indivíduo anormal, uma vez que não pode ser concebido dentro de uma heteronormatividade cujas bases são o binarismo genérico fundamental.

Ainda no século XIX, o termo homossexual foi definido por Karl-Maria Kertbeny (SANTOS *apud* CARVALHO; DITTRICH; SILVEIRA, 2011) para designar indivíduos definidos tanto por sua inclinação sexual por pessoas do mesmo sexo, como por sua prática sexual, opondo-se, dessa maneira, ao indivíduo heterossexual. Se tomarmos o século XX, mais especificamente, sua segunda metade, podemos observar alguns momentos marcantes na luta feminista e de liberação sexual que influenciaram a emergência da travestilidade enquanto modo de existência historicamente pontuado. No entanto, ainda no final do século XIX e começo do XX, era comum que muitos homossexuais buscassem se definir em grupos. Alguns mantinham discrição e buscavam um modo de existência na surdina, no sigilo, sem que fossem percebidos, afim de se evitarem problemas com a polícia e com a lei. Já outros grupos buscavam uma identidade distinta, muitas vezes, com base em um discurso que buscava promover uma androginia, fazendo-se aparecer em público, formando guetos, frequentando locais específicos, organizando eventos festivos destinados ao público homossexual. Estes, frequentemente tinham problemas com a lei.

²² Por processo de subjetivação, compreendemos como o indivíduo é levado a tornar-se sujeito (FOUCAULT, 2007b; 2007c; 2010a; 2010b), na relação de si para consigo, enquanto processo, não como fim. Desse processo, consideramos sua imanência histórica, uma vez que não se trata de um processo natural, mas sócio-histórico, possibilitado pelo discurso, pelo desejo, pelo território, isto é, pela posição que o indivíduo assume em sua enunciação, ou seja, em seu dizer, aparecendo sob a forma de um sujeito que se constitui no momento que enuncia, em que se (dis)põe em uma formação discursiva – e cultural, conforme veremos no capítulo 3. Dessa maneira, quando falamos em sujeito, referimo-nos a um processo, a um devir, nunca exclusivamente a uma estrutura tampouco fixa. Desse modo, também, dizemos que esse processo se faz como uma elaboração estética do ser, isto é, como apresentação, maquinação de desejo e organização de uma existência peculiar, porque histórica, que toma o sujeito em sua individuação.

Havia outros ainda, sem uma preocupação homofílica, — e, o que era mais comum —, travestiam-se, não como fetiche, mas sim, pelo fato de serem efeminados, e, por esta mesma razão, compreenderem que somente conseguiriam a atenção de um possível parceiro visto como heterossexual, se eles passassem a se valer de signos de feminilidade. No Brasil, durante o século XIX, esses indivíduos eram denominados, pela polícia e pelos jornais baianos, de travestidos, bem como de homem-mulher (SANTOS, 1997). Observemos o que este autor (*Ibid.*, p.171) a respeito dos homossexuais travestidos no Brasil do século XIX:

O percurso do travestismo no Brasil oitocentista pode ser verificado, portanto, pelas interrelações entre as diferenciações dos trajes e a normatização dos papéis sexuais. Era o imaginário sobre o corpo jogando com signos de comportamentos e costumes considerados indecorosos.

Nota-se, assim, que se passa de uma prática de travestismo fetichista para uma prática de travestismo diferenciada, praticada pelo homossexual efeminado, e estrategicamente marcada por uma não identificação do mesmo com a virilidade.

Outra questão a ser pontuada é o fato de que se trata, aí, de travestidos, e não, de travestis — a travesti é uma figura muito recente. Nesse sentido, essa identificação do homossexual não-viril com os signos de feminilidade, ainda que sendo uma estratégia, tratava-se de uma questão discursiva, uma vez que se a própria heteronormatividade possibilitou a ideia de que todo indivíduo deve se sentir atraído sexualmente por um indivíduo do sexo oposto, essa mesma norma impôs ao homossexual que desempenha um papel passivo na relação sexual, a ideia de que a passividade é estritamente feminina, é prática submissa, e que o homem é aquele que tem por obrigação, dominar, isto é, exercer a sua virilidade via penetração. Dessa forma, a priori, o homossexual não-viril que se travestia acabava por reafirmar um discurso heteronormativo quando usava a estratégia de vestir-se de mulher para conseguir um parceiro viril, ao mesmo tempo em que a colocava em xeque por não performatizar o gênero masculino, conforme Tamagne (2014).

Assim também, os grupos que buscavam uma emancipação tomando questões de gênero com fins de afirmação ou integração ao grupo, muitas vezes tinham a finalidade de atrair parceiros viris. É bom que se faça suscitar a memória discursiva de que o homossexual àquele momento (não muito distinto do atual), era visto como

um contratipo viril. Pois, no ocidente, a imagem do homossexual estava ligada à prática passiva na relação sexual, isto é, um papel que, na heteronormatividade, é atribuído à mulher²³. De maneira semelhante, porém, não idêntica, podemos observar que essas questões sobre modalidades das práticas sexuais entre indivíduos de sexo masculino aparecem como repetição discursiva na seguinte tirinha:

Figura 7 - Sexo



Fonte: COUTINHO, Laerte. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: <http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html>. Acesso em 31 mar. 2015.

Nessa tirinha, explicitamente, trata-se de Hugo, e não, Muriel, pois a noite de prazeres já se encerrou, o que pode ser concluído como interpretação não somente pelo subir do sol sobre as montanhas visto pela janela coberta com persianas, como ainda pela situação mostrada na tirinha, uma vez que as duas personagens estão acordando juntas. Neste momento da narrativa de Muriel Total, podemos observar que há uma preocupação heteronormativa de Hugo quanto a ter mantido um coito com outro homem. Isso é o que está dito no enunciado *A gente... transou...?*, cujas reticências podem soar, na fala, como pausas que exprimem receio, vergonha pelo que, de fato pode ter ocorrido, isto é, sexo entre homens. Ainda de acordo com o

²³ Um tal discurso de submissão feminina ao homem também é encontrado nos gregos, principalmente, para os deveres do casal. Foucault (2007b, p. 157) observa em Aristóteles que “[...] foi para esse suplemento do melhor viver que a natureza dispôs, como fez, o homem e a mulher; foi visando a vida comum que “ela organizou um e outro sexo”. O primeiro é forte, o segundo é contido pelo temor; um encontra sua saúde no movimento, o outro é inclinado a levar uma vida sedentária; um traz os bens para casa, o outro vela sobre o que aí está; um alimenta os filhos, o outro os educa. Dessa maneira, “A virtude da mulher constituía o correlativo e a garantia de uma conduta de submissão; a austeridade masculina inscrevia-se numa ética da dominação que se limita.” (Ibid., 2007b, p. 163)

diálogo do primeiro quadrinho, há um desencontro entre as personagens em relação ao objeto temático. Note-se que, para Hugo não se trata de saber se foi *sexo seguro*, conforme enunciado pelo homem. Para Hugo, a preocupação está ligada ao fato de duas pessoas anatomicamente iguais, no tocante ao sexo, terem se relacionado sexualmente.

Observemos o que diz Hugo no segundo quadrinho: *Não é isso! Preciso saber se você comeu uma mulher que o homem vestia ou um homem vestindo uma mulher! ...Se não eu piro!*. Essa problematização colocada por Hugo nos impele a compreender que, segundo suas convicções, que ainda neste momento são heteronormativas, seria permitido ao outro homem, o coito com a representação de gênero mulher, mas não seria permitido o mesmo entre indivíduos cujos sexos seriam anatomicamente idênticos. Com isso, ao mesmo tempo, faz emergir a memória discursiva dos papéis sexuais legitimados pela heteronormatividade como passivo para a mulher, que deve ser penetrada, e ativo para aquele que deve penetrar, isto é, o homem. Assim, se a resposta que Hugo espera for a primeira alternativa dada em sua fala, significa que a segunda trata de sexo entre homens, e é justamente a resposta temida por Hugo.

De acordo com esse discurso heteronormativo repetido na fala de Hugo, muitos homens que, na prática homossexual, desempenham um papel ativo não são vistos como homossexuais. A esse respeito, Bozón (2004, p. 23), afirma que

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.

E, dessa maneira, a imagem, e sobretudo o discurso sobre o homossexual, era o de que se tratava do indivíduo efeminado, fraco e que mantinha um papel passivo na relação sexual com outro homem. Sobre isso, podemos, ainda, ver que

O papel sexual de homem ou de mulher, isto é, a atuação do indivíduo durante o ato sexual, também é outro elemento que varia de acordo com a cultura e pode ser forjado socialmente, pois é desempenhado em domínio privado. Ele não é definido pelo sexo biológico, pois não há relação direta entre a genitália e o que é feito com ela durante o ato sexual. Contudo, a sociedade (a exemplo do discurso religioso e do discurso burguês) castrou

as diversas possibilidades de papéis sexuais e as restringiu, em nome da defesa da reprodução humana, ao que se convencionou chamar de papéis sexuais masculino e feminino, também denominados papéis sexuais ativo e passivo, sendo estes compreendidos como os papéis que devem assumir, respectivamente, o homem e a mulher numa relação sexual.

Na contramão dessa ideologia, os homossexuais desorganizaram essa convenção, por não se enquadrarem no tipo de relação sexual até então considerada “comum”. Foi isso que deu margem à compreensão de que as práticas sexuais homoeróticas são anormais. (MELO, 2010, p. 1012).

Em relação ao que ocorre no terceiro quadro da tirinha, a vergonha de que falamos, sentida por Hugo, é agora reafirmada pela maneira a qual ele segura a toalha para cobrir o seu corpo, tal qual a maneira feminina de cobrir os seios. E, desse modo, poderíamos questionar: por que Hugo não se cobriu como os homens o fazem, isto é, apenas da cintura para baixo? Conforme nosso percurso de interpretação, insistiremos em admitir que, neste momento, Muriel, agora se fez presente na situação, já que a resposta que Muriel e Hugo gostariam de ouvir era a segunda alternativa por si mesma(o) proposta.

Ou seja, era, tanto uma expectativa de Muriel, enquanto feminina, ser penetrada, quanto, para Hugo, o fato de saber que se tratou de Muriel, enquanto um gênero feminino, e não, dele, ter sido penetrada, reafirmando, assim, a ideia heteronormativa da passividade como condição dos indivíduos femininos.

Entretanto, eis que, no último quadrinho, é-lhe dada uma terceira via de leitura sobre o que aconteceu, e que, por alguma razão, Hugo exita em se lembrar: aqui, referimo-nos ao enunciado *E se foi você quem comeu?* proferido pelo homem com quem Hugo passou a noite. Essa nova possibilidade não somente exclui as alternativas dadas por Hugo, como ainda nos permite interpretar que, assim como dito por Hugo no segundo quadro – a saber, ...Senão eu piro! –, ele pirou ao ouvir a resposta, dada a sua reação, no último quadrinho, de arregalar os olhos, soltar o lençol com o qual se cobria, levar as mãos à cabeça e gritar. Igualmente, essa reação ao que lhe foi dito pelo homem com quem passou a noite abre a possibilidade de mais duas alternativas lançadas a partir do enunciado *E se foi você quem comeu?*: poderíamos, agora, pensar a que sujeito esse enunciado se refere, pois será que quem comeu o homem foi a mulher que o homem vestia ou o homem vestindo uma mulher? Ou seja, quem o penetrou teria sido Muriel ou Hugo? E são justamente essas duas possibilidades o que jamais caberá dentro de uma heteronormatividade, pois nela, nem à mulher nem ao homossexual é dada

permissão para penetrar um homem, uma vez que, conforme Bozón (2004), a identidade masculina, cuja virilidade está intimamente ligada, seria ferida, maculada.

Nesse sentido, eis porque Hugo pira e grita no último quadrinho: ocorre que ele, enquanto homem heterossexual não permitiria, por outro homem, ser penetrado enquanto homem (vestido ou não de mulher) ou um outro homem, penetrar enquanto homem (vestido ou não de mulher), e a única via possível pela qual ele não seria penetrado – mas sim, o seu corpo, sem que, com isso, ele fosse compreendido como um homem homossexual –, seria somente sendo o seu penetrado enquanto gênero feminino que é performatizado como Muriel. Noutros termos, é a prática homossexual que está sendo interdita. Lembremos que Hugo é Muriel. Isso quer dizer que estamos construindo um percurso de leitura dele enquanto um indivíduo anatomicamente masculino realizando performances de gênero, corpo e sexo femininas. Com isso, podemos afirmar que não é esse fato o que está sendo interdito, mas sim, o coito entre homens. E aqui, não são as performances do ser feminino que mancharão a honra do macho, não pondo em risco, a sua virilidade.

1.2 Memórias de resistência: quando o efeminado é a gênese da travesti

A performatividade travesti, portanto, não pode ser confundida com uma encenação de gênero, mas sim como reiteração e materialização de discursos patologizantes e criminalizantes que fazem com que o senso comum as veja como uma forma extremada de homossexualidade, como pessoas perturbadas. A partir dessa ótica, seu gênero “desordenado” só pode implicar em uma sexualidade perigosamente marginal.
(Larissa Pelúcio, **Sexualidade, gênero e masculinidade no mundo dos t-lovers**: a construção da identidade de um grupo de homens que se relacionam com travestis)

Desejar exualmente um homem e proporcionar-lhe prazer desde a infância é quase um imperativo no processo de transformação do gênero (o que nos diz muito acerca das estreitas ligações entre gênero e sexualidade na cultura desse grupo) e um marco inicial no processo de percepção e auto-reconhecimento da “diferença” da qual são portadoras. Este parece ser um traço diferenciador entre a experiência das travestis brasileiras e a

das transsexuais ou transgendered da América do Norte e Europa [...].
(KULLIK *apud* BENEDETTI, **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis.)

Figura 8- Silicone Blues 2



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 22 jul. 2014.

Observemos, como neste primeiro momento da narrativa de Muriel, há traços bem distintos das tirinhas que compõem a narrativa Muriel Total: a começar pelo fato de que a tirinha foi pintada em preto e branco, mas não em cores, e somando-se ao fato de que as primeiras tirinhas estão nomeadas como Silicone Blues, pode-se, muito bem, interpretar tratar-se de uma vida triste anterior à experiência transgênera, que é, nesse momento, a construção do feminino em Hugo. A esse respeito, como efeito de memória discursiva, o colorido está ligado à ideia de alegria, à plenitude da vida, mas, ao mesmo tempo, aos movimentos sociais LGBT; já o preto-e-branco remete a memórias em torno de uma vida antiquada, uma vida estanque; ao mesmo tempo, o preto-e-branco também pode se referir, em contraste com o colorido, com tristeza.

De contraparte, ainda há a memória criada sobre os termos que compõem o nome da narrativa, *Silicone* e *Blues*: o primeiro, fazendo referência a um dos signos que compõem a/uma travestilidade; o segundo, termo originário da língua inglesa, que, esteticamente, na música negra estadunidense, refere-se a um gênero musical, podendo ser traduzido por tristezas ou sofrimentos, aludindo à experiência negra da escravidão nos Estados Unidos da América. Assim, o termo indica, aqui uma tristeza que havia antes do início da construção do feminino. Tal construção é indicada pela

autoexplicação que é característica da tirinha em questão sobre os temas relacionados à sexualidade, ao corpo, ao sexo e ao gênero.

De início, no primeiro quadro, Hugo, ao enunciar ...Sexo? **Masculino**, porque? [sic], e apresentando as feições do rosto de modo a demonstrar virilidade e expressar incômodo, refere-se a sexo, não só diferenciando-se do que está descrito em pela performance feminina indicada pelo uso do silicone, recriando seios, como se tratando de sua anatomia masculina: eis porque tanto a palavra Masculino aparece em destaque, como porque seu aspecto viril de suas expressões faciais e gestualidade no primeiro quadro. Dessa maneira, ele justifica que é um homem que gosta de sentir-se feminino. E, assim, o faz afirmando, no segundo quadro, tratar-se de um corpo todo feito de silicone, ao mesmo tempo em que, já no terceiro quadro, justifica como que, para não causar confusão quanto *ao que* ou *a quem* ele é, quando enuncia *Fiz isso por razões estéticas! ...Acho o corpo da mulher tão mais, sei lá!*. No enunciado, a expressão *sei lá* está deslocada do sentido de não saber algo a respeito. Associada ao termo *mais*, intensificador, a expressão *sei lá!* totaliza toda uma gama de qualificadores positivos para designar o corpo da mulher, segundo Hugo. Ocorre que o efeito de sentido de ‘não saber’ muito produz sentido de ‘sentir ser melhor do que outra coisa’, referindo-se ao fato de que se sabe que o corpo da mulher é mais do que o corpo do homem. Aqui, a ideia ainda é de uma dualidade permitida por regras heteronormativas. Hugo, anteriormente, referiu-se ao seu ser masculino através da ideia do sexo; neste momento, ele justifica o seu ser referindo-se às qualidades superiores do corpo da mulher. Ou seja, trata-se, ainda, da repetição discursiva dos pares masculino/feminino, homem/mulher.

Todavia, Hugo ainda permanece situado em um território árido e rugoso, não permitindo ou mal permitindo que ele deslize, alargando as fronteiras desse mesmo território, no que diz respeito aos discursos sobre sexualidade humana. Hugo, mesmo demonstrando que seu gênero também pode ser outro, ainda assim, o faz permanecendo no mesmo território discursivo. Esse território de onde enuncia Hugo está marcado por uma formação discursiva heteronormativa, uma vez que não só vincula a prática de travestismo ao homossexual, como ainda exclui, tratando como algo negativo a imagem do indivíduo homossexual. E isso está dito por ele no último quadro: por meio de gestos corporais de desconforto, expressando raiva e desgosto, franzindo as sobrancelhas, olhando para o lado e cruzando os braços, ele diz *Só falta agora começarem a achar que eu sou viado* [sic]. Portanto, pode-se dizer que o

efeito de sentido da tirinha, obviamente é o de ironizar o discurso que vincula a homossexualidade às práticas de travestismo e às travestilidades. Essa mesmo discurso da travesti como homossexual masculino que quer se passar por mulher é encontrado em práticas discursivas do final do século XIX e início do século XX, constituindo o cotidiano de grupos minoritários de homossexuais, conforme observamos, a seguir, em Tamagne (2014, p. 426-427):

Porém, também nos ambientes populares, “pederastas” e *fairies* (fadas) escolhiam se apresentarem de maneira feminina, por intermédio da maquiagem e de acessórios espalhafatosos. As prostitutas, paramentadas com nomes de atrizes da moda, afetavam poses provocadoras de modo a dar mais visibilidade a seu comércio, mas também para suscitar o desejo de homens que não se viam como homossexuais, mas que não eram por isso insensíveis a seu charme.

Com isso, percebe-se o nascimento, não necessariamente da travesti como a compreendemos hoje – apesar de o excerto se referir àqueles indivíduos travestidos que exerciam a prostituição –, mas de uma prática e indícios de modos de ser baseados na transfiguração dos gêneros. Ou seja, observa-se, então, que há um objetivo marcadamente político no tocante à performance dúbia do gênero – o que pôs em xeque o próprio padrão heteronormativo.

Mas, ainda segundo o modelo científico estabelecido no século XIX, a homossexualidade era compreendida em uma forma dúbia em que tais incoerências do duplo não necessariamente teriam de ser justificadas na aparência, mas, ao contrário, era a aparência do efeminado, um efeito de um psicologismo binário pelo qual se compreendia o homossexual como um modelo psíquico do hermafrodita; não se tratava, obviamente, de hermafroditismo, mas de uma justificação científica para o homossexual afeminado. Figurar nos manuais médicos do século XIX, essa era a sanção que sofria o invertido sob um novo nome – o homossexual.

Diferentemente de uma sanção sofrida como forma de uma moral sexual de base científica, podemos descrever outra forma de efeminação²⁴ que, embora

²⁴ “Ora, essa imagem, com a aura repulsiva que a envolve, percorreu séculos; ela já estava muito nitidamente delineada na literatura greco-romana da época imperial. Encontra-se no perfil do *Effeminatus* traçado pelo autor de uma *Physiognomonis* anônima do Século IV; na descrição dos padres de Atargatis, dos quais zomba Apuleu nas *Metamorfoses*; na simbolização que Dion de Prusa propõe do *daimōn* da intemperança, numa de suas conferências sobre a monarquia; na evocação

semelhante, não se trata do que, na *Scientia Sexualis*, se denomina de travestismo. Trata-se de observar, na Antiguidade greco-romana, uma concepção negativa do indivíduo que se fazia com aspecto da estética feminina, mas não do uso dos prazeres pelos rapazes. Observemos o que dizem Sêneca, Sócrates e Aristófanes *apud* Foucault (2007b, p. 21-22):

Poder-se-ia ver essa imagem também no retrato da juventude decadente tal como a vê Sêneca, o Retórico, com grande repugnância ao seu redor: “A paixão doentia de cantar e dançar enche a alma de nossos efeminados; ondular os cabelos, tornar a voz suficientemente tênue para igualar a carícia das vozes femininas, rivalizar com as mulheres através da lassidão de atitudes, estudar-se em perquirições muito obscenas, eis o ideal de nossos adolescentes... Enfraquecidos e enervados desde o nascimento, eles assim permanecem, sempre prontos a atacar o pudor dos outros sem se ocupar com o seu próprio”. Porém, esse perfil, com seus traços essenciais, é ainda mais antigo. O primeiro discurso de Sócrates no *Fedro* a ele faz alusão quando repreende o amor que se tem aos rapazes flácidos, educados na delicadeza da sombra, ornados de maquilagens e adereços. É também com esses traços que Ágaton aparece nas *Tesmoforias* – tez pálida, faces escanhoadas, voz de mulher, roupas de açafraão, redes – ao ponto do seu interlocutor se perguntar se na verdade ele está na presença de um homem ou de uma mulher.

Disso, podemos tomar referência a como a efeminação se trata de um conjunto de técnicas de elaboração do corpo e do gênero, ancoradas em um sistema de enunciabilidade possível. Ainda assim, tais enunciações de gênero do *effeminatus* não se tratam, exatamente, da mesma enunciabilidade feminina moderna. Mas, mesmo que, na modernidade, se percebam enunciabilidades repetidamente reconhecíveis, podemos dizer que, tanto a prática de travestismo observada e patologizada no século XIX quanto a forma de se conceberem as travestilidades no século XX – bem como no primeiro decênio do XXI – não produzem o mesmo sentido de ser que tinha, o *effeminatus*, na Antiguidade greco-romana. Nesta última, não existia uma interdição, um controle nem patologização do ato de se efeminar; pelo contrário, antes de uma haver imposição, havia proposição – como nos exercícios de temperança (FOUCAULT, 2007b). E, se um tal comportamento do *effeminatus*, tinha uma compreensão de falta de tempero para uma austeridade, o mesmo não ocorria com as relações de amor entre os indivíduos de sexo masculino

fugaz dos pequenos retóricos todos perfumados e encaracolados que Epiteto interpela no fundo de sua sala e aos quais perguntam se são homens ou mulheres.” (FOUCAULT, *Ibid.*, p.21)

– embora o uso dos prazeres pelos rapazes fosse pauta de uma economia desses usos. A esse respeito, Foucault (2007b, p.22), através da literatura clássica, reconhece que

Seria inexato ver aí uma condenação do amor pelos rapazes ou daquilo que, em geral, chamamos de relações homossexuais; entretanto, é necessário reconhecer aí o efeito de apreciações fortemente negativas a propósito de certos aspectos possíveis da relação entre homens, assim como uma viva repugnância a respeito de tudo o que pudesse marcar uma renúncia voluntária aos prestígios e às marcas do papel viril. O domínio dos amores masculinos pôde muito bem ser “livre” na Antiguidade grega, em todo caso bem mais do que o foi nas sociedades européias modernas; não resta dúvida, entretanto, que bem cedo se vê marcar intensas reações negativas e formas de desqualificação que se prolongarão por muito tempo.

Outrossim, podemos considerar tratar-se de uma relação política que havia, na Antiguidade, entre os gêneros e os sexos. Isto é, a reprovação do comportamento efeminado era em função da não-virilidade apresentada pelo mesmo. Desse modo, era a valorização da virilidade, o que era prezado na ascese grega; não era a relação de amor entre homens que era reprovada. Bem ao contrário disso, o que se passou nos séculos seguintes da Era Cristã – cuja ascese era dada em termos de renúncia de si, dos prazeres da carne como a verdade de si que deveria ser rejeitada em função da salvação –, tomam-se tanto o comportamento do efeminado (o do travestido) quanto a relação entre indivíduos do mesmo sexo (a pederastia) como, não só reprováveis, mas condenáveis. E essa interdição moral também incrustou no momento da produção de saberes científicos sobre o sexo, desta vez, não mais em função de uma ascese da salvação, mas sim, em função de uma normalização.

Basta observar toda a produção dos comportamentos sexuais e das sexualidades periféricas inclusas nesse saber.

Figura 9 - Pecado e iniquidade



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2013. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2013-04-21_2013-04-27.html#2013_04-24_12_49_47-2063478-0 >. Acesso em 11 jun. 2014.

Observemos como Muriel é impelida, pelo discurso cristão, a reconhecer a existência e a representatividade do pecado como o grande signo cristão. Ela reconhece haver pecado, entretanto, ela delira o sistema cristão, promove, nele, linhas de fuga, faz vazar, escoar o significado do pecado e inverte a posição de quem peca, visto que se em momento algum ela definiu o que é pecado, tampouco se definiu como pecadora. Disso, eis o deslizamento de sentido proposto pela tirinha: ela apenas pede à divindade cristã, como em oração, dizendo *Deus! Fulminai todo o pecado e iniquidade!*. Ele, por sua vez, apenas atende o pedido. Disso, Muriel, ao enunciar *Idiota!! ...Você liquidou todas as minhas amigas e amigos!!*, reconhece que não explicou ao que ela se referiu como pecado e iniquidade.

Em seguida, ela se manifesta contrariamente ao Cristianismo, atacando Deus e dizendo *Já te ensino*. Podemos fazer um trajeto de leitura, afirmando que a expectativa de Muriel sobre ter sua prece atendida era a de que o pecado não se referia às suas amigas e amigos transgêneras e transgêneros. No entanto, o posicionamento de Deus foi o esperado da formação discursiva cristã. No que fica dito, na tirinha, pela atitude divina de analisar o “pecado” para puni-lo, concluímos que, nessa formação discursiva cristã, o ideal de pecado da carne não se modificou, além de nunca ter reconhecido a homossexualidade e a transgeneridade como normais, devendo, estas, serem negadas em prol da salvação das almas. Esta ascese, a da negação de si, continua expressa pela atitude divina no terceiro quadro da tirinha, uma vez que, para Deus, a homossexualidade e as transgeneridades são abominações e devem ser abandonadas. Isso significa que a posição sujeito de

Deus permaneceu a mesma da formação discursiva cristã tradicional, na tirinha. Ao mesmo tempo, a formação também está corroborada por uma formação discursiva científica uma vez que a homossexualidade só existe nos termos da ciência bem como a transgeneridade. Se, para o cristianismo, a sua formação discursiva tratava da condenação dos pecados da carne, tratava de julgar pecaminosas as práticas sexuais não-procriativas e o uso indevido do corpo (morada de Deus), como no caso dos travestidos. No entanto, uma formação discursiva científica aparece nessa formação, tratando de homossexualidade, ou seja, um termo originariamente típico das patologias criadas e descritas pela ciência do século XIX, mas recuperando a memória do indivíduo hermafrodita através da concepção do psiismo hermafrodita do homossexual.

1.3 De homossexualidades travestis: construindo feminilidades viris

Assim o travesti se impôs em nossa recente história urbana. Sua tática foi essa: em caso de perigo, sacar do homem que guardava sob as roupas. E, depois de alguns estragos históricos, já nem precisa ir às vias de fato. Basta deixar claro para todos que ele pode sacar esse homem quando bem entender. Na mitologia urbana recente, no imaginário popular, a figura do travesti está associada a perigo. Muito provavelmente como resultado desse processo de afirmação pública de si mesmo. Ele não sairia do gueto para a calçada sem produzir alguns estragos.
(Hélio Silva, **Travestis**: entre o espelho e a rua)

Na medida em que o homossexual é uma antiprodução produtora, e na mesma medida, sendo ele uma criação da própria lei interdutora, isto é, da heteronormatividade, podemos dizer que, sim, em termos de memória discursiva, a travesti da primeira metade do século XX, sendo o indivíduo que pratica o travestismo, pode ser entendida, também, como uma produção resultante das estratégias de realização de um desejo homossexual.

Conforme observado por Tamagne (2014), o surgimento de movimentos de cunho homofílico permitiu novas questões sobre como conceber a homossexualidade bem como suas facetas identitárias e subjetivas.

No tocante às sexualidades desviantes do padrão heteronormativo, observe-se, por exemplo, que já nos anos de 1920 e 1930, havia

[...] bailes de máscara organizados em Berlim, mas também em Paris (Magic City, o baile da Montanha Sainte-Geneviève), em Londres (o Hampstead Ball) ou em Nova York (o Hamilton Lodge-Ball, no Harlem). Por uma noite, os homens, travestidos, podiam dançar entre si — frequentemente sob os olhos de curiosos reunidos. (TAMAGNE, 2014, p. 427)

Com isso, vê-se que àquela altura do século XX, havia reuniões para a realização dos desejos dos homossexuais e travestidos em dançarem juntos, criando vínculos, parcerias, e em serem vistos, desejados (ou não) por curiosos que se juntassem em volta.

Posicionar-se politicamente, exercer poder de volta ao corpo social se tornou tão importante quanto apenas desejar sexualmente um corpo do mesmo sexo. Todavia, pode-se pensar que novas formas de desejo surgem a cada novo objetivo político. Se se toma como objetivo, uma possibilidade de existência em função da abnegação de normas morais, especialmente, quando se trata das questões de gênero, observa-se, tacitamente, desejos engendrados cuja finalidade é a possibilidade de inventar a si mesmo e o modo de existência.

Com isso, percebe-se que se faz nascer uma gama de formações discursivas sobre esses novos modos de ser que envolvem desde a questão apriorística da homossexualidade, quanto novos avatares de identidade sexual e de gênero, além de subjetividades outrora impensáveis e impossíveis — quer por um impedimento moral, jurídico e médico, cuja função era a de controlar os indivíduos e suas práticas perversas, quer pela ausência de grupos politicamente organizados, uma vez que não havia uma discursivização política, uma produção de saber que possibilitasse técnicas de modos de existência para o homossexual, pois até o início do século XIX, o homossexual era apenas um indivíduo que mantinha coito com outro de mesmo sexo.

Ao longo do século XX, podemos ver erguer-se toda uma nova produção discursiva que não mais se limitava à prática tida como perversa, mas que, ao criar um novo objeto, o relacionava quotidianamente. Pois foi a partir da vida e de como os homossexuais a viviam, que toda uma compilação de saberes pode ser erigida,

tomando suas tecnologias de existência, tanto a partir de um desejo em sentido político, quanto de sua própria orientação sexual. Se, inicialmente, no século XIX e início do XX, o travestido era visto como o homossexual que se efeminava como estratégia na busca por parceiros sexuais, durante a segunda metade do século XX vê-se, a partir do travestido, o nascimento da travesti propriamente dita. Ocorre que, enquanto aquele se fazia *ser* tomando a indumentária e adereços femininos, esta última se fez e se faz existir não mais exclusivamente pelo uso de uma indumentária feminina e seus adornos, mas, sobretudo, pela transformação, pela construção, pela metamorfose que realiza do corpo e de si mesma, compreendendo-se não mais como homossexual (ou pelo menos, não apenas) mas como travesti.

Um pouco mais adiante, já, nos idos de 1970, se pode observar, nos Estados Unidos, uma politização maior em torno das questões de gênero, traduzindo-se como movimento *genderfuck* (foda-se o gênero), em que se podia perceber, também, a prática do travestismo com o surgimento das *Drag Queens*, estas já como posição político-ideológica formada sobre questões de gênero, isto é, manifestando-se diretamente com o próprio corpo por meio de exercícios de poder na reivindicação de novas identidades para os homossexuais. Mas, ainda assim, tal prática só permitiu esse novo modo de ser em alguns momentos cotidianos. Isto porque a *Drag Queen* é uma performance pontual, e não, um exercício diário, como na travestilidade, pois não se é *Drag Queen* a todo instante.

Durante a década de 1970, Conforme Tamagne (2014), muitos dos integrantes de movimentos homossexuais não se posicionavam a favor da efeminação e androginia promovidas e afirmadas por muitos homossexuais na tentativa de burlar as normas de gênero, por acreditarem que eles eram também responsáveis pela manutenção de ideias e discursos pejorativos que associavam a fraqueza e a efeminação ao homossexual. Ao invés disso, aqueles primeiros reafirmavam e valorizavam a virilidade por acreditarem que, naquele momento, o desejo sexual dos homossexuais era orientado por um imaginário composto por imagens e discursos de virilidade — como, por exemplo, os “clones”, caracterizado por músculos salientes, uso de jeans e camiseta colada, e os “couros”, definidos pelo uso marcante de jaquetas, coturnos e acessórios de couro, lembrando uniformes. Mas,

esse mesmo desejo²⁵ foi, também, criado com a ajuda do meio midiático, uma vez que muitas imagens de homens viris passaram a circular através de revistas, fazendo com que esse mesmo desejo pudesse ser reproduzido em massa. Nas palavras da própria autora, “A virilidade deixou de ser o que é desejável no outro, pensado como heterossexual, para se tornar um marcador homossexual.” (TAMAGNE, 2014, p. 436).

Porém, a virilidade não é tanto heterossexual quanto exclusivamente homossexual – pelo menos, nesse contexto em que se pode vê-lo como viril. Tampouco se pode dizer veementemente que a virilidade e a masculinidade sejam inteiramente interrelacionadas. É comum e, aparentemente natural, que se afirme a masculinidade como viril. De fato, diz-se que a virilidade é atribuída à natureza do macho, quer como virtude, quer como força ou mesmo, como prova de sua própria macheza. Para Foucault (2007b; 2007c) na antiguidade greco-romana, a virilidade aparece então, como dever de todo homem. Uma vez não sendo viril, não passa de um fraco, isto é, de um equivalente à mulher, tanto em sentido social, quanto sexual. Pois a natureza social do indivíduo era definida pela observação natural dos papéis sexuais. Assim, por exemplo, a cidadania era dada àquele que deve virilidade, isto é, o homem.

No ocidente, esse discurso falocêntrico da virilidade permaneceu, quer pela manutenção do mesmo pela igreja, responsável pela moral sexual e sua difusão, quer pelas próprias idiosincrasias culturais.

²⁵ Por desejo, não compreendemos, ao modo da psicanálise, como um impulso na busca da primeira experiência de satisfação como o objeto perdido (FREUD, 1987). Porém, temos o cuidado de tomar esse conceito em uma perspectiva política (FOUCAULT, 2007a) a partir do que chamaremos de uma força que, ao brotar no indivíduo, em seu processo de tornar-se sujeito de desejo, é, de certo modo, posta em/tomada por uma discursivização do mesmo, em um movimento de retorno ao sujeito, produzindo-o e fazendo o indivíduo se reconhecer como um sujeito em relação a esse mesmo desejo. Os atravessamentos discursivos, pois, de ordem cultural, totem (ou não) o desejo, consequentemente, a subjetividade do indivíduo. O não talhamento do desejo por um dado discurso nos serve não só como uma maneira de o sujeito resistir ao discurso normativo, como também, para desenvolvermos a ideia, ao modo deleuzo-guattariano (DELEUZE; GUATTARI, 2012), de que esse mesmo desejo tem o poder de ser uma manifestação esquizoide a um determinado discurso disciplinatório, tangenciando-o, isto é, levando o sujeito, ao ser tomado por discursos não-normativos, a resistir – visto que se trata de resistência como exercício de poder do sujeito quando do não recalçamento de seu desejo pelo discurso normativo. Mais adiante, conforme veremos, pelo que Foucault chama de técnicas de si, que tais técnicas de existência são, na modernidade, desenvolvidas a partir do desejo, isto é, e em palavras foucaultianas, a partir da individuação do sujeito, enquanto sujeito de desejo – tal modelo subjetivo, uma forma tipicamente moderna. Assim definido, lidaremos, pois, com a travesti e a travestilidade – em Muriel –, como modelo de sujeito de resistência à heteronormatividade.

Figura 10 - De carro



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-12-13_2009-12-19.html >. Acesso em 18 nov. 2013.

Observemos a tirinha acima: no primeiro quadro, vemos Muriel, delicadamente, entrando em seu carro. No quadrinho seguinte, percebemos, segundo a imagem, que se trata de um engarrafamento em um trânsito de uma grande cidade. Temos, no Ocidente, uma virilidade marcada pela violência, e entendida como típica de uma dominação masculina. Muitas vezes, nos momentos de engarrafamento, muitos motoristas brigam, esbravejam, gritam uns com os outros, expressando sua violência no trânsito através de atos performativos de gênero dados também em termos de virilidade traduzindo-se em linguagem pejorativa, conforme o segundo quadro da tirinha. Em seguida, notemos que o último quadro da tirinha apresenta a imagem de um homem das cavernas saindo do carro, homem rudimentar, primitivo que, pela perspectiva humorística da tirinha, trata-se de uma memória discursiva pela qual a virilidade é compreendida como masculina e violenta. Assim, Muriel também apresenta seu lado viril, sob a forma de homem primitivo. E, para isso, essa virilidade aparece apresentada sob esse efeito crítico de humor sobre o tema da virilidade como efeito estritamente típico de masculinidade.

Ainda a respeito dessa virilidade das travestis, a seguir, temos uma transcrição extraída do vídeo ²⁶ da matéria jornalística do programa Profissão Repórter, da Rede Globo de Televisão, em que a travesti está conversando com um possível cliente. Este parece embriagado e/ou sob efeito de outras drogas, quando ela tenta ajudá-lo ou saber se ele busca um programa com a travesti:

²⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Yrw9qD8wIF4>>. Acesso em: 25 maio 2014.

Travesti: — Você tá bom pra ir, rapaz?
 Rapaz: — Hã?
 Travesti: — É pra cá.
 Rapaz: — Hã?
 Travesti: — Você tá conseguindo raciocinar ou você tá passando mal, ou você tá de gracinha?
 Rapaz: — Não! Eu não tou passando mal... nem tou de gracinha, não!
 (...)
 Travesti: — ... Se não, você tá fazendo eu perder meu tempo; você também tá perdendo o seu... Então? Vamos?
 Rapaz: — Vamos.
 [Vê-se que, após terem atravessado a rua, no instante seguinte, o rapaz desiste]
 Rapaz: — Eu não vou a lugar nenhum!
 Travesti: — Você me tirou de lá pra cá à toa?
 [Então, ela começa a esmurrar e chutar o rapaz]
 Travesti: — Tu me tirou de lá pra cá à toa? Tirou?! Hein?! Tirou [bipes]?!
 Tirou?! Tirou?! Tu me tirou à toa?! Hein [bipes]?! Tu me tirou?! Tu me tirou à toa?! Você tá pensando o quê?!: que travesti é bagunça?! Hein, ô, [bipes]?!
 Tá pensando que travesti é bagunça [bipes]?!
 [Em seguida, ela relata ao jornalista que assistia]
 Travesti: — Ah, tá pensando que travesti é bagunça?! Tá pensando o quê?: bebe, enche a cara, e vem tirar onda com a minha cara, eu dando atenção, sendo educada...!

Podemos observar, ao ler a transcrição do diálogo, que a travesti apresenta um comportamento que vai da cortesia à violência. Nota-se, pela materialidade verbal *Você tá conseguindo raciocinar ou você tá passando mal, ou você tá de gracinha?*, que ela tenta compreender o que pretendia fazer o rapaz para saber se o ajudaria ou se os dois teriam um programa.

Inicialmente, podemos supor uma prática não discursiva, mas que, na situação do enunciado em questão, que é a descrição da cena, passa a ser um prática discursiva: uma atitude violenta e, por isso mesmo, viril, da travesti sobre o rapaz. Trata-se de uma leitura que podemos fazer desse enunciado, pois a violência e a virilidade estão intimamente ligadas nos discursos sobre virilidade tanto quanto nos da masculinidade tradicional (BIET, 2014). A cena em questão apresenta tanto uma agressão física quanto verbal da travesti sobre o rapaz. Mesmo a agressão não verbal é tão discursiva quanto a própria agressão verbal. E a atitude da travesti, de espancar o rapaz, que podemos perceber pela transcrição do vídeo, é uma marca de virilidade compreendida no discurso comum e geral como sinônimo de masculinidade. Podemos tomar a virilidade como virtude do homem, do macho, sob a forma de força, tanto física quanto psicológica, e seus exercícios de poder sobre o outro, isto é, sobre os compreendidos comumente como não viris, como fracos, submissos (a saber, a mulher e os homossexuais) cuja obediência deve ser dada

àqueles, conforme Tamagne (2014). Isso pode ser visto, também, na seguinte notícia:

Figura 11



Fonte: O DIA. 2014. Disponível em: < <http://odia.ig.com.br/noticia/brasil/2014-09-26/jovem-gay-vitima-de-agressao-denuncia-tres-homens-por-tentativa-de-estupro.html> >. 9 jul. 2014.

Observe-se que a chamada da notícia trata da agressão a um jovem homossexual. No entanto, o que não parece comum, é a informação de que houve tentativa de estupro. Na memória discursiva sobre a prática do estupro, sabe-se que é uma prática mais ligada à violação do corpo feminino da mulher. No entanto, o fato relatado na notícia diz que se trata de um *Jovem gay*. Tal memória discursiva, apoiada pela materialidade linguística “*Você quer ser mulher? Então vai apanhar como mulher*”, *teriam dito os agressores*, nos permite interpretar que, para o senso comum, para os agressores, há o discurso normativo que atribui a homossexualidade à imagem do feminino, bem como do feminino à mulher, por encadeamento discursivo. Ou seja, atribuem a homossexualidade à ideia de fraqueza física e de ausência de virilidade. Com isso, eles reiteraram um discurso machista e homofóbico, condenando e punindo, com violência física e psicológica, o jovem homossexual.

Além disso, podemos tomar, como resgate de memória sobre a violência como virtude da masculinidade, por exemplo, o modelo de virtude dos espartanos da antiguidade grega: a saber, às crianças do sexo masculino, era reservada uma educação militar em que prevaleciam a força física e o exercício da violência sobre um oponente.

É bom lembrar, já que estamos realizando um percurso de leitura e que deve tomar sempre a memória para tal, que a ideia de indivíduos supostamente não viris como a mulher e o homossexual passivo não é uma construção discursiva recente: ainda na Antiguidade greco-romana, a virilidade como virtude era algo tipicamente masculino, e, por essa mesma razão, uma questão de cidadania. É que somente era cidadão, o homem adulto, enquanto que indivíduos compreendidos naturalmente como submissos, no caso, a mulher, e, por equivalência, o jovem rapaz e o escravo, jamais poderiam ser equiparados ao homem, isto é, ao cidadão. Desse modo, como o jovem rapaz não era cidadão, ele, em uma relação sexual com um homem adulto somente deveria exercer um papel passivo na relação. Ou seja, em outras palavras, jamais um homem adulto deveria ser submisso na relação sexual com outro homem, uma vez que estaria assumindo uma posição de indivíduos não cidadãos, pois estaria colocando sua virtude, sua virilidade em jogo, manchando o seu papel viril como virtude também de cidadão (FOUCAULT, 2007b).

Assim, quanto à homossexualidade passiva, essa memória tem uma força elementar na constituição de dizeres modernos sobre a homossexualidade, pois a ideia do efeminado como indivíduo feminilizado tanto no sentido de sua performance de gênero quanto de seu papel sexual (passivo) reside no fato de que esse discurso moderno continua a repetir, a reiterar a associação natural entre passividade²⁷, submissão e feminilidade.

No entanto, podemos observar que a travesti do enunciado apresentado acima no vídeo é feminina, assim como toda travesti. E, insistimos, se um tal discurso que naturaliza a passividade à mulher e à feminilidade – por se tratar, aí, de um discurso heteronormativo – não só propõe, como afirma, enquanto verdade absoluta, que a

²⁷ Do que nos diz Thuillier (2014, p. 82-83) “[...] em Roma, a virilidade se caracteriza primeiramente por uma sexualidade ativa e não pasiva ou, para falar mais precisamente, visto que alguns contestam esta ideia de uma atitude passiva – o parceiro “passivo” num casal não o sendo totalmente –, homem é aquele que penetra sexualmente seu parceiro seja qual for o modo de penetração bem como o parceiro penetrado. Em contrapartida, ser penetrado sexualmente não pode ser senão coisa de efeminado, de um homem que abdicou de sua virilidade, ao menos parcialmente.”

virilidade é uma imanência de uma masculinidade inata, questionamos: como é possível que um indivíduo que concebe sua subjetividade em sua efeminação – tratando-se de um indivíduo supostamente não-viril, segundo o discurso normativo, isto é, na transição masculino/feminino – possa exercer uma virilidade, ainda que sob a forma de força bruta, agindo com violência sobre outro homem?

No discurso normativo comum, poder-se-ia pensar que a travesti continua a carregar o falo entre as pernas e que, por se tratar de um indivíduo cujo sexo é masculino, ele ainda poderia exercer virilidade. Entretanto, isso não responde o nosso questionamento, uma vez que a virilidade, sendo uma construção discursiva, não pode ser restrita somente a um único sexo que seria, naquele discurso, o masculino. Assim,

[...] se a virilidade é dada como uma dinâmica valorizada dos intercâmbios sociais, não é por essa razão que masculinidade e virilidade necessariamente se encontram recortadas pelos sexos; dito outramente: não é por essa razão que a masculinidade e a virilidade são integralmente atribuíveis aos machos. (BIET, 2014, p. 381-382)

Disso, concluímos, conforme o exemplo analítico da transcrição do enunciado produzido pelo programa de televisão Profissão Repórter, que a virilidade como violência aparente como prática exercida pela travesti não é uma característica dela pelo fato de, anatomicamente, ser do sexo masculino, mas sim, porque a virilidade, neste caso, como exercício de violência, tem uma parte natural/sensitiva, no entanto, investida por discursos que, no ato passional, justificam, legitimam, fundamentam o ato de violência como virilidade – assim, trata-se, também, de uma questão cultural.

2 AS MULTIPLICIDADES NO/DO SEXO E A INVENÇÃO CULTURAL DA TRAVESTI NA EXPERIÊNCIA DO DESEJO NA TRANSGENERIDADE

2.1 Do sexo único ao duplo e o parentesco ancestral hermafrodita com a travesti

Nessas experiências, há um deslocamento entre 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 constitutivos de suas identidades sejam determinados pelas diferenças sexuais.

(Berenice Bento, **A reinvenção do corpo**)

Figura 12 - Frutas



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-04-03_2011-04-09.html >. Acesso em 21 jun. 2012.

Notemos que a tira acima trata, via memória discursiva de uma vertente cristã do espiritismo, de um processo de reencarnação pelo qual a personagem Muriel terá de passar. Pode-se ver, pelo primeiro quadro, que há uma personagem responsável por tal processo. Assim, ele, vestido como um garçom, metaforicamente permite a elaboração do sentido daquele que vem e apresenta o cardápio, isto é, que oferece ao cliente (Muriel sentada à mesa), a possibilidade de ser degustado um ou outro prato. Entretanto, e evidentemente expresso no enunciado verbal *Reencarnante! ...Tem direito a escolher a fruta que irá portar ao nascer*, a associação da ideia do

prato a ser consumido, juntamente com a apresentação das frutas, afirma que, não somente o cardápio trata de fruta, como, mais especificamente, as frutas representam, aí, os sexos construídos dentro de uma normativa sexualmente binária. Ocorre que a personagem do “garçom” emerge, então, como detentor de poder heteronormatizador, uma vez que não somente vemos reiterada a ideia de que o gênero é atrelado ao sexo, como também é retomado o discurso normativo do corpo como um dado biológico pelo qual a alma de Muriel o habitará, segundo um discurso religioso do espiritismo evocado pela expressão vocativa *Reencarnante!*.

Além disso, se o que nos leva a pensar na ideia de sexo e de gênero é o termo *fruta* – mas não o termo isolado –, vemos que, fundamentalmente, as imagens visuais da banana com duas ameixas, e da carambola reportam o leitor às imagens – vistas ou imaginadas – do pênis e testículos e da vagina, como imagens recuperadas discursivamente em outras formações discursivas, tais como as do modelo de sexo único, visto nas formações encontradas segundo o que diziam os anatomistas do século XVI (LACQUEUR, 2001), por exemplo, ou ainda, encontradas segundo as representações do modelo de sexo binário da anatomia criada pelo dispositivo de sexualidade que se faz aparecer durante o século XIX (FOUCAULT, 2007a).

Entretanto, não nos enganemos quanto ao número de sexos que aparecem na tirinha: não é necessariamente por ter sido oferecido a Muriel, um ou outro sexo, exclusivamente, que ela tenha de optar pelo que uma norma dispõe dialeticamente como modelo para os sexos. Por ora, afirmamos que as concepções de sexo ao longo das tradições científicas não são as mesmas, estando, portanto, umas em desequilíbrio em relação às outras, quanto ao seu caráter de verdade científica construído sob as demandas morais de suas épocas. Isto quer dizer que,

A anatomia e a natureza, como nós conhecemos em termos mais amplos, obviamente não é um mero fato inalterado pelo pensamento ou convenção, mas uma rica construção complexa baseada não só na observação e em uma variedade de restrições sociais e culturais sobre a prática da ciência, como também na estética da representação. Longe de serem os fundamentos do gênero, os corpos masculino e feminino dos livros de anatomia dos séculos XVIII e XIX são, eles próprios, artefatos cuja produção faz parte da história de sua época. (LACQUEUR, 2001, p. 202)

Desse modo, podemos nos referir às duas concepções de sexo ao longo da

história da anatomia, do naturalismo, da biologia e da medicina. A saber, trata-se do modelo de sexo único e o modelo de sexo binário da ciência do século XIX.

Trata-se, na verdade, da observação visualmente estética fisiológica dos corpos pela qual se compreende o corpo como um dado natural. Daí, passa-se para uma elaboração mimética: de fato, independentemente de se tratar, no ocidente, de indivíduos heterossexuais, bissexuais ou homossexuais, o caráter mimético do gênero se apresenta, ele mesmo, como produção discursiva, isto é, um construto sócio-cultural por estarem histórica e ideologicamente demarcados.

Figura 13 – Questão



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-03-18_2012-03-24.html >. Acesso em 29 jul. 2015.

No primeiro quadro, há um efeito de ironia que pode ser observado pelo enunciado *Nem tudo é “questão de gênero”, Hugo...* Com isso, na medida em que o interlocutor afirma sua suposta vontade de inclusão social, de demonstração de atitudes não preconceituosas, ele acaba por afirmar um discurso discriminatório do não reconhecimento de Muriel, visto que a personagem clama por Hugo, e não, por Muriel, colocando como um problema, o gênero pelo qual Muriel se apresenta. No segundo quadro, a personagem continua o seu posicionamento discursivo pela tentativa de minimizar a questão do gênero em relação a outras questões políticas e sociais. O tal reducionismo da importância das questões de gênero pode ser lido pela materialidade verbal *A distribuição de renda, a conjuntura agrária, a crise urbana...*, ao que Muriel, de modo receptivo a outras problemáticas que, se imagina, não têm a ver com as questões de gênero, lhe responde *Vamos lá, então!*.

Na sequência, a personagem abre a porta de uma sala ocupada,

provavelmente, por autoridades em questões sociais, e, seguidamente, lhe orienta a vestir-se adequadamente, conforme se vê no enunciado *Primeiro, vista algo mais discreto, pra não deixar os outros desconfortáveis, tudo bem?*. Ao que, no último quadrinho, podemos fazer a interpretação de que tudo também é questão de gênero. Tal interpretação é construída a partir das memórias discursivas que se fazem aparecer pela fala de Muriel *Esse é o XY da questão...*

Observemos como, na tirinha acima, a memória do discurso científico da genética do século XX, diga-se já nascida dentro do determinismo biológico darwinista do século XIX, é retomada nesse enunciado. Para a genética o sexo é um dado anatômico determinado biologicamente pelos pares de genes XX para o indivíduo determinado como feminino e os XY para o indivíduo determinado como masculino, respectivamente. E eis que, então, faz-se emergir um padrão binário de gênero/sexo corroborando as demandas culturais as quais fundamentam o gênero/sexo, mais uma vez, dentro de uma heteronormatividade que, supondo-se como dado natural.

Entretanto, tanto o sexo quanto o gênero não só não podem ser tomados um pelo outro, como ainda não seriam mais do que performances, isto é, da representação segundo o estilo daquilo que o corpo é. Assim, conforme o que é observado por Butler (2013, p. 59),

o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.

Nesses termos, podemos considerar que a repetição do estilo (isto é, dos gêneros), e não somente ela, mas o estilo é definido por uma série de práticas que se discursivizam e criam disposições de saberes pautadas no corpo – já, então, posto e criado em discurso, trazendo consigo significações já estabelecidas. Essas disposições, todavia, se institucionalizam, estando amparadas, confirmadas e legitimadas através de outros dispositivos discursivos, tais como o médico, o religioso, o jurídico, fazendo com que o padrão binário e heteronormativo de gênero funcione como a verdade sobre o sexo. Reconhecendo o supraexposto, porém contestando o padrão estabelecido, dizemos, igualmente com Butler (*Ibid.*, p. 24),

que

Se o gênero são os significados culturalmente assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homens” aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição (ao que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois.

Já, aqui, consideraremos que a categoria de sexo, podemos compreendê-la à maneira como nos observa, muito bem, Foucault (2007a), quando afirma que se trata de uma produção de saber a partir da enunciação, da extração da verdade do sujeito no tocante aos temas inicialmente, da carne, em seguida, dispondo-se em práticas discursivas sobre o sexo, o que veio, no século XIX a constituir um dispositivo. Em suas palavras, diremos que

A colocação do sexo em discurso, de que falamos anteriormente, a disseminação e o reforço do despropósito sexual são, talvez, duas peças de um mesmo dispositivo; articulam-se nele graças ao elemento central de uma confissão que obriga à enunciação verídica da singularidade sexual – por mais extrema que seja. (Ibid., p. 70).

Todavia, Butler (2012, p. 162-163), levando em consideração o caráter cultural do sexo, corrobora com as considerações foucaultianas a respeito do mesmo, afirmando que

El “sexo” sempre se produce como una reiteración de normas hegemónicas. Esta reiteración productiva puede interpretarse como una especie de performatividad. La performatividad discursiva parece producir lo que nombra, hacer realidad su propio referente, nombrar y producir. Paradójicamente, sin embargo, esta capacidad productiva del discurso es derivativa, es una forma de iterabilidad o rearticulación cultural, una práctica de resignificación, no una creación *ex nihilo*. De manera general, lo performativo funciona para producir lo que declara. Como prácticas discursivas (los “actos” performativos deben repetirse para llegar a ser eficaces), las performativas constituyen un lugar de *producción discursiva*. Ningún acto puede ejercer el poder de producir lo que declara, independientemente de una práctica regularizada y sancionada. En realidad, un acto performativo separado de un conjunto de convenciones

reiteradas y, por lo tanto, sancionadas, sólo puede manifestarse como un esfuerzo de producir efectos que posiblemente no pueda producir.²⁸

E, nessa conjuntura, é essencial ter em mente que

Os esforços empreendidos para instituir a norma nos corpos e (nos sujeitos) precisam, pois, ser, constantemente, reiterados, renovados e refeitos. Não há nenhum núcleo efetivo e confiável com base no qual a “norma”, ou seja, a consagrada sequência sexo-gênero-sexualidade possa fluir ou emanar com segurança. O mesmo se pode dizer a respeito dos movimentos para transgredi-la. Esses também supõem intervenção, deslocamento, ingerência. Em ambas as direções, é no corpo e através do corpo que os processos de afirmação ou transgressão das normas regulatórias se realizam e se expressam. (LOURO, 2013, p. 85)

No entanto, do sexo, podemos questionar se a hermafrodita não seria, então, uma ancestral do travestido e da travesti contemporânea. Para isso, recuperamos discursos sobre as representações dos sexos masculino e feminino ao longo do desenvolvimento das perspectivas científicas no ocidente.

Primeiramente, observe-se como o modelo de sexo único que foi desenvolvido desde a Idade Média até a Idade Clássica concebe as representações do sexo no campo científico: Lacqueur (2001, p. 89) nos oferece algumas das concepções em torno do sexo único, trazendo excertos dos próprios autores renascentistas:

“*La matrice de la femme*”, escreve Guillaume Bouche tem um *potpourri* de conhecimentos do século XVI, “*n’est que la bourse et verge renversée de l’homme*” (O útero da mulher nada mais é que o escroto e o pênis do homem invertidos). Um médico alemão de certa fama pronunciou: “*Wo du nun dise Mutter sampt iren anhangen besichtigst, So vergleich sie sich mit allem dem Mannlichen glied, allein das diese ausserhalb das Weiblich aber inwendig ist*” (Considerando o útero com seus suplementos, ele

²⁸ O sexo sempre se produz como uma reiteração de normas hegemônicas. Essa reiteração produtiva pode se interpretar como uma espécie de performatividade. A performatividade discursiva parece produzir aquilo que nomeia, tornando real o seu próprio referente, nomear e produzir. Paradoxalmente, entretanto, essa capacidade produtiva do discurso é derivativa, é uma forma de iterabilidade ou rearticulação cultural, uma prática de *re-significação*; não uma criação *ex nihilo*. De modo geral, o performativo funciona para produzir o que declara. Como práticas discursivas (os “atos” performativos devem se repetir para chegar a ser eficazes), as práticas performativas constituem um lugar de *produção discursiva*. Nenhum ato pode exercer o poder de produzir o que declara sem que dependa de uma prática regulada e sancionada. Na realidade, um ato performativo separado de um conjunto de convenções reiteradas, e, portanto, sancionadas, só pode se manifestar como um esforço de produzir efeitos que possivelmente não possa produzir. [Tradução nossa]

corresponde sob todos os aspectos ao membro masculino, só que o membro é externo e o útero é interno). Ou como disse o cirurgião-chefe de Henrique VIII, de forma trivial: “A aparência dele [o útero] é a de um pênis invertido ou virado para dentro, também com testículos.”

Disso, nós podemos observar que havia duas vertentes que disputavam o status fálico da genitália feminina na versão de sexo único apresentada nesse período. Pois conforme continua Lacqueur (*Ibid.*), “No século XVI havia ainda, como houve na antiguidade, apenas um corpo canônico e esse corpo era o do macho.” Permanece, pois, aí, a garantia estatutária que reconhece, no macho, a verdade de uma representação de sexo e de corpo canônicos.

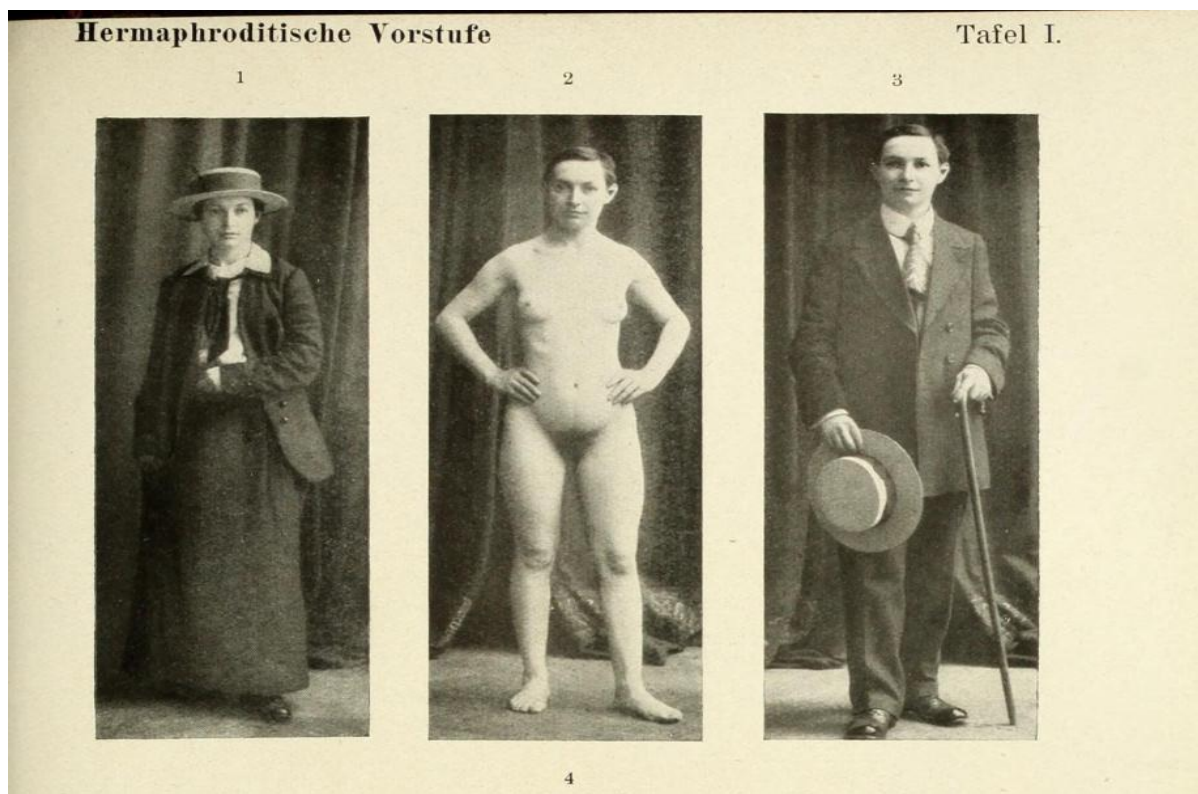
Todavia, duas visões rivalizavam a qualidade de verdade científica durante esse período: uma dizia respeito ao modelo invertido do sexo masculino; a outra, tratava de reconhecer no clítoris, um outro tipo de pênis que as mulheres apresentavam. De acordo com o renascentista Jacopo Berengario *apud* Lacqueur (*Ibid.*, p. 104), “O colo do útero é como o pênis, e seu receptáculo com os testículos e vasos é com o escroto.” Já, na segunda perspectiva, isto é, sobre a qualidade fálica atribuída ao clítoris, de acordo com Colombo *apud* Lacqueur (*Ibid.* p. 90), “se ele for tocado fica um pouco mais duro e alongado, a ponto de parecer um tipo de membro masculino”.

Conforme Foucault (2007), todo um dispositivo de sexualidade, em termos médico, jurídico, biológico e psicológico, se constitui durante o século XIX. Foi exatamente nesta época, na Europa, que se começou a catalogar e descrever as práticas anormais do travestismo e da homossexualidade como patológicas. A anormalidade monstruosa (FOUCAULT, 2002) deixa de ser estritamente biológica (como nos casos de hermafroditismo), passando a ser compreendida, assim, como psíquica. Sobre este último caráter anormal do hermafroditismo, Leite Jr. (2009, p. 309), considera que

O “desvio”, que mistura fêmeas e machos, masculinos e femininos, mulheres e homens, passa a ser encontrado não apenas no corpo, mas também na mente. Os traços de indefinição entre homens e mulheres migram para a psique como o último grau de uma sutil mistura entre os sexos.

Observe-se ainda, a sequência fotográfica a seguir, originalmente²⁹ encontrada na *Sexualpathologie* do Dr. Magnus Hirschfeld:

Figure 14



Fonte: THE INSTITUTE OF SEXOLOGY. **Photographs as evidence.** 2015. Disponível em: < <https://blog.wellcomecollection.org/2015/03/18/photographs-as-evidence/> >. Acesso em 5 nov. 2015.

Trata-se do caso de Amanda/Amandus B., que, em 1914, procura o Dr. Hirschfeld com o intuito de conseguir a mudança de seu nome social, bem como poder usar roupas masculinas em público. Amanda/Amandus não tinha características de intersexualidade. Seu hermafroditismo, termo usado à época, foi descrito como hermafroditismo psíquico, uma vez que Amanda se sentia pertencente ao sexo e ao gênero masculino (HIRSCHFELD *apud* FUNKE, 2015)

É partir dessa ideia de que o hermafroditismo é, nesses caso, psíquico, que, ainda no séc. XIX, Krafft-Ebing (2001, p. 09) considera que

²⁹ Essa sequência de fotos, que são parte do livro *Sexualpathologie* de Magnus Hirschfeld, também foram exibidas na mostra Wellcome Collection do *The Institute of Sexology*, cujos registros podem ser encontrados no sítio eletrônico blog.wellcomecollection.org, com comentários da Dra. Jana Funke, da Universidade de Exeter.

Do ponto de vista clínico e antropológico, essa manifestação anormal apresenta vários graus de desenvolvimento.

- (a) Podem ser encontrados traços de hermafroditismo heterossexual (psíquico) no instinto homossexual predominante.
- (b) Se houver apenas inclinação para o próprio sexo (homossexualidade), as características sexuais físicas secundárias são normais, mas as psíquicas apontam para uma inversão insipiente.
- (c) As características sexuais psíquicas estão invertidas, isto é, configuram-se de acordo com a sexualidade anormal existente (efeminação-viraginitude).
- (d) Também as características sexuais físicas secundárias se aproximam do sexo ao qual o indivíduo, de acordo com seu instinto, pertence (androgínia-ginandria).

E foi com esse discurso normatizador, que o médico alemão analisou o caso de um médico húngaro que, apesar de não ter traços sexuais mistos, apresentava-se como sendo feminino. Toda esta discursivização médico-jurídica dos indivíduos anormais desembocava numa questão política propriamente dita, em especial sobre essa concepção binária do sexo.

Sobre isso, Foucault (1982, p. 2), observa que

As teorias biológicas da sexualidade, as concepções jurídicas do indivíduo, as formas de controle administrativo nos Estados Modernos, acarretam pouco a pouco a recusa da idéia de mistura dos dois sexos em um só corpo e conseqüentemente à restrição da livre escolha dos indivíduos incertos. A partir de então, um só sexo para cada um. A cada um sua identidade sexual primeira, profunda, determinada e determinante; quanto aos elementos do outro sexo que possam eventualmente aparecer, eles são apenas acidentais, superficiais, ou mesmo simplesmente ilusórios. Do ponto de vista médico, isto quer dizer que não se trata mais de reconhecer no hermafrodita a presença dos dois sexos justapostos ou misturados, nem de saber qual dos dois prevalece; trata-se, antes, de decifrar qual o verdadeiro sexo que se esconde sob aparências confusas; o médico terá que de certo modo despir as anatomias enganadoras, e reencontrar por detrás dos órgãos que podem ter enconbertido as formas do sexo oposto, o único sexo verdadeiro. Para os que sabem olhar e examinar, as misturas de sexo são apenas disfarces da natureza: os hermafroditas são sempre “pseudo-hermafroditas”. Ao menos, foi essa a tese que se impôs no século XVIII, através de um certo número de acontecimentos importantes e apaixonadamente discutidos.

Nesse sentido, trata-se do nascimento de uma biopolítica do sexo, isto é, de um controle sobre os corpos e os indivíduos, principalmente sobre as mulheres, as crianças e os indivíduos de sexualidade desviante e não reprodutiva – assim como o

caso do hermafrodita –, segundo uma normatização científica em torno do que se definiu como *Scientia Sexualis*.

Sobre essa questão biopolítica, podemos observar, na tira seguinte, como o modelo binário de sexo e gênero age sobre os indivíduos e seus corpos:

Figura 15 – Primeiros passos



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-05-01_2011-05-07.html >. Acesso em 16 ago. 2014.

No primeiro quadro percebe-se haver uma incansável vontade de binarização normativa quanto à questão do gênero que é expressa na língua portuguesa observada segundo o enunciado verbal *Bem-vindos e bem-vindas, crianças e crianças* dito pela professora. É sabido que a língua portuguesa apresenta exclusivamente dois gêneros, excetuando-se por alguns nomes que são comuns aos dois gêneros. Mas é interessante comentar que a própria estruturação da língua se dá numa posição política sobre o gênero, reafirmando as mesmas práticas discursivas da heteronormatividade – por conseguinte, tomando como gênero supremo, o masculino, uma vez que o privilégio da masculinidade é reiterado pela língua: basta observar, por exemplo, que o gênero empregado no plural, para os pronomes, quando referente a agrupamentos mistos de seres masculinos e femininos, é, na maioria das ocorrências, o masculino.

Entretanto, o caso do nome *crianças*, nessa língua, pode se referir tanto a um grupo exclusivo de meninos ou a um grupo só de meninas, quanto a um grupo misto de meninos e meninas. No entanto, no que disse a professora às crianças, o poder heteronormativo aparece explicitamente pela diferenciação proposta pela norma heterossexual, entre meninos e meninas. Na medida em que a professora usa o

nome *crianços*, ela não somente reafirma linguisticamente a dialética macho/fêmea, masculino/feminino como ainda segrega³⁰ as meninas, uma vez que, para a reiteração da norma, ela cria um nome cujo emprego masculino, aqui, no plural, não existe na língua portuguesa, que é o nome *crianços*, deixando *crianças* para o emprego do gênero feminino, exclusivamente. Assim, com essa atitude política de normatização heterossexual, o nome *crianças*, o qual podemos ler aqui, como um dos poucos usos linguísticos na língua portuguesa em que, formalmente, o gênero feminino parece ter destaque sobre o masculino, permite a leitura de que a criação do nome *crianços* rouba, estruturalmente, o privilégio do feminino, mais uma vez, para o masculino. Nesse sentido, o nome *crianças*, cuja materialidade possui estruturação de feminino – por meio da desinência de gênero -a, ainda que para se referir a seres de ambos os gêneros (porque a língua portuguesa só reconhece dois) –, passa, agora, a se referir somente a indivíduos de sexo e gênero femininos.

Observemos, no segundo quadro, que o enunciado verbal *Aqui darão os primeiros passos para se tornarem homens e mulheres normais e felizes!*, expressa, com veemência, a imposição de uma norma heterossexualizante, isto é, o reconhecimento de que se se nasce com um corpo masculino, deve-se ser homem, e se se nasce com um corpo feminino, deve-se ser mulher.

E é no terceiro quadro que percebemos a referência explícita aos signos que apontam para discursos da formação discursiva heteronormativa: a caixa com roupas na cor azul e rosa é emblemática de uma representação cultural em que tais cores aparecem como os gêneros no ocidente. Desse modo, a materilidade verbal *Primeiro, vamos vestir a nossa camiseta... Azul para os meninos, rosa para as meninas!* reitera o padrão de gênero heteronormativo pelo qual tem-se, para o gênero e sexo masculinos, a cor azul, e para o gênero e sexo femininos, a cor rosa, enquanto memórias discursivas criadas dentro da representação dialética masculino/feminino nessa prática política do gênero na heteronormatividade.

Já, no último quadro, é notório como um sentido crítico sobre a heteronormatividade é colocado, estando materializado visual e discursivamente nas

³⁰ O uso criativo da língua pela professora inevitavelmente coloca uma questão de poder, pois assim como nos diz Deleuze; Guattari (2008, p. 12), “As palavras não são ferramentas; mas damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos operários. Uma regra de gramática é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático.”

formas que tais roupas apresentam: trata-se de camisas de força, o que, mais uma vez, nos faz pensar que é sob a ótica da loucura que se produz o padrão binário/heteronormativo do sexo e do gênero. Se a camisa de força é o signo que nos aponta uma formação discursiva da psiquiatria dos séculos XIX e XX, na qual as práticas discursivas de tratamento do indivíduo louco era observada no uso da camisa de força como forma de garantir o assujeitamento desse indivíduo à medicalização, observa-se, igualmente, que o gênero, na heteronormatividade, é a camisa de força que impede os sujeitos de exercerem um gênero não condizente com o seu sexo, de forma a jamais ser legitimado por essa norma. Ou seja, trata-se de uma questão de sanidade mental segundo as práticas discursivas heteronormativas, pois a camisa de força como signo de loucura nos leva a interpretar que, para a heteronormatividade, a transgeneridade bem como a intersexualidade são patológicas.

E aí, vê-se nessa leitura crítica que a pedagogização heteronormativa do gênero é reiterada nas escolas para que as crianças jamais se reconheçam na abjeção da transgeneridade e/ou da intersexualidade. Diante disso, em Bento (2006, p. 89-90), concordamos que

Após o nascimento da criança, os investimentos discursivos dirigem-se para a preparação do corpo, a fim de que este desempenhe com êxito os papéis de gênero: bonecas, saias e vestidos para as meninas; bolas calças, revólveres para os meninos. Parece que nada escapa à “panóptica dos gêneros”. O mundo infantil se constrói sobre proibições e afirmações. Essa pedagogia dos gêneros tem como objetivo preparar aquele sujeito para a vida referenciada na heterossexualidade construída a partir da ideologia da complementaridade dos sexos. É como se as “confusões” nos papéis provocassem, direta e imediatamente, “perturbações” na orientação sexual.

Contudo, eis a ironia da tirinha: o lugar em que as crianças deveriam ser esclarecidas e desconstruir os preconceitos sobre as questões de gênero é o lugar que ainda continua a sequestrar tais indivíduos em função de uma moralização (cujos ecos continuam a vir do discurso religioso) revestida de conhecimento legítimo. E assim, voltamos ao primeiro quadro, uma vez que essa escola é, assim como a *Escola Infantil Primeiro Mundo*, bem como representando pela imagem do mundo em formato quadrado, o lugar de enquadramento dos indivíduos em sujeitos compulsoriamente normatizados pela velha e antiquada ideologia do binarismo do gênero instauradora da carcomida e frágil matriz heterossexual.

Assim, diante de tudo o que vimos quanto a essas questões normativas de gênero e de sexo, afirmamos que este nada mais é do que um conjunto de representações criadas em uma conjuntura epistemológica, isto é, se o sexo é uma invenção discursiva, a invenção do sexo da travesti também pode ser vista tomando-se, por exemplo, no saber científico do século XIX quanto ao tema do sexo, o hermafrodita como ancestral do travestido – já que a medicalização deste é contemporânea à daquele –, mas bem mais distante da travesti contemporânea muito mais ligada à figura do homossexual, conforme observado no capítulo anterior.

Disso, vemos que o que tinha o século XIX de produzir saberes sobre o sexo – medicalizando-o –, o período renascentista tinha de suprimir a figura do feminino em função do homem. Todavia, invertemos e abolimos a lógica renascentista da mulher como (in)versão complementar do homem, na medida em que demonstramos, via interpretação das tirinhas de Muriel, como a travesti toma o corpo visto como masculino – pela heteronormatividade –, para criar, se não um modelo de mulher – conforme essa mesma norma –, ao menos um modelo feminino de um corpo masculino reconstruído pela travesti.

Assim, na estética da existência da travesti, podemos afirmar que ela é a anatomista de si mesma, na construção e interpretação de seu corpo. Entretanto, quanto ao binarismo apresentado com a *Scientia Sexualis*, a travesti, ora rompe com as leis normativas, ora a reafirma, uma vez que, se é da heteronormatividade que ela nasce, não há como se despir de todos os discursos sobre sexo e gênero oferecidos como já-ditos.

Figura 16 – Tucking



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-10_2009-05-16.html >. Acesso em 16 set. 2015.

No entanto, nessa relação discursiva da heteronormatividade com a construção do corpo, do sexo e do gênero da travesti, observemos como certas técnicas em torno desses temas são desenvolvidas para fazer o sexo: no primeiro quadro da tira, Hugo fala da dificuldade que tem na sua tentativa de realização do tucking, que, conforme a tirinha, trata-se das técnicas usadas pelas travestis para fazer a sua genitália parecer mais feminina. A esse respeito, Benedetti (2005, p. 88) nos afirma que

Uma outra técnica desenvolvida pelas travestis finaliza a aparência do corpo: *acuendar a neca*, que designa a arte de esconder o pênis sob a roupa, para que a região pubiana fique com a aparência semelhante à do genital da mulher. Normalmente força-se o pênis para trás, ocultando-o por entre as pernas, com o auxílio de uma calcinha justa. [...] Ainda que não vivam as vinte e quatro horas do dia com a neca acuendada, saber executar essa operação é de fundamental importância. Há situações, como ir à praia, em que é preciso vestir roupas de banho, ou outras, quando a roupa precisa ser muito justa, nas quais é essencial seconder o membro e evidenciar uma genitália feminina.

Na sequência da tirinha, Hugo decide ligar para a amiga Paula por saber que ela tem o conhecimento de como executar essa técnica. Paula, por sua vez, explica para Hugo, afirmando *Bem, você sabe, eu fiz tucking definitivo...* Com isso, é no último quadro da tirinha que podemos observar um dos aspectos da distinção entre ser travesti e ser transexual. É que pela materialidade verbal *tucking definitivo* proferida pela personagem Paula, seguido dos enunciados *Várias horas depois*, somando-se a um outro enunciado imagético que é a ficha e ao enunciado *Tucking defini...* que, interruptamente seguido pelo enunciado interjetivo *Ah...*, dito por Muriel, quando, pensativa, conclui do que se trata o tucking definitivo.

Mas a construção do sentido no último quadro se dá pela retomada da memória do funcionamento dos ouvidos a ficha: a realização de uma chamada só poderia ser iniciada quando a ficha caísse e liberasse a linha. Portanto, quando a ficha cai sobre a cabeça de Muriel, ela libera um *Ah...*, cujo sentido do tucking definitivo aparece aí como se tratando da transgenitalização realizada por Paula.

Mas essa questão da técnica, podemos observá-la de acordo com o que afirma Mauss (2011, p. 401) a esse respeito: “entendo por essa expressão as maneiras como os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.” Entretanto, não nos parece, assim como para Mauss, que o

corpo seja um dado natural pelo qual a cultura lhe desenvolve técnicas de uso reguladas. Com isso, estamos afirmando o oposto, isto é, o corpo não é um dado natural – o espaço em que a cultura se materializa. A contrário, o corpo é, para nós, uma construção discursiva, cuja materialidade é dada como materialização mesma da cultura.

Conforme Butler (2012, p. 64)

Aquí el cuerpo no es una materialidad independiente investida por las relaciones de poder exteriores a él, sino que es aquello para lo cual son coextensivas la materialización y la investidura.

La “materialidad” designa cierto efecto del poder, o más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos. En la medida en que el poder opere con éxito constituyendo el terreno de su objeto, un campo de inteligibilidad, como una ontología que se da por descontada, sus efectos materiales se consideran datos materiales o hechos primarios. Estas positividades materiales aparecen fuera del discurso e el poder, como sus referentes indiscutibles, sus significados transcendentales. Pero esa aparición es precisamente el momento en el cual más se disimula y resulta más insidiosamente efectivo el régimen del poder/discurso. Cuando este efecto material se juzga como un punto de partida epistemológico, un *sine qua non* de cierta argumentación política, lo que se da es un movimiento del fundacionalismo epistemológico que, al aceptar este efecto constitutivo como un dato primario, entierra y enmascara efectivamente las relaciones de poder que lo constituyen.³¹

Assim, dessa construção do corpo, do sexo e do gênero da travesti, podemos, agora, retomar a análise iniciada no começo deste subtópico, e na qual observamos que, na construção do corpo de Muriel, aparece na tirinha, a repetição normativa dos heterossexos dada pelo guia espiritual vestido de garçom.

Consideramos, então, que tanto a imagem do pênis quanto a da vagina, que reaparecem na tirinha, pelas imagens das frutas, são a retomada de uma metáfora da imagem-sexo construídas culturalmente segundo discursos heteronormativos nos

³¹ Aqui o corpo não é uma materialidade independente investida pelas relações de poder exteriores a ele, senão que é aquilo para o qual são coextensivas a materialização e a investidura.

A “materialidade” designa certo efeito de poder, ou, mais exatamente, é o poder em seus efeitos formativos ou constitutivos. Na medida em que o poder opere com êxito constituindo o terreno de seu objeto, um campo de inteligibilidade, como uma ontologia que se dá por descontada, seus efeitos materiais se consideram dados materiais ou feitos primários. Estas positividades materiais aparecem fora do discurso e do poder, como seus referentes indiscutíveis, seus significados transcendentais. Mas essa aparição é, precisamente, o momento no qual mais se dissimula e resulta mais insidiosamente efetivo o regime do poder/discurso. Quando este efeito material se julga como um ponto de partida epistemológico, um *sine qua non* de certa argumentação política, o que se dá é um movimento do fundacionalismo epistemológico que, ao aceitar este efeito constitutivo como um dado primário, enterra e emascara efetivamente as relações de poder que o constituem. [Tradução nossa]

quais cada sexo, masculino e feminino, deveria ser associado diretamente às performances dos gêneros masculino e feminino, respectivamente. Visto isso, na tirinha, dá-se o direito de escolha, porém sob um enunciado em que se vê uma alternância, pois Muriel não poderia escolher as duas opções, e somente duas, o que reitera, mais uma vez, o discurso de uma heteronorma binária expresso no enunciado verbal *Bananas com duas ameixas... ou carambola!*. Porém, Muriel resiste ao poder normativo do gênero e do sexo e propõe, no último quadro da tira, uma subversão desse padrão, ao demonstrar o seu desejo de ter não somente uma ou outra fruta, mas sim, todas as frutas que quiser.

Figura 17



Fonte: LETRAS. Carmen Miranda. Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/carmen-miranda/fotos.html#78195> >. Acesso em 24 jun. 2015.

Ainda, no último quadro, podemos observar uma recuperação da imagem da cantora brasileira Carmen Miranda, na qual se pode ver o arranjo de variadas frutas enfeitando a cabeça de Muriel, assim como há a presença de adornos femininos fazendo o corpo da travesti, tais como os brincos, as pulseiras, o vestido, as unhas pintadas, o batom, a maquiagem, os sapatos de salto alto, além de uma típica expressividade pin up compondo não só uma pose, como toda uma performance do feminino. Além disso, a presença das frutas também evoca uma memória da venda de frutas em tabuleiros em mercados de fruta no Brasil que é evocada pelo enunciado repetido por Muriel quando canta a música interpretada pela cantora

Carmen Miranda ao dizer *Ai, ai, ai, ai... O que traz no seu tabuleiro vende pra ioiô, vende pra iaiá*. Assim, o que Muriel está dizendo é que a salada de fruta pela qual ela compõe o seu sexo vende bastante, isto é, há toda uma produção desejante – como no caso do fato de o outro desejar a travesti – que se dirige a Muriel e que faz parte do ser travesti.

Contudo, a referência à música *South American Way*³², cuja tradução em português seria Jeito Sulamericano também nos torna possível interpretar o ser travesti que aparece na tirinha como uma maneira muito particular das travestis sulamericanas, especialmente, no Brasil. Como afirma Kullik *apud* Tamagne (2014) e Benedetti (2005), as travestis latino-americanas se diferenciam, por exemplo, das norte-americanas quanto à questão das performances de gênero e quanto ao desempenho da sexualidade: as primeiras reforçam³³ os ideais e discursos das práticas sexuais atribuídas aos gêneros tipicamente como o faz a heteronormatividade – diferentemente daquelas últimas. Nesse sentido, o ser travesti apresentado em Muriel também prefigura um padrão bem à brasileira de como ser travesti.

E, disso, podemos considerar, assim como o faz Silva (1996), que a travesti, na medida em que não abre mão de seu pênis, ao mesmo tempo, constroi um novo, mas sob a lógica de um sexo feminilizado. Assim, diferentemente de uma lógica sócio-cultural na qual o masculino exerce uma supremacia sobre todos os aspectos do feminino ou que o feminino seja complementar ao masculino – como podemos observar no modelo de sexo único – o que a travesti faz, e observemos pela técnica do tucking ou do acuar a neça, é produzir uma genitália feminilizada, um pênis feminino, ou melhor, a travesti elabora uma vaginização do pênis. Nesse sentido, o sexo que a travesti constroi é feminino, sem abandonar ou abominar o pênis – como faz a transexual quando passa pela transgenitalização.

Assim como Butler (2012), questionamos quais as bases naturais

³² Jeito sulamericano [tradução nossa].

³³ Quanto à concepção da sexualidade para as travestis latino-americanas, segundo Tamagne (2014, p. 432), “o gênero masculino é aquele dos “homens” que devem, numa relação sexual, assumir um papel exclusivamente ativo (eles não devem, assim, jamais tocar o pênis do seu parceiro), a não ser para perder o seu estatuto de homens, enquanto que o gênero feminino é aquele dos “não homens”, grupo aparentemente heterogêneo, que compreende as mulheres, os travestis, os homossexuais e qualquer homem que aceite desempenhar um papel passivo numa relação sexual. Para estes travestis, ser um homossexual viril não os torna menos femininos do que uma dos seus clientes “heterossexuais” que deseja, por exemplo, praticar nele uma felação.

fundamentam a garantia de que o corpo masculino, ainda que não sendo cânone de um padrão corporal na contemporaneidade, possa ter todo um conjunto de representações pelas quais o homem e o seu corpo exercem uma supremacia em relação às representações de corpo feminino. E, com isso, indagamos, o que é que garante ao homem a qualidade de eleito quanto ao usufruto de direitos e quanto a certas práticas discursivas desenvolvidas em seu benefício nas culturas que, supostamente, apresentaram o homem como o sexo ontogeneticamente escolhido e beneficiado, e não os indivíduos femininos e os seus equivalentes, em um discurso heteronormativo? Ou seja, por que não reconhecer nas transexuais, nas mulheres, nos intersexos, nas travestis e nos homossexuais um estatuto de liberdade que, nunca idêntico entre si e à norma, no entanto se imaginou, dado naturalmente para os homens?³⁴ E, ainda, melhorando o foco da questão: por que não reconhecer que, ainda havendo uma supremacia masculina e heteronormativa, as identidades consideradas submissas e/ou abjetas, pela mesma, se fizeram aparecer por uma não permitida, mas possibilitada capacidade geradora que apresenta essa mesma heteronormatividade, ainda que, dela, seja afastada predestinadamente, determinadamente?

2.2 Travestilidades contemporâneas: um pós-travestismo?

A questão "o que você está se tornando?" é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra natureza. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal etc.

³⁴ O estruturalismo, via estudos antropológicos de Lévi-Strauss (1982), reconhece no homem o modelo de supremacia culturalmente e sistemicamente estabelecido, pois é na medida em que reconhece o sistema de trocas de indivíduos entre grupos (patrilineares ou matrilineares), e justamente quando reconhece, em uma dessas trocas, o da proibição do incesto, pela qual as mulheres de uma linhagem não podem ser escolhidas pelos homens de sua linhagem, que dá ao homem, o poder de escolher qualquer outra mulher que à sua linhagem não pertença. E, com isso, na medida em que ele apresenta a exogamia como regra (o que não significa que seja excludente, a endogamia; ao contrário, ela é suposta pela primeira), significa dizer que a proibição supõe uma permissão dada aos homens. Portanto, é concebida aí, a questão de direito do homem sobre a mulher e sobre os seus descendentes como lei.

(Gilles Deleuze; Claire Parnet, **Diálogos**)

Figura 18 - Nunca



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-17_2009-05-23.html >. Acesso em 9 dez. 2013.

Observemos, na tirinha acima, como o insistente discurso da norma compulsória do gênero e do sexo expressa completa associação da performance travesti e da crossdresser à performance mulher: Uma voz se dirige, no primeiro quadrinho, a Muriel e diz *Quer saber? ...Você **nunca** será uma mulher de verdade!*. Em seguida, Muriel, pensativa, pára e indaga *Gente, e agora?*. É necessário comentarmos que, durante esta fase de Muriel, ela ainda se apresentava como crossdresser, e, em parte, vestir-se de mulher, faz parte da performance crossdresser. Mas, o efeito de ironia da tirinha é justamente o fato de que há essa indagação feita por Muriel, como se a partir desse momento, isso viesse a constituir problema em sua realização pessoal, isto é, em sua cruzada subjetiva no que diz respeito ao gênero. Ao mesmo tempo, esse enunciado pode ser entendido como manifestação de medo como reação à ameaça expressa na fala do primeiro quadrinho, visto que se percebe que o termo **nunca**, em destaque, causa o efeito de lei, de norma, do que é permitido ou impedido. Assim, o questionamento proferido por Muriel aparece como pedido de ajuda ao interlocutor, já que ela se dirige a *gente*, enquanto leitora da tirinha, como forma de mostrar que os efeitos da compulsoriedade do gênero e do sexo são as possíveis formas de interdição direcionadas às transgeneridades. Disso, podemos interpretar que nesse pedido de ajuda reside a possibilidade da instauração das resistências a poderes coercitivos e disciplinares.

Como contrapartida, uma das formas de transgeneridade mais barradas por causa do travestismo realizado nela, mas bem resistentes ao padrão

heteronormativo, é a travesti. Todavia, ser travesti está bem distante de, exclusivamente, travestir-se, conforme vimos anteriormente no caso das crossdressers e dos travestidos do século XIX. Embora exista, na travestilidade, a “montagem” – definida como a preparação, a produção, a construção que, também, a travesti faz da estética visual de seu gênero e seu corpo –, esta não se limita a uma prática de travestir-se com roupas do sexo oposto, mas sim, define a montagem do *ser* travesti. As travestis não se montam de mulher; elas se montam de seu próprio gênero, travesti.

Porém, a feminilidade que se observa na montagem, isto é, na construção de seu gênero, é encontrada, também, inicialmente, na mulher – se pensarmos que, antes do surgimento do modo de existência travesti, a heteronormatividade, com seus discursos de cisão do gênero já os havia estabelecido. Ou seja, há, na travestilização, algo que ainda pertence a uma ordenação discursiva da heteronormatividade. Entretanto, a maneira como a travesti se apropria de uma feminilidade, enquanto discurso (já-dito) de uma heteronormatividade, faz com que esse mesmo discurso se torne outro, cambiando pela travestilidade sob outro(s) avatar(es) discursivo(s), produzindo um/uns outro(s) sentido(s) de *ser* feminino.

Para o dicionário Aurélio da língua portuguesa, a definição de travesti aparece da seguinte maneira: “travesti [Do fr. Travesti.] S.m. Gal. 1. Disfarce no trajar. S. 2g. Indivíduo que, geralmente em espetáculos teatrais, se traja com roupas do sexo oposto. 3. Homossexual (3) que se veste com roupas do sexo oposto.” (FERREIRA, 2010, p. 2077). Nota-se, com essas definições, que há uma fundamentação conceitual amparada pelo discurso heteronormativo. Em primeiro, por afirmar que se trata do indivíduo que passa por outro gênero, ao tratar de disfarce, por considerar que trajes são concebidos de acordo com os sexos: obviamente, sabemos tratar-se de uma concepção cultural para a diferenciação dos sexos (e dos gêneros, já que estes foram construídos discursivamente em dois, atendendo a uma demanda binária de observação da divisão/diferenciação anatômica sexual), o que também toma como justificativa, a segunda definição, já que, nela, a representação teatral toma a representação fictícia de uma realidade externa à da narrativa encenada, em que os atores podem representar o sexo oposto a partir da indumentária.

Na terceira definição, o autor faz referência à homossexualidade vinculando-a à prática de travestismo, definindo-o como vestir-se com roupas do sexo oposto, o que, mais uma vez, nos faz pensar na questão cultural da associação da

indumentária ao sexo, de uma maneira que, como efeito de um discurso heteronormativo (sedimentado historicamente), pareça ser algo natural que existam roupas masculinas e femininas, isto é, que haja uma regulamentação sobre o que pode e deve ser usado por ambos os sexos de modo que isso não se perceba como uma criação discursiva, e sim, como uma questão naturalmente imanente aos sexos e seus respectivos gêneros e sexualidades.

Com isso, observamos, ainda, que a travesti não se veste necessariamente para sentir-se feminina, mas para que, no caso das travestis de rua, os seus clientes sintam desejo em consumí-las. A maneira como a travesti cria a sua estética, no tocante à escolha da roupa e da maquiagem, dos acessórios, tem muito que ver com o exibir o corpo de modo erotizado. Ela o faz como forma de vender a sua sensualidade e seu corpo, uma vez que uma certa maioria delas se prostitui. De acordo com Benedetti (2005, p.68), existem as “[...] roupas de *boy*, roupas de *batalha* e roupas de festa.” Assim,

A *montagem* para o trabalho na prostituição é outra: à noite, as travestis trabalham vestidas de diferentes modos e combinações, sempre procurando ressaltar as formas curvas do corpo e insinuar genitais femininos. A combinação mais comum é o uso de minissaia, blusa decotada e, necessariamente, sapatos com saltos altos. (*Ibid.*)

De igual modo, existem as roupas do dia-a-dia, conforme se pode observar em Muriel na tirinha abaixo:

Figura 19 - Embarque



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-06-27_2010-07-03.html >. Acesso em 2 out. 2013.

Notemos que se desenrola uma peleja entre o cobrador de bilhetes de embarque e Muriel: enquanto ele tenta desenvolver estratégias através de termos linguísticos para impedir a entrada de Muriel, tais como *senhor*, *senhora*, para se referir à travesti, ela, de contraparte, questiona os termos linguísticos empregados pelo cobrador. O posicionamento de ambos é o de um embate para ver quem vence. Como estratégia linguística, o cobrador de bilhetes usa, inicialmente, pronomes de tratamento da língua portuguesa, e pronomes de tratamento servem para se referir a pessoas com quem se fala no momento da enunciação. Por outro lado, Muriel persiste em sua resistência às estratégias de exclusão criadas pelo cobrador de bilhetes e cria a sua própria estratégia, questionando os termos linguísticos.

Sequencialmente, há um momento de tensão entre as personagens, que se registra no terceiro quadrinho, pelo qual se podem observar as expressões corporais de ambas: os olhares permanecem direcionados com foco um no outro, bem como a posição corporal em que ambas personagens se encontram é sempre a mesma, o que nos sugere a leitura de que nenhuma está exitando.

Como últimas estratégias de poder na tirinha, o cobrador não só retira, do sujeito oracional, o sujeito enquanto subjetividade Muriel, o que implica em uma primeira exclusão, como passa a manter a proibição, pelo enunciado verbal *É proibido entrar assim*, em que *entrar assim* é o sujeito oracional, e ainda, como segundo modo de exclusão, usa o termo modalizador *assim* referindo-se à maneira como Hugo se apresenta enquanto sendo Muriel, isto é, excluindo o sujeito Muriel segundo o que, visivelmente, lhe faz ser Muriel: a indumentária como traço evidente de sua travestilidade. E isso é o que é proibido, de acordo com o que está dito e repetido pelo cobrador, pois o discurso que afirma que é proibido entrar sendo travesti, igualmente, diz que é proibido ser travesti. Entretanto, Muriel, assim como em todas as vezes, questiona o último termo linguístico referente à sua vestimenta como o seu modo de ser, demonstrando, com isso, que não vai desistir de passar pelo cobrador e embarcar.

Assim, compreendemos que o uso da indumentária é definido em uma ordem cultural, com funções disciplinares específicas:

Deste modo, poderíamos dizer que a roupa, ou o seu uso como marcador social/sexual, os jogos simbólicos diferenciadores-indicadores que envolvem o vestir-se (e o travestir-se) devem ser considerados numa perspectiva não somente estética, ou de moral privada, mas de moral

pública e de Direito, situando-se já na intersecção entre a sociedade civil e o Estado. (SANTOS, 1997, p. 146-147)

Com isso, compreende-se que há toda uma regulamentação, não somente discursiva em torno do uso da indumentária, mas, porque discursiva, trata-se de uma rede sócio-cultural de saberes que arrastam e lançam exercícios de poder com fins disciplinatórios, em sentido explicitamente jurídico-moral, sobre os indivíduos e seus corpos. Ao mesmo tempo em que surge uma economia do uso da vestimenta, faz-se necessário ter em vista que também há uma construção não só imaginária, mas, necessariamente linguística, porque discursiva:

A vestimenta constitui uma eficiente forma de comunicação. Determinada combinação de peças, com cores, tecidos e cortes específicos, transmite símbolos que informam aspectos essenciais daquela pessoa e situação, como o sexo, o gênero, a posição social, a classe, a idade, o tipo de evento em questão etc. As roupas constituem, portanto, uma linguagem. (BENEDETTI, *Ibid.*, p.67)

Porém, a prática do travestismo não têm suficiência, hoje, para a travestilidade. No máximo, a prática do travestismo estaria ligada a uma maneira específica de criar sua feminilidade, sem que, com isso, ela seja concebida como uma mulher. No entanto, o senso comum considera que a travesti não passa de um homem vestido de roupas de mulher.

Sobre isso, analisemos a tirinha a seguir:

Figura 20 – Segunda investida



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-09-13_2009-09-19.html >. Acesso em 10 ago. 2015.

Na tirinha, podemos notar como a personagem Socorro está insegura quanto a sair de casa montada, isto é, vestindo-se regularmente como feminina, uma vez que há uma estética esperada na montagem, construindo, assim, uma parte de seu ser feminino. A ser questionada por Muriel sobre o seu bem-estar, a amiga lhe responde que está ótima e a aconselha a sair montada e repetindo, como mantra, *Estou ótima e o mundo não vai acabar*. Disso, podemos tomar, como memória discursiva de práticas femininas, a relação íntima de cumplicidade feminina típica de amigas: o aconselhamento, a troca de dicas de como se arrumar para sair, por exemplo, são reiteradas nas materialidades verbais e imagéticas.

Ainda, de modo semelhante, nessa relação feminina de amizade, há traços característicos do cuidado de si observado por Foucault (2007c), em que a relação de cumplicidade, notada por meio de troca de cartas entre os estoicos nas quais os indivíduos, na relação de amizade, demonstravam um cuidado com o outro, demandando, assim, uma capacidade para cuidar de si³⁵, era uma maneira de realizar uma postura ética ante si mesmo e ante o outro..

Nesse sentido, Muriel demonstra um cuidado com sua amiga Socorro, ajudando-a a enfrentar o perigo de ser agredida quanto à sua experiência transgênera, no que diz respeito à indumentária. Assim, Socorro segue repetindo o mantra sugerido por Muriel. Porém, no instante primeiro em que Socorro pisa fora de casa, é interrompida por uma voz expressa na materialidade verbal *Aí, bichona!*, que a recrimina por vestir-se com indumentária feminina.

Percebe-se, assim, que Socorro não foi discriminada pela sua performance transgênera, mas sim porque foi vista como um indivíduo homossexual, conforme a materialidade verbal *bichona*, que, na língua portuguesa, é uma palavra usada, de modo geral, para expressar intolerância em relação à identidade sexual, isto é, homofobia (nesse caso, seria transfobia, ou o mesmo que intolerância à identidades de gênero distintas e não legítimas no padrão heteronormativo). Isso, porque se materializa, nesse enunciado, um discurso que associa o uso da indumentária feminina ao indivíduo homossexual, segundo a memória do homossexual como

³⁵ Conforme Foucault (2007c, p. 58-59), “O cuidado de si – ou os cuidados que se tem com o cuidado que os outros devem ter consigo mesmos – aparece então como uma intensificação das relações sociais. Sêneca dedica um consolo à sua mãe, no momento em que ele próprio está no exílio, para ajuda-la a suportar essa infelicidade atual e, talvez, mais tarde, infortúnios maiores.”

sendo o indivíduo afeminado. Isso quer dizer que o homossexual mantém com a mulher uma relação de semelhança, já que, nesse discurso comum e falocêntrico, tanto a mulher quanto o homossexual seriam indivíduos cuja virilidade está ausente, logo, compreendidos como submissos e passivos – o que, mais uma vez, apresenta uma associação direta com a analogia dos papéis sexuais na relação sexual legítima que é, nesse discurso, a heterossexual.

O desfecho do último quadrinho nos mostra como Socorro é vista: a imagem que aparece da personagem é a de seu corpo anatomicamente masculino desnudo, o que nos leva a interpretar que o senso comum, a saber, o discurso vigente e heteronormativo não enxerga a travestilidade que *há* e *é* em Socorro, em sua experiência transgênera. Isto nos diz que, nesse discurso, só há a visão de que Socorro é um homem homossexual vestindo roupas de mulher.

Isso também é percebido por Benedetti (2005, p. 67) no que diz:

Quando se fala em travesti, a primeira imagem que surge na mente é a de um homem vestindo roupas de mulher. E essa é uma das primeiras atitudes das travestis na construção do feminino. Muitas *monas* me contaram que, na infância, se vestiam com as roupas da mãe ou da irmã mais velha. Também me contaram que, quando ainda não haviam iniciado a modelagem do corpo, era a vestimenta que corporificava qualidades femininas.

Com isso, percebe-se que não se trata, necessariamente de uma prática de travestismo, isto é, não é apenas um uso de roupas de mulher, como se diz comumente e normativamente – já que quem regulamenta o uso da indumentária é uma norma social compulsória do gênero e do sexo. Ocorre que a heteronormatividade já repetiu tantas e tantas vezes que existem roupas próprias para homem quanto roupas específicas para mulher, que, por hábito, toma-se como uma verdade natural, pois se é dito que entre certo tipo de roupa específico e um corpo de um dado sexo há uma relação direta, é porque a vestimenta já passou a fazer parte do corpo – pelo menos, em uma sinopsia discursiva – aliás, só há vestimenta porque há corpo, mas não necessariamente um corpo biológico, e sim, porque, essa relação foi, sobretudo, regulamentada por normas e uma moral sócio-culturais.

Ainda no desfecho sobre a problemática da indumentária na tirinha, há, porém, o medo e a conclusão irônica a qual chega Socorro diante da situação de

discriminação pela qual está passando: em pensamento, Socorro diz *Pelo menos o mundo continua inteiro.*, permitindo-nos, enquanto leitores, fazer a interpretação de que o mundo continua inteiro, apesar de Socorro ter sido desmontada. E isso está dito pela discriminação sofrida por ela, e pelo modo como o discurso comum a concebe, isto é, desmontada, rebaixando-a normativamente, a um mero corpo anatomicamente masculino. Por outro lado, muito sutilmente, podemos – segundo à interpretação da amizade como relação social de cuidado de si e dos outros analogamente observados na amizade entre Muriel e Socorro – perceber que houve uma preocupação de Socorro com o mundo, mas não houve uma preocupação do mundo com Socorro. E quando ela o afirma, positivamente, em seu pensamento, usando a expressão *pelo menos*, ela ainda vê a possibilidade de uma nova tentativa, já que o mundo em que ela tem de viver é este, e não, outro, pois se o mundo não acabou, ainda se pode realizar tentativas de existência nele, e isso é bom.

Diante dessas questões sobre o corpo, a indumentária feminina, o travestismo e a travestilidade, podemos afirmar, contrariamente a tais ideias do discurso comum e normativo, que o que há na contemporaneidade, no que diz respeito às travestis, não se trata mais de prática de travestismo puramente – visto que, por definição, o travestismo é considerado como prática de vertir-se com roupas de indivíduo do sexo oposto (ideia normativa) –, mas sim, trata-se de um processo de travestilização³⁶, o que nada mais tem a ver com travestir-se no sentido de se passar por mulher³⁷ (a menos que isso possa vir a ser usado como estratégia na tentativa

³⁶ Com esse termo, diferenciamos daquilo que denominaremos de travestilidade, bem como do que denominamos de travestismo, compreendendo a primeira enquanto um processo em que a travesti se põe como objeto de si, tomando técnicas, estratégias de construção de seu corpo, seu gênero, seu sexo no devir estético de sua subjetividade, dentre as quais, o travestismo é uma dessas estratégias políticas durante o desenvolvimento dos regimes de verdade, no processo de travestilização, resultando na emergência da(s) travestilidade(s) – esta(s) última(s) sendo o(s) modo(s) de ser travesti.

³⁷ O ser mulher, historicamente, se define por meio de uma série de signos e enunciados que definem o que é ser mulher. Por exemplo, para o modo tradicional de ser mulher, discursos sobre a feminilidade enquanto propriamente passiva entram em jogo, como o discurso da maternidade, da subserviente ao marido, da fragilidade feminina, da doçura, da pureza, da emotividade, dentre outros discursos e signos que, numa série de enunciados que se entrecruzam e componham esse modo tradicional criado por uma alteridade falocêntrica, definem e dispõem essa imagem/identidade/subjetividade chamada mulher. Porém, atente-se ao fato de que esse é apenas um, dentre os modos de existência da mulher. Aqui, apenas, foi elencado o modo mais pululante na memória discursiva sobre o ser mulher. Nesse sentido, o ser travesti, embora perpassasse por alguns signos e discursos indicadores e definidores de certas feminilidades, a travesti se afasta desse modelo de (ser) mulher. Atentemos para o fato de haver virilidade (que não é o mesmo que masculinidade) nas travestis, bem como em outros modos de ser mulher – e ainda que entre a travesti e outros modelos mais viris de mulher haja muitas semelhanças no seu modo de ser feminino

de conquistar um parceiro – o que estaria ligado a alguma característica mais íntima/particular do indivíduo, não mais à prostituição enquanto característica coletiva de um modo de existência que é a travestilidade). Sobre isso, Benedetti (ibid., p. 67) afirma que:

O ato de vestir-se com roupas de mulher é comumente designado nesse universo pelo termo êmico *montação* ou *montagem*. A *montagem* é um processo de manipulação e construção de uma apresentação que seja suficientemente convincente, sob o ponto de vista das travestis, de sua qualidade feminina

Assim, abaixo, temos mais uma tirinha da cartunista Laerte Coutinho, em que podemos observar, por exemplo, o processo de montagem de Muriel:

Figura 21 - Tempo



Fonte: LAERTE. **Muriel total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 7 ago. 2014.

Em termos de memória discursiva que também se vinculam à cultura transgênera, podemos afirmar que há, na travestilidade de Muriel e na virilidade de Hugo, traços de comportamentos femininos e masculinos, respectivamente, bem

ou em características viris, mesmo aí, há afastamentos que caracterizam as particularidades desses modos de existência. Com isso, queremos dizer que a travesti se esforça em ser travesti, bem como a mulher se esforça em ser mulher, ainda que ambas se esforcem em ser femininas – no entanto, em um sentido, a priori, indiferenciado, para o ser feminino, como se, originalmente, a mulher tivesse a autoria da feminilidade. Disso, atestamos o que afirma Silva (2007, p. 202) quando diz que “Os travestis vão se naturalizando na paisagem, numa relação íntima com as erosões que a imagem fixa da mulher tradicional sofre dos movimentos feministas, da publicidade, do cinema, do teatro, da valorização da juventude como experiência inovadora, de inúmeros processos que implodem a mulher canônica em milhares de possibilidades existenciais. Entre tais possibilidades, está o travesti, queiram ou não as feministas, que perdem ao não querê-lo, um aliado.”

delimitados e delineados dentro de uma cultura heteronormativa. Notemos que há três momentos, na tirinha, em que se pode perceber memórias coletivas sobre aquilo que, culturalmente, se fez por verdade, ser próprio do homem, e aquilo que se fez como verdade da mulher. Certas regulamentações, conjunto de ditos, também de interditos, se espalham pelas imagens visuais da tirinha em tom de efeito de humor típico desse subgênero textual. Quase como em um manual de etiqueta, ou melhor, como em um almanaque descritivo das características do homem e da mulher do século XX – visto que se trata de memórias construídas sobre práticas discursivas desse século, mas que adentram o XXI –, podemos ver o primeiro quadrinho se referir aos aspectos, regras e funcionalidades discursivas da feminilidade.

Nesse primeiro quadro, a descrição trata de Muriel; não, de Hugo. Como vemos, o enunciado verbal diz *Muriel na balada: depilação, escolha de roupa, peruca, maquiagem... Uma hora e meia*. Toda a composição da imagem retrata práticas discursivas em torno da produção/embelezamento de si que um indivíduo faz quando deseja ir a uma festa. E a memória da festa está retomada na palavra *balada*. Estar diante de um espelho é assistir a própria modificação que se faz do próprio corpo como expressão do desejo, que, perpassado, domesticado pelo discurso, emana do sujeito e o move.

O embelezamento não é meramente um sentir-se bem, enquanto efeito de estética visual, mas é referente de uma preparação ritualística fundada na sexualidade e no gênero performatizados pelo indivíduo na composição, na demarcação de sua subjetividade. Atualmente, na memória coletiva da “balada”, esta se nos aparece como a festa, sendo o evento/lugar físico de mostra, de exposição de si e de luta para conquistar um ou mais parceiros/parceiras sexuais.

Ao mesmo tempo, expor a beleza de seu corpo, de sua performance sexual e de gênero diante do outro é exercer poder sobre o outro para conquistá-lo. Eis, então, o objetivo desses eventos-festa. Não é à toa que, por exemplo, diz-se que a mulher demora mais para se produzir do que o homem, assim como é dito pela materialidade verbal do segundo quadrinho *Hugo na balada: banho, barba, roupa... 20 minutos*. E assim, compreende-se que a referência às questões de gênero feminino e masculino, nas tirinhas, não é exclusivamente expressa pelas práticas de elaboração de si, de embelezamento, mas sim, e o mais importante, é pelos nomes dos sujeitos que se enunciam visualmente por essas práticas e pelo seu corpo: o

indivíduo é o mesmo, mas o sujeito já são dois, representando, assim, dois gêneros e duas memórias em torno deles. Muriel aparece como representação do ser feminino; Hugo, do ser masculino.

No primeiro quadrinho, é notória, a presença da imagem do vestido, que, segurado por Hugo, e colocado sobre o seu corpo, possibilita-lhe ver-se, no espelho, como Muriel. Na materialidade verbal da imagem-enunciado, a memória discursiva sobre o ser mulher, quando da questão de estética visual e embelezamento, podemos notar um discurso que traz a mulher como indecisa (por isso, a demora, expressa, na materialidade verbal ...*Uma hora e meia*), quanto ao que escolher para vestir/usar/elaborar o seu corpo. Além disso, certos termos funcionam como marcadores, indícios que apontam para discursos sobre feminilidade – atribuídos normativamente à mulher. Por exemplo, os termos e expressão que aparecem na materialidade verbal, tais como *depilação*, *escolha de roupa* e *maquiagem* evençam práticas discursivas que, heteronormativamente, fazem parte de uma memória sobre o ser mulher.

Por outro lado, há um termo, em especial, que é tangente às práticas discursivas ligadas ao ser mulher, e que, tangenciando esse ser, abre espaço para a emergência da travesti: a saber, o termo *peruca*. Na memória coletiva, no que diz respeito aos aspectos de estética visual sobre o ser mulher, é inconcebível para elas o uso de perucas: as mulheres, diz-se, costumam usufruir dos próprios cabelos, no máximo, fazendo uso de apliques, mas não de perucas. Em contrapartida, muitas travestis usam-na em seu processo de montagem – e isso é uma prática discursiva ligada à memória do ser travesti, ainda que comumente, através dessa memória, e estando ambientada em uma formação discursiva heteronormativa, se diga que a travesti imite a mulher, pelos motivos já discutidos neste trabalho.

Todavia, não é somente o termo *peruca* que nos leva a interpretar tratar-se da travestilização, mas sim o uso do termo, no enunciado verbal, somando-se tanto aos outros termos de tal enunciado verbal que se referem a práticas discursivas femininas, quanto, principalmente, à imagem de Hugo segurando um vestido, vendo-se, pelo espelho, como Muriel, conforme é dito no enunciado. Ou seja, esses indícios sobretudo discursivos, nos permitem a interpretação da montagem da travesti, já que ainda é muito forte, na memória coletiva sobre a travestilidade, a imagem da roupa feminina ligada à feminilidade. Nesse sentido, concordamos com Benedetti (*Ibid.*, p. 67) quando ele relata que a montagem

Consiste num importante processo na construção da travesti, por ser uma das primeiras estratégias acionadas para dar visibilidade ao desejo de transformação e também porque constitui um ritual diário, no qual se gastam horas decidindo e provando o modelo da noite.

Assim, a persona, o sujeito que aparece refletido no espelho, isto é, Muriel, não passa, pois, de uma alteridade de Hugo, neste momento em que ele/ela se imagina, se vê usando o vestido, pensando no que vestir, no que usar, em como se montar para a “balada”. Ou seja, e como disse Benedetti, é o desejo de transformação – como desejo em *ser* (e, sobretudo, porque se trata de desejo) – que interessa à travesti.

Em contrapartida, no segundo quadrinho, é perceptível tratar-se de práticas discursivas ligadas a um universo de reminiscências coletivas sobre o *ser* homem. E não é necessariamente porque aparece a imagem visual de Hugo diante do espelho na tirinha, mas, especialmente, pelo fato de a materialidade verbal referir-se a Hugo – não, a Muriel –, e trazendo certos termos que, em uma memória discursiva, fazem aparecer imagens (imaginadas por nós, na condição de sujeitos leitores), tais como estando representadas pelos usos dos termos *banho*, *barba* e *roupa*, de modo simplista, afirmando, por uma tal memória, que o homem é mais prático e ágil quando da sua elaboração visual estética. E, assim como dito no enunciado verbal proferido por Hugo, *...20 minutos.*, percebemos que é sobre aspectos e características do *ser* homem e da masculinidade que entram em jogo no enunciado. Desse modo, segundo a tirinha, concluímos a leitura de que, sobre a montagem dos corpos, em uma memória discursiva heteronormativa, a mulher demora para se depilar, escolher roupas e fazer a maquiagem, enquanto o homem é rápido quando faz a barba, toma banho e veste uma roupa. Já, a travesti faz a barba, se depila, toma banho, seleciona/escolhe uma roupa, usa maquiagem e peruca. Com isso, observamos que há, na travesti, marcas discursivas dos dois gêneros criados pela heteronormatividade, fazendo a travesti, de certa maneira masculina, mas principalmente, feminina.

Sobre a montagem do corpo da travesti, podemos afirmar que é o momento em que as práticas discursivas criam o próprio corpo-enunciado que, ao mesmo tempo vai fazendo o seu gênero na travessia que faz pelos discursos sobre *ser*

homem e *ser* mulher de que se compõe a formação discursiva heteronormativa. Assim, tomemos alguns excertos-enunciados sobre a travestilização, extraídos da obra antropológica de Marcos Benedetti, intitulada, *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*, para, em seguida, observarmos a questão da montagem:

A maquiagem tem um papel importantíssimo: além de ser uma prática historicamente associada ao feminino em nossa sociedade e contribuir para ressaltar ou ocultar determinados traços do rosto, cumpre função essencial de ocultar os pêlos da barba. [...] É certo que a apresentação do rosto é, de todo o processo de “montagem”, a parte que leva mais tempo, sendo realizada com atenção redobrada. A maquiagem, com todos os produtos, macetes e técnicas, é um fator importantíssimo no processo de construção da corporalidade e do gênero travesti. [...] Para as travestis, as características corporais são fundamentais no esquema de diferenciação dos gêneros. Elas consideram os pêlos, e especificamente a barba, como um dos signos que mais fortemente representam o masculino. Os pêlos, portanto, são considerados um obstáculo constante na fabricação/construção do corpo travesti. As travestis lutam cotidianamente contra a proliferação dos pêlos no corpo, especialmente os da barba – pois o rosto, sendo a apresentação da pessoa, é a parte do corpo que, segundo o ponto de vista nativo, deve dar a ver o maior número possível de atributos femininos. (BENEDETTI, 2005, p. 57-58).

Os cabelos também devem ser longos e bem cuidados, sempre com cortes femininos. Poucas travestis usam peruca. A peruca – que é chamada de picumã – é valorizada para a produção de um visual diferente, mas, quando utilizada como recurso de alongamento do cabelo (o que denota que quem a usa tem cabelos curtos), pode ser motivo de ridicularização para a travesti, pois a equipara a uma *bicha-boy*.” (BENEDETTI, *Ibid.*, p. 62)

Com esses relatos sobre essas técnicas utilizadas para a travestilização, isto é, para a construção do corpo e do gênero, pelas travestis, refletem tanto na descrição feita na tirinha, sobre masculinidade e feminilidade, quanto no próprio câmbio que Hugo/Muriel realiza quando se vê diante do espelho. Pode-se até mesmo perguntar: quem irá à balada hoje: Hugo ou Muriel? Mas, é sobre essa transgeneridade, isto é, por causa do entrecruzamento dos dois gêneros, de duas formações discursivas que emergem da formação discursiva e cultural heteronormativa, e que, no uso desmantelado da norma, compõem a travesti enquanto (novo) gênero, que, nesse sentido, o terceiro e último quadro da tirinha tratará. Ele se expressa por uma outra imagem-discurso sobre o ser homem e a masculinidade quando, pelo enunciado verbal *Hugo no mofo: início imediato.*, afirma que a preguiça e a falta de bons modos são concebidas como características naturalmente do homem e da masculinidade. No entanto, esse efeito de humor gerado pelo termo *mofo* e pela expressão *início imediato* faz com que possamos ter

a leitura de mofo como algo típico de lugares sujos, úmidos, e que, em se tratando dos homens, o discurso que atribui a preguiça ou falta de cuidados domésticos está descrito em uma memória discursiva sobre o ser homem.

Observemos que, na imagem, Hugo está deitado no sofá, vendo televisão, segurando um controle remoto, e essa imagem já está sedimentada na memória coletiva sobre a preguiça e o sedentarismo, principalmente, em se tratando da imagem do homem que mora sozinho. No entanto, a atitude de Hugo, expressa pela tirinha, de ter decidido ficar em casa ao invés de sair, faz com que nós interpretemos que parece ser mais fácil ser homem, uma vez que foi enunciado que há praticidade no modo de vida masculino, enquanto que, ao mesmo tempo, há uma luta, um embate subjetivo entre Hugo e Muriel, o que, por fim, nos leva a ler que a personagem está na dúvida entre sair para a festa como sujeito Muriel ou sair como sujeito Hugo. E assim, ao final deste entrave entre sujeitos em um único corpo, *ele* opta por ficar em casa – já que quem ficou no mofo foi Hugo – como expressão de uma indecisão, mas, principalmente, como tentativa de trégua na guerra dos gêneros em que ele/ela se encontra.

Este efeito de humor elaborado na tirinha é possível pelo fato de que, ainda neste momento da narrativa sobre Muriel, Hugo ainda está em uma fase de descobertas sobre sua subjetividade transgênera, o que faz com que ele/ela oscile subjetivamente entre ser homem ou ser mulher. Isso parece nos demonstrar, ainda, que pode haver possibilidade para uma outra travestilidade, pois conforme veremos noutras tirinhas da série Muriel Total, Hugo não se considera, não se encaixa no modelo/estereótipo da travesti “convencional” prostituta, ao mesmo tempo em que também se reconhece nela. Assim, entre o desejo de Hugo e o desejo de Muriel há um abismo, uma fenda cultural que, ao invés de deixá-los separados, fez com que ambos caíssem de mãos dadas, travando uma luta entre si, enquanto despencam eternamente.

Desse modo, o uso de roupas femininas pelas travestis não faz com que definamo-lo por prática de travestismo, pois ao fazer isso, estaríamos lidando com a travesti nos moldes de uma heteronormatividade. E, pensar desse modo seria considerar que roupas femininas somente poderiam ser usadas por mulheres. Eis a questão fundamental na travestilização: a travesti não é e não busca tornar-se mulher – atentemos para o fato de que o autor fala sobre qualidade feminina, e não, sobre ser mulher. Dessa maneira, ser travesti parece tratar-se de questões que

envolvem, também, o uso de indumentária feminina sem que, com isso, seja caracterizada uma prática de travestismo, puramente.

2.3 A invenção cultural da travesti: um desejo de cultura, uma cultura do desejo

Antes de nascer, o corpo já está inscrito em um campo discursivo determinado. Ainda quando se é uma “promessa”, um devir, há um conjunto de expectativas estruturadas numa complexa rede de pressuposições sobre comportamentos, gostos e subjetividades que acabam por antecipar o efeito que se supunha causa.
 Bento, *A reinvenção do corpo*, 2006, p. 87.
Não existe corpo livre de investimentos discursivos, in natura. O corpo já nasce maculado pela cultura.
 (Berenice Bento, **A reinvenção do corpo**)

Neste trajeto, há que se considerar que o modo de existência instaurado pelas travestis caracteriza, também, não só a expressão, no sentido discursivo, de um anseio, um desejo por gênero, mas, e com isso, uma ascensão de um novo modo de expressão cultural: o do gênero, do corpo, do sexo e da sexualidade da travesti. No entanto, não se trata do gênero partido em dois, nem de corpos nem sexos binários – como na matriz dualista que acopla sexo e gênero, cindidos em dois, masculino e feminino – mas trata-se, aí, de uma perpassagem, uma transpassagem, uma travessia do e no gênero e no corpo. Com isso, afirmamos que a travesti não configura para si, um corpo, um sexo, um gênero e uma sexualidade segundo uma lógica alternativa. Não se trata de ser *ou... ou*, mas de ser *e... e*, mas, talvez, cujas implicações são, no devir, as de ser *nem... nem*, mas sim, ser outra coisa que, supostamente, não era parte do projeto cultural heteronormativo.

Figura 22 – Diferença



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-04-08_2012-04-14.html >. Acesso em 15 jun. 2013.

Na sequência, nota-se a construção de um sentido crítico quanto à ideia de um gênero original e de sexo natural que é apresentada por Muriel, ao viajar milhares de séculos no tempo. A memória discursiva do homem primitivo é retomada segundo as imagens de Muriel esteticamente feita como o humano primata para a construção do sentido sarcástico que está sendo elaborado na tirinha. Somando-se à imagem de humano primitivo, o enunciado dito por Muriel *Vou poder verificar in loco a diferença ancestral entre o macho e a fêmea humanos!* nos permite compreender que se trata de questionar e buscar provas a respeito da ideia de gênero original.

Durante a trama, quando Muriel diz *Cadê uma fêmea?*, ela está se reconhecendo aí como um indivíduo transgênero, uma vez que, se há uma inquietação em buscar a diferença entre macho e fêmea, e se ela está buscando uma fêmea é porque quer compará-la com o que ainda há de macho em seu ser, mas ao mesmo tempo, não se reconhecendo como fêmea, já que ela busca uma para comparar consigo mesma, que é, aí, também, Hugo.

Eis, que, finalmente, após ter enunciado que está em busca de uma fêmea, aparece-lhe um outro indivíduo aparentemente idêntico, o que não somente nos permite ler como a chegada de uma fêmea, como ainda a interpretação de que não há, de fato, diferença de gênero entre macho e fêmea primatas – o que derruba, pois, o discurso de um gênero original.

A esse respeito, tomamos em Butler (2013), a ideia de que não haveria, conforme Freud (2012), um momento anterior³⁸ ao gênero, em que todo indivíduo fosse bissexual³⁹ como se fosse uma potência dualista, no sentido de que haveria um pontencial para a heterossexualidade e/ou para a homossexualidade – esta última, claramente, seria não-permitida. Com isso, também não há um momento anterior à cultura, tampouco, ao discurso. Pensamos, doravante, segundo a ideia de que há uma ontologia cultural, isto é, ainda que das culturas nunca se possa apontar um início, dizemos, então, que, por mais que sejam modificadas, híbridas, não se pode apontar, para o indivíduo, o momento inicial em que ele se reconheça como sujeito de um gênero específico, senão o semblante mesmo de uma dualidade heteronormativa que se propõe como a origem. O gênero já lhe foi dado antes mesmo de seu nascimento na discursivização de sua existência enquanto filho/filha. Isso quer dizer que o indivíduo está, já, disposto em uma ordem discursiva e cultural já dada sobre o gênero que foi escolhido, imposto para a criança. Do mesmo modo, se estamos tratando o gênero como construção discursiva, devemos, conseqüentemente, tomar, igualmente, uma ordem cultural. Nesse sentido, compreendemos que, mesmo no momento anterior ao nascimento de um indivíduo, este já está inserido em um momento (recorte) cultural prestabelecido.

Sobre este tão caro tema da cultura, que agora trazemos para o campo da Análise do Discurso francesa, e, afim de darmos início às análises das tirinhas da cartunista Laerte Coutinho, e que constituem a maior parte de nosso corpus, selecionamos o primeiro enunciado visual em que podemos ver tratar-se do início da estória da personagem Muriel (também, Hugo), quando as tirinhas ainda,

³⁸ Para o criador da Psicanálise, “Embora o complexo de Édipo seja vivido pela maioria das pessoas individualmente, ele é determinado pela hereditariedade, por ela estabelecido, que programadamente deve passar, quando começa a fase seguinte e predeterminada do desenvolvimento. [...] Não podemos contestar que as duas concepções se justificam. Mas também são compatíveis entre si; há lugar para a concepção ontogenética ao lado da filogenética.” (FREUD, 2012, p. 205)

³⁹ Freud (2012, p. 41) atesta que “Portanto, o desenlace da situação edípica numa identificação com o pai ou a mãe parece depender, em ambos os sexos, da relativa força das duas disposições sexuais. Esta é uma das formas como a bissexualidade intervém no destino do complexo de Édipo. [...] Uma investigação mais penetrante mostra, em geral, o complexo de Édipo mais completo, que é duplo, um positivo e um negativo, dependente da bissexualidade original da criança; isto é, o menino tem não só uma atitude ambivalente para com o pai e uma terna escolha objetal pela mãe, mas ao mesmo tempo comporta-se como uma garota, exhibe a terna atitude feminina com o pai e, correspondendo a isso, aquela ciumenta e hostil em relação à mãe.” Disso, afirmamos que os complexos positivo e negativo, respectivamente, dizem respeito a possibilidade de constituição da heterossexualidade e da homossexualidade.

provisoriamente, levavam o nome de *Silicone Blues*, em que aparece o tema da cultura.

Figura 23 – Silicone Blues 5



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 22 jul. 2014.

Neste enunciado, observamos um certo embate discursivo a respeito de questões de gênero, corpo, sexo e sexualidade. Disso, notemos que há a presença de duas vozes: a de Muriel, em que se observam posicionamentos de resistência a normas, a regras e a verdades culturalmente construídas dentro de um padrão normativo de gênero e sexualidade, e a voz do tigre, em que se pode ver um posicionamento de observação, avaliação, questionamento, exame do que é dito por Muriel como estratégia para lhe extrair algo, tirar-lhe proveito.

Na materialidade verbal *Você está me dizendo que não é mulher...*, proferida pelo tigre, podemos interpretar que se trata de um questionamento sob a forma de afirmação para fins de avaliação do que (se) diz Muriel. Este gesto de interpretação está amparado pela própria composição imagética do primeiro quadro da tirinha: nele, observamos que, quem aparece em evidência, como sob a luz de um holofote, é Muriel, já que, sob sua penumbra, ao chão, encontra-se um alvo de luz, formando um círculo branco; todo o resto da imagem é um fundo escuro. Além disso, o contraponto do evidente – que é Muriel – é o tigre, cuja imagem está visualmente constituída/apagada pela cor branca.

Ainda neste primeiro quadro, há um posicionamento discursivo, na voz de Muriel, marcado pela materialidade verbal *...sou homem. Isto tudo é silicone.*, em que se observa que Muriel refere-se a si mesma enquanto homem pela memória discursiva sobre a masculinidade sexuada. Assim, interpretamos, também, através

dessa mesma memória discursiva, que, para ela, sua masculinidade lhe é dada a partir de seu sexo⁴⁰. Uma tal memória discursiva de caráter heteronormativo compreende o gênero masculino, o ser homem, como algo dado pelo sexo anatômico. Todavia, Muriel marca, no discurso, sua posição subjetiva enquanto um indivíduo masculino que também se apresenta como feminino ao dizer que *Isto tudo é silicone*.

E eis a força da resistência apresentada por Muriel: desenvolvemos essa leitura segundo a ideia de cultura como cultivo de um desejo aparente nas enunciações realizadas pela travesti. Lembremos que essas enunciações são, elas mesmas, dadas não em termos estritamente de uma fala linguística, de uma articulação oral da língua em que a travesti falaria de si mesma; bem antes, nos referimos aos modos pelos quais a travesti executa suas performances de gênero, igualmente, performances corporais. Assim, construção do seu corpo é, por si mesma, uma enunciação⁴¹, seja do seu desejo em ser travesti, seja porque a todo instante ela se faz travesti, se fabrica, se maquina culturalmente travesti. Esse desejo, como já dissemos, não é algo produzido exclusivamente dentro de si mesma, pois na medida em que esse desejo nasce dentro, ela já nasceu fora. Desse modo, o corpo da travesti fala com ela o que e como é ser travesti.

Por exemplo, em relação ao uso do silicone, por Muriel, podemos afirmar tratar-se da expressão de um desejo em travestilizar-se, uma vez que é próprio de algumas travestilidades, que se conserve uma tal técnica, uma tal prática discursiva sobre o corpo, isto é, que se cultive o uso do silicone como uma das imanências do ser travesti, ao mesmo tempo em que compreendemos tratar-se, exatamente, em razão da primeira ideia, de cultura como, além de uma forma de resistência a um padrão de corpo, sexo e gênero, um novo modo discursivo de ser, cujas regulamentações aparecem sob a forma de um contraponto com uma suposta matriz discursivo-cultural de corpo, sexo e gênero.

⁴⁰ Trata-se aí, do início da transformação de Hugo em Muriel. E neste momento, ele ainda está apegado a uma condição heteronormativa como constitutiva de si mesmo. Hugo ainda se vê como um homem que se sente bem com adereços e aparência da feminilidade, conforme se observará em outras tirinhas que contam sua estória de transformação subjetiva.

⁴¹ Com Ferreira (2011, p. 60), vemos que “Esse corpo que fala seria também o corpo que falta, donde, a possibilidade de incluir a noção de *real do corpo*. Por *real do corpo*, pode-se entender, no campo discursivo, aquilo que, resistindo à simbolização, instaura uma falta (falha) que o sujeito tenta inutilmente sanar através de um deslizamento incessante de significações (imaginárias).”

Figura 24 – Significativa



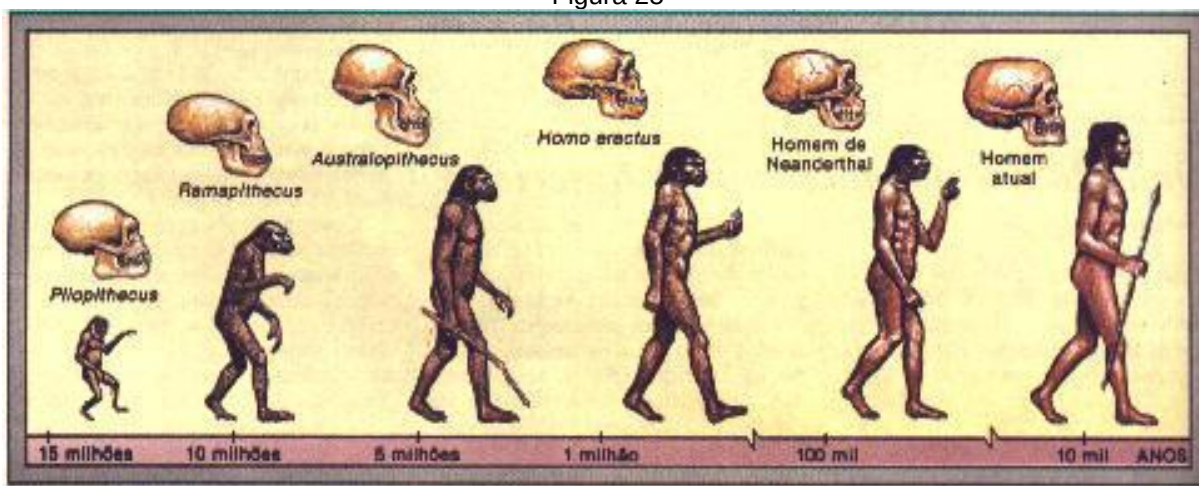
Fonte: LAERTE. **Muriel total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-04-22_2012-04-28.html >. Acesso em 25 mar. 2014.

Nessa tirinha, há o retorno do evidente discurso cristão cuja moral sexual da pastoral da carne definiu a função prática do coito como sendo função procriativa. Ao mesmo tempo, essa memória discursiva também está vinculada à da ciência do século XIX e que influenciou todo um saber médico sobre o sexo, atribuindo-lhe a mesma função, conforme vimos em Foucault (2007a; 2010b). Muriel, ao ser questionada sobre a diferença entre macho e fêmea como objetivo de uma viagem, tendo sido este interpretado pela fêmea como para fins procriativos, responde-lhe que não. Com isso, no segundo quadro da tirinha, ela explica que *Era mais para ver se existe diferença significativa entre macho e fêmea humanos...*, o que reitera o seu objetivo de questionar o discurso heteronormativo que vincula gênero a sexo.

No quadro seguinte, podemos observar que a fêmea lhe responde, mostrando-lhe os seios, *Bom, eu tenho isso.*, ao passo que no último quadro, como efeito de humor, Muriel responde à fêmea *Eu também.*, e mostra os seus seios, demonstrando, pois, como efeito de humor, uma possível travestilidade dos tempos da caverna. Porém, o que tornou possível compreendermos que o indivíduo da esquerda sempre era a fêmea em todos os quadros? Simples: o diálogo e a maneira como ele é posicionado estrategicamente nos permite essa conclusão. Assim, como ambas apresentam seios, mais uma vez, aí, podemos perceber que a anatomia, enquanto um discurso científico, não somente não define o que é gênero, como igualmente o próprio sexo, pois que este é uma construção cultural tanto quanto o gênero, e que ele possui um vínculo estético com o corpo tanto quanto o gênero o possui.

De todo modo, se Muriel nos tempos primitivos, apresenta seios, esse recurso imagético, na tirinha, se trata, na verdade, de uma retomada de uma memória discursiva sobre as práticas de construção do corpo realizada pelas travestis da segunda metade do século XX. Igualmente, se Muriel recua no tempo, voltando a um possível primórdio, o fato mesmo de se considerar o uso do termo *primitivo* já é um resgate de memória da noção de cultura, nesse caso, de uma imagem de cultura primitiva, segundo um discurso antropológico e evolucionista sobre o surgimento do ser humano, o que justifica a ideia de primitivo como precário, isto é, como aquilo que surgiu primeiramente como precário e depois evoluiu apresentando, assim, melhorias.

Figura 25



Fonte: TUDO SOBRE HISTÓRIA. **O que é história?** Disponível em: < <http://tudosobrehistoria2014.blogspot.com.br> >. Acesso em 15 set. 2015.

A memória discursiva sobre temas da antropologia e da biologia do século XIX e XX pode ser reconhecida no que diz o antropólogo neoevolucionista Leslie White *apud* Laraia (2014, p. 55):

Todo comportamento se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos... Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas um animal, não um ser humano. ...O comportamento humano é o comportamento simbólico. Uma criança do gênero *Homo* torna-se humana somente quando é introduzida e participa da ordem de fenômenos superorgânicos que é a cultura. E a chave deste mundo, e o meio de participação nele, é o símbolo.”

Portanto, observa-se aí, a consideração de que para se tornar humano é necessário estar sob uma ordem lingüística. Isso implica dizer que o gênero, isto é, o que desencadeia as performances de masculinidade e feminilidade, é dessa ordem simbólica, o que nos permite afirmar que só há gênero para o ser humano, e não, para o animal. Tanto é, que Muriel se refere a *macho e fêmea humanos* para ver as diferenças.

E o que podemos compreender é que Muriel, ela mesma, busca desconstruir essa imagem de que há uma cultura naturalmente legítima ao propor que, na condição de indivíduo humanoide na tirinha, ela pode ser, também travesti e apresentar seios, assim como a fêmea os apresenta.

Nesse sentido, pode-se falar em cultura travesti como uma forma nova, um novo avatar cultural, já que se dispõe em/como uma nova formação discursiva sobre o corpo, o gênero, o sexo e a sexualidade. Ou seja, uma vez que a travestilidade se trata da elaboração de técnicas a partir de novas práticas discursivas, do mesmo modo, essa nova forma cultural tem seus efeitos dados – em se tomando certos cultivos do desejo em ser que não são legitimados pela matriz cultural heteronormativa – pelo que chamaremos de *formação cultural*. De acordo com Ferreira (2011, p. 61),

Seria o espaço a partir do qual se podem prever os efeitos de sentido a serem produzidos. Assim, [...] as posições que os sujeitos ocupam em uma dada formação cultural condicionam as condições de produção discursivas, definindo o lugar por eles ocupado no discurso.

Sobre formações culturais⁴², diremos que é aquilo que é possível quando o sujeito enuncia (tratando de um determinado tema ou objeto, segundo

⁴² “[...] assim como as discursivas, são aquelas que permitem o que pode e deve ser sentido e expresso discursivamente, dando a impressão ilusória de que o sujeito é o senhor de seus sentidos/sensações e de que é seu corpo, fenomenologicamente ou cognitivamente, que seleciona perfumes, cheiros, texturas, paladares, sabores já-dados por um extrassubjetivo, uma determinação de ordem real que ficaria do lado de lá, não do de cá.” (ESTEVES, 2013, p. 71). Igualmente, podemos dizer, em relação às travestis, que há uma seleção daquilo que em seu desejo aparece como os elementos culturais já dados: a saber, na construção do feminino da travesti, tomam-se elementos de outra(s) feminilidade(s) que se podem apontar sob a forma de regularidades produzindo efeito de universalidade. Por exemplo: as formas sinuosas e suaves da cintura feminina, os seios, a vestimenta, as unhas, os cabelos, a maquiagem, as performances (desempenho) de delicadezas como fazendo parte de uma totalidade chamada feminilidade. No entanto, como a feminilidade não

regulamentações discursivas, podendo esse objeto, ser o próprio sujeito) posicionando-se, tomando partido, marcando o lugar discursivo de onde fala, sendo levado por motivações culturais, compreendendo a (sua) cultura como um efeito ou um conjunto de efeitos que fazem sentido em um dado meio e em um tempo específicos. Assim, todo um conjunto de comportamentos, instituições, mitos, vontades de verdade, por assim dizer, se regulam, podendo ser acessado no momento da enunciação do sujeito. Ao tomar posição, este não só marca seus enunciados em uma (ou mais) formação(ões) discursiva(s) específica(s) como ao mesmo tempo, marca o lugar discursivo-cultural, isto é, a formação cultural que atravessa o seu dizer.

Disso, podemos levar em consideração, agora, a travestilidade como modo de existência que toma, igualmente, a forma de cultura. Ou seja, com isso dizemos que é no efeito de avesso da heteronormatividade que as travestis criam para si não somente um conjunto de regulamentações de como se tornar isso que são, mas, sobretudo, é importante pensar numa certa “tradição” transgênera da travesti funcionando como efeito cultural, isto é, produzindo sentidos culturais peculiares, próprios de seu modo de existência. Assim, podemos pensar esse conceito de formação cultural no campo de aplicação teórica da Análise do Discurso de que fazemos uso neste trabalho.

Ainda, observando a composição da imagem da tirinha no segundo quadro, vemos tratar-se de um escritório que funciona como o lugar da entrevista/inquirição de Muriel: quem aparece atrás do birô é o tigre que questiona, avalia o *ser* de Muriel, trazendo um discurso médico sobre a questão do gênero doravante expresso na materialidade enunciativa *E também não se trata de perversão*⁴³. E é justamente por

existe, dizemos que, bem longe de esses elementos culturais serem universais, não passam de pré-construídos culturais e históricos que também alimentam o/reaparecem no desejo da travesti sendo, por elas modificados, reconstruídos, causando os efeitos de corpo, gênero e sexo que é/são a(s) travestilidade(s).

⁴³ De acordo com Plon e Roudinesco (1998, p. 583-584), trata-se de um “Termo derivado do latim *pervertere* (perverter), em pregado em psiquiatria e pelos fundadores da sexologia para designar, ora de maneira pejorativa, ora valorizando-as, as práticas sexuais consideradas como desvios em relação a uma norma social e sexual. A partir de meados do século XIX, o saber psiquiátrico incluiu entre as perversões práticas sexuais tão diversificadas quanto o incesto, a homossexualidade, a zoofilia, a pedofilia, a pederastia, o fetichismo, o sadomasoquismo, o travestismo, o narcisismo, o auto-erotismo, a coprofilia, a necrofilia, o exibicionismo, o voyeurismo, e as mutilações sexuais. Em 1987, a palavra perversão foi substituída, na terminologia psiquiátrica mundial, por parafilia, que abrange práticas sexuais nas quais o parceiro ora é um sujeito reduzido a um fetiche (pedofilia, sadomasoquismo), ora o próprio corpo de quem se entrega à parafilia (travestismo, exibicionismo), ora um animal ou um objeto (zoofilia, fetichismo). Retornado por Sigmundo Freud a partir de 1896, o termo perversão foi

meio de uma memória discursiva sobre a perversão como conceito-parte de um discurso clínico-psiquiátrico bem como o da clínica psicanalítica, que podemos desenvolver esse gesto de leitura sobre a avaliação, também em sentido de diagnose, da subjetividade de Muriel por parte do tigre. Entretanto, Muriel resiste a um tal discurso normativo, dizendo-lhe não se tratar de doença, mas sim, de cultura, conforme podemos ver na materialidade discursiva dita por Muriel *Claro que não! ...É **cultural!***, donde se observa o destaque para a palavra cultura.

Como todo percurso arqueológico, podemos elucidar nossa análise com alguns conceitos sobre cultura que são próprios da Antropologia e da Sociologia com o fim, não somente de fazer aparecerem aí, os possíveis discursos, acepções sobre o que pode ser cultura – quando Muriel fala sobre cultura – mas também pelo fato de que esta pesquisa em Análise do Discurso francesa toma, especialmente, este estudo discursivo nas questões de ordem cultural. Nesse sentido este se torna um percurso teórico-mnemônico.

Assim, podemos elencar algumas acepções básicas atribuídas ao termo cultura por um cem número de vezes por antropólogos como Eagleton (2011) e Wagner (2012): a saber, pode-se inferir o termo cultura como o cultivo – assim como o cultivo da terra. E, a partir disso, pode-se pensar em cultura como o cultivo de uma soma de costumes, ritos, maneiras de ser que fazem sentido para um povo em um dado lugar. Além dessa conceitualização, podemos encontrar o termo cultura como se referindo a culto, isto é, como num sentido religioso, o culto é dado a algo ou alguém cujo valor ou qualquer outro qualificativo positivo seja de uma potência e força supra-humanas. Do mesmo modo, cultua-se toda uma coleção de valores, normas, leis, costumes e práticas, etc., tomados em seu valor absoluto. E ainda, podemos, por exemplo, pensar no conceito de cultura como produto de uma civilidade adquirida como mérito por uma superioridade étnico-geográfica. Ou seja, cultura como resultando em um avanço a partir de saberes e técnicas desenvolvidas no ocidente a fim de atender a uma necessidade iminente, tomando esse desenvolvimento mesmo como avanço, e, por isso mesmo, recebendo um elevado nível de superioridade em relação a outros povos de outras localidades. Ou seja, trata-se, pois, de um cultivo dos saberes e técnicas que são tomadas como cultas,

definitivamente adotado como conceito pela psicanálise, que assim conservou a idéia de desvio sexual em relação a uma norma.”

supervalorizadas, assim como sendo sinônimo de civilidade: eis o conceito de cultura como civilização.

Costuma-se, no ocidente, adotar um pensamento linear de que o Homem se distingue dos demais seres por apresentar pensamento/linguagem, e, pela mesma razão, ter desenvolvido cultura. Sobre esse aspecto simbólico do humano – não necessariamente o da linguagem articulada –, o antropólogo White *apud* Laraia (2014) afirma, conforme vimos anteriormente, que o comportamento do ser humano é de ordem simbólica.

Mas nós diríamos que esse comportamento humano nos interessa em termos de práticas discursivas tomadas em seu aspecto discursivo, porque linguístico. Assim, quando a personagem Muriel fala *É **cultura!***, na tirinha, podemos perceber que *cultura* aí aparece como enunciado metonímico por se tratar de um apontador de memória discursiva, isto é, por poder substituir outros enunciados em que se façam aparecerem as práticas discursivas realizadas pelas travestis na construção de seus corpos, e não outras. Nesse sentido, podemos dizer que há um conjunto de símbolos e discursos que fazem parte de uma cultura transgênera inventada pelas travestis.

Sobre essa questão da cultura como invenção, podemos observar com Wagner (2012, p. 43), que, “No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura.” A partir disso, podemos deslocar os termos e fazer a mesma consideração a respeito dos efeitos deste percurso de leitura sobre novas travestilidades: ocorre que, do mesmo modo que trabalha o antropólogo – e para Geertz (1984) o antropólogo é, antes de tudo, um intérprete –, nós, enquanto leitores, nos posicionamos como intérpretes de uma cultura, mas na medida em que essa interpretação é, também, e através de nós, um ato de criação, cujos efeitos são os da criação da (contra)cultura da travesti. Com isso, nossa própria cultura é recriada, permitindo-nos, então, criar um conceito de cultura como sendo o efeito de nossas interpretações do outro não-heteronormativo, que, neste tabalho, é a travestilidade.

Dessa maneira, compreendemos que as travestis, quando inventam sua cultura, o fazem tomando a realidade construída em sua volta. Se a heteronormatividade é elaborada tomando o que Freud (2015) chama de tabu do

incesto⁴⁴, esse mesmo tabu – enquanto lei interditora não só do incesto, mas da práticas não heterossexuais⁴⁵ –, permite que a travesti invente sua cultura a partir da própria lei – conforme discutimos acima, a partir de Butler (2013) – ou seja, pela heteronormatividade que lhe foi ditada. Ocorre que as sociedades heteronormativas, no Ocidente, compreendem como fato escandaloso, um indivíduo reconhecer-se como tendo outro gênero e corpo que, aí se entende, não foram propostos pela norma. Kullik *apud* Benedetti (2005, p. 38), considera que o que essas sociedades chamam de escândalo, “[...] trata-se de uma forma de resistência cultural criativa desenvolvida por esse grupo” – o das travestis.

Entretanto, ainda que essa mesma cultura que envolve o ser travesti não seja reconhecida pela heteronormatividade como parte ou um “inverso” capaz de ser cultura legítima, isso não faz com que a travesti não só não tenha inventado sua cultura, como também não impede que elas reconheçam sua cultura e repassem-na para as mais jovens.

Figura 26 - Praia



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-12-18_2011-12-24.html >. Acesso em 22 jun. 2014.

Notemos, por exemplo, a tirinha acima: o tema do ser feminino é retomado a partir da exibição das técnicas de construção/performance do feminino praticadas

⁴⁴ Para Freud (2015, p. 107), “[...] é a proibição de membros do mesmo clã casarem-se ou terem relações sexuais entre si. Eis o célebre e misterioso corolário do totemismo, a *exogamia*.

⁴⁵ Segundo Butler (2013, p. 111), “[...] todas as culturas buscam reproduzir a si mesmas, e porque a identidade social particular do grupo de parentesco tem de ser preservada, a exogamia é instituída e, como seu pressuposto, também a heterossexualidade exogâmica. Consequentemente, o tabu do incesto não só proíbe a união sexual entre membros da mesma linhagem de parentesco, mas envolve igualmente um tabu contra a homossexualidade.”

por Muriel. Ela explica tão bem como ir à praia de salto agulha, que, como efeito de humor, temos a evocação do famoso enunciado cristão encontrado em Mateus, 14, 25, o qual narra o episódio de Jesus andando sobre as águas do mar. Eis a dificuldade de se andar de salto agulha: enquanto banhistas olham Muriel estarecidos, ela diz que para tal feito, é necessário ...*Prática. ...Muita prática!*, enfatizando a dificuldade da prática do uso do tal calçado feminino pelo sublinhado da palavra *Muita*. E assim, a questão da prática, nessa elaboração do feminino, é fundamental enquanto prática que é discursiva e que é repetida sob a forma de técnicas de aprendizado do gênero para a execução em performances travestis, constituindo, na travestilidade, as técnicas/práticas discursivas dessa cultura transgênera.

Sobre essa cultura, ao interpretarmos-la sob a forma de técnicas⁴⁶ – também, como práticas discursivas –, temos, como exemplo, os modos de fazer o corpo e o gênero da travesti, como é o caso da gestualidade feminina, da performance desenvolvida, da atualização e invenção de uma outra feminilidade, bem como da vestimenta, dos calçados, da maquiagem, do cuidado com o cabelo, do uso de hormônios, da luta contra os pelos e do uso do silicone – tomado, aqui, como símbolo da travestilidade e fortemente retratado na tirinha intitulada *Silicone Blues* de Laerte Coutinho. Disso, podemos dizer que se trata da cultura criada em torno do que é uma travesti, e que a heteronormatividade não só reprova como não reconhece esse gênero e esse corpo como natural nem culturalmente legítimos.

De acordo com Wagner (2012, p. 56),

É incidental questionar se as culturas existem. Elas existem em razão do fato de terem sido inventadas e em razão da efetividade dessa invenção. Essa invenção [...] pode-se dizer que ela ocorre toda vez e onde quer que algum conjunto de convenções “alienígena” ou “estrangeiro” seja posto em relação com o do sujeito.

⁴⁶ Além de vários outros recursos na construção do corpo da travesti, podemos tomar o uso do silicone para evidenciar, assim como Benedetti (2005, p. 81), que “O silicone é mais comumente utilizado por quem já tem uma história de uso de hormônios e quer aprimorar as formas. [...] Aplica-se silicone em praticamente todas as partes do corpo: pernas, joelhos, coxas, quadris, nádegas, seios, face, boca, testa etc. O produto é muito valorizado porque tem efeito imediato, já que os resultados são visíveis logo ao final da operação. Como me disse Silvana, “O silicone te dá formas que o hormônio não dá”.”

No último quadro, notamos o tigre, que, ao envolver Muriel em seu braço, demonstra-lhe toda sua “fome capitalista”. Eis o nosso gesto de leitura final sobre a materialidade verbal proferida pelo tigre: *...quando ouço falar em cultura, começo logo a **salivar!***. Dessa maneira, a ideia de um industrial capitalista que quer prover lucros a partir da cultura travesti, isto é, da travestilidade, está não somente expressa pelo destaque dado à palavra salivar, como, em especial, por tratar-se de um tigre que fala a Muriel. Assim, ainda, a imagem do tigre, vestindo um terno e gravata, traje típico de grandes executivos, empresários capitalistas, enfim, nos leva, enquanto leitores, à memória discursiva do capitalismo praticado pelos Tigres Asiáticos, isto é, pelas economias de países asiáticos que, como um tigre, apresentam uma fome por uma competitividade típica do capitalismo, ganhando o mercado através de produtos com ótimo padrão de qualidade vendidos mais baratos para conquistar os mercados internacionais. E, bem como os Tigres Asiáticos, observa-se, aí, tratar-se de um empresário do ramo industrial da estética que, ao observar Muriel como sendo uma consumidora de silicone, pôde pensar que essa questão cultural da travestilidade lhe pode ser útil e lucrativa dentre a cultura travesti, isto é, tendo o grupo cultural das travestis como grupo de consumidores. Observe-se, sobre esse aspecto mercadológico, o próximo enunciado:

Figure 27

The screenshot shows the website 'Beleza e Cosmético' with the tagline 'Importe Fácil da China'. The main navigation bar includes categories: 'Todas Categorias', 'Beleza & Saúde', 'Massagem e Relaxamento', 'Escovas & ferramentas', and 'Unhas de gel'. Below this, there are sub-categories: 'Cílios falsos', 'Dia Cremes Hidratantes &', 'Sombra', 'Tratamentos e Máscaras', and 'Unhas de gel'. The breadcrumb trail reads: 'Home > Produtos > Beleza & Saúde > Formulário de mama > Boob para Enhancer g de Silicone Gota de água 600 Falso Peito Artificial Formas Crossdress Travesti Usuário'. The product title is 'Boob para Enhancer g de Silicone Gota de água 600 Falso Peito Artificial Formas Crossdress Travesti Usuário'. It has a rating of 4.5 stars and 60% of buyers love it. The price is R\$ 102.96, marked as a 'TODAY'S DEAL' ending in 04:30:14. There is a button 'IR À LOJA' and a link 'Learn How to Buy it Even Cheaper!'. The 'Processo de Envio e Tempo de Entrega' section states that the seller guarantees delivery within 60 days and offers a full refund if the product does not arrive within the promised time. The 'Política de Devolução do Aliexpress' section states that if the product received is not as described by the seller or is of low quality, the seller must refund the buyer before the order is finalized. In all cases, Aliexpress will act as a mediator between the buyer and the seller to resolve any type of dissatisfaction.

Fonte: BELEZA E COSMÉTICO. Disponível em: < <http://www.importebelezadachina.com.br/products/gota-de-agua-600-g-de-silicone-falso-peito-artificial-formas-boob-para-enhancer-crossdress-travesti-usuario/> >. Acesso em 12 mar. 2016.

Nesse enunciado, materialidades verbais como *Beleza e cosmético, importe fácil da China* retratam, muito bem, a ideia do famigerado mercado e seus produtos baratos produzidos pelos países componentes dos Tigres asiáticos – nesse caso, os seios de silicone são ofertados online para *crossdressers* e *travesti*. Isso demonstra, pois, que há um mercado criado para criar e atender os desejos das travestis. Isto é, há uma produção desejante exterior ao indivíduo, e que, quando de seus modos de se tornar sujeito, o faz sentir necessidade de desejar e consumir. No caso de Muriel, aqui como referente às travestis, aquilo que ela ainda não possui pode lhe ser dado como no caso da prótese de silicone ou do peito postiço, conforme o enunciado-oferta, exclusivamente criado para que a travesti, enquanto sujeito consumidor, possa desejar e comprar. Com isso, observa-se que a travesti cultiva o seu desejo, criando, entre si, tradições, desenvolvendo técnicas, praticando discursos sobre ser travesti os quais permitiram uma cultura transgênera estabelecida por esse mesmo desejo.

Desse modo, observamos que o que denominaremos de travestilidade, e que, segundo (SILVA, 2007), se caracteriza como um modo de existência intrínseco às travestis, está, em sua funcionalidade discursiva, imersa e caracterizada como um tipo novo de cultura cujas bases discursivas se encontram na remodelagem, ou melhor, no desmantelamento do padrão cultural heteronormativo de gênero. Um tal desmantelo é, em parte uma retomada de alguns discursos sobre masculinidade e feminilidade, e, em seguida, uma nova apresentação, enunciação discursiva em que a diferença pôde e pode aparecer pela repetição. Ou seja, novos discursos sobre gênero, ou, melhor dizendo, um novo ou novos gêneros se faz/fazem emergir sob uma nova forma discursiva e cultural, caracterizando-se como uma outra cultura ou cultura de resistência.

3 DO CÂNONE À PSICANÁLISE OU AS EXTORSÕES DA ALMA: MAS O QUE (DE)VÉM DEPOIS⁴⁷?

3.1 Enunciar-se é confessar a si: quando dizer é *désir*⁴⁸

*Oh, my god, I'm heartily sorry
For having offended thee
And I detest all my sins
Because I dread the loss of heaven
And the pain of hell
But most of all, because I love thee
And I want so badly too be good.*⁴⁹
(Madonna, **Girl gone Wild**)

*O que é preciso colocar, então, é que a
subjetivação, a relação consigo, não deixa de se
fazer, mas se metamorfoseando, mudando de
modo, a ponto do modo grego tornar-se uma
lembrança bem longínqua. Recuperada pelas
relações de poder, pelas relações de saber, a
relação consigo não pára de renascer, em outros
lugares e em outras formas.
(Deleuze, **Foucault**)*

⁴⁷ Neste trabalho, tocamos na questão do devir após realizarmos um trajeto histórico do sujeito que usa a carne concebido nas práticas de confissão do Cristianismo, assim como do sujeito de desejo concebido nas práticas de confissão segundo a Psicanálise. Entretanto, a questão do que devém depois – e não queremos afirmar que o devir seja uma maneira de se operar em um pós – trata-se de lidarmos, após essa explanação histórica, com um novo momento, que diz respeito à segunda metade do século XX, que é o do devir na filosofia de Deleuze e Guattari (2008c). Assim, há um certo deslocamento na compreensão desse sujeito de desejo quanto à questão do devir: aqui, a questão da subjetividade não diz respeito à uma semelhança entre o sujeito e aquilo que ele é. Do mesmo modo, não há separação entre o sujeito e aquilo que ele é, que ele devém: o sujeito não se coloca em relação binária que seria a da série *ou ser isto ou ser aquilo*, mas a de *ser isto sendo aquilo*, porém no encontro, uma vez que esse processo não consiste em um depois, também não importando um antes. Nas palavras dos autores “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 18), ou seja, “Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança.” (*Ibid.*, p. 19). É nessa linha de pensamento que afirmamos que o devir travesti é o encontro, a aliança masculino-feminino, criando outra coisa, encontrando-se com um novo real a que é chamado de travestilidade. Portanto, o devir é a proposta deleuziana que trazemos depois de termos traçado o percurso de uma história da travestilidade, que, enquanto devir, foi possível no pós discurso da carne e da própria ciência – através da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise, e cujas bases discursivas são a de uma demanda moral heterossexual – para desestabilizar os discursos desses lugares de saber e poder sobre os corpos e os indivíduos.

⁴⁸ Desejo, em língua francesa; jogo de palavras, proposto por nós, por meio da semelhança fônica com o verbo dizer em língua portuguesa, para delinear um trajeto de leitura pelo qual se compreende que o dizer, isto é, o discurso é uma questão de ter o desejo enunciado.

⁴⁹ Ó, Deus, estou sinceramente arrependida por Te ter ofendido. Assim, renuncio a todos os meus pecados, pois temo a perda do Céu e a dor do Inferno. Mas, acima de tudo, por Te amar, desejo ser a santa do pau oco [tradução nossa].

Sobre enunciar-se a si mesmo, todo indivíduo parece fazê-lo sempre e a cada vez que usa da própria linguagem para falar de si, ao se dirigir a outrem ou mesmo, quando sozinho em seus próprios pensamentos. Trata-se, ainda, de uma elaboração imaginária de si, uma vez que imagens são evocadas e (re)elaboradas nas leituras de si. Com isso, afirma-se que o processo de enunciar-se é também uma tecitura, uma fabricação artesanal, mais ou menos como uma *haute couture* que o indivíduo lança a si mesmo nessa tão elaborada técnica da subjetivação⁵⁰. É a questão do sujeito que, para Foucault (2007a; 2010a; 2010b) está em jogo no falar de si, voltar-se a si mesmo, mantendo uma atenção consigo, dispondo, assim, da revelação de uma verdade, a verdade do sujeito, colocada em uma produção de saber sobre si, em relações de poder, uma vez que a relação consigo implica uma relação com o outro. Disso, afirmamos que enunciar-se é então uma faceta de um processo de construção imaginária de si mesmo, tanto por quem está na escuta, quanto, principalmente, por aquele que fala. Ou seja, a confissão é uma relação de si para com o outro, mas de si para consigo, na medida em que enunciar é voltar-se a si, buscar a sua verdade, e apresentá-la ao outro.

Foucault (2007), em sua *História da sexualidade - Vol. 1*, nos diz isso muito bem quando afirma que somos todos confessandos. Dessa maneira, identificar-se com, inserir-se em um objeto ou tema do qual se busca fazer ou já se faz parte, na tentativa eterna, na ilusão concretizada de imanência entre objeto-sujeito, faz com

⁵⁰ Conforme o que afirma Deleuze (2013, p. 111-112) sobre o problema da subjetivação para Foucault, “A fórmula mais geral da relação consigo é: o afeto de si para consigo, ou a força dobrada, vergada. A subjetivação se faz por dobra. Mas há *quatro dobras*, quatro pregas de subjetivação – tal como os quatro rios do inferno. A primeira concerne à parte material de nós mesmos que vai ser cercada, presa na dobra: para os gregos, era o corpo e seus prazeres, os aphrodisia; mas, para os cristãos, será a carne e seus desejos, o desejo, uma modalidade substancial completamente diferente. A segunda dobra é a da relação de forças, no seu sentido mais exato; pois é sempre segundo uma regra singular que a relação de forças é vergada para tornar-se relação consigo; certamente não é a mesma coisa quando a regra eficiente é natural, ou divina, ou racional, ou estética... A terceira dobra é a dor saber, ou a dobra da verdade, por constituir uma ligação do que é verdadeiro com o nosso ser, e de nosso ser com a verdade, que servirá de condição formal para todo saber, para todo conhecimento: subjetivação do saber que não se faz da mesma maneira entre os gregos e entre os cristãos, em Platão, Descartes ou Kant. A quarta dobra é a do próprio lado de fora, a última: é ela que constitui o que Blanchot chamava uma “interioridade de espera”, é dela que o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento... As quatro dobras são como a causa final, a causa formal, a causa eficiente, a causa material da subjetividade ou da interioridade como relação consigo. Essas dobras são eminentemente variáveis, aliás em ritmos diferentes, e suas variações constituem modos irreduzíveis de subjetivação. Elas operam “por sob os códigos e regras” do saber e do poder, arriscando-se a juntar-se a eles se desdobrando, mas não sem que outras dobraduras se façam.”

que os indivíduos criem imagens, representações de si mesmos, e sejam criados, assim também, quando de sua visibilidade/escuta por aquele que o ouve/vê.

Desse modo, bem longe de querermos dizer que a enunciação, a produção e reprodução dos enunciados estejam restritos meramente aos atos de fala, devemos afirmar, sobre aqueles, que se tratam, sobretudo, de uma produção histórica, multiforme, quer seja em sua possível materialidade, quer sob o avatar discursivo em que podem aparecer. Isto é, conforme pudemos observar em Foucault (2008), o enunciado é sempre uma materialização de um ou mais discursos atravessados por outros discursos e outros enunciados. Mais uma vez, o enunciado, por mais que seja ambientado e engendrado numa estrutura material, faz parte de uma rede aberta, podendo-se ligar a outros, como numa cadeia significante, ou desvincular de uns em função de outros quando do processo mesmo de enunciação, de produção discursiva. A isso, Pêcheux (2004; 2009) e Pêcheux e Gadet (2008) nos chamam a atenção quando trata a língua — e, por extensão, damos o mesmo tratamento a outras linguagens —, como um sistema de signos, estruturalmente furado, fundamentalmente falho, o que agencia tanto a possibilidade de outros dizeres, quanto, e ao mesmo tempo, a possibilidade de um outro significado.

Dessa maneira, todo indivíduo, ao enunciar, ao produzir discursos, através de uma rede de memória discursiva, enuncia-se a si mesmo, posiciona-se, marca-se em um território, demonstra interesse ou não por um dado objeto, aproxima-se, afasta-se, cria com o objeto ou tema emergente no enunciado, um vínculo ou uma repulsa, identifica-se ou se desterritorializa, mudando-se para outros territórios no discurso. Isso caracteriza um processo de constituição de um imaginário tanto no aspecto da identidade quanto, necessariamente, no da subjetividade. E essa questão do sujeito nos é um tema muito caro dentro da própria teoria da Análise do Discurso.

Figura 28 – Penitência



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2013. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2013-04-07_2013-04-13.html >. Acesso em 30 jun. 2014.

Na situação que nos é apresentada pela tirinha, trata-se de uma confissão, de um ato de contrição realizado por Muriel que, dirigindo-se a Deus, confessa *Deus! Pequei e quero penitência!*, ao passo que Deus define a sua penitência responde-lhe *Dois dias de oração*. No entanto, podemos perceber que, nesse momento, há um tom irônico na fala de Muriel: ao mesmo tempo em que ela se põe no lugar de pecadora, igualmente ela não só exige uma penitência, como o faz na medida em que expressa seu desafio a Deus. Notemos, ainda, que as feições apresentadas no rosto de Muriel não demonstram culpa nem tristeza; ao contrário, expressam uma tranquilidade viril típica daqueles que não sentem medo nem receio a situações de pesar. Em contrapartida, notamos que as feições de Deus são as feições viris de um indivíduo poderoso que exerce sua força através de violência. Basta que se tomem as imagens dos raios a serem lançados e dos olhos vermelhos como memória icônica dos trovões e dos olhos furiosos respectivamente.

Além disso, sobre a cabeça de Deus, paira o ícone do *olho que tudo vê*, representado na memória discursiva da totalidade divina que teria Deus, no Cristianismo, estando ela, representada sob a forma de um triângulo que significa a trindade cristã. Tal totalidade também é dada em termos de força física e mística: a potência divina é tomada pela imagem dos olhos furiosos, porque vermelhos, nessa representação. Some-se a isso, a associação imagética dos raios, pois assim como Zeus, deus dos céus na antiguidade grega, o deus do Cristianismo, ao menos no Antigo Testamento é retratado semelhantemente por meio de uma virilidade violenta.

E essa medição de forças continua através do segundo quadrinho, quando Muriel diz *Ides me perdoar, mas isso não faz nem cosquinha [cócegas] na minha culpa!*, o que se nos parece provocação por parte de Muriel, ao que Deus lhe responde designando nova penitência *Cinco dias orando e peregrinando até Jerusalém arrastando um tanque!*, como forma de demonstrar poder absoluto sobre Muriel. No entanto, ela insiste em desafiá-lo dizendo *Se é o melhor que conseguis...*, mas não para duvidar da força de Deus, e sim, para que Ele não duvide de sua força, isto é, de sua capacidade de resistência e enfrentamento.

Por fim, no último quadro, Muriel acata a autoridade de Deus, mas para zombar da penitência por Ele imposta, quando diz *Ô, martiriozinho chorado...!*, pois se é sabido que toda penitência é um sofrimento, todo sofrimento traz choro. Mas Muriel desdenha desse suposto sofrimento, expressando um prazer sexual, assim como nos rituais de BDSM, já que nas tiras de Muriel sempre estão em evidência os temas do corpo, do gênero, do sexo, que são os da sexualidade, segundo um discurso científico, bem como os da carne, para o discurso cristão. Assim, um efeito possível de sentido seria o de interpretar Deus como dominador dominável e Muriel seria a dominada indominável, nessa relação sexual de expressão de forças viris. Por relação sexual não nos referimos ao coito, necessariamente ao ato sexual, mas sim, às relações de dominação/submissão entre os sexos, igualmente, entre os gêneros, isto é, é sobre relações de poder; aquilo sobre o que estamos falando, é sobre a peleja colocada em discurso na tirinha, entre Muriel e Deus, cujas virilidades aparecem, no enunciado, como qualidades de força, de violência e de resistência.

Outrossim, é dessa maneira que Muriel se põe em ato de contrição, devendo virilidade, ao enunciar a si mesma como pecadora, ao mesmo tempo em que enuncia um desejo-prazer por penitência, pelo castigo. Assim, podemos dizer que a marcação do sujeito se faz, todavia, através de sua disposição mesma no enunciado. Igualmente, quando um indivíduo enuncia algo, ao mesmo tempo ele aparece, no dizer, como sujeito, pois posiciona-se diante do mundo e dos outros, (re)territorializando-se num lugar próprio, ao passo que isso possa significar uma desterritorialização, se tomarmos os outros lugares não coincidentes com o seu. Ou seja, quando o indivíduo enuncia, aparece como sujeito numa dada formação discursiva, ou mesmo, noutras, mas que se delineiam umas em função das outras das quais ou as atravessam ou delas se afastam. Todavia, a enunciação, por trazer em si mesma o próprio sujeito e sua demarcação territorial, faz com que o indivíduo

mostre a si mesmo, pelo discurso, o que o torna um confessando de si. Assim, tomamos a enunciação como confissão de si, já que a formação discursiva onde o sujeito emerge o denuncia e o pontua em um território discursivo específico.

Figura 29 – Sinal



Fonte: LAERTE. **Muriel total**. 2013. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2013-03-10_2013-03-16.html >. Acesso em 2 maio. 2014.

Se a ascese cristã, como a experiência da renúncia de si, é dada como obrigação de todo cristão em prol da salvação, essa característica se nos aparece na postura de oração em que se põe Muriel na tirinha acima. Trata-se de um diálogo entre Muriel e a serpente, para retomar a memória discursiva genésica da tentação feita pela serpente a Adão e Eva no Éden. Enquanto Muriel se põe em meditação, a serpente lhe pergunta *Vai mesmo se converter, Muriel?*, o que nos leva a observar a formação discursiva cristã, cujo tema da conversão trata da permissão, via perdão dos pecados, para se tornar cristão. Assim, trata-se de livrar-se dos pecados, livrando-se de si mesmo, eis a proposta da ascética cristã tomando como objetivo a salvação (FOUCAULT, 2010b). Mas a conversão, especificamente, não é garantia de salvação. Para tanto, há que se confessar os pecados para estar livre deles. Nesse sentido, se a oração é uma confissão que se faz diretamente a Deus, Muriel decide esperar que Deus lhe mande um sinal – outra vez, retomando uma memória discursiva dos sinais enviados por Deus ao profeta Moisés segundo a referência mosaica do envio de um sinal dos céus, observado no Antigo Testamento, uma vez que nesse compêndio, a representação divina é a de um Deus punitivo.

No entanto, essa espera dá um tom irônico à tirinha, pois o enunciado proferido por Muriel no último quadro *...O que deve acontecer a qualquer momento...* nos

orienta para duas vias interpretativas que corroboram para efeito de sentido produzido: o primeiro é o de que Muriel permanece prostrada em oração por uma infinidade de tempo, visto que se pode notar, pela mudança dos quadros, que os seus cabelos crescem até dar voltas pelo chão, mas ao mesmo tempo as voltas de seus cabelos revelam que a serpente continua a tentar Muriel, pois as voltas dos longos cabelos aparecem como as voltas do corpo de uma serpente nos mostram que Muriel está à espera de Deus para lhe atacá-lo; o segundo é o de que Deus não só não se importa com um sujeito transgênero, fazendo-a esperar ajoelhada como forma de castigo por ela ser travesti, negando sua salvação. Todavia, tal atitude divina passa a ser uma esquiva do possível bote que, assim como uma serpente, Muriel daria em Deus.

Assim, se, para o discurso da tadição cristã, o efeminado, conforme descreve Paulo em sua Carta aos Coríntios, não herdará o Reino dos Céus, igualmente, Muriel também não teria direito à Salvação, uma vez que ela é uma travesti. Conforme visto no primeiro capítulo sobre a imagem do indivíduo efeminado, os cristãos passaram a fundir a imagem do efeminado à do homossexual, tomando-os um pelo outro, alimentado discursos comuns de que a travesti e/ou o homossexual seriam um homem que quer ser mulher, conforme observado no enunciado do rapaz agredido por outros na rua. Todavia, como Muriel permanece vestida femininamente, e permanece atendendo por Muriel (observe-se o primeiro quadro, quando a serpente chama por Muriel, e não, Hugo), ela não deseja ser aceita, ser integrada, comungar com a igreja. Mas permanece em suposta oração/confissão à espera de um sinal como afronta ao poder punitivo de Deus.

A partir disso, podemos levar em conta a prática de confissão no sentido cristão da salvação. Inicialmente, atribui-se à igreja católica, mais especificamente, a partir do IV Concílio de Latrão⁵¹, ocorrido durante a Idade Média. É, pois, daí que se tem notícia da promulgação da confissão anual dos pecados, por exemplo. Pensando sobre uma produção de verdade sobre o sexo, Foucault (2007a), nos leva a ver que a confissão era o modo de extorsão da verdade do sujeito em relação a

⁵¹ Observe-se em Le Goff (2004, p. 08) que “O quarto concílio de Latrão (1215) marca uma grande data. Torna obrigatória a todos os cristãos – isto é, homens e mulheres – a confissão, ao menos uma vez por ano, durante a Páscoa. O penitente é obrigado a explicar seu pecado em função de sua motivação. O confessor deve levar em conta esses parâmetros individuais, e tanto quanto a “satisfação”, isto é, a penitência, deve procurar sobretudo a *confissão* do pecador, recolher *contrição*. Ele deve purificar uma pessoa em vez de castigar um erro.”

suas práticas sexuais e aos pecados em geral. Mas, se o objetivo de uma pastoral — cuja moral tem como fundamento basilar a carne como pecado da origem —, era o de fazer o indivíduo enunciar-se quanto aos pecados da carne, a prática da confissão tornou-se a maneira de saber não somente das ações dos indivíduos, mas principalmente o que faziam com os seus corpos, a fim de, em se sabendo a verdade, exercer controle sobre seus corpos. Daí em diante, pode-se observar que, durante um percurso de produção de saber científico sobre o sexo, é que outros modelos de extorsão dessa verdade do sexo (também, uma verdade do sujeito), tomam forma a partir da técnica da confissão.

Durante o século XIX, novos campos científicos também se emancipam a partir desse controle sobre os corpos. Por exemplo, a psiquiatria, a psicologia, em seguida, a psicanálise, tomam o modelo inquiridor para fazer o paciente ou analisando falar sobre si, particularmente, aqui, sobre seus desejos sexuais. Observamos que um tal controle se ampara, ainda, em discursos anteriores a esses saberes científicos sobre o sexo. De modo especial, essas novas discursividades sobre o sexo, ainda que tenham uma essência científica, continuam a manter a mesma ordem dada por uma moral social e, principalmente, a moral erigida pela pastoral cristã da carne.

Com isso, se esses três campos científicos, em especial, o da psicanálise (ainda em formação), bem como os procedimentos jurídicos e inquéritos policiais valeram-se dessas técnicas para fazer o indivíduo falar e mostrar-se como sujeito de uma, agora, sexualidade, igualmente diremos que, para Foucault (2007a, p. 67-68),

A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se — ou se é forçado a confessar. Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencabam-na na alma ou arrancam-na ao corpo.

E, dito isso, podemos ver que é pelos exercícios de poder que a confissão se faz nos procedimentos de individualização. Aos poucos, porém, a confissão passa a

se tornar tão vinculada diretamente à vida dos indivíduos, que estes passam a nem mais perceber como estranhamente inquiridora de suas próprias vidas. Assim, de modo cada vez mais sutil, a confissão se banaliza extorquindo gratuitamente os anseios, segredos, desejos, enfim, a verdade do sujeito, e fazendo-se criar nele mesmo, o desejo pela confissão, ainda que procure sua interdição. É mais ou menos como se, de todos os lados, os indivíduos ouvissem as vozes “do poder” lhes falando: *Diga! Fale a verdade sobre si mesmo e veja como isso é bom*, mas logo em seguida, o poder trata de, sorrateiramente, impedir a prometida liberdade trazida pela confissão da verdade sobre si, dizendo: *Pronto! Agora nós já sabemos a sua verdade, mas o mais certo a fazer, pois, é permaneceres calado*. E, mais adiante, Foucault (2007, p. 68-69) nos atenta ao fato de que,

A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não “demanda” nada mais que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação.

Por outro lado, há pequenos exercícios de liberdade quando os indivíduos se inscrevem como sujeito nas enunciações, confissões de si, ainda quando permanecem impedidos pelo poder (heteronormativo, por exemplo, em relação às travestis), conforme pode ser observado na seguinte tirinha:

Figura 30 – Garantir



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-04-05_2009-04-11.html >. Acesso em 25 jun. 2012.

A ideia de pecado mortal reside aí nas práticas corporais que Hugo realiza na construção de si como Muriel. Para a igreja, a moral sexual é composta pela ideia de pecado original, isto é, toma a relação de coito como uma prática decaída. Não somente o sexo como prática, mas as questões relacionadas a ele (como as transgêneras e as homoafetivas) estão, igualmente, consideradas como erro grave contra o que o discurso cristão chamaria de natureza e contra Deus. Conforme foi observado, a comum associação entre o indivíduo efeminado e o homossexual é ocorre no discurso comum. Na tirinha, Hugo afirma que há a possibilidade de o padre estar certo quanto a ele possivelmente levar uma vida pecaminosa.

Diante disso, hugo afirma *Melhor me garantir com a igreja!:* aqui percebemos a apresentação de uma memória discursiva da garantia de salvação dada pelo catolicismo. Com efeito, Hugo, no segundo quadro, decide se livrar de Muriel, jogando todas as suas roupas pela janela, como se a vestimenta, apenas, fosse suficiente para, aparentemente, recalcar um desejo em ser travesti.

Por outro lado, obviamente, não se trata de desfazer-se do desejo em ser travesti, pois, como efeito de humor desenvolvido, especialmente, pelo último quadro da tira, podemos ver que Hugo, ao afirmar, *...E Olá, Madre Pérola!!*, expulsa de si a transgênero mundana que era Muriel, e deixa que se lhe assuma a transgênero santa, que é Madre Pérola. A memória discursiva da santidade possivelmente apresentada pela imagem de Madre Pérola se remonta tanto pelo próprio nome Madre, referindo-se a evocação da imagem da mãe superiora, como ainda é resgatada pela imagem do terço e da longa vestimenta cobrindo todo o corpo da nova travesti, assim como um hábito faz a uma freira. O segundo nome da travesti, Pérola, permite resgatar-se uma memória de feminilidade através da evocação de imagens de colares de pérola, joia muito valiosa. Desse modo, o efeito de humor proposto pela tirinha é da resistência do desejo em ser travesti que apresenta Hugo/Muriel/Madre Pérola.

A saber, ainda sobre a confissão da sexualidade de indivíduos tidos como sexualmente pervertidos para a psiquiatria e a psicanálise, por exemplo, faz-se necessário falar sobre como esses indivíduos eram tratados. Para fundamentarmos esse pensamento, podemos, por exemplo, tomar, para nossas análises, a análise freudiana do caso clínico do Presidente Schreber para que possamos levar em conta as próprias palavras do, então, doente mental, a fim de percebermos como agia a psiquiatria e a psicanálise com os procedimentos de confissão, ao mesmo tempo

observando como opaciente mesmose enuncia a partir de sua própria loucura, buscando publicar o seu particular caso clínico — o que não houve sem censuras. E, como este trabalho toma a travesti e a travestilidade como objeto de pesquisa, trataremos de alguns trechos em que Schreber trata de si mesmo a partir da prática do travestismo, uma vez que o seu travestismo estava ligado a uma homossexualidade reprimida, conforme veremos na nossa leitura da interpretação de Freud sobre o caso Schreber. Mesmo assim, consideramos necessária a análise desses trechos, uma vez que se trata da confissão de um doente mental que praticava travestismo, ao mesmo tempo, ainda, podemos perceber a voz da psicanálise do início do século XX. Dessa forma, o próprio presidente Schreber pode confessar:

Devo ainda acrescentar, com relação às marcas de feminilidade que se apresentam no meu corpo, que ocorre uma certa periodicidade, e recentemente, a intervalos cada vez mais breves. Tudo que é feminino exerce uma atração sobre os nervos de Deus; por isso, toda vez que se quer retrair de mim, tenta-se fazer recuar, por meio de milagres, os sintomas de feminilidade presentes no meu corpo; a consequência disto é que a estrutura que denominei 'nervos da volúpia' é empurrada para dentro, não ficando, portanto, mais perceptível na superfície da pele e meu busto se achata, etc. Por isso quando, depois de pouco tempo, se tem necessidade de se aproximar de novo, aparecem novamente os 'nervos da volúpia' (para conservar esta expressão) e meu busto fica abaulado de novo, etc. Esta periodicidade, na maioria das vezes, ocorre com o transcurso de apenas poucos minutos. (SCHREBER, 1984, p. 182-183)

Trata-se aí, de um excerto da obra confessional de Schreber, intitulada *Memórias de um doente dos nervos*. Nela, é notório observar que ele relata a si mesmo. Confessa cada detalhe do que sente e do que sentiu durante os anos em que esteve em tratamento psiquiátrico. Em especial, confessa sobre seu desejo pelo Dr. Flechsig, as vontades de ter coito com este em posição passiva, cuja justificativa se ampara em vários discursos: religioso (como vontade divina), o profético (como salvador do mundo); também pelo discurso científico, principalmente, uma vez que se percebe que ele busca justificar sua vontade de usar roupas femininas, suas vontades femininas. Observa-se que o “doente” associa sua caracterização feminina a ideias e discursos secundários, porém, que fundamentam seu desejo, justificando-o a partir de uma lógica interna ao seu diagnóstico de *dementia paranoides*. Continuemos a observar isso, tomando outro excerto da obra confessional de

Schreber, em que ele vem relatar, agora, como ocorrem as “crises” de efeminação e o que sente ao ver-se travestido ou efeminado. Observe-se o relato a seguir:

Nos momentos de aproximação, meu peito dá a impressão de ter seios bastante desenvolvidos; este fenômeno pode ser visto com os próprios olhos por qualquer um que queira me observar. Estou, portanto, em condições de fornecer, por assim dizer, uma prova passível de inspeção ocular. Certamente não bastaria uma observação rápida num determinado momento: o observador precisaria fazer o esforço de permanecer junto a mim cerca de dez a quinze minutos. Neste caso, qualquer um poderia observar que meu peito alternadamente aumenta e diminui de volume. Naturalmente, permanecem nos braços e no tórax os pêlos viris, que, aliás, em mim estão presentes em pequena escala; também os mamilos continuam do tamanho pequeno que corresponde ao sexo masculino. Mas à parte isso, ousa afirmar que qualquer pessoa que me vir de pé diante do espelho, com a parte superior do corpo desnuda — sobretudo se a ilusão for corroborada por algum acessório feminino terá a impressão indubitável de um *torso feminino*. (SCHREBER, 1984, p. 184-185)

Concluimos que há certa insistência, por parte de Schreber, no tema da emasculação e do travestismo. E, se a própria obra confessional de Schreber é intitulada *Memórias...*, dizemos, pois, que em toda memória individual há construções imaginárias que são necessariamente pautadas em uma memória discursiva, e, por isso, sempre coletiva. Assim, Schreber, ao enunciar o seu próprio desejo de se efeminar, traz, em suas descrições de si, memórias discursivas do que é ser masculino e ser feminino. Isto é, ele traz marcações de um discurso heteronormativo, de gênero.

A saber, por exemplo, quando ele fala sobre *ter seios bastante desenvolvidos*, ou quando ainda fala que *permanecem sobre seus braços e tórax os pêlos viris*, ou mesmo quando fala que *os mamilos continuam do tamanho pequeno que corresponde ao sexo masculino*, ou ainda, quando fala sobre o uso de algum *acessório feminino* em seu corpo desnudo, todas essas materialidades elencadas trazem memórias de uma binariedade de gênero, cujas bases estão no discurso normativo que cinde masculinidade e feminilidade, uma da outra, atribuindo-lhes funções e exercícios de poder dentro dessa normatividade de gênero e de sexo. É no corpo, que, em sua transformação, essas marcas identitárias aparecem. Desse modo, ele busca descrever-se como um homem doente, segundo o discurso psiquiátrico, que ora está em sua normalidade masculina, ora em sua anormalidade feminilizada.

Nesse íterim, como falar de si é enunciar-se, Schreber, ao relatar o seu caso e período em que esteve em tratamento, se reconhece enquanto sujeito doente, mas não se limitando somente a ser descrito pelo discurso clínico da psiquiatria: ao confessar, a partir de si mesmo, de sua própria posição sujeito doente, ele busca ser ouvido, ser lido; reconhece a força do discurso clínico, mas tem vontade de produzir saber. Um saber que emana de sua própria voz de louco, por aquilo que ele é e que nele é reconhecido como não sadio. Com suas descrições sobre si, ele cria-se a si mesmo, ainda que sob outros olhares discursivos que lhe são dirigidos pelo discurso científico, como maior exemplo. E assim, ele coloca, em sua confissão de si, a exposição dos seus próprios desejos, buscando justificar, por exemplo, sua possível homossexualidade reprimida através de outros discursos, de outros *logoi* que possam explicar sua existência enquanto sujeito de desejo em efeminar-se.

Todavia, Schreber subjugava todo o seu desejo a uma vontade de cura a partir do discurso de maior força que age sobre si mesmo: o discurso clínico. A vontade de saber desse discurso fez com que Schreber pudesse relatar a si mesmo. E, se a confissão de Schreber, pôde produzir um saber clínico, produziu, também, poder: era necessário que Schreber falasse sobre si para que a psiquiatria elaborasse uma interdição de seus desejos e suas ações. Assim, o diagnóstico, de dementia paranoide, dado a Schreber pela psiquiatria, funciona como interdição de seu desejo, patologizando-o, fazendo-o se calar.

Na psicanálise, Freud (2010, p. 61), interpreta a lógica desse caso de paranoia da seguinte maneira:

Não afastando a possibilidade de retomar outras abjeções no curso deste trabalho, consideramo-nos agora justificados em ver a irrupção de um impulso homossexual como fundamento da doença de Schreber. (...) Em geral a pessoa oscila, toda a vida, entre sentimentos heterossexuais e homossexuais, e a frustração ou desilusão de um lado costuma empurrá-la para outro.

Podemos observar, com isso, tratar-se da interpretação psicanalítica de Freud (2010) sobre a doença de Schreber. Mas, mesmo que Freud nunca o tenha analisado diretamente, ele exprime suas ideias psicanalíticas a partir de sua vontade de poder tomar a própria fala confessional de Schreber na intenção de dar seu próprio parecer clínico. Conforme podemos perceber, ainda em outra passagem,

Freud (2010, p. 62), pensa “[...] como deve parecer dúbia a hipótese de que o sentimento de simpatia de um homem por seu médico possa eclodir fortalecido, oito anos depois, e dar ensejo a uma tão grave perturbação psíquica.” Com isso, podemos observar como a voz da psicanálise toma a possível homossexualidade⁵² de Schreber como patológica.

Noutro excerto da análise feita por Freud, podemos observar o posicionamento da psicanálise, influenciada pelo discurso científico então vigente, em relação tanto às práticas sexuais pervertidas quanto ao próprio desejo de indivíduos perversos:

Não continuaremos a nos opor, creio, à suposição de que a doença foi ocasionada pelo surgimento de uma fantasia de desejo feminina (homossexual passiva) que tomava por objeto a pessoa do médico [o Dr. Flechsig]. Uma forte resistência a essa fantasia ergueu-se do lado da personalidade de Schreber, e a luta defensiva, que talvez pudesse igualmente realizar-se de outras formas, escolheu, por razões que desconhecemos, a forma do delírio de perseguição. O indivíduo ansioso tornou-se o perseguidor, o conteúdo da fantasia de desejo tornou-se o conteúdo da perseguição. Presumimos que essa concepção esquemática também será aplicável em outros casos de delírio persecutório. O que distingue o caso Schreber de outros, contudo, é a evolução que toma e as mudanças que no curso dela experimenta. (FREUD, 2010, p. 63-64)

E assim, podemos analisar, discursivamente, a postura da psicanálise da época diante de práticas consideradas como doentias. Nesse caso específico, o que nos chama a atenção é o tema insistente da homossexualidade de Schreber e de seu travestismo. Em nosso percurso de leitura, Schreber é interpretado por Freud como duplamente doentio: em primeiro lugar, pela sua homossexualidade; em segundo, pelo fato de, na interpretação freudiana, sua homossexualidade reprimida

⁵² Em um outro texto intitulado *Cinco lições sobre psicanálise*, Freud (2013, p. 272-273), profere o seguinte sobre o que ele considera como patológico em torno das questões do sexo: “[...] uma tese da patologia geral nos diz que todo processo de desenvolvimento traz consigo os germes da predisposição patológica, já que ele pode ser inibido, adiado ou suceder de forma incompleta. O mesmo vale para o complicado desenvolvimento da função sexual. Ele não se dá sem problemas em todo indivíduo, pode deixar anormalidades ou predisposições para um adoecimento posterior pelo caminho da involução (regressão). Pode acontecer que nem todos os instintos parciais se submetam ao domínio da zona genital; um instinto que tenha assim continuado independente produz o que denominamos *perversão*, que pode substituir a meta sexual normal por uma própria. Como já mencionei, muitas vezes ocorre que o autoerotismo não é inteiramente superado, algo que as mais diversas perturbações depois evidenciam. Pode se manter a equivalência original dos dois sexos como objeto sexual, e disso resultará uma inclinação para a atividade homossexual na vida adulta, que em determinadas circunstâncias chega à homossexualidade exclusiva. Esta série de distúrbios corresponde às inibições diretas do desenvolvimento da função sexual; compreende as *perversões* e o – nada raro – *infantilismo* geral da vida sexual.”

ter desencadeado um processo de paranoia que justificasse seus anseios e “volúpias femininas” — como dito pelo próprio Schreber, conforme excertos da confissão do próprio autor/paciente demonstrados anteriormente. Fazemos uma tal interpretação ao tomarmos a própria materialidade verbal enunciada pelo Dr. Freud *Uma forte resistência a essa fantasia ergueu-se do lado da personalidade de Schreber, e a luta defensiva (...) escolheu (...) a forma do delírio de perseguição.* Neste recorte enunciativo, a saber, observamos que termos como “fantasia” e “delírio”, tipicamente ancorados no discurso psicanalítico reforçam a dupla ideia normativa: de um lado, a da heterossexualidade compulsória; de outro, a do indivíduo mentalmente sadio.

Assim, o objetivo como o de uma psicanálise e psiquiatria de fins do século XIX e início do século XX, como a praticada por Freud, por exemplo, era o de normatizar o indivíduo, fazendo-o falar sobre si na busca por explicações de seus problemas, cuja base de análise era um retorno a algum momento passado na história de vida do indivíduo que confessava a verdade sobre si mesmo. E, diante disso, no nosso gesto de leitura, podemos dizer que a psicanálise não só arranca a verdade do sujeito, mas o interdita em suas práticas descritas como perversas e psicóticas, uma vez que busca tratá-lo, isto é, normatizá-lo. Assim, desse caso específico relido pelo Dr. Freud, podemos entender que, à época, a psicanálise e a psiquiatria tanto interditam a sexualidade desviante quanto a loucura, pois se o objetivo científico seria o de uma cura⁵³ analítica ou uma cura médica — não através de Freud, uma

⁵³ “Assim como as medicinas tradicionais da alma e como o xamanismo, todas as psicoterapias repousam no princípio segundo o qual o processo de cura está ligado à influência que o terapeuta pode ter sobre o paciente e sobre a crença deste no poder terapêutico do encarregado de curar.” (ROUDINESCO, p. 42)

E ainda, pelos idos do início da segunda metade do século XX, o antropólogo Lévi-Straus (p. 260-261) relata que “[...] a inquietante evolução que tende, há alguns anos, a transformar o sistema psicanalítico, de corpo de hipóteses científicas verificáveis experimentalmente em certos casos bem definidos e limitados, em uma espécie de mitologia difusa que embebe a consciência do grupo (fenômeno objetivo que se traduz, no psicólogo, pela tendência subjetiva a estender ao pensamento normal um sistema de interpretações concebido em função do pensamento patológico, e a aplicar a fatos de psicologia coletiva um método adaptado unicamente ao estudo do pensamento individual) ameaça recuperar rapidamente o paralelismo. Então – e talvez já seja esse o caso, em alguns países –, o valor do sistema não mais estará baseado em curas reais, de que se beneficiam indivíduos particulares, mas sim no sentimento de segurança infundido no grupo pelo mito fundador da cura e no sistema popular conforme o qual, nessa base, seu universo se verá reconstituído.

Desde já, a comparação entre a psicanálise e terapêuticas psicológicas mais antigas e mais difundidas pode encorajar a primeira a fazer reflexões úteis acerca de seu método e de seus princípios. Ao deixar que se expanda continuamente o recrutamento dos que lhes são passíveis, que, de anormais caracterizados, se tornam paulatinamente amostras do grupo, a psicanálise transforma seus tratamentos em conversões. Pois apenas um doente pode acabar curado; desajustados ou

vez que Schreber foi tratado por psiquiatras —, trata-se aí de interdições causadas ao e no sujeito analisado/tratado, buscando torná-lo normal, dócil e útil, como diria Foucault (2010). Pois, uma vez que, em se havendo uma cura, é porque algo está a ser encarado como doença, como patologia, em termos clínicos, o que condiz com o fato de que o analisando – ou o doente – está disposto em relações de poder a partir de sua própria fala, mas com a finalidade de ser reintegrado ao meio social. Ou seja, da prática psicanalítica, pode-se afirmar que se trata, assim, de uma via pela qual se busca normatizar o sujeito que enuncia a si mesmo.

Observe-se, na tirinha abaixo, o mesmo discurso, a mesma formação discursiva psiquiátrica em torno do tema do uso de roupas do sexo oposto, tratado, pela psiquiatria, como travestismo no caso Schreber:

Figura 31 – Psiquê



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 15 out. 2014.

Pela composição enunciativa da tirinha, é notório tratar-se de um consultório psiquiátrico/psicanalítico, dada a presença tanto da representação visual do divã, em que se vê deitado(a), o/a paciente/analisando, quanto a do médico/psicanalista segurando/lendo um livro sobre psiquiatria. A memória discursiva sobre a prática clínica psiquiatria/psicanalítica emerge desses elementos visuais de que compõe a imagem. Além disso, nota-se que com a materialidade verbal *...Deu trabalho, mas conseguimos, Hugo! – Você largou a mania de se vestir de mulher!*, o

instáveis só podem ser persuadidos. Surge aí um perigo considerável, o de que o tratamento (à revelia do médico, evidentemente), longe de chegar à solução de um distúrbio preciso, sempre respeitosa do contexto, se reduza à reorganização do universo do paciente em função das interpretações psicanalíticas.”

psiquiatra/psicanalista se dirige a Hugo ao falar sobre a dificuldade de tratamento do seu caso. Ou seja, com isso, dizemos que é a voz normativa da psiquiatria que aparece, não somente pela imagem do médico, mas, necessariamente, pela marca discursiva de uma formação discursiva sobre a psiquiatria/psicanálise que se explicita pelo termo *mania*, muito particular a esse tipo de saber médico – já que o maníaco é aquele que é reincidente na necessidade de tomar o objeto de desejo e na realização do mesmo. Com isso, tem-se um exercício de poder disciplinador pela voz do psiquiatra, que, ao fazer Hugo falar sobre seu “problema” em se “vestir de mulher”, como considerou o médico, faz com que Hugo confesse o(s) seu(s) desejo(s) para serem, então, barrados, recalcados, domesticados, escondidos, isto é, e, sobretudo, interditados. Percebe-se ainda, que a voz da psiquiatria é tão normativa, que o psiquiatra não reconhece o uso de vestimenta feminina como parte de uma construção feminina típica da travestilidade de Hugo/Muriel. Assim, é que o médico se refere, em um exercício de poder heteronormativo, a *roupas de mulher*, e não, a *roupas de travesti*.

E ainda, a subjetividade de Hugo, isto é, o sujeito masculino que é Hugo, se enuncia através de sua gestualidade, no primeiro quadrinho: ele, além de estar usando roupas masculinas, está fumando um charuto, apresenta uma barba por fazer, segura, com sua mão esquerda, uma lata de cerveja; com a direita, segura seus colhões como gesto que reforça sua masculinidade e virilidade. Além disso, ele profere a materialidade verbal *pode crer*, tanto como gíria utilizada entre homens viris, quanto como concordando com o resultado do tratamento. Assim, toda essa expressividade enunciada através dos gestos e dos acessórios usados por Hugo estão solúveis em uma memória discursiva sobre o que é ser homem e/ou como um homem deve ser, em sua virilidade.

Em seguida, no segundo quadro, o psiquiatra continua seu exercício de disciplina ao enunciar: *Mas é preciso ficar atento!*. Neste momento, observa-se que o discurso psiquiátrico se impõe a Hugo, não só como um modo de torná-lo normal e produtivo, mas, pressupõe a vigilância de si mesmo, a partir do poder normativo do discurso clínico. Com isso, pensamos conforme Foucault (2010a) quando ele fala da disciplina como forma de poder coercitivo sobre os indivíduos e seus corpos, a fim de torná-los dóceis e, sobretudo, úteis. Ou seja, Hugo deverá exercer vigilância sobre si mesmo, ao mesmo tempo em que, com esse exercício, é a psiquiatria, sob a forma de um exercício de poder e de aplicação de saber, quem realiza a vigilância

sobre Hugo para que ele não tenha uma recaída, conforme se pode observar com a materialidade verbal, enunciada pelo médico, que continua no segundo quadro e finaliza no terceiro: *A psiquiatria diz que pode voltar a qualquer...* [pausa] *...Momento!*. O psiquiatra está atencioso, em sua leitura, não mais prestando atenção no que Hugo, na condição de paciente/analizando está a fazer. Disso, nota-se que a pausa, enquanto interrupção realizada pelo psiquiatra, em sua fala, é ocasionada pela surpresa do psiquiatra ao erguer o olhar buscando Hugo, mas encontrando Muriel.

De repente, no último quadro da tirinha, como efeito de humor, temos a pausa realizada pelo médico e a imagem de Hugo, em sua recaída, como Muriel. Tal surpresa não passa de um efeito ocasionado da resistência de Hugo à tentativa de disciplinarização pelo discurso clínico-psiquiátrico. E mais: o efeito de humor surge pela duplicação de sentido que Muriel faz do termo *louco* em sua fala cuja materialidade verbal é *Louco, né?*, em que a expressão *né?* aparece aí não necessariamente como questionamento, mas como afirmação e desafio à voz autoritária da psiquiatria.

Em um primeiro sentido, o termo *louco* designa o indivíduo psicótico, isto é, aquele que delira e/ou que não tem em boas condições de saúde, as suas faculdades mentais. Ou seja, aí, temos um primeiro conceito-sentido amparado e produzido pelo rol de saberes da psiquiatria e da psicanálise. Já, em um segundo sentido, Muriel toma o termo resignificando o sentido da palavra *louco* quando, em um efeito de ironia, ela não só se apresenta femininamente, travestimente ao seu psiquiatra, como demonstra, com isso, que é positivo ser “louco”, já que ela goza do seu desejo em ser Muriel. Ou seja, ao permitir-se ser Muriel, ao levar a cabo, o seu desejo, ao mesmo tempo, ela (se) afirma, por esse mesmo desejo, que é gostoso ser “louco”, isto é, que é prazeroso ser Muriel.

Assim, é a fala (como confissão de Muriel) que busca positivar o seu desejo esquizo. E aí, não se trata mais de fazer confessar para fazer calar, conforme descreveu Foucault (2007a), mas sim, trata-se de um desafio que Muriel se põe a fazer aos discursos normativos, em especial, o da psiquiatria, quando ela confessa a si mesma, tomando o próprio discurso da psiquiatria, concordando tratar-se de uma loucura, mas positivando sua subjetividade e seu desejo esquizos, para, assim, devolver um discurso resignificado à psiquiatria, como exercício de poder sob a forma de uma resistência a partir de seu próprio desejo. Pois, eis o efeito de sentido

de humor da tirinha: o deslizamento na significação do termo *louco*, de aspecto negativo, para um conceito positivo.

Figure 32 – Valei-me



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-04-05_2009-04-11.html >. Acesso em 30 out. 2015.

Observamos, na tirinha acima, que o pedido de ajuda à Madre Pérola nos relata o problema contemporâneo de um cuidado de si, na transgeneridade, o qual reside na questão de conhecer a verdade sobre si mesmo em uma cultura heteronormativa que, aparentemente, não deu espaço para o surgimento de indivíduos transgêneros. No segundo quadro, uma personagem, cuja aparência é a de um indivíduo de corpo masculino, conforme os signos de masculinidade que aí são o uso dos pelos na barriga e nas axilas, enuncia *Quem sou eu? Homem dentro de mulher? Mulher dentro de homem? Os dois dentro do armário?!*. Esses enunciados nos fazem desenvolver um percurso de memória discursiva sobre as interdições que um padrão canônico de gênero promove sobre indivíduos que lhe não obedecem as regras de concepção de corpo, de gênero de sexo e de sexualidade. A exclusão a que passam indivíduos transgêneros está representada pelo eco da imagem do armário: a ideia de armário é a de uma prisão, de um sofrimento em que se vê o indivíduo de sexualidade desviante e/ou de corpo desviado do padrão binário de gênero, cuja possibilidade é exclusivamente um par – masculino/feminino, homem/mulher, macho/fêmea.

Há, ainda, o fato de que o tema do conhecer a si mesmo que reaparece nos enunciados da personagem que padece do mal de não conseguir reconhecer a si

mesma. Com isso, podemos perceber que quem faz o reconhecimento da personagem é Madre Pérola, assim como uma autoridade eclesiástica, uma vez que, se na igreja cristã, os fieis buscam ao padre para realizarem o seu exame de consciência, que é a confissão, a personagem busca a Madre Pérola para confessar que nada ou pouco sabe sobre si, e que, com isso, o que podemos compreender é que somente Madre Pérola é quem pode ajudá-la a descobrir quem ela é.

No entanto, Madre Pérola afirma, pelo enunciado em destaque *Eu te descanonizo!*, que a única saída é a descanonização, isto é, que o sofrimento só há de cessar quando o próprio indivíduo que sofre parar de enxergar-se a partir de uma ótica canônica, que é a do padrão binário do gênero e do sexo. Pois se o indivíduo não faz parte de um padrão, não pode, igualmente, ser julgado segundo as leis canônicas desse padrão. Além disso, a ideia da descanonização retoma um discurso eclesiástico. E, sendo o cânone, o fundamento para a tradição, podemos ver que, no que diz respeito às questões de sexualidade e gênero, a Igreja sempre se posicionou em favor do cânone heteronormativo, consequentemente, contra os indivíduos de sexualidade desviante do padrão.

Porém, o sentido elaborado na tirinha é justamente o de descanonizar. No entanto, essa descanonização é dada por uma autoridade (anti)religiosa que é, aqui, Madre Pérola. Assim, a descanonização é um tipo de “cura” do padrão binário compulsório de gênero. O sentido da cura é dado a partir do enunciado *Levanta-te e vai*, usado por Madre Pérola, e retomando o sentido curandeiro que tinha Jesus Cristo no Novo Testamento quando de suas práticas e técnicas de cuidado com os outros – os enfermos. Por fim, Madre Pérola cita a música do cantor e compositor Luiz Melodia, cujo título é *Pérola Negra*, cuja passagem trazida na tirinha faz referência aos problemas de gênero e de sexo colocados por Madre Pérola.

Todavia, o tal título provoca um outro efeito de sentido sobre a messianidade de Madre Pérola: a palavra Pérola, faz menção a ela mesma, ao passo que a palavra Negra, retoma a memória discursiva das trevas, isto é, daquilo que está em oposição à Igreja de Deus. Nesse sentido, ainda, Madre Pérola, usando vestes negras – assim como a autoridade papal usa o branco – está representando, aí, o avesso do cristianismo, pois se o cristianismo proíbe as transgeneridades em prol do bem do povo e do corpo de Deus, a papisa Madre Pérola a libera e liberta o povo transgênero da condenação divina que é, aí, o fato de a personagem encontrar-se perdida sem (re)conhecer a si mesma.

Nesse sentido, podemos observar como a emergência da subjetividade está intimamente ligada, de um lado, a práticas de confissão, quer pelo próprio indivíduo que enuncia a si mesmo, quer velada e dispersa no corpo social e nas instituições tradicionais, bem como, por outro lado, trata-se de um duplo exercício de poder como possibilidade no indivíduo e sobre ele, fazendo-o, de algum modo, brotar enquanto sujeito. Daí, podermos falar em desejo como estratégia de afirmação subjetiva. Isto é, o desejo afirmado é desejo confessado. Se dele se sabe, se dele se tem notícia, conseqüentemente, dele se pode criar saber e poder, conforme vimos em Foucault (2007a). Assim, a saber, o que Muriel e Madre Pérola fazem, na sua experiência transgênera, ao afirmarem a sua existência, é confessar a si mesmas, ao passo que acabam por marcar um lugar para si no discurso, exercendo poder ante a norma compulsória do sexo e do gênero tão difundidas pelo discurso cristão e pelo científico.

3.2 O desejo nômade e a cultura de si transgênera

[...] para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma “sexualidade”, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo.

(Michel Foucault, **História da sexualidade: uso dos prazeres**)

Figura 33 – Quem? Onde? Como?



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-01-29_2012-02-04.html >. Acesso em 28 jul. 2015.

Com essa tirinha, vemos aí ser levantada uma questão já apresentada por Foucault (2008) a respeito do conhecer a si mesmo. No primeiro quadro, o fato de Hugo apresentar problemas mnemônicos faz aparecer a memória do imperativo socrático do “conhece-te a ti mesmo” – como ética de uma cultura de si – apresentado também, pelos gregos antigos⁵⁴. Se, para Foucault (2008), a ética do cuidado de si está relacionada ao governo de si e dos outros, igualmente, ele nos diz que ela é referente a um governo dos outros sobre si mesmo.

Sobre essa questão do governo dos outros sobre si mesmo, observemos como a heteronormatividade e a transgeneridade agem politicamente sobre Hugo na tirinha: em primeiro, os enunciados *Você é o Hugo!*, *...Macho de raiz!*, *Homem com agá em negrito!* remontam memórias discursivas ambientadas em formações culturais da heteronormatividade compulsória. As tentativas de afirmação da masculinidade por meio de expressões que fazem referências a si mesmas, como é o caso de *Homem com agá em negrito!*, nos dão provas de uma sociedade não somente heteronormativa, mas, exclusivamente, machista.

De contraparte, as materialidades verbais *Mentira!*, *...Você é Muriel!*, *Travesti e libertária!* se enunciam não só como proposições antagônicas à formação discursiva e cultural heteronormativa, como ainda, essa formação cultural transgênera aparece, semelhantemente, como normatizadora da subjetividade de Hugo/Muriel.

Por último, observamos que a representação do embate de poder de ambas as formações discursivas e culturais apresentadas na tirinha é retratada, no último quadro, pela imagem de resíduos, partes, pedaços de objetos esvoaçando pelo ar, reforçados, ainda, pelo enunciado dito por uma transeunte *Que quebra-pau é esse?*, ao que Hugo lhe responde *...Faço a menor ideia*. Neste último enunciado dito por Hugo, interpretamos que ele, enquanto sujeito (de desejo), nega as considerações feitas sobre ele mesmo pelos outros. Isto é, o que ocorre é que, como efeito de

⁵⁴ A esse respeito, Foucault (2008, p.41-42) diz que “[...] se é verdade que é com Sócrates, e em particular, no texto de *Alcibíades*, que assistimos à emergência do cuidado de si na reflexão filosófica, não devemos contudo esquecer que o princípio “ocupar-se consigo” – como regra, como imperativo, imperativo positivo do qual muito se espera – não foi, desde a origem e a o longo de toda a cultura grega, uma recomendação para filósofos, uma interpelação que um filósofo dirigia aos jovens que passam pela rua. Não foi uma atitude de intelectual, nem um conselho dado por velhos sábios a alguns jovens demasiado apressados. Não, a afirmação, o princípio “é preciso ocupar-se consigo mesmo” era uma antiga sentença da cultura grega. [...] “ocupar-se consigo mesmo” é um princípio sem dúvida bastante corriqueiro, de modo algum filosófico, ligado entretanto [...] a um privilégio político, econômico e social.”

humor relacionado ao fato de que Hugo está sem memória, nota-se uma resistência de Hugo a ser nomeado ou definido pela alteridade.

Se tais formações discursivas e culturais mantêm, entre si, uma justa, do mesmo modo, assim, se pode dizer que há interrelações discursivas, uma vez que o devir travesti está imbuído de tecnologias específicas que tomam velhas tecnologias como princípio. Na verdade, o princípio são as substâncias discursivas de uma heterossexualidade compulsória. Se a travestilidade é a novidade, o que não é é justamente o padrão normativo já estabelecido. Uma tal normativa tem sua própria economia de signos e de discursos dispostos em enunciados já dados. E é justamente essa economia evidente que permitiu às travestis apresentarem o não-evidente, o que significa que critérios discursivos de uma masculinidade e de uma feminilidade já sempre enunciadas (e cindidas, como regra), passam, agora, enquanto exterioridade, a assumir outras facetas discursivas, aparecendo sob a forma de interioridade no indivíduo, pelas práticas corporais, sexuais e de performances de gênero das travestis, a partir de seu desejo.

Nesse sentido, questionamos: um dos pontos centrais de nosso trabalho, o sujeito, trata-se, aí, de algo social, sendo um posicionamento coletivo, ou simplesmente de algo particular, dando-se em cada indivíduo, a partir de afeições, sensações e identificações individuais?

Podemos afirmar, de acordo com Guattari (2012, p. 19) que,

Assim, em certos contextos sociais e semiológicos, a subjetividade se individua: uma pessoa, tida como responsável por si mesma, se posiciona em meio a relações de alteridade regidas por usos familiares, costumes locais, leis jurídicas... Em outras condições, a subjetividade se faz coletiva, o que não significa que ela se torne por isso exclusivamente social. Com efeito, o termo "coletivo" deve ser entendido aqui no sentido de uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo, junto ao *socius*, assim como alguém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais [isto é, práticas não-discursivas], derivando de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica de conjuntos bem circunscritos [a saber, práticas discursivas].

Nesses afetos, entra a questão do sentir, do sentido, por isso mesmo, do desejo⁵⁵. A partir de então, lidaremos com duas situações as quais só se podem ver

⁵⁵ Aqui, melhor explicaremos o que, no primeiro capítulo foi comentado, brevemente sobre o desejo. De acordo que o que nos diz Guattari (2000, p. 232), "A concepção de desejo no campo social, que Gilles Deleuze e eu tentamos desenvolver, tende a questionar a idéia de que o desejo e a

cindidas a título de abordagem teórica. Trataremos, assim, de dois momentos sobre a questão do aparecimento da subjetividade, a fim de explicitarmos melhor a supracitação. Em uma abordagem ligada à estruturação linguístico-discursiva (observada pelo prisma simbólico), consideramos que há um momento, nessa questão do desejo, em que se passa de uma prática não-discursiva para o discurso – o que ainda não se caracteriza por um movimento unívoco de uma exclusividade linguístico-discursiva⁵⁶.

Conforme esse primeiro momento – e só chamamos de primeiro por uma escolha aleatória, já que é parte de uma estratégia teórico-metodológica desta explanação –, a potência de desejo que brota no indivíduo, afetando e orientando seu caráter subjetivo e sua própria subjetividade, é engolida, em seguida, por um discurso que toma esta potência mesma já envolvida em um tema sobre ela mesma, passando, então, a ser discursivizada, moldada, enformada pelo discurso e devolvida ao indivíduo sob uma nova manifestação de desejo, dessa vez tomado pelo discurso. Isso justifica, pois, a necessidade, a vontade de existência do indivíduo enquanto sujeito que, agora, deseja ser A ou ser B, em que $B \neq A$, mas que também pode comportar A. Isso é o que ocorre com Muriel, enquanto sujeito de um desejo em devir transgênero: é porque ela se encontra no *intermezzo* entre masculinidades e feminilidades; è justamente porque ela é nômade, ela adentra os territórios do binarismo dado pela heteronormatividade e os faz estenderem-se um pelo outro, um no outro, segundo um desejo que se diz seu. Ou seja, o desejo da travesti movimenta, faz de um interioridade normativa, um lugar sem lugar, isto é, na medida em que a norma não reconhece nem as movências territoriais dos gêneros nem suas sobreposições-expansões, ela passa a não reconhecer mais a nova disposição desses territórios como sendo parte de sua interioridade. E assim, a própria heteronormatividade, na medida em que não consegue circunscrever a travesti, lhe possibilita ser constituída do lado de fora.

subjetividade estariam centrados nos indivíduos e resultariam, no plano coletivo, da interação de fatos individuais. Partimos mais da idéia de uma economia coletiva, de agenciamentos coletivos de desejo e de subjetividade que, em algumas circunstâncias, alguns contextos sociais, podem se individualizar.”

⁵⁶ É fundamental que se esclareça que jamais haverá vitória de uma estruturação linguística, discursiva sobre o real. A linguagem, enquanto *lalangue* é, em sua própria constituição, rica de fissuras, brechas, falhas por onde se pode ver o próprio real em fuga (GADET; PÊCHEUX, 2004). Assim, não há, aí, um estágio de finalização em que as práticas não-discursivas sempre antecederiam práticas discursivas. No segundo momento, trataremos de um espelhamento inversor.

Essa questão do ser passa, então, a se orientar não mais completamente por uma força sentida, uma potência de desejo, aquilo de não-discursivo que topologicamente aparece no sujeito, pois a vontade de ser, por exemplo, travesti, está orientada e pautada por discursos que regulamentam e definem o que é a travesti, ao mesmo tempo em que definem o que não é, mas que, nem por isso essa alteridade não travestilizada não deixa de se apresentar estando um pouco nela. Dessa maneira, uma vez o desejo estando territorializado sob um novo plano, uma nova disposição, e possibilitando novos modos de existência, pode-se falar, a partir de então, de desejos que se encontram em diferentes territórios, aqui considerados, pois, formações discursivas.

E disso, podemos inferir que o desejo é, na medida em que está tomado pela linguagem/discurso, uma produção cultural – justamente porque se trata de agenciamentos, conformidades selecionadas pelos discurso e oferecidas a quem deseja. Outrossim, se estamos tratando o desejo como produção discursiva amparada em formações discursivas, devemos, com isso, definí-lo, também, como estando não só ambientado, mas criado em formações culturais, o que, assim, nos leva para a ideia de que o desejo, inicialmente enquanto real, que, ainda em seu apriori, apareça como uma potência de desejo, isto é, como uma prática não-discursiva, e ainda que passe a ser tomado, envolvido e re-produzido pelo discurso, já emerge, já se cria, todavia, como uma faceta⁵⁷ do real da cultura. Portanto, o real da cultura da travesti é uma porção desejo da travesti.

Com isso, queremos dizer que a maneira pela qual as travestis sentem o peso e força discursivos da norma binária, ou ainda, o que Foucault (2010a) considera como disciplinarização dos indivíduos e de seus corpos, é determinada e orientada por processos de identificação com um dado conjunto⁵⁸, agenciamentos de objetos

⁵⁷ Com isso, concordamos com Butler (2013), quando a autora faz a sua crítica à ideia freudiana do recalçamento originário, de que há um momento anterior à cultura, em que todo indivíduo seria neutro e, cujo desejo aparece plenamente natural no indivíduo, desde seu nascimento. Assim, em certo momento, ocorreria o recalçamento de um desejo original, fazendo com que tal indivíduo se torne membro e parte das regras sociais, deixando para trás, o seu desejo, agora domado pela norma cultural. Em contrapartida, a autora defende que não há desejo anterior à cultura, visto que ele brota no indivíduo já nascido em um meio cultural dado. Do mesmo modo, não se pode falar sobre o nascimento enquanto origem da cultura, do discurso, e, igualmente, do gênero e do sexo, conforme estudaremos mais adiante.

⁵⁸ Para Deleuze, o desejo não é a manifestação a partir de uma falta abstrata, mas sim, a partir de um conjunto de coisas concretas que, ao ser ofertado ao sujeito, o convence a fazer seleções de coisas-conjuntos-objetos aos quais foi levado a desejar. Nessa perspectiva, o desejo faz rizoma. Sobre isso, Larrauri e Max (2011, p. 80-81) dizem que, para o filósofo, “O desejo é um agenciamento, é o ato de

ofertados pelo discurso. Assim, no caso das travestis, tomamos os já-ditos do/pelo padrão dialético do gênero e do sexo para a construção de seu corpo. Ao mesmo tempo, há uma desobediência à disciplina exercida por essa normativa compulsória. E é nesse mesmo instante, que essa compulsão não funciona— ao menos, nesses indivíduos.

Por outro lado, não se pode dizer que não há, jamais, certa coerção disciplinar. Só que, agora, trata-se de um poder coercitivo que não mais está sendo exercido do lado da norma, mas sim, por uma nova economia simbólico-discursiva que dá, também, possibilidades de insurgência da travesti, enquanto sujeito entreterritórios. Mas não somente como sujeito; também, enquanto novos discursos, já que cada território é uma ou mais formações discursivas sobrepostas, atravessadas.

Assim, a vontade de *ser* não é algo que brota, exclusivamente como vontade, embora isso faça parte do processo. Mas, é necessariamente por fazer parte do processo da subjetivação, que essa vontade justificada no desejo deve ser tomada em sua verdadeira importância. Ocorre que o desejo, mesmo quando domado pelo discurso, ainda assim não se deixa completamente ser domado. O desejo, nesse caso da travesti não somente não se recalca, mas, e especialmente, a cada vez que é discursivizado, simbolizado, ele se esquia, se desterritorializa, se multiplica enquanto real, produz mais desejo – disso, falaremos no segundo momento.

Ainda sobre a subjetividade, trata-se de um processo simultaneamente singular, e ao mesmo tempo, coletivo — porque social. Não se pode ignorar a emergência de uma (sub)cultura *transgênera*. Todas as práticas exercidas discursivamente pelas travestis, quando da elaboração de si, permitem a invenção de técnicas que constituirão desde os seus corpos, como a si mesmas – isso implica que a construção de si acaba por desenvolver um cultivo de si. Uma tal economia de signos e discursos já-ditos aparecem, nos enunciados aqui analisados, sob novas disposições e acoplagens, isto é, novas formações discursivas explodem no *ser* travesti, fazendo-o aparecer, existir. Da repetição de certas práticas discursivas, criam-se regularidades específicas para uma existência peculiar, nunca legitimada

arranjar, de compor e de construir uma disposição concatenada de elementos que formam um conjunto. [...] Se alguém deseja comprar um carro, não é só o carro que deseja, mas também os lugares para onde irá com ele, as pessoas com quem viajará e a música ou as conversas que o acompanharão: o carro está associado a um mundo, e é esse mundo o que se deseja, esse mundo agenciado em seus elementos pelo sujeito do desejo, que os conecta “rizomaticamente”, porque justamente esse é o seu delírio.”

por uma semiologia heteronormativa do sexo e do gênero. Porém, se da repetição, surge a regularidade, juntamente com esta, surge um novo avatar cultural. Ou seja, podemos ver aí aparecer uma formação cultural nova, ainda que não estando consoante à heteronormatividade compulsória.

Figura 34 - Brincos



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2010a. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-04-25_2010-05-01.html >. Acesso em 5 fev. 2014.

É interessante como Hugo, enquanto uma (contra)parte do sujeito Muriel, não consegue domar o impulso que emana em seu ser: ao se deparar com a vitrine de uma loja de artigos femininos, ele questiona a si mesmo *Acho que um parzinho de brincos não vai estourar o meu cheque especial...* Em seguida, entra na loja, mas quando sai, aparece-nos a faceta Muriel, toda montada, isto é, sai o sujeito Muriel produzindo seu devir, ainda que arrependida por não ter conseguido controlar a si mesma – imagem corroborada pela presença da mão sobre os olhos, como expressão de vergonha.

Ao mesmo tempo, essa vergonha que sente Muriel, essa falta de controle sobre si pode ser lida de acordo com as observações sobre o cuidado de si – nesse caso, da falta dele –, conforme descritas em Foucault (2006; 2007b; 2007c), o que nos permite interpretar o efeito de sentido de humor como produto de uma falta de temperança expressa pela incapacidade de Hugo/Muriel de controlar o seu desejo, isto é, de governar os seus afetos impulsivos, governando a si mesmo.

A subjetividade, conforme o que vimos em Guattari (2012), se a mesma se faz coletiva⁵⁹, mas não inteiramente social, é porque há algo, nesse processo, que, não somente foge às normatizações, (re)organizações, discursivizações, como ainda produz mais de si mesmo, enquanto real: o desejo. Ou seja, e nesse caso, o desejo da travesti não só é investido de discurso, produzindo outras formas de ser, outros dizeres, mas ainda assim, é impulsionado para não se deixar prender nessa discursivização. E aqui, observamos o caráter individual do desejo no processo de subjetivação: ele foge, ele se esgueira, até que brota novamente para além da discursivização.

Daí, podermos pensar não somente em uma travestilidade, nem em uma forma de ser travesti, mas sim, em intensidades de ser travesti, isto é, podermos falar em outras travestilidades (em uma ótica do não-discursivizado para o discursivizado) e podermos pensar em devir travesti (na ótica do discursivizado para o não-discursivizado). Disso, concluímos que não há, para o desejo, no indivíduo, um momento anterior à cultura – conforme proposto por Freud (2011), ao mesmo tempo em que consideramos que o desejo é individual, não exclusivamente social.

Mas, diante disso, agora devemos trazer para o processo de criação da subjetividade, o segundo momento de que tratamos superficialmente, no início deste texto. Este segundo momento não se trata de um processo final; ao contrário não há final quando tratamos de criação de subjetividade a partir do devir. Assim, podemos dizer que o desejo brota no indivíduo, seja por ele mesmo, seja por intermédio de um desejo domesticado pelo discurso, mesmo assim, é um desejo que brota no indivíduo e que o impulsiona na sua subjetivação, que, de um e de outro modo, o coloca em uma relação consigo.

Conforme podemos ver em Guattari (2012), afirmamos que o que chamamos de primeiro e segundo momento são, na verdade, batimentos que se dão *ad infinitum*, isto é, não há processo inicial nem final, bem como não se pode apontar que o desejo seja domesticado por completo. As multiplicidades do desejo dão provas de que o discurso não é fim, mas sim, meio: o desejo, o desejo-real, é uma

⁵⁹ Entendendo-se, ainda, que esse caráter coletivo também se refere ao fato de que em um mesmo indivíduo pode haver mais de um modo de ser, isto é, as multiplicidades pululam no corpo do indivíduo, fazendo-o oscilar entre ceder a pressões externas e/ou internas, pois o desejo é escorregadio. Para o constatarmos, basta observarmos esse percurso de leitura que acabamos de realizar sobre a falta de controle como falta de cuidado consigo de Hugo/Muriel.

liberdade que se exerce sobre as discursivizações, levando o desejo a se pulverizar, a ser nômade por toda parte, multiplicado, mas sempre perseguido pelo/no discurso.

Figura 35 - Varinha



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 8 jun. 2014.

Muriel, ao dizer *Não me chame de Hugo, tá?*, deixa para trás um território que, neste momento não mais lhe convém. Ela migra, se põe em travessia pelo seu desejo em travestilizar-se, pelo seu devir travesti, para, assim, (a)firmar-se na exploração e expansão de um outro território sexual e de gênero, que é, conforme a materialidade verbal *Sou Muriel!*, o território travestilidade, em se tratando de uma transgeneridade possível. Ao desterritorializar-se, Hugo passa a mexer com a potência de desejo que são os afetos sentidos pelos outros indivíduos, criando, para eles, a possibilidade de desejar movimentar seus territórios, explorando o seu corpo, recriando-o e recriando a si pela transgeneridade. Pois conforme observamos no primeiro capítulo, a cultura da travesti implementa signos de feminilidade, oferta modelos de ser, discursiviza a potência de desejo do outro, transforma-a em desejo e lhe oferece como possibilidade de ser pelo desejo em travestilizar-se.

Observando-se o que acontece nos próximos quadrinhos, vemos que Muriel foi questionada sobre seu ser por uma personagem que expressa desagrado em seu olhar franzido ao proferir *Desde quando?*. O efeito de desagrado é o incômodo sentido pela personagem, e que tem seu fundamento no fato de que, no arranjo heteronormativo do sexo e do gênero, Muriel é o que destoa, é o que provoca o desconforto. Entretanto, Muriel, ao valer-se da memória das narrativas fantásticas, usa a imagem da fada e de sua vara de condão para, agora, assumindo para si, uma

travestilidade, performatizar o feminino da travesti por meio da recuperação, no seu enunciado verbal, não só da fada, mas da figura da madrinha na cultura travesti.

No quadrinho seguinte, Muriel, segurando uma rosa, e explicando como se tornou Muriel, olha para a personagem e diz *...Agora, o seu nome é...*, e ao fazer isso, faz ecoar a memória discursiva do batismo como ritual de iniciação para se referir à transformação pela qual passou. Nesse momento, ela repousa a rosa sobre a cabeça da personagem, evocando a imagem da fada-madrinha segurando sua varinha. Finalmente, no último quadrinho, eis a surpresa expressa pelo olhar de Muriel: como efeito de humor, a outra personagem, ao não manter mais o seu desejo pela travestilidade recalcado, aparece, assim como em um feitiço realizado por uma fada, apresentando-se, em tom de alegria, como *Erika Ballyhoo!!*, nome dito pela personagem, agora, transgênera.

Disso, observamos que o ritual de iniciação na forma de batismo aparece na cultura travesti conforme nos afirma Benedetti (2005, p. 103), a respeito de um caso, por ele, observado,

Beatriz me contou que foi “batizada” aos 12 anos, depois de haver fugido de casa por não agüentar mais a violência e as exigências do pai autoritário. Encontrou outras travestis em uma praça do centro da cidade e, depois de rodar com elas por mais de dois dias, foi levada a um chafariz, onde foi mergulhada e, nesse ato simbólico, recebeu seu nome atual. Quem a “batizou” foi uma travesti mais velha, já falecida. Essa travesti tornou-se a *madrinha* de Beatriz, pois foi ela quem escolheu seu nome, além de protege-la e tutelá-la em seu processo de construção. Em contrapartida, Beatriz tornou-se *filha* dessa travesti, passando a dever-lhe respeito e consideração. [...] As *madrinhas* e as *filhas*, em sua relação, ressignificam outra característica do gênero feminino: a reprodução social de novas travestis.

Nessa perspectiva, entendemos que – por mais que a cultura, em sua dimensão simbólica e imaginária, se faça envolver o indivíduo cujo desejo reside na travestilidade, tentando-lhe corrigir, coibir seus desejos, imputando-lhes normatização e normalização –, o real da cultura é nunca completamente dominado por uma instância simbólica, o que permite à travesti esgueirar-se através das fissuras ontogenéticas da cultura em seu aspecto simbólico, e ressignificar o imaginário, criando, pelo avesso da heteronormatividade e suas imagens, uma cultura travesti. Todavia, e, portanto, se essa é uma característica atribuída a qualquer real que seja simbolizado e imaginarizado, o mesmo é válido para a travestilidade enquanto fato cultural, e isso é o que nos permitirá pensar em

travestilidades possíveis, já que estamos, a cada momento, neste trabalho, lidando com um desejo-real que brota multiplicado a cada vez que é sacudido pelo simbólico.

3.3 Da produção do sujeito travesti: Édipo heterossexualizante x máquinas travestilizantes

Ora, a análise de Deleuze, é nisso que ela me parece muito interessante, consiste em dizer: Édipo não é nós, Édipo é os outros. Édipo é o outro. E Édipo é precisamente esse grande outro que é o médico, o psicanalista. Édipo é, se vocês quiserem, a família enquanto poder. É o psicanalista como poder. Isso é Édipo. Não somos Édipo. Somos os outros na medida em que, efetivamente, aceitamos esse jogo de poder.
(Michel Foucault, **A verdade e as formas jurídicas**)

Na questão da construção subjetiva da travesti, e, em consequência, da travestilidade, deveremos elencar certo número de ideias a serem melhor explicadas e desenvolvidas com a finalidade de atender a demanda objetiva desta pesquisa. Como dissemos, se o *ser* travesti é uma questão discursiva de corpo-gênero-sexo-desejo, podemos justificá-lo, mais uma vez, partindo do fato de que gênero e sexo são tão não-idênticos quanto não-naturais, conforme Butler (2013). Este último aspecto é um dos pontos nodais, uma vez que a natureza⁶⁰ é, ela mesma, um discurso criado em um dado momento e para fins taxinômicos. E disso, Foucault (1985, p. 175) afirma que

⁶⁰ Tomamos a concepção de natureza, aqui, no sentido dado pela história natural ao que Lineu *apud* Foucault (1985, p. 174), afirma sobre sua especificidade: “O método, a alma da ciência, designa à primeira vista qualquer corpo da natureza, de tal sorte que esse corpo enuncia o que lhe é próprio, e que esse nome evoca todos os conhecimentos que puderam ser adquiridos no curso do tempo acerca do corpo assim nomeado: de modo que na extrema confusão se descobre a ordem soberana da natureza.” De modo semelhante, Eagleton (2011, p. 144) observa que “A passagem da natureza para a cultura não pode ser uma passagem do fato para o valor, uma vez que a natureza sempre já é um termo valorativo”. E, portanto, compreendida nos moldes da cultura, visto que se trata de um saber construído historicamente e dentro de um recorte cultural no ocidente dos séculos XVIII e XIX (FOUCAULT, *Ibid.*), buscando atender uma determinada demanda: a da produção de um arquivo, isto é, de um saber histórico sobre o objeto “natureza”.

[...] a natureza só se dá através do crivo das denominações e ela que, sem tais nomes, permaneceria muda e invisível, cintila ao longe, por trás deles, continuamente presente para além desse quadriculado que, no entanto, a oferece ao saber e só a torna visível quando inteiramente atravessada pela linguagem.

A se somar a isso, tomamos, a fim de nos opor ao dualismo natureza/cultura, uma vez que, sendo a cultura uma invenção, afirmamos o mesmo da natureza, tomando o que foi dito por Foucault (1985) e Eagleton (2011), e, assim, consideramos aqui, a ideia de natureza como processo, em seus aspectos capitalistas, nos moldes do que é a indústria – signo de uma cultura ocidental. Desse modo, Deleuze e Guattari (2010) nos fazem pensar, de fato, no par natureza/indústria para tratar de processo:

Em um certo nível, é provável que a natureza se distinga da indústria: por um lado, a indústria se opõe à natureza, por outro, absorve os materiais dela; por outro, ainda, ela lhe restitui seus resíduos etc. Essa relação distintiva homem-natureza, indústria-natureza, sociedade-natureza, condiciona, na própria sociedade, a distinção de esferas relativamente autônomas que chamaremos de "produção", "distribuição", "consumo". (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 14)

Assim, nesses termos, Deleuze e Guattari (2010) tomam o desejo como sendo maquínico⁶¹. Como numa fábrica, o desejo é produção, distribuição e consumo. Produz-se a produção, produz-se a distribuição dessa produção, bem como se produz o consumo. É não somente notório como óbvio que, com isso, Deleuze e Guattari (2010), em sua obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, tomam o tema capitalístico da produção, da distribuição e do consumo para fazerem sua crítica segundo considerações que também põem em xeque o absolutismo do efeito da tríade edipiana da psicanálise de Freud, demonstrando, segundo o modelo do esquizofrênico, como o desejo, enquanto produtivo, distributivo e consumível, é

⁶¹ Nas palavras do próprio Guattari (2000, p. 239-240), "Forjei, com Gilles Deleuze, uma expressão que pode parecer paradoxal, mas que nos foi muito útil em nossa reflexão: é o conceito de "máquina desejante". É a ideia de que o desejo corresponde a um certo tipo de produção e que ele não é absolutamente algo de indiferenciado. O desejo não é nem uma pulsão orgânica, nem algo que estaria sendo trabalhado, por exemplo, pelo segundo princípio da termodinâmica, sendo arrastado de maneira inexorável por uma espécie de pulsão de morte. O desejo, ao contrário, teria infinitas possibilidades de montagem." Isso confirma o nosso pensamento de que o desejo não deve ser confundido com a capacidade de desejo, isto é, a força que é orientada no indivíduo e discursivamente, criada pela cultura sob a alcunha de desejo, dando a ilusória impressão de que o desejo é próprio do indivíduo.

capaz de fugir a tal modelo de recalcamento de um desejo cujo aparecimento seria barrado pela lei interditora, por não se conformar às normas e padrões sociais.

Entretanto, com o diferencial de que, se, para a psicanálise freudiana, um certo tipo de desejo – como no caso das travestis – a ser recalcado é compreendido como algo anormal, como algo negativo e patológico, não o é para Deleuze e Guattari (2010), donde uma produção desejante “anormal” possui, pois, caráter positivo, visto que o desejo é rizomático. Além do que é uma pretensão tendenciosamente (hetero)normativa, a consideração freudiana de que o modelo do sujeito de desejo reside no modelo trinitário da estruturação familiar da tradicional família papai-mamãe-eu (DELEUZE; GUATTARI, 2010), como afirmam o filósofo e o psicanalista franceses.

Agora, observemos a retomada do tema esquizo do delírio, a partir da interpretação murielina, da murielização de Freud:

Figura 36 – Freud



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 17 ago. 2013.

No primeiro quadro, temos a representação imagético-visual de Muriel, dançando livremente, não se importando com a raiva da Dra. Beth, psicóloga e namorada de Hugo. Atentemos para o quão isso é significativo, pois Beth é namorada de Hugo, não de Muriel. É justamente por isso, que ela não se sente bem com a ideia de Hugo gostar, desejar ser Muriel. Observe-se o enunciado verbal de Beth: *Chega de se vestir de mulher, Hugo!*. Com esse enunciado, a Dra. Beth não somente demonstra sua indignação – revestida de ciúmes, uma vez que ela, enquanto mulher heterossexual, está perdendo Hugo para outra “mulher”, que seria

Muriel –, como ainda, demonstra não conhecer a travestilidade, pois ela retoma a memória discursiva de que a travesti apenas se traveste. Isto é, se o termo dicionarizado significa disfarçar-se ou passar pelo indivíduo do sexo oposto ao seu, a Dra. Beth, indubitavelmente, repete esse discurso, amparando-se, em especial, no discurso da clínica psicanalítica.

Note-se que, no segundo quadrinho, seu enunciado verbal está grafado em destaque, representando o desespero de Beth, levando-nos a interpretar como em se tratando de um grito de socorro: *Freud, diga alguma coisa!*. Mas, eis que, e como efeito de humor, o Dr. Freud se lhes aparece, no último quadrinho, trajando uma moda feminina de seu tempo, mas dizendo *alguma coisa*, a pedido de Beth: *Um verdadeiro delírio! ...E o meu, que tal?*. Eis que surge, agora, a memória do discurso psicanalítico a partir do termo *delírio*. Assim, trata-se, também, de uma memória criada em torno da esquizofrenia, da patologização do louco, da descrição da loucura como doença mental, conforme vimos também, pelo discurso psiquiátrico, nas análises da confissão do juiz Schreber, que também atravessa a formação discursiva psicanalítica, conforme observamos nossa leitura da análise freudiana do Caso Schreber.

Ao mesmo tempo, o uso da palavra *delírio* traz uma memória discursiva sobre a homossexualidade como modo de existência histórica, levando-nos a interpretar como uma referência às gírias usadas por homossexuais e travestis do século XX. Assim, o efeito de humor, causado por esse deslizamento de sentido do tremo *delírio*, está amparado, também, no enunciado *...E o meu, que tal?*, tratando-se de uma referência à sua indumentária feminina. Finalmente, observamos, pela disposição imagético-visual, a Dra. Beth estarecida com o que acaba de ver e ouvir, e o êxtase sentido por Muriel, explícito em seu rosto, ao dizer *Uau!*, o que também cria o efeito de sentido de que ela está, a partir desse momento, protegida pela voz de autoridade paterna psicanalítica. E, então, Muriel é o sujeito que delirou a triangulação edipiana e a própria psicanálise.

Nesse ínterim, o caso da psicanálise, como o de sua triangulação edipiana, e podemos dizer que a primeira se trata de uma ética mais do que de uma ciência, conforme observado por Foucault (2010a), está intimamente relacionado ao da produção de um saber sobre a verdade do sujeito, no entanto, não deixando de atender a uma demanda (hetero)normativa.

Foucault (2010a, p. 150-151), em entrevista à *Quel Corps?*, ao ser questionado, a partir da temática do poder disciplinar e normativo, sobre seu projeto arqueológico e sobre o que pensa da psicanálise, responde:

Ela [a arqueologia das ciências humanas] encontra assim, uma das condições de sua emergência: o grande esforço de disciplinarização e de normalização realizado pelo século XIX. Freud sabia bem disso. Em matéria de normalização, ele tinha consciência de ser mais forte que os outros. Por que, então, este pudor sacralizante que consiste em dizer que a psicanálise não tem nada a ver com a normalização?

Sobre essa demanda normativa de ordem moral quanto a questões de sexualidade, observemos, segundo excertos do texto *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), de Freud (2011), para atestarmos o quão heteronormativa era a época em que foi escrito e publicado e o quanto o autor foi influenciado pela mesma. Assim, veja o que Freud considera sobre o complexo de Édipo no menino:

Quando a criança (o garoto) dirige seu interesse para o genital [o pênis], revela isso pela frequente manipulação do mesmo, e então descobre que os adultos não aprovam seu comportamento. De modo mais ou menos claro, com maior ou menor rudeza, surge a ameaça de que lhe roubem essa parte do corpo que ele tanto estima. [...] O complexo de Édipo ofereceu ao menino duas possibilidades de satisfação, uma ativa e uma passiva. Ele pôde, masculinamente, colocar-se no lugar do pai e tal como este relacionar-se com a mãe, caso em que o pai logo foi visto como empecilho, ou quis substituir a mãe e se fazer amar pelo pai, caso em que a mãe se tornou supérflua. O menino pode ter tido somente ideias vagas do que constitui a relação sexual satisfatória; mas sem dúvida o pênis tinha participação nela, pois as sensações do seu próprio órgão atestavam isso. [...] Os investimentos objetivos são abandonados e substituídos pela identificação. A autoridade do pai ou dos pais, introjetada no Eu, forma ali o âmago do Super-eu, que toma ao pai a severidade, perpetua a sua proibição do incesto e assim garante o Eu contra o retorno do investimento libidinal de objeto. Todo o processo, por um lado, salvou o genital, afastou dele o perigo da perda, e, por outro lado, paralisou-o, suspendeu sua função. Com ele tem início o período de latência, que interrompe o desenvolvimento sexual da criança. (FREUD, 2011, p. 206-209);

Quanto ao complexo na menina, Freud (2011, p. 111-113) atesta que

Também o sexo feminino desenvolve um complexo de Édipo, um Super-eu e um período de latência. Pode-se atribuir a ele igualmente uma organização fálica e um complexo de castração? A resposta é afirmativa, mas as coisas não se passam como no garoto. Aqui a exigência feminista

de igualdade de direito entre os sexos não vai longe, a diferença morfológica tem de manifestar-se em diferenças no desenvolvimento psíquico [...]. O clitóris da menina se comporta primeiramente como um pênis, mas, na comparação com um camarada de brinquedo do sexo masculino, ela nota que “saiu perdendo”, e sente esse fato como desvantagem e razão para a inferioridade. [...] A menina não entende sua falta de pênis como uma característica sexual, explica-a pela hipótese de que já possuiu um membro do mesmo tamanho e depois o perdeu com a castração. [...] Disso resulta a diferença essencial de que a menina aceita a castração como fato consumado, enquanto o menino teme a possibilidade da consumação. [...] A renúncia ao pênis não é tolerada sem uma tentativa de compensação. A garota passa – ao longo de uma equação simbólica, poderíamos dizer – do pênis ao bebê, seu complexo de Édipo culmina no desejo, longamente mantido, de receber do pai um filho como presente, de lhe gerar um filho. Temos a impressão de que o complexo de Édipo vai sendo aos poucos abandonado porque tal desejo não se realiza.

Desse modo, quando a tirinha apresenta Hugo insistindo em ser feminino e, valendo-se da imagem de um outro Freud para autorizá-lo a delirar o padrão heteronormativo, trata-se, ao mesmo tempo, de fazer delirar o modelo edipiano, de desmantelá-lo, ou mesmo, de negar que ele possa ser universal, legitimado no tabu do incesto, uma vez que tanto o tabu do incesto quanto sua manifestação pelo complexo de Édipo só podem ter sua universalidade levada em consideração no lugar histórico-cultural do qual fazem parte.

Figura 37 – Feromônios



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-04-08_2012-04-14.html >. Acesso em 13 fev. 2013.

No primeiro quadrinho, é notória a presença de uma memória discursiva do reconhecimento entre os sexos através do cheiro. O enunciado dito por Muriel, *Você deve ser fêmea... sinto seu cheiro.*, bem como o dizer da personagem fêmea, *E você deve ser macho.*, afirma o reconhecimento do sexo de Muriel como masculino. De

fato, ela se refere a Muriel como macho porque fez um reconhecimento de sexo, e não, de gênero, o que nos leva a concordar, igualmente com Butler (2013), com a não correspondência entre sexo e gênero, divergindo de um padrão compulsório que tomaria sexo e gênero como pares binários imanentes.

No segundo quadro, a personagem fêmea afirma o desejo de Muriel quanto à sua sexualidade. Ao proferir a materialidade verbal *Sinto sua vontade de me pegar no colo, me jogar no solo, me fazer mulher, me deixar e casa cuidando das crianças enquanto você funda a família, o Estado patriarcal e a propriedade privada.*, retoma historicamente uma memória discursiva e cultural do homem, isto é, do indivíduo masculino a partir de uma perspectiva histórica da dominação masculina no ocidente. Ao mesmo tempo, essa memória recupera o percurso do surgimento do capitalismo tardio ao enumerar as características de uma sociedade burguesa europeia e pré-capitalista.

E, no terceiro quadro, cria-se mais um outro efeito de humor quando um Tiranossauro Rex interrompe as personagens e diz *Não, não... esse sou eu!*, trazendo a memória discursiva da paleontologia a qual descreve essa espécie de dinossauro como sendo o monstro-lagarto voraz e senhor dos tiranos. Ou seja, assim como a tirania apresentada pelo dinossauro, diz-se que, igualmente, do capitalismo que ele é tirano e perverso, responsável pela destruição da natureza e pelo desequilíbrio do mundo.

Assim, quanto ao ao desejo que a personagem fêmea disse ter sentido, compreendemos, pois, que esse desejo não era o desejo de Muriel; ele é um desejo do capitalismo e no capitalismo, sendo o capitalismo ele mesmo.

Todavia, a questão cultural do desejo heterossexual levantada pela tirinha nos faz pensar no seguinte: como uma obrigação de heterossexualidade é instituída, e, ao mesmo tempo, que regra e quando ela permite e barra essa relação entre indivíduos de sexo oposto, e segundo quais finalidades, tendo como consequência, ainda, uma interdição do coito entre indivíduos do mesmo sexo?

Podemos considerar as afirmações de Lévi-Strauss *apud* Laraia (2014, p. 54), de que

[...] a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma. [...] esta seria a proibição do incesto, padrão de comportamento comum a todas as sociedades humanas. Todas elas

proíbem a relação sexual de um homem com certas categorias de mulheres (entre nós, [ocidentais] a mãe, a filha, a irmã).

De acordo com o pensamento de Butler (2013, p. 115),

Em outras palavras, não só o tabu proíbe e dita a sexualidade em certas formas, mas produz inadvertidamente uma variedade de desejos e identidades substitutos, os quais não são, em nenhum sentido, reprimidos *a priori*, exceto pelo aspecto de serem em algum sentido “substitutos”. [...] A noção de uma sexualidade “original” para sempre recalcada e proibida torna-se assim uma produção da lei, a qual funciona subsequente como sua proibição. Se a mãe é o desejo original, e isso bem pode ser verdade para um grande número de famílias do capitalismo recente, trata-se de um desejo que tanto é produzido como proibido nos termos desse contexto cultural.

Nesse íterim, podemos, também conforme Foucault (2007a), considerar que o tabu como lei não faz parte de um momento anterior, em que o sexo como uma concepção ontogenética deveria, juridicamente, ser sempre recalcado, consoante o pensamento de Freud (2011); mas, que é reconhecido como parte de um discurso sobre sexo que surgiu no século XIX, observando-se, dessa maneira, que, assim como há a (hetero)sexualidade compulsoriamente exigida pela tal lei, há, ao mesmo tempo em que ela se põe como repressora, a produção, a partir da lei mesma, das possibilidades de sexualidades e identidades de gênero as quais ela busca reprimir. E, desse modo, ao mesmo tempo em que reprime, produz.

Desse modo, na psicanálise de fins do século de XIX e início do XX, como um dos novos saberes sobre o sexo, ainda há o que pode e o que não pode, o que deve e o que não deve, o como pode e o como não pode. Pois, o controle é dado, em especial, para aqueles corpos e indivíduos que não se enquadram na ordem discursiva do sexo. Dessa forma, essas ciências do sexo passam a cindir, a cercar os indivíduos segundo seu desejo e práticas sexuais: o controle é dado para separar; nunca, para unificar. Indivíduos obedientes são indivíduos normais e sadios. Assim, a travesti, que ainda no século XIX não existia enquanto sujeito de uma travestilidade, sempre foi um “modelo de *anormalidade*” (FOUCAULT, 2002) porque todavia esteve interpretada socialmente segundo a repetição desses mesmos discursos sobre o sexo, ocupando o lugar de indivíduo cujo desejo era compreendido como sexualmente patológico e potencialmente criminoso, sendo

necessário o apagamento de seu desejo uma vez dada a sua internação em manicômios com a finalidade de reintegração social.

No entanto, tratamos da subjetividade e o desejo da travesti no sentido de que ela se dá como uma possibilidade que foge à toda padronização heteronormativa. Contudo, para explicitarmos essa crítica, que, aqui, também é nossa, conforme poderemos ver em nossas análises da travestilidade em Muriel, lidamos com memórias discursivas e culturais da travesti como indivíduo também homossexual. Mas, se o modelo edipiano, o quel afirmamos ser a expressão psicanalítica heteronormativa dos indivíduos ocidentais do século XIX e XX, como tratar de complexo de Édipo dentro do campo da homossexualidade? Para responder tal questionamento, levaremos em consideração o que Butler (2013, p. 116), ao tratar do modelo edipiano, reconhece que, em Freud (2011),

O exemplo do complexo de Édipo negativo nada mais é do que uma ocasião em que a proibição do incesto é claramente mais forte em relação ao genitor de sexo oposto do que em relação ao genitor do mesmo sexo, e o genitor proibido se torna a figura de identificação. Mas como redescrever este exemplo na perspectiva da concepção do tabu do incesto como jurídico e generativo? O desejo pelo genitor que, objeto do tabu, se torna a figura de identificação tanto é produzido como negado pelo mesmo mecanismo de poder. Mas para que fim? Se o tabu do incesto regulamenta a produção de identidades distintas de gênero, e se essa produção exige a proibição e a sanção da heterossexualidade, então a homossexualidade emerge como um desejo que tem de ser produzido para permanecer recalcado. Em outras palavras, para que a heterossexualidade permaneça intata como forma social distinta, ela *exige* uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente ininteligível.

Aqui, não nos atemos apenas a um modelo triangular isolado, pois o que queremos dizer é que o Édipo, enquanto processo de normatização dos indivíduos como sujeitos socialmente padronizados – e, no caso desta pesquisa, heteronormativizados –, é um modelo de padronização, de heteronormativização dos indivíduos. Portanto, levaremos em conta que uma tal estrutura, inicialmente, associada ao imaginário parental, por Freud – como forma teórico-prática de a psicanálise recém-nascendo lidar com a entrada da criança, enquanto *indivíduo a ser sujeito* de desejo no mundo (ocidental, vale ressaltar) –, é algo muito mais socioculturalmente amplo que a própria estrutura familiar. De modo que, se a estruturação edipiana não vingou sobre a travesti, esta fez delirar tanto a lei

simbólica quanto o imaginário dessa mesma estruturação social. Ou seja, trataremos de lidar com um inconsciente, não pela ótica de um imaginário ou de um simbólico, mas pela ótica do Real da travesti, isto é, do desejo da travesti como Real produtivo.

Na esquizoanálise proposta por Deleuze e Guattari (2010, p.75-76), o inconsciente “[...] não é estrutural e nem pessoal; ele não simboliza, assim como não imagina e nem figura: ele maquina, é maquínico. Nem imaginário nem simbólico, ele é o real em si mesmo, o “real impossível” e sua produção.”

No entanto, mesmo que o Édipo como dogma seja um esforço da psicanálise de um modelo geral, o próprio Freud justifica haver, para cada sexo, uma série de pulsões, sentimentos, afetos, sensações produzidas pelo *Id*, mas que unem a forma positiva do Édipo à sua oposta negativa e inversa. Trata-se do que é descrito, em Freud, segundo Deleuze e Guattari (2010), como Édipo de série, possibilitando a associação das fases pré-edípicas ao complexo negativo de Édipo. Ao mesmo tempo, ele toma as relações de grupo que se podem estabelecer do próprio Édipo. Isso significa, para nós, que certos impulsos, sentimentos também são gerados discursiva, histórica e culturalmente, e, de certa maneira, transmitidos quer via relação parental, quer (e também) por outras séries de relações sócio-culturais que se desdobram na vida do sujeito criado pelo desejo.

Assim, sobre a lei como norma, a moral, a religião, o sentimento de pertencimento de grupo, isto é, sobre uma série de postulados sócio-histórico-discursivos – porque produções ambientadas ideologicamente em uma ou outra formação cultural, mesmo em “uma” cultura específica –, há uma economia de signos e discursos, uma padronização ao nível do indivíduo, em relação com o grupo, que promove aquilo que é permitido e aquilo que é proibido.

Diante dessas questões, observemos, na análise que se iniciará, a seguir, como a triangulação edípica soma-se, encadeia-se a outras triangulações sócio-culturalmente estabelecidas:

Figura 38 - Costumes



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-01-31_2010-02-06.html >. Acesso em 3 ago. 2013.

No primeiro quadrinho em questão, é notória a retomada de certas memórias discursivas e práticas discursivas sob a forma de exercícios de poder normativo sobre as travestis. Hugo/Muriel é levado(a) pela polícia por estar usando vestimentas femininas em um parque, isto é, em local público. A presença de questionamentos, por parte do juiz, acerca da maneira como Muriel se apresentava no momento da detenção retoma discursos moralistas sobre os modos como um homem e uma mulher devem vestir-se e portar-se. Em sua materialidade verbal *...vestido de forma indecente? Prostituinto-se?* trata-se, aí, de discursos que se enunciam através de uma memória discursiva sobre uma moral cuja base ética se encontra nos fundamentos morais cristãos, uma vez que o discursos sobre a decência diz respeito a um comportamento fundamentado nessa mesma moral religiosa em que se pode observar toda uma série de regulamentações a partir da pastoral da carne (FOUCAULT, 2007a; 2010b), isto é, do corpo, do corpo sexuado, de como esse corpo se apresenta, devendo estar coberto de maneira adequada; ao mesmo tempo em que esse mesmo corpo é vigiado, disciplinado, normativizado segundo um modelo binário.

No entanto, Hugo, em sendo Muriel, mantém-se vestido conforme descrito na materialidade verbal proferida pelo policial *Saia e bata, decote alto...* A memória da prostituição aparece em tom de reprovação pelo juiz, que, ao questionar o policial, tem como resposta *Dando comida aos patos*. A prática de alimentar animais em parques nunca foi interpretada social nem juridicamente como criminosa, – nem pecaminosa ou imoral; ao contrário da prostituição, que, em toda memória discursiva

sobre a travesti de rua, é uma prática discursiva de caráter condenatório, socialmente excludente, uma vez que esse mesmo discurso se ambienta na formação discursiva de base cristã da pastoral da carne, isto é, que toma o sexo como reprovável. Na tradição cultural ocidental, os fundamentos do cristianismo, enquanto discurso religioso de poder e oficial, acabaram por, historicamente, compor a moral sócio cultural vigente, repetindo-se sob a forma de moral coletiva. Nesses termos, Hugo/Muriel estaria burlando normais morais, criando-se a si, a partir de seu desejo, de seu corpo e de sua sexualidade, movendo-se para fora de uma heteronormatividade religiosa e culturalmente fundada. Ou seja, trata-se da fuga ao modelo universalizante do Édipo positivo de Freud que visava inserir os indivíduos no que ele denominou de valores superiores do ser humano. Noutros termos, e em um sentido, de certo modo, mais tradicionalista de uma concepção de cultura, Freud (2011, p. 46 - 47), considera que

Religião, moral e sentimento social – os conteúdos principais do que é elevado no ser humano – foram originalmente uma só coisa. Segundo a hipótese de *Totem e tabu*, foram adquiridos filogeneticamente no complexo paterno; religião e limitação ética, pelo domínio sobre o complexo de Édipo mesmo; os sentimentos sociais, pela obrigação de superar a rivalidade restante entre os membros da nova geração. Em todas essas conquistas éticas o sexo masculino parece ter tomado a frente; a herança cruzada levou esse patrimônio também às mulheres. Ainda hoje os sentimentos sociais nascem, no indivíduo, como uma superestrutura sobre os impulsos de ciúme e rivalidade contra os irmãos.

Com isso, dizemos, ainda, que Hugo/Muriel, mesmo fugindo das triangulações edípicas de ordem social, isto é, mesmo sendo um sujeito de resistência, sofre os seus efeitos concêntricos, uma vez que ele se aparece como sujeito cercado por tais dogmas, leis, normas morais. Note-se que ele está diante de uma instituição jurídica sofrendo os efeitos do poder disciplinar desta: no terceiro quadrinho da tira, o juiz continua a reprovar o fato de um indivíduo burlar as normas de gênero: no enunciado verbal *Francamente... Hoje em dia se admite a quebra do padrão de gênero nas roupas e atitudes do cidadão! Mande entrar.*, a voz de autoridade jurídica aparece questionando e condenando a subversão do padrão heteronormativo de gênero, fazendo com que a instituição jurídica busque atender a uma demanda moral não só tradicionalista, mas patriarcal (pelo Édipo familiar), como veremos adiante. De todo modo, Hugo/Muriel continua circundado por toda uma série de

encadeamentos de Édipos engendrados uns nos outros⁶², cuja economia simbólico-discursiva encontra-se, também, dispersa na dupla representação do (seu) pai: eis que, no quarto quadrinho, Hugo/Muriel, ao entrar no recinto, depara-se, não somente com um juiz, mas em primeiro lugar, com o seu pai.

A expressividade corpórea na imagética do quadrinho somada aos chamamentos pelos nomes das personagens, percebe-se uma dupla surpresa: de um lado, o juiz, como pai, jamais esperaria que o seu próprio filho burlasse as normas sociais, a moral e a lei (paterna), principalmente, em se tratando de uma temática tão moralmente complexa e inconcebivelmente fraudável, como ainda é a questão do gênero e da sexualidade; de outro, está o filho, cuja subjetividade, mesmo estando sob um avatar subversivo – como o da travesti –, não se encontrava, até então, preparado para enfrentar a lei paterna. E assim é que, interjectivamente, Hugo não chama pelo juiz, mas sim, pelo pai.

Figura 39 – Mores secundum tempus



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-07_2010-02-13.html >. Acesso em 29 abr. 2012.

⁶² De acordo com Deleuze e Guattari (2010, p.73), trata-se de ver que o caráter ontogenético e filogenético descrito por Freud, em cuja obra *O Eu e o Id*, “[...] leva em conta a coexistência em extensão dos próprios sujeitos e de suas múltiplas interações: é o Édipo de grupo, que reúne colaterais, descendentes e ascendentes (é assim que a visível resistência do esquizofrênico à edipianização, a ausência evidente do liame edipiano, pode ser sufocada por uma constelação de avós, seja porque se julgue necessária uma acumulação de três gerações para o surgimento de um psicótico, seja porque se descubra um mecanismo ainda mais direto de intervenção dos avós na psicose, formando-se, assim, Édipos de Édipo ao quadrado: a neurose é papai-mamãe, mas a vovó é a psicose). Finalmente, a distinção entre imaginário e simbólico permite explicar uma estrutura edipiana como sistema de lugares e de funções que não se confundem com a figura variável daqueles que a ocuparão numa determinada formação social ou patológica: é o Édipo de estrutura (3 + 1), que não se confunde com um triângulo, mas que opera todas as triangulações possíveis ao distribuir, num determinado domínio, o desejo, seu objeto e a lei.”

No quinto quadro, o pai/juiz, ao enunciar *Hugo! Seu pervertido! Degenerado! Invertido!*, repete discursos apoiados em formações discursivas da psiquiatria, da psicologia do séc. XIX e boa parte do XX, atravessados pelo discurso religioso, já que, como vimos, a moral social sexual tem suas bases no cristianismo. De contraparte, Hugo/Muriel marca a sua posição de sujeito de resistência ao enunciar, no quinto quadrinho, que o seu pai não tem o direito de julgá-lo por ser travesti. No entanto, no sexto quadrinho, a autoridade do pai, como figura do triângulo edipiano, desliza para a autoridade do juiz, isto é, sai de uma instância triangular familiar para uma institucional que é a da lei jurídica. Assim, conforme o enunciado verbal *Claro que tenho! Eu sou Juiz!*, donde a palavra juiz apresenta-se em destaque, interpretamos uma reafirmação da lei paterna, ao mesmo tempo em que um tal efeito de mudança de posição sujeito paterno para a de sujeito juiz nos demonstra ser uma estratégia (de poder) discursiva utilizada pelo pai/juiz para tentar fazer Hugo obedecer-lhe, senão como pai, ao menos na condição de magistrado. Porém, Hugo/Muriel é um sujeito de resistência, e, como tal, exerce o seu poder como revelia, acusando-o de ser um juiz que posa de liberal.

E, no sétimo quadrinho, ela ataca: *“Mores secundum tempus” – não é o que ele diz?*, dirigindo-se ao policial presente no recinto. Com isso, Hugo/Muriel parafraseia o seu pai/juiz com a expressão latina que se traduz por *a moral é de acordo com sua época*, portando-se como advogado de si mesmo, em sua autodefesa, dirigindo-se ao policial como estratégia discursiva de poder para fazer com que o policial concorde com sua réplica ao pai. Ou seja, trata-se, aí, de usar a lei para derrubar a própria lei. Mas, e não é isso mesmo o que as travestis fazem ao burlar a heteronormatividade do gênero? Ora, as travestis conservam algo de masculino na sua transformação/criação do feminino, valendo-se, para tanto, como já dissemos no primeiro capítulo, da repetição de certos discursos sobre o masculino e o feminino, ao mesmo tempo em que trazem a diferença, isto é, a novidade, o acontecimento discursivo em si mesmas – e, portanto, a travesti é, ela mesma, um acontecimento discursivo, como nos propõe Pêcheux (2008) sobre o acontecimento (condição de emergência do discurso).

Todavia, o juiz treplica ao justificar o seu dizer *Não neste caso!*, reafirmando sua posição em uma formação discursiva heteronormativa, o que seria, pois, o mesmo que considerar que a moral pode até mudar, conforme a cultura é transformada, mas não se admite que a moral sexual seja mudada, pois, no discurso

sobre sexo, esse tema do sexo, do desejo sexual, das questões de gênero – tão intrinsecamente ligadas ao sexo (nesse mesmo discurso) –, enfim, esse tema ainda está muito fortemente marcado como algo intocável, sujo, pecaminoso, conforme sua base discursiva cristã, devendo o sexo, ser praticado na modalidade heterossexual para fins procriativos, e o gênero mantendo uma relação direta e natural com os respectivos papéis sexuais e com os sexos dos indivíduos, pelos quais, regularmente, cada sexo deve portar-se de acordo (ter/ser o seu próprio gênero) com uma economia discursiva que os tornem coerentes.

O que se quer dizer é que no discurso sobre sexualidade, a economia de signos e discursos sobre o sexo e o gênero se mantém intocada por uma questão de pudor cristão, influenciando a moral ocidental, ainda que essa mesma moral já se tenha ressignificado – o que não impediu a permanência desses discursos tradicionais sobre o sexo e o gênero. Ou seja, é a formação discursiva e cultural de onde fala o juiz, que não permite que as regras do jogo sejam mudadas, o que o leva a reagir rigidamente conforme o oitavo quadrinho, quando enuncia verbalmente *Pra você, menos latim e mais guilhotina!* – o que nos faz pensar o uso da palavra guilhotina como marca discursiva de um discurso de intolerância à diversidade sexual e de gênero – uma vez que faz menção à morte como castigo –, configurando-se, conforme expressão contemporânea, como discurso homofóbico. Ao passo que Hugo/Muriel subverte a própria relação com o pai e juiz e replica *Exijo habeas corpus depiladus!*, causando um efeito de humor pelo deslizamento de sentido da palavra latina *corpus* por associação a *corpo*, em português, e do neologismo latino *depiladus*, por associação a *depilado*, em português, trazendo, nesse discurso, a memória da depilação como prática própria para o corpo feminino, ao mesmo tempo em que exige a liberdade, a devolução do seu próprio corpo, conforme nossa tradução para a expressão latina *habeas corpus*. Assim, Hugo/Muriel exige, não somente, a liberdade de seu corpo, mas o seu corpo depilado e livre.

Figura 40 - Psiquiatria



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-07_2010-02-13.html >. Acesso em 26 mar. 2015.

Cadeia!, Diz o juiz, no nono quadrinho. E, mais uma vez, vê-se a referenciação, a aproximação do filho ao pai, na triangulação edipiana, quando aquele diz *Está bancando o implacável só porque é meu pai, né?*, reconhecendo, na atitude do sujeito paterno, uma ocupação territorial do sujeito juiz. Ou seja, trata-se de uma amarração de um território triangular edipiano do Direito a um outro território, o do pai (todavia, jurídico). Isto é, uma formação discursiva institucional jurídica que também compartilha a formação discursiva da instituição familiar.

Já, no décimo quadrinho, o pai/juiz, em uma atitude de consentimento (como procedimento avaliativo de coerção e correção), apresenta, pela materialidade verbal *Está bem! ...Mas exijo uma avaliação formal da psiquiatria forense!*, a estratégia de poder sobre Hugo/Muriel, com a finalidade de ouvir um outro discurso de verdade que, também legitimado pelo discurso jurídico, possa auxiliá-lo no veredicto. De contraparte, Hugo/Muriel, ao enunciar *Meno male.*, produzindo um efeito de sentido de deboche, vale-se da estratégia de resistência e existência a fim de escapar da condenação jurídica. Ou seja, trata-se de pensar ser melhor ir à clínica do que à cadeia. Eis que, finalmente, no décimo segundo quadrinho Hugo/Muriel chega ao consultório psiquiátrico e se depara com mais uma surpresa: trata-se, agora, da triangulação completa: a sagrada família agora se nos aparece inteiramente. As materialidades verbais *Hugo?* e *Mãe?!* enunciadas, respectivamente, por essas personagens, trazem uma surpresa, uma vez que, conforme as expressões faciais e linguísticas apresentadas no quadrinho, nos fazem pensar na leitura de que Hugo não esperava encontrar sua mãe, bem como não

estava preparado para tratar de sua travestilidade com ela – o que se confirmará em sua fala do décimo terceiro quadrinho, na próxima tira. Igualmente, porém dessemelhançadamente, a mãe não parece tão surpresa quanto Hugo. De qualquer forma, parece que, aí, a memória discursiva ambientada no senso comum sobre a (homo)sexualidade, parece oferecer a ideia de que toda mãe, de antemão, já sabe – da sexualidade do filho porque o gênero é, em certa maioria de ocorrências, explícito.

Diante disso, trata-se, assim, da apresentação de uma instituição familiar: a medicina casada com o direito cuidando/disciplinando o paciente/criminoso, a fim de corrigir sua anormalidade patológica/delinquente (Cf. FOUCAULT, 2008), buscando torná-lo útil e dócil à sociedade. Isso, até o momento, continua a se nos apresentar como a representação da triangulação do Édipo enquanto lei, norma e dogma.

Figura 41 – Anômalo



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-21_2010-02-27.html >. Acesso em 28 jun. 2014.

Neste décimo terceiro quadrinho, Hugo/Muriel apresenta um desprazer quanto a se sentir avaliado pelo sujeito materno na posição de sujeito psiquiatra. Conforme o próprio enunciado verbal *Minha própria mãe me avaliando psicologicamente...*, o que nos permite ler segundo uma memória discursiva da maternidade como um lugar de pureza, dentro de um discurso moral sexual de base cristã, estando interdita a possibilidade de haver algum tipo de interação entre mãe e filho, no tocante às questões pedagógicas concernentes à sexualidade e ao gênero. Noutros termos, Hugo/Muriel acaba por repetir o mesmo discurso interditor, ao demonstrar insatisfação em falar de sua travestilidade à sua mãe. Como contraponto, sua mãe,

na condição de sujeito psiquiatra, reconhece a necessidade de realizar avaliação para fins de diagnose, exercendo poder normativo, disciplinador sobre Hugo – uma vez que não reconhece a travestilidade como o *ser* de Hugo, mas sim como comportamento anormal que deve ser tratado. Assim, esse discurso se configura na materialidade verbal *É só uma formalidade que seu pai... Digo, o juiz pediu, Hugo...*, trazendo, ainda, a ocorrência de um ato falho que consiste em reconhecer a lei paterna antes mesmo, da lei jurídica. Queremos dizer que o lugar social de sujeito juiz foi apagado pelo do pai. Note-se que após ter dito *pai*, a psiquiatra – ao enunciar da posição de sujeito mulher –, apresenta-se, igualmente, em sua fala, como a mãe submissa ao pai (nessa memória discursiva da família tradicional/patriarcal). Rapidamente, ela se corrige e logo refaz a sua fala, referindo-se ao juiz, já que foi a autoridade judicial quem requereu a avaliação psiquiátrica de Hugo.

Quanto à anormalidade comportamental de Hugo/Muriel interpretada pela psiquiatra, observa-se isso pelo enunciado verbal *...Dado o seu comportamento anômalo.*, que se segue no décimo quarto quadrinho, dispondo Hugo como indivíduo patológico que precisa ser corrigido via tratamento. Todavia, como forma de exercício de poder de resistência, Hugo/Muriel subverte os lugares, as posições subjetivas dos sujeitos em embates nesses enunciados quando afirma que *Anômalo é ele!*, referindo-se ao seu pai/juiz. Trata-se, aí, de uma nova formação (contra)discursiva que visa pôr em xeque a legitimidade de uma série de discursos moral, moral-religioso, atravessados que se apresentam na formação discursiva jurídica. Assim, também, Hugo contesta a própria autoridade paterna e jurídica.

Mais uma vez, e, já, no décimo quinto quadrinho, a mãe/psiquiatra não só condena a travestilidade de Hugo, mas a dispõe em uma simplificação subjetiva, dada a sua associação com prática do travestismo, reduzindo e confundindo a travestilidade com mera prática de travestismo. Leia-se o enunciado *Reconheça que a maioria das pessoas não se traveste*, e se tome, como justificativa para tal leitura, o que acabamos de afirmar mais acima. Simultaneamente, esse dizer traz, em si, a consideração de que a maioria das pessoas são normais por não se travestirem – o que coloca Hugo na posição de sujeito portador de patologia mental, e que precisa não somente de avaliação psicológica, mas de um tratamento. E, outra vez mais, Hugo/Muriel, em sua enunciação *...E por que não? Todo mundo pode se produzir como quiser!!*, exerce sua resistência, trazendo, desta vez, uma proposta de subversão do padrão heteronormativo de gênero, buscando positivá-la. E, com essa

positivação da subversão de gênero, discursos pró subjetivação e anti-recalcamento do desejo em travestilizar-se são enunciados: o uso do verbo *produzir*, em sua forma reflexiva, acompanhado da forma verbal *quiser*, nos leva à interpretação de que querer é uma manifestação expressiva do desejo, o que nos permite, então, termos a leitura de produzir-se como vestir-se conforme o desejo do indivíduo, bem como termos a possibilidade da leitura de que produzir-se se refere à produção/construção da subjetividade travesti pelo desejo do indivíduo, isto é, produção que o indivíduo realiza na construção de *si mesmo*, de sua poiese subjetiva.

Como efeito de humor, observamos, no décimo sexto quadrinho, que essa proposta de subversão do padrão heteronormativo do gênero é oferecida, por Hugo, como possibilidade de *ser*, ao seu pai, conforme o que lemos a materialidade verbal ...*Até o pai – já pensou?*. Desse modo, o efeito de humor aparece quando se pode ver que a mãe de Hugo se mantém pensativa a respeito da proposta. Assim, a materialidade visual que representa o pensamento de sua mãe traz a imagem do pai vestindo um barril, como se, para a mãe de Hugo, fosse impossível haver algum tamanho adequado de indumentária feminina que coubesse no corpo em forma de barril que tem, o pai – daí, a imagem do barril como vestimenta. No entanto, tal efeito de humor é corroborado pela ideia de que o pai, se lhe apresenta como autoridade paterna e marital, fazendo com que ela ouça, mentalmente, sua imagem, construída intericonicamente⁶³, dizer-lhe: *Nem pensar!!*.

Figura 42 - Papel



Fonte: COUTINHO, Laerte. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-28_2010-03-06.html >. Acesso em 4 mar. 2013.

⁶³ Conceito criado por Courtine *apud* Milanez, (2006), a partir da ampliação do conceito de memória discursiva, em que se trata de uma memória de uma série de disposições de imagens visuais vistas ou imaginadas, sobre o tema/objeto a ser interpretado, carregadas de discursos.

No entanto, conforme a materialidade enunciativa *Seu pai tem razão, Hugo. Não digo cadeia, mas um tempo no manicômio judiciário vai lhe fazer bem.*, a mãe de Hugo, por considerar sua proposta absurda, concorda com a decisão do pai – de que Hugo seja recluso, porém, em um manicômio judiciário. Com isso, ela, praticamente, diagnostica Hugo como sendo portador de alguma patologia mental.

A memória discursiva da loucura é retomada pela expressão *manicômio judiciário* para levar o leitor à leitura de que, na tirinha, para as instituições sociais como a jurídica e a clínica médica, a travestilidade é compreendida como patológica, como doença mental, uma vez que, por muito tempo, travestir-se foi considerado crime, e que, ainda hoje, a medicina considera a travestilidade como um transtorno de identidade de gênero. Nesse ínterim, o diagnóstico dado a Hugo, bem como a recomendação de sua internação em um manicômio, estão carregados de um exercício de poder coercitivo-disciplinar a fim de corrigir sua patologia potencialmente criminosa. Porém, Hugo, percebendo que não convenceria sua mãe a deixá-lo sair, apenas exclama, em tom de desgosto, *Ê, mãe!*, demonstrando sua insatisfação com o fato de não ter o seu desejo compreendido.

Entretanto, já pelo décimo sétimo quadrinho, ao passo que sua mãe encarrega o policial Rodolfo de levar Hugo ao manicômio judiciário, Hugo segue resistente, indignado com a atitude de seus pais, conforme se percebe pelas suas expressões faciais. Assim é, que, no décimo oitavo quadrinho, Hugo/Muriel reprova a atitude do policial de cumprir as ordens de seus pais, de acordo com a materialidade verbal *Papelzinho besta, o seu, nessa história, ein, Rodolfo?*. E, mais do que isso, podemos interpretar que quem obedece a interdição familiar e social do modelo edipiano não é Hugo/Muriel, mas sim, o policial Rodolfo – supostamente. Isso porque, no entanto, o policial usa a estratégia de obediência para, em seguida, promover a resistência às forças (hetero)normativas, como podemos ver em sua fala no décimo nono quadrinho *O de Rodolfo, sim...*, e que continua no último quadrinho pela materialidade enunciativa *...Mas não o de **Lysbeth Joy!!***, cujo nome aparece em destaque, enfatizando o devir travesti do policial, demonstrando que a resistência existe, também, de maneira conjunta, por identificação coletiva, uma vez que a própria travestilidade pode ser caracterizada como estando fundada em uma nova formação cultural e discursiva que parte de um desejo, de uma produção desejante, enquanto Real, construindo o ser travesti, mas, ao mesmo tempo, permitindo que formas coletivas de desejo possam ser criadas, levando o indivíduo a

identificar o seu desejo travestilizante com uma forma coletiva de um desejo travestilizante que possibilite a criação de um modo de existência coletivo – que é o caso da travestilidade enquanto produção cultural –, como de devires travestis que permitam a criação de outras travestilidades distintas.

Desse modo, observamos que, aqui, não há complexo edipiano, já que se trata de fazer o próprio modelo delirar, o que significa afirmar que Hugo, enquanto Muriel, desmantela o processo de desenvolvimento do complexo, esquivando-se desse modelo triangular: o modelo está ali, diante de si, interpelando-o, perseguindo-o, mas, como bom esquizo, ele ignora, ele quer ignorar, ele deseja isso, ao maquinar o próprio desejo não recalcado, inapreensível.

Ou, poderemos dizer segundo Deleuze e Guattari (2010, p. 29), que

O esquizo dispõe de modos de marcação que lhe são próprios, pois, primeiramente, dispõe de um código de registro particular que não coincide com o código social ou que só coincide com ele a fim de parodiá-lo. O código delirante, o código desejante apresenta uma fluidez extraordinária. Dir-se-ia que o esquizofrênico passa de um código a outro, que ele embaralha todos os códigos, num deslizamento rápido, conforme as questões que se lhe apresentam, jamais dando seguidamente a mesma explicação, não invocando a mesma genealogia, não registrando da mesma maneira mesmo acontecimento, e até aceitando o banal código edipiano, quando este lhe é imposto e ele não está irritado, mas sempre na iminência de voltar a entulhá-lo com todas as disjunções que esse código se destina a excluir.

E isto é o que Muriel faz: é que, enquanto a triangulação grita, ela segue surdamente sorridente, ouvindo apenas o que o desejo mesmo orienta. Assim, o delírio descoroa o Édipo, demonstrando, inclusive, que sua forma negativa muito tem de produtiva como uma não forma, sendo, portanto, esta (não) forma que delira a norma.

Eis Édipo, agora, esquizo, autofágico, depurando-se, desmanchando-se enquanto modelo geral para se tornar apenas esquizo. Assim, à estruturação triádica “papai-mamãe-eu” (Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010), poderíamos ter, ao invés de tríade, relações rizomáticas do desejo da travesti, pois uma vez o indivíduo devindo travesti, não para de mover-se, e as suas fronteiras, por outros territórios, pois ser transgênero é ser nômade no próprio corpo.

Figura 43 – Brincos



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2010b. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-10-24_2010-10-30.html >. Acesso em 8 ago. 2014.

A tirinha narra uma situação em que Hugo encontra um par de brincos em um metrô e decide experimentá-los: como se pode notar na sequência, quando Hugo põe decide usar os tais adereços femininos em um e outra orelha, as referências às imagens da vagina e das formas de um quadril feminino e dos seios é retomada nas enunciações de Hugo sobre o uso do par de brincos. Ao mesmo tempo, isso faz com que uma memória do imaginário feminino de uma heteronormatividade seja enunciada sob uma memória da transformação do corpo e do sexo – transformação aqui entendida segundo uma outra memória que é a da magia como imagem típica de contos fantásticos. Mas é essa ideia de fantasia que é, ironicamente, trazida, na tirinha, podendo representar, de um lado, o que os discursos heteronormativos compreendem por travestir-se e ser travesti, isto é, de fantasiar-se, de passar-se pelo sexo que não possui, e, de outro lado, podemos ver a fantasia se referir, de modo mais geral em relação às concepções de gênero, ou seja, aí vê-se tratar da fantasia, em psicanálise, como sendo a formação de um imaginário sobre os gêneros e sobre como são entendidas as suas funções sociais.

Todavia, é no último quadro que a outra personagem, amiga de Muriel, ao questionar o porquê de ela não estar usando os brincos, recebe, de Muriel, como justificativa, o seguinte enunciado verbal: *Não combinam com roupa alguma*, o que nos leva, novamente à questão do travestismo não como fim, mas como processo – provavelmente, o principal – de um devir transgênero na emergência do sujeito travesti. Ou seja, é a vestimenta o que importa para Muriel como uma das condições

na execução de sua performance de gênero, isto é, trata-se do vestuário como signo de seu desejo na performatização, ao mesmo tempo, da produção do seu corpo e do seu sexo.

Assim, a questão do desejo como um processo – conforme observamos em Deleuze e Guattari (2010), quando propõem uma leitura crítica das relações de poder na psicanálise (em que o complexo seria uma forma de assujeitamento dos indivíduos, em favor de uma produção de existência muito mais esquizoide, em que o desejo aparece aí como vitorioso sobre a lei do recalçamento) –, nos possibilita pensar no desejo como uma produção de real que, por mais que seja simbolizado, discursivizado, como ocorre, não deixa de ser real, nunca é completamente sorvido pelo discurso⁶⁴. Assim, as nossas análises, sendo realizadas levando-se em conta o desejo como produtor de sentido, como fizemos, permitem-nos pensar, igualmente com os autores supracitados, a abordagem do desejo esquizoide tomando-se o modelo de produção (industrial), enquanto processo, como nas considerações críticas marxistas do capitalismo industrial. Dessa maneira, segundo Deleuze e Guattari (2010, p. 30),

Conforme o sentido da palavra "processo", o registro se assenta sobre a produção, mas a produção de registro, ela mesma, é produzida pela produção de produção. Do mesmo modo, o consumo sucede ao registro, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registro. É que, na superfície de inscrição, algo da ordem de um *sujeito* se deixa assinalar. É um estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou um avatar, nascendo dos estados que ele consome e renascendo a cada estado.

Da mesma maneira, e nesses termos, podemos falar que, com Muriel, na produção da subjetividade da travesti – e sobre o *corpo sem órgãos*⁶⁵ da

⁶⁴ Esse aspecto fugaz da imanência-real até poderia, ilusoriamente, ser um problema em um trabalho em Análise do Discurso francesa como o é este. No entanto, não queremos negar que haja processo de simbolização, discursivização do desejo enquanto real, mas sim, concordar que o real é sempre uma tangente que produz mais real. Isso é o que Muriel faz ao não se assujeitar ao padrão binário de gênero, conforme uma formação discursiva heteronormativa: ela cria novos Reais, enquanto promove resistências.

⁶⁵ Conforme Deleuze; Guattari (2010, p. 20-21) “O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível. [...] O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo, existe aí onde é produzido [...]. E, disso, “A produção desejante forma um sistema linear-binário. O corpo

travestilidade – desliza a travesti, enquanto indivíduo envolvido no processo de subjetivação, para fazer aparecer algo novo, nesse sequestro das máquinas desejantes travestilizantes pelo(s) corpo sem órgãos do ser travesti, donde tal/tais CsO só funcionará na acoplagem dessas máquinas à sua superfície de registro. Nesse caso, a produção do registro parece ser composta de discursos de distintas⁶⁶ formações discursivas sobre gênero, porém, fazendo aparecer sentidos novos diferentes para a travestilidade – justamente porque também permitem ao sujeito, intensidades de ser travesti, não somente como aquilo que viria a tornar o trabalho sobre o corpo, o gênero, o sexo e a sexualidade da travesti, algo ad infinitum, mas porque não há processo final: cada produto seria uma fase (um momento de ser travesti) na(s) travestilidade(s).

Nessa perspectiva, esboçamos a produção da subjetividade da travesti e de seu próprio corpo, como uma retomada de já-ditos, reformulados, então, em discursos transversos, inversos, fazendo com que se distanciem da norma produtora e repetidora dos discursos normativos de gênero – conforme podemos constatar segundo a repetição da feminilidade heterossexual pelos enunciados *Ao botar o direito meu pinto virou xoxota – e meu quadril cresceu* e *Com o esquerdo, apareceu um enorme par de peitos*, quando Muriel afirma que o seu desejo não é, necessariamente por ter, em si, os seios ou por ter uma vagina, mas sim pelo gênero sob o fantasma do vestido. Isto quer dizer que o vestido, aí, representa o mote de uma travestilidade, mas, conforme se observa nas outras tirinhas, não se trata de uma prática de travestismo *per se*.

pleno se introduz como terceiro termo na seerie, mas sem alterar o careater desta: 2, 1, 2, 1... A série é totalmente rebelde a uma transcrição que a submetesse e a moldasse em conformidade com uma figura especificamente ternária e triangular, como a do Édipo. O corpo pleno sem órgãos é produzido como Antiprodução, isto é, ele só intervém como tal para recusar toda tentativa de triangulação que implique uma produção parental” (*Ibid.*, p. 28). Mas, é necessário, ainda, observar que eles descrevem o corpo sem órgãos afirmando que “Ele é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite.” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 09). Logo, “O CsO é o *campo de imanência do desejo, o plano de consistência* própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)” (*Ibid.*, p. 15).

⁶⁶ Tratamos como distintas, uma vez que a performatividade da travesti é perpassada, de algum modo, por discursos que dividem o gênero em dois, de acordo, igualmente, com dois sexos. Alguma coisa desses discursos de um padrão heteronormativo compulsório é retomada: as travestis não buscam ser mulher, mas há, nos mesmos discursos de feminilidade que atravessa o *ser mulher*, alguns que também são encontrados na travestilidade, ainda que com um sentido inteiramente distinto. E é, justamente, nessa distinção que se percebe a diferença de sentido. Pois é de uma produção de sentidos pelo *ser* e pelo *corpo* possibilitados pelo desejo, que tratamos durante a pesquisa.

Tomando essas considerações, concluímos que o registro, na superfície do(s) CsO do ser na(s) travestilidade(s), juntamente com a consumação desse registro, produz a travesti, tendo como verdade ilusória o fato de a travesti ser produto da(s) travestilidade(s), quando o que há é a possibilidade de um resíduo chamado sujeito travesti, e que só aparece pelas investidas das máquinas desejantes no(s) CsO da(s) travestilidade(s). Ocorre que todo o funcionamento maquínico depende do sequestro das máquinas desejantes pelo(s) CsO da(s) travestilidade(s), fazendo aparecer a travesti como novo sujeito em que as formações discursivas e culturais sobre gênero e sexualidade se fazem operar territorializadas, registradas nesse plano de imanência.

Desse modo, isso nos permite compreender que as máquinas desejantes da travesti são constituídas por um conjunto de discursos-imagens, de séries de enunciados já-ditos (sobre a feminilidade), ao mesmo tempo em que cria e traz, nesse mesmo imaginário, toda uma série ou conjunto de não-ditos, isto é, de possibilidades latentes e que tipificarão *o próprio* da(s) travestilidade(s), isto é, as peculiaridades e a diferença deste, e não, de outro modo de vida, como nos poderia sugerir o próprio Foucault (2010a). Assim, o que se quer consumir, ou seja, o desejo, todo ele é, na travesti, algo simultaneamente exterior e interior.

Porém, é na interiorização de todas essas economias de discursos e imagens — sobre feminilidade e sobre a travesti —, que emerge o desejo, a vontade de prazer em *ser* travesti. Pois a máquina-desejo do indivíduo *devindo* travesti, ligada a uma máquina-objeto travesti, isto é, essa operação binária linear de que é característica das máquinas desejantes/objetos é, agora, cortada por uma terceira coisa, um improdutivo chamado Corpo sem Órgãos. Essa coisa improdutiva só pode se tornar organismo⁶⁷, ligando-se às máquinas.

Com isso, queremos dizer que a travestilidade, na condição de se fazer um Corpo sem Órgãos, só se torna um organismo — com funções, regras específicas, funcionamento, maquinação — quando ligadas às máquinas-desejo-objeto do indivíduo *devindo* travesti. Dessa maneira, a travesti só pode ser, só pode chegar ao

⁶⁷ Assim, “O corpo sem éorgãos é produzido como um todo, mas no seu próprio lugar, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza. E quando se aplica a elas, se assenta sobre elas, ele induz comunicações transversais, somas transfinitas, inscrições plurívocas e transcurvas sobre a sua própria superfície, na qual os cortes funcionais dos objetos parciais são sempre recortados pelos cortes das cadeias significantes e os de um sujeito que aí se situa.” (Ibid., p. 63).

efeito de concretude do seu desejo, quando se encontra já lá, com o mesmo registrado no Corpo sem Órgãos, agora, produzindo o(s) seu(s) modo(s) de existência. Ou seja, a(s) travestilidade(s) só podem ser o que são quando há e produzem – na sua acoplagem ao desejo-objeto do indivíduo *devindo* travesti –, a travesti.

Assim, a superfície de registro das máquinas desejantes travestilizantes são a travestilidade ou um novo modo social de ser, já que se trata de uma desterritorialização de um padrão social, cultural e histórico do gênero (realizada pela travesti), mas que, ao mesmo tempo, só pode existir na retomada de máquinas normativas (discursos de gênero já dados, já-ditos), e na/para a criação de novas enunciações, novos ditos, que, então, se encontram nas máquinas não (hetero)normativas.

Na produção de registro, o que se sucede é uma mudança de status da lei de funcionamento maquínico: passa-se de uma operação máquina-máquina (na produção de produção, isto é, da lei conectora de máquinas desejo e máquinas objeto) para uma acoplagem máquina-corpo – na produção de registro, isto é, da lei disjuntora de máquinas, visto que o liame (como fluxo cortado de uma máquina-desejo por uma máquina-objeto) é interrompido pelo CsO *vindo a ser* produtivo (cujos efeitos seria(m) a(s) travestilidade(s)). Donde, se é/são o(s) CsO que se assenta(m) sobre as máquinas fazendo com que elas se acoplem a ele como órgãos, fazendo-se produzir registro em sua superfície, dizemos que, com o caso da travesti, ocorre que a norma (o corpo social, a lei) empurra a possibilidade de uma travestilidade para o indivíduo *devindo* travesti. E assim, no terceiro momento das sínteses de máquina-máquina e máquina-registro, ocorre a produção de consumo. Ou seja, o indivíduo *vindo a ser* travesti passa a gozar de seu desejo e objeto após a produção do registro do desejo. De outro modo, podemos dizer que a travesti, enquanto sujeito, é o consumo dessa produção desejante operada na travestilidade.

No entanto, a travesti, sob a figura do esquizo, foge a um recalçamento primário da proposta edipiana de Freud, afastando-se do modelo "papai-mamãe-eu", isto é, escapando da disciplinarização heteronormativa do gênero, do sexo e do corpo, insistindo em ser algo não possível na norma (mas possível fora dela por causa dela mesma). E assim, faz delirar o modelo binário do gênero, desterritorializando-se dele para outros lugares de existência possíveis através de contradiscursos de gênero. Assim, podemos dizer que essas máquinas desejantes

transgêneras produzem desejo, produzem novos reais e produzem novas realidades (o que as faz reterritorializarem-se na travestilidade quando da produção e inscrição de registro na superfície de seu CsO – sua transgeneridade).

4 ÉTICA, POLÍTICA E DESEJO DA TRAVESTI NA PRODUÇÃO DO CORPO ABJETO

4.1 A quem importa o corpo da travesti?: o desejo e o poder em matéria de corpo

Esta pergunta leva a algumas outras questões diferentes. Assim, deixem-me dar algumas outras respostas. Uma delas é que eu acho que discursos, na verdade, habitam corpos. Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso. Então, não quero afirmar que haja uma construção discursiva de um lado e um corpo vivido de outro.
(BUTLER apud MEJIER; PRINS, **Como os corpos se tornam matéria:** entrevista com Judith Butler)

Data das quatro últimas décadas do século XX que as travestis contemporâneas agem, ou melhor, maquinam os seus desejos segundo essa concepção de corporeidade como o lugar inventado de movências territoriais implicadas pela expressão/realização do desejo, mas afastando-se, agora, da pura prática de travestismo.⁶⁸ Para a travesti, a questão ética do ser vai mais além do que vivenciar uma experiência solitária do travestir-se. Ante a experiência coletiva da discursivização das práticas do travestismo, a travestilidade pode se impor em um mundo genericamente e sexualmente binário. Ao mesmo tempo, essa maquinação de desejos pela travesti opera via exercícios de poder sobre o próprio corpo ou

⁶⁸ Nas palavras de Silva (2007, p. 65), “A recente experiência histórica brasileira revela uma nítida mudança. Nas décadas de 1950 e 1960, o travesti estava absolutamente no gueto, em certas casas na zona de prostituição, certos lugares muito precisos, shows em que pontificavam mais como enigmas do que como as banalidades de hoje. Sobre ele instaurava-se plenamente a intolerância. Apanhavam se ousavam sair às ruas. Eram presos por atentado ao pudor. Viviam espantados e medrosos. Historicamente, o travesti se impôs pela violência.”

sobre o (do) outro, despertando o desejo no/do outro. Nesse outro, podemos encontrar possíveis parcerias para as travestis quer sob a forma de amantes quer sob a forma de novos indivíduos transgêneros.

Figura 44 – Ninguém



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-09-23_2012-09-29.html >. Acesso em 6 nov. 2013.

Observe-se como Muriel, no primeiro quadrinho, busca marcar um uso próprio do corpo e uma autoridade sobre si mesma, negando à alteridade, a possibilidade de tomá-la como objeto de uso e submissão. No entanto, nos quadrinhos seguintes, o que ocorre é justamente o inverso do que foi posto como vontade de liberdade de Muriel. Nota-se que há uma personagem a qual podemos percebê-la como cliente na prostituição de Muriel: as imagens nos oferecem poses de atos sexuais, e, para cada uma delas, os enunciados *De quatro.*, *Engole.*, *Rebola.*, *Senta.*, proferidos por vários homens diferentes, incluindo uma criatura não humana – do que interpretamos que qualquer um pode desfrutar do corpo de Muriel, como efeito de ironia. Tal descrição remonta à memória discursiva e cultural da prostituição da travesti na qual ela não teria a liberdade de escolher os clientes; ao contrário, são os clientes que a escolhem, seja na rua, seja via anúncio em meio midiático – lembremos que Muriel possui um blog pelo qual faz a propaganda de si, mas também que lhe serve como diário. Assim, por se tratar de um mercado cujo produto é o desejo pelas travestis, elas, na condição de corpo-desejo-do-outro, submetem o seu corpo e a sua subjetividade objetivados segundo critérios capitalistas, quer, aí, por uma necessidade de sobrevivência sua ou por uma necessidade de consumir que têm os seus consumidores.

No entanto, é, também, Muriel, quem cria o desejo no outro. A preparação do feminino da travesti, a elaboração da sensualidade, de como ela deve ser consumida são traços, orientações, regulações de como um corpo-travesti deve ser tratado, de como deve ser consumido. Mas isso em termos de uma feminilidade típica de travesti, pois esse feminino também nasce no feminino da heteronormatividade. Logo, à medida que a travesti é a possibilidade abjeta da heteronormatividade, ela produz desejo em ser consumida por indivíduos heterossexuais.

Todavia, há sempre alguma forma de resistência, seja da parte do sujeito travesti, seja da parte do sujeito cliente, conforme perceberemos na tirinha a seguir:

Figura 45 - Contas



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-10-14_2012-10-20.html >. Acesso em 28 nov. 2013.

Na tirinha, Muriel age profissionalmente, perguntando ao cliente se ele achou satisfatória, a relação sexual, informando-lhe o valor dos custos para ela e para o táxi, enquanto se veste. Todavia, algo diferente do esperado por Muriel acontece: o cliente não só informa que gostou da transa, como ainda afirma *Quero casar com você.*, causando surpresa em Muriel, de acordo com as expressões faciais no terceiro quadrinho. A retomada da memória discursiva do homem que tira a mulher/travesti da vida de prostituição aparece repetida, recuperada no enunciado dito pelo cliente. No último quadrinho, notamos como o efeito de sentido humorístico é desenvolvido pela ação de Muriel ao pegar um calculadora e dizer Momentinho, que isso é outro cálculo, como uma tentativa de fuga da estranha situação vivida,

tanto por demonstrar que ainda permanece como sujeito segundo uma prostituição, uma vez que ela decide cobrar um valor pelo possível casamento, já que casamento não está na lista dos serviços prestados por Muriel.

Consoante observamos, há outras formas de usar e desejar o corpo da travesti, que não necessariamente como um objeto do mercado da prostituição.

Figura 46 - Congraçamento



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-06-14_2009-06-20.html >. Acesso em 24 set. 2013.

Essas questões de poder também se dão entre os indivíduos transgêneros. Observe-se como Muriel se refere a outras travestis que vivem a vida da rua e da prostituição: ao enunciar *Saudações, crossdressers selvagens!*, ela, amigavelmente, em cumprimento, não somente marca o seu lugar social e identitário pela diferença encontrada no outro imaginário, como ainda discrimina, tratando-o como aquele que não é civilizado, pois ao se recuperarem as imagens do selvagem, imediatamente evoca-se a memória discursiva do indivíduo perigoso, agressivo, bruto, arisco como animais da selva, ao mesmo tempo trazendo, como interdiscurso da travestilidade, os imaginários da travesti criminosa, perigosa e patologicamente sexualizada. Isso porque as travestis sempre estiveram em uma posição nunca favorável ao seu exercício de liberdade, à sua estética de *ser travesti*. Ou, conforme Silva (2007, p. 65)

Na mitologia urbana recente, no imaginário popular, a figura do travesti está associada a perigo. Muito provavelmente como resultado desse processo de afirmação pública de si mesmo. Ele não sairia do gueto para a calçada sem produzir alguns estragos.

Entretanto, a atitude de Muriel expressa conforme a materialidade verbal *Somos irmãs! Vamos nos congraçar!*, simultaneamente, também está investida de vontade de integração grupal, na medida em que, enganosamente, reconhece a sua identidade crossdresser no outro que é travesti: ao colocar a sua identidade lá no outro, ela integra as travestis a um ideal de grupo, na mesma medida em que as afasta pela diferença selvagem que não lhe pertence – por enquanto. Lembremos que, neste momento da narrativa de Muriel, pelos idos de 2009, ela ainda estava no início de sua construção transgênera, compreendendo-se como crossdresser. E o fato de as outras serem vistas como selvagens reside na memória coletiva sobre a travesti, a rua, o perigo, a prostituição e a criminalidade compondo, assim, uma ontologia da travesti.

Por outro lado, as travestis prostitutas recebem Muriel com uma simpatia irônica, assim como no enunciado *Beleza!*, expresso por uma delas em estar de acordo com a fraternização proposta por Muriel. O efeito da ironia fica mais nítido quando, no quadro seguinte, a mesma travesti olha para o carro da polícia pondo Muriel à prova, ao enunciar *E aí vem a polícia para abrilhantar o evento*. Por conseguinte, Muriel aparece, no último quadro, sobre um poste de luz, chegando a perder um sapato de salto na expressão do medo de estar sob o alvo da selvageria típica da vida das travestis selvagens, porque prostitutas – o que inclui, além dos perigos da rua, as atitudes hostis da polícia.

Mas, a palavra selvagens também pode ser interpretada por também ter um sentido vinculado à uma formação discursiva em torno das questões morais sexuais: se, para Muriel, a selvageria das crossdresser de rua é o fato de elas ganharem a vida prostituindo-se, vê-se, neste momento da narrativa de si contada por Muriel, que a prostituição é uma prática reprovável; o que também nos faz recuperar outra memória discursiva evocada de uma formação discursiva cristã para quem a experiência da carne é sempre um pecado. Assim, podemos dizer que, se a travesti, compreendida como feminina ou lida como um homem que assume a mulher em si, que quer ser mulher, como diria a formação discursiva heteronormativa, isso também permite a leitura da culpa, do erro, do pecado original atribuído à falha da mulher. Desse modo, o pecado original, passando a ser descrito pelo que se denomina como pecado da carne, ainda nos primórdios do cristianismo, observemos o que nos diz Le Goff (2014, p. 49-50), quando afirma que

Certamente há várias premissas de uma diabolização do sexo e da mulher em Paulo, provavelmente dos tormentos de sua vida pessoal. “Se vivêsseis na carne, morreríeis” (Romanos, VIII, 3-13) pois “é o espírito que vivifica” (VI, 63), declara. “A carne não serve para nada” já que Deus colocou à prova seu próprio filho ao lhe dar um corpo humano demasiado humano, “demasiado humano”, para retomar a fórmula de Nietzsche. A condenação do pecado da carne é assim conduzida por uma hábil reviravolta ideológica. Paulo, levado por sua crença na proximidade do fim do mundo, trará uma nova pedra ao edifício doutrinal antisssexual: “Eu vos digo, irmãos: o tempo é curto. Que a partir de agora aqueles que têm mulher vivam como se não a tivessem mais”, declara em suas epístolas aos coríntios (I Coríntios, VII, 29).

Ou seja, o cristianismo passa a dar as diretrizes contra os erros a serem evitado o máximo possível. E, se, nessa fé, uma das figuras representantes da liberação do mal no mundo é a mulher, temos aí, na travesti, a mulher sendo condenada. O feminino da travesti pode, ainda, ser lido como a efeminação tão reprovada como uma estética de si na antiguidade tardia em Roma, como vimos em Foucault (2007b). Nesse ínterim, a figura do efeminado reaparece na travesti na materialização do seu corpo – conforme se pode ver na narrativa de Muriel –, ligada diretamente a um desfrute da carne. Dessa maneira, as travestis estariam velendo-se de tais prazeres carnis como aquele que, nesta formação discursiva, peca contra a carne deitando-se com homens, isto é, as travestis, na medida em que são interpretadas como se tratando do mesmo sexo – o masculino, e aqui já temos um outro pecado abominável para o cristão – o que acabaria, por conseguinte, sendo visto como prática não procriativa: eis a única via suportável para a carne, segundo a formação discursiva da pastoral cristã da carne.

Todavia, é justamente por se tratar de prostituição que o uso dessa carne, isto é, desse corpo não é uma prática exclusiva de si mesmo que realizaria, a travesti; o corpo da travesti é de uso social, e não, exclusivamente individual. Podemos afirmar, conforme descrito no primeiro capítulo sobre o que há de esperado na travesti, que o seu corpo é útil na prostituição, por exemplo. Isso quer dizer que há relações de força que transpassam o corpo da travesti, materializando-o, pondo-a em um jogo de esquivas e de enfrentamento, de prazer e dor, de deslizamentos entre o seu desejo e o desejo do outro, quando das estratégias de sobrevivência, no que diz respeito às questões de liberdade sexual, conseqüentemente, de liberdades de ser, de transitar o seu corpo, seu gênero e seu sexo entre espaços legitimados pela heteronormatividade. Ou seja, trata-se de traçar percursos de existência em um mundo cujas leis não passam de efeitos de sentidos lidos como naturais, como

normais. Assim, como nos diz Pêcheux (2008, p. 34), “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 [...]”. E, se é a heteronormatividade que torna possível a existência dos corpos abjetos, é essa mesma norma quem permite que a travesti crie o seu corpo, devolva-o na forma de um desejo que, – expresso veladamente por indivíduos heterossexuais –, causa a dor de uma interdição pregada pela norma, ao proporcionar a possibilidade do prazer nesse corpo materializado.

Assim, podemos, então, a título de observação da retomada de práticas discursivas que tratam da violência contra o corpo da travesti, trazer uma demonstração cotidiana de suas vidas conforme o diálogo relatado a seguir. Trata-se de uma transcrição de um vídeo⁶⁹ de um programa de uma TV baiana chamado *Na Mira*, encontrado no sítio eletrônico youtube.com, em que uma travesti chamada Patrícia foi levada a uma delegacia, acusada de ter roubado 50 reais de um casal.

No vídeo, o repórter questiona a travesti sobre o que, em sua leitura, realmente aconteceu:

Repórter: – Estamos aqui na 16ª delegacia da Pituba, onde está sendo conduzido pra cá, por policiais da copa da polícia militar, o travesti Patrícia, que, segundo um casal, ele invadiu o seu carro para extorquir cinquenta reais.

[dirige-se à travesti e faz uma pergunta]

– Patrícia, por que o casal está te acusando de estar ameaçando e querendo roubar, deles, cinquenta reais?

Patrícia: – Ah, eles falam sempre a mesma coisa...

Repórter: – Sempre é assim?

Patrícia: – É!

Repórter: – Isso é comum, acontece com travestis, quando um casal, depois que aparece polícia...?

Patrícia: – Depois que goza, que a polícia chega, que a família quer saber... É assim, né...? Já tou acostumada a ser humilhada.

Repórter: – Sempre aconteceu isso com você...?

Patrícia: – Nunca aconteceu isso comigo; mas eu vejo que acontece sempre com as minhas colegas, e a gente que tá trabalhando nessa vida, que não tem patrão, que não tem ninguém pra apurar os nossos casos, só Deus, temos que estar preparadas pra tudo na vida, né? Principalmente, com esse tipo de gente. Né?

Repórter: – Nesse momento, a Patrícia está sendo conduzida até a 16ª delegacia para prestar esclarecimento. O casal, também tá indo.

Patrícia: – Até o Ronaldinho pagou o pau pra travesti.

[...]

⁶⁹ Fonte: **Youtube**. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=D7YJgTq4zA4> >. Acesso em: 1 jun 2014.

Policial: – É, nós estávamos acabando de fazer a ronda no bairro de Pituaçu, quando, em deslocamento sentido Boca do rio, o casal se encontrava no interior do veículo e o cidadão encontrava-se do lado de fora. Fomos abordados, a princípio, pelo casal, o qual o travesti disse que o cidadão tinha chamado pra fazer um programa a três, coisa que o cidadão desmente. Mas o travesti confirma. Então, encaminhamos aqui pra delegacia pra ser esclarecido o fato na presença do delegado, que é a autoridade competente.

[...]

Repórter: – Patrícia, você é uma jovem travesti. O que foi que, de fato, realmente aconteceu, Patrícia?

Patrícia: – Eu fui fazer uma suruba com eles dois, né? E ele gosta da sacanagem, e meu pau não sobe pra mulher feia nem pra homem pobre. E aí, a gente teve confusão. Viemos acabar na delegacia.

Repórter: – E teve confusão... E o cachê foi muito barato, como é que foi?

Patrícia: – Pouco pra mim, é. Ele disse que eu invadi o carro dele, que eu assaltei ele. Só isso, nada mais.

Repórter: – De fato, você, com todo esse poder, não ia fazer um crime como esse, né?

Patrícia: – Não, meu pau não sobe assim, à toa, entendeu. O problema todo é que o guarda queria até me bater, me encher de pancada porque na verdade, o travesti, a prostituta nunca têm direito. Só quem tem direito é quem?: é a vítima, que é o cliente, porque ele acha que só porque ele acha que ele me paga, ele pode me humilhar do jeito que ele quer, mas não é assim porque graças a Deus, eu tenho Deus, e me garanto. Os policiais, agressivos, querem machucar a gente.

Repórter: – Deixa eu fazer uma pergunta a você: é comum um casal contratar vocês pra fazer esse tipo de serviço?

Patrícia: – Sim, é comum, só que eles pagam direitinho, os casais; não são como esses casais frustrados que não pagam, que não têm condições financeiras. E o homem quer exigir que meu pau endureça, e meu pinto não endurece assim fácil. Tem que ter paciência, tem que me dar um bom caixinha. Agora eu vou pra delegacia resolver esse problema com eles porque o dinheiro que ele me deu, os cinquenta reais, eu joguei fora porque não foi ele quem chamou a polícia primeiro. Eu falei: – lá está a polícia. vamos até a polícia porque não vou roubar cinquenta reais. Meu peito, minha plástica, eu moro na Itália. Eu não sou uma penosa aqui. Entendeu?

Repórter: – Então, Patrícia, aproveitando essa oportunidade, e fazer até uma grande menção ao Rosa pra você, que você se diz uma travesti de primeira linha...

Patrícia: – Não sou de primeira linha! Calma!

Repórter: – De qualidade?

Patrícia: – Calma! Não sou, não falei que sou de primeira linha; sou travesti: tenho prótese, tenho silicone. Sou um traveco! Não sou um viadinho. Tá? Não sou um putinho que botou roupa de mulher [...]. Sou travesti. Ó: [mostra os seios ao repórter] são caros! Meu peito custou oito mil reais na Itália, o meu corpo; você acha que eu vou roubar cinquenta reais desse penoso?! Imagina! Olha se eu tou precisando!

Repórter: – Isso mostra que Patrícia tem poder, não tem, Patrícia?

Patrícia: – Tenho é uma pica bem grande e grossa pra dar prazer pra ele, mas pro rico; pro pobre, não.

Repórter: – Isso mostra que o trabalho que a polícia desenvolve em toda a Bahia. Nesse caso aqui, Patrícia vai ser conduzida até a delegacia pra prestar esclarecimento, e se de fato, realmente, foi se a questão foi o casal que não pagou o cachê ou Patrícia que...

Patrícia: – Cinquenta reais e eu joguei fora e mandei ele chamar a polícia! E vim até ele com a polícia. Na hora que ele veio, a polícia, não corri. Vim até com ele.

Repórter: – Por que a jovem disse que foi você que ameaçou...

Patrícia: – Ah, eles se tramaram entre eles. Lógico! Tem que ser um por eles. E eu serei só, com Deus e me garanto.

Repórter: – E agora, Patrícia vai sendo conduzida por policiais militares, agora, até a 16ª delegacia. Entrando na viatura da COPA, da polícia ambiental da polícia militar... Patrícia, quer dar algum recado pra possíveis clientes, futuros?

Patrícia: – Que eles não me matem, os policiais, de me bater, de porrada porque não sou um marginal, sou uma prostituta, chupo pica por amor e por dinheiro.

Observa-se, pela transcrição do enunciado fílmico, que se trata de uma situação de impasse a ser decidido em uma delegacia de Polícia Militar no Estado da Bahia. No enunciado, a travesti Patrícia está sendo acusada do roubo de cinquenta reais de um casal que a procurou para um programa a três. Além disso, há a presença da imprensa local a fim de registrar e noticiar o ocorrido, já que se trata de um vídeo de um noticiário televisivo. No entanto, percebe-se que há, por parte da imprensa, representada, no vídeo, pelo repórter, um propósito em mostrar apenas a imagem da travesti, já que, em momento algum, se percebe que o casal foi filmado e/ou entrevistado. E, em um gesto de leitura, uma tal atitude, por parte da imprensa, parece estar carregada de um discurso discriminatório em relação à travesti, pois se utiliza de sua imagem, chegando a entrevistá-la como sendo uma criminosa. A presença dessa prática discursiva retoma o discurso do indivíduo anormal como perigoso e criminoso, conforme Foucault (2002; 2010a). Assim, o repórter, representando a imprensa local, questiona a travesti se é comum que uma situação, como a que se vê no vídeo, aconteça. Ao que ela responde que sim, conforme se pode observar na materialidade verbal *Nunca aconteceu isso comigo; mas eu vejo que acontece sempre com as minhas colegas*.

Com isso, observa-se que, em sua fala, ela se posiciona enquanto sujeito visto como anormal, marginalizado e repudiado, discriminado, como se percebe no trecho em que ela continua: *e a gente que tá trabalhando nessa vida, que não tem patrão, que não tem ninguém pra apurar os nossos casos, só Deus*. Pela expressão *nessa vida*, podemos compreender que há a presença de um discurso sobre a prostituição enquanto prática marginal e criminosa nas noites. Além disso, há uma constatação política, no sentido, de embate, de luta, de exercício de poder que emana do lugar da marginalidade, conforme pode-se perceber na passagem *Temos que estar preparadas pra tudo na vida, né? Principalmente, com esse tipo de gente. Né?*. Desse modo, compreende-se que há um desejo, na travesti, uma vontade de existir,

enquanto sujeito travesti, mesmo que, para isso, seja necessário viver no embate, enfrentando preconceitos e os problemas que a normatividade criou quando tornou possível a existência da travesti na margem da norma e da sociedade de indivíduos úteis e normais.

No vídeo, há três posicionamentos de subjetividade: a voz da travesti, o indivíduo marginal; a voz da polícia, a instituição repressora; e a voz do repórter, representando a imprensa, que é quem cria o fato, veicula e elabora a opinião pública.

Por várias vezes, na transcrição do diálogo do vídeo, o repórter realiza a chamada, no noticiário, dando ênfase para o fato de que se trata de uma delegacia, e que a travesti Patrícia está sendo conduzida ao local para prestar esclarecimentos, conforme as passagens que começam nas linhas 1, 17, 75 e 84 da transcrição do diálogo. Atente-se para o fato de que em momento algum o repórter menciona que o casal está sendo levado à delegacia de polícia para prestar esclarecimentos sobre o caso. Assim, esse tipo de prática discursiva reitera a ideia da travesti como indivíduo potencialmente criminoso. E o repórter insiste quanto à ideia de que a travesti poderia ter cometido o crime. Isso pode ser percebido na materialidade verbal *Por que a jovem disse que foi você que ameaçou...?*, levando-nos à leitura de que o repórter dá crédito ao casal envolvido no ocorrido. Mesmo assim, a travesti mantém a sua posição de enfrentamento, visto que, por ser um indivíduo marginalizado, busca sua resistência através de seus exercícios de poder, como podemos ver na materialidade *Ah, eles tramaram entre eles. Lógico! Tem que ser um por eles. E eu serei só, com Deus, e me garanto.*

Além disso, a travesti Patrícia busca marcar sua subjetividade prezando pelo seu modo de existência. Essa questão do *ser* é fundamental aqui, para a realização do nosso percurso de leitura sobre a travestilidade: o verbo *ser* marca a posição de onde se enuncia a travesti Patrícia, conforme podemos perceber na materialidade verbal *sou travesti: tenho prótese, tenho silicone. Sou um traveco! Não sou um viadinho. Tá? Não sou um putinho que botou roupa de mulher [...]*. Ela faz menção ao que, de fato, é ser travesti, marcando sua posição subjetiva, diferenciando-se daqueles que não são travestis.

Dessa forma, utiliza-se de uma memória discursiva sobre a travestilidade e sobre a homossexualidade, valendo-se, também, de signos da travestilidade, utilizando, inclusive, de um discurso que discrimina outros homossexuais não-

travestis. E, através do acesso a uma memória discursiva sobre a travestilidade, vê-se que os termos *prótese* e *silicone*, no enunciado, não só definem o que é ser travesti, como diferenciam do não-travesti. Além disso, a discriminação, por parte dela, em relação a outros homossexuais, é percebida pelas expressões *viadinho* e *roupa de mulher*. Assim, nossa leitura é a de que a indumentária feminina, em si, não define o que é ser travesti. O termo pejorativo *viadinho* nos permite a interpretação de que a travesti Patrícia não só se distancia, como, também, menospreza homossexuais que se efeminam.

Assim, ao mesmo tempo em que se define como uma travesti, ela, em sua produção enunciativo-discursiva, vale-se de um discurso econômico capitalista com a finalidade de não se inserir dentre os indivíduos marginalizados. Note-se que ela diz ter construído o seu corpo na Itália, pagando muito caro por isso. Dessa maneira, podemos realizar essa interpretação através da materialidade *Ó: são caros! Meu peito custou oito mil reais na Itália, o meu corpo; você acha que eu vou roubar cinquenta reais desse penoso?! Imagina! Olha se eu tou precisando!.* Com isso, vê-se que se trata de um exercício de poder a fim de defender-se da acusação de roubo a partir de sua condição financeira (já que tem status, uma travesti que consegue pagar para construir o corpo na Itália – país, não só de tradição em cirurgias plásticas, na memória coletiva, como também sabe-se da existência de uma cultura da travesti que viaja e se prostitui na Itália, fazendo fortuna). Nesse ínterim, ao se valer de um discurso capitalista, é notória sua estratégia discursiva de defesa, uma vez que, em uma sociedade capitalista, vale mais quem mais tem. Mas, ao colocar-se, em seu dizer, como sujeito de posses, isso permite que ela seja posta em um lugar econômico da riqueza, e, conseqüentemente, o de poder, nesse olhar capitalista, ainda que se trate de um indivíduo que não seja parte da normalidade heteronormativa.

Figura 47 – Sharon



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 31 mar. 2015.

Todavia, diferentemente da transexual, que se desterritorializa de uma masculinidade anatômica nunca aceita, territorializando-se, exclusivamente⁷⁰, na feminilidade, o *ser* travesti está marcado pelo entrecruzamento da masculinidade com, e em especial, a feminilidade.

Note-se como, como o eco da heteronormatividade atua sobre a subjetividade e o corpo de Muriel: de modo exclusivo, o discurso normativo – conforme se observa pelas materialidades verbais expressas nos dois primeiros quadros – só leva em conta o que há de masculinidade em Muriel (o nome Hugo), a área profissional (a informática) e sua genitália; critica todas as características femininas de Muriel, tais como o cruzar e descruzar de pernas e o fato de Muriel estar sem calcinha (como observado no último quadro pelo discurso normativo dito pelo possível interlocutor expresso na materialidade verbal *...E sem calcinha!*). Como vimos, isso quer dizer que o pênis de Muriel foi visto e deveria estar interditado por uma roupa íntima. Além disso, o título da figura 48, *Sharon*, enquanto enunciado linguístico associado ao enunciado visual que é a tirinha, nos leva a revelar que *Sharon* é a atriz Sharon Stone, que, em cena memorável do filme *Instinto Selvagem*, aparece sentada cruzando e descruçando suas pernas de modo sensual, deixando aparecer sua vagina.

⁷⁰ Com esse termo, não pretendemos afirmar que os gêneros são puros, elaboradamente independentes uns dos outros; bem ao contrário, o que afirmamos é que, ainda que o gênero traga performativamente, marcas de outros gêneros – e, nesse sentido, não se pode apontar para um gênero original –, a transexual busca abandonar uma suposta masculinidade nata, compreendida em suas marcas corpóreas a fim de, cada vez mais, fixar-se em uma feminilidade já internalizada.

Figura 48



Fonte: PRACONI, Raquel. As 10 cenas mais pausadas do cinema. In: **Portal de cinema**. 2012. Disponível em: < <http://portaldecinema.com.br/news/2012/06/23/as-10-cenas-mais-pausads-do-cinema/> >. Acesso em: 30 nov. 2015.

Porém, se, para o discurso e práticas heteronormativos, a exibição da vagina seja escolhida (ainda que em tal discurso essa exibição seja moralizada, e assim, impedida), não o é quando o que está entre as pernas se trata de um pênis de uma travesti (embora, de modo prático, cotidianamente essa genitália seja desejada por indivíduos heterossexuais normativos). Isto quer dizer que, para a norma, é honroso que se deseje ver uma vagina, ainda que a mulher que a exiba seja reprovada pelo ato de exibi-la, e que a travesti, mesmo tendo algo subrepticiamente desejado por indivíduos heterossexuais, é sempre condenada duplamente: por ter um pênis (feminino) e por não *ser* homem (nem mulher).

Mas essa é justamente a maneira de ser de Muriel, e ela promove o seu devir exercendo poder sobre o discurso do padrão heteronormativo, que, no último quadro, quando ela enuncia *Ai, ufa!! Achei que nunca iam notar!!*, juntamente com uma expressão corporal de um espanto cínico, percebe-se reforçada a leitura de que Muriel agiu estrategicamente a fim de demonstrar que, mesmo a sua feminilidade sendo parte da construção de seu sexo, sobretudo ela o faz enquanto ato político de resistência.

Assim, a travesti é, simultaneamente, masculina e feminina, mas não é homem e não é mulher: é travesti. Contudo, ela não abre mão do principal signo fálico⁷¹ da

⁷¹ Todavia, ainda preservando o pênis, e fazendo uso do mesmo no coito, a concepção de sexo na travesti ainda ocorre diferenciada da do ser mulher. Na travestilidade, Benedetti (2005, p. 88) “Uma outra técnica desenvolvida pelas travestis finaliza a aparência do corpo: *acuendar a neca*, que

masculinidade tradicional – o pênis –, como faz a transexual. Pelo contrário, ela afirma não somente que o possui, mas que faz uso desse órgão sexual, exercendo, também, um papel sexual ativo quando do coito (BENEDETTI, 2005). E, desse modo, podemos fazer esse trajeto de leitura, tomando, da travesti Patrícia, a materialidade verbal *Tenho é uma pica bem grande e grossa pra dar prazer pra ele, mas pro rico; pro pobre, não*. Disso, dizemos que todos esses aspectos particulares no fazer o corpo, não deixam de ser parte fundamental da performance que é ser travesti: a construção do sexo. E, com isso, confirmamos o que vimos anteriormente sobre essa abordagem a respeito do desejo sexual da travesti, em Tamagne (2014), no 1º capítulo.

Ainda no final da transcrição do vídeo da travesti Patrícia, em relação ao discurso da travesti enquanto indivíduo potencialmente criminoso, podemos observá-lo na atitude da Polícia Militar em relação a Patrícia: observamos que ela faz um apelo, que, aqui, mais uma vez, corresponde a um exercício de poder, já que se trata de uma resistência de Patrícia às agressões que disse ter sofrido pelos policiais, conforme podemos observar no enunciado verbal *Que eles não me matem, os policiais; de me bater, de porrada porque não sou um marginal, sou uma prostituta [...]*. Nesse sentido, segundo à afirmação da travesti sobre a atitude da polícia, podemos trazer à figura contemporânea da travesti, a mesma ideia de anormalidade monstruosa, criminosa e sexualmente patológica. Na memória discursiva comum sobre as travestis, percebemos certa ojeriza, insatisfação moral, livre associação com a prostituição e com a criminalidade.

Entretanto, é a travesti quem permite essa prática, desviando-se da única possibilidade de prática heterossexual permitida pela moral sexual heteronormativa, já que isso caracteriza não somente uma resistência, mas, principalmente, um exercício de poder, um embate com a moral normativa. Tal permissibilidade desse desejo obtuso e prática sexual abjeta é dada pela travesti que se expõe, de certo modo, publicamente, uma vez que, quase sempre, ela se mostra, oferta o seu corpo seminu em espaços urbanos ermos, como uma estratégia de se proteger e aos

designa a arte de esconder o pênis sob a roupa, para que a região pubiana fique com a aparência semelhante à do genital da mulher. Normalmente força-se o pênis para trás, ocultando-o por entre as pernas, com o auxílio de uma calcinha justa.” Sobre isso, Silva apud Benedetti (Ibid.) considera que “Há, por outro lado, uma feminilização do membro, que já não parece ser o mesmo de um homem [...]”. Nesse sentido, trata-se de uma afirmação do falo, mas de um falo feminino, isto é, de um elaboração e uso do pênis como afirmação de uma feminilidade travesti.

clientes. Porém, ela, Patrícia, (se) materializa sua resistência na marginalidade sócio-cultural, tendo, como retorno, pela norma, uma discriminação social, por isso, tratada como indivíduo criminoso, sendo levada presa à delegacia.

Nesse ínterim, compreende-se que o lugar social da travesti é, quase de modo geral, dado no duplo movimento que é o do desejo em ser travesti, consequentemente, pela expulsão da mesma do seio social, de um lugar social de conforto, para que, ao se valer da prostituição como estratégia de subsistência, sirva à norma, em um segundo movimento (desta vez, involuntário), o de que, sabendo-se que há indivíduos normais que sentem desejo pelos corpos das travestis, fazem-nas ter uma certa utilidade. Percebe-se, ainda, certa antítese normativa na utilidade velada da travesti, pois os indivíduos heterossexuais, ao mesmo tempo em que se tem notícias de seus desejos abjetos, faz-se com que esses sejam velados, calados, interditados, ainda em se sabendo que a prática sexual com travestis é algo concretizável: é através da norma que se luta contra uma tal “imoralidade”, mesmo sabendo que as práticas sexuais com travestis se mantenham para um usufruto de indivíduos heteronormativos. É dessa maneira que esse corpo abjeto da travesti importa à norma. Portanto, na medida em que esse corpo importa é pelo fato de que esse corpo é desejo. E, em virtude de que o desejo é, aqui, também produzido a partir de uma força libidinal⁷², afirmamos que o corpo da travesti é a manifestação material desse desejo, sendo-o ele mesmo, o desejo.

Porém, trata-se de um desejo cujas implicações são políticas. Ou seja, vê-se, pois, que, nos exercícios de poder exercidos pelas forças normativas – quer seja na heteronormatividade, quer na travestilidade – faz-se produzir mais desejo: há assim, o desejo da travesti em ser travesti, e há um novo desejo da heteronormatividade criado da exclusão da travesti, o que nos faz pensar em dois movimentos: um, pelo desejo da travesti que a faz se movimentar para fora da normatividade binária do gênero, e um outro movimento, criado das forças exercidas, pela norma, sobre a travesti. Neste segundo caso, cria-se, não somente um desejo pela travesti, como também, e em decorrência, dispõe-se uma função a ela: oferecer prazer sexual. Isto nos faz compreender como a miséria social, a marginalização e a delinquência podem vir a desempenhar novos papéis, novas utilidades, inclusive econômicas.

⁷² Conforme Aristóteles *apud* Foucault (2007b), só há desejo do que é bom, aprazível.

Entretanto, isso que foi descrito, foi e é uma das possibilidades, a mais comum, de existência da travesti, dadas as suas reiteraões de práticas discursivas que repetem e mantêm essa memória discursiva. Essa travestilidade (assim como podemos designar esse modo de existência da travesti), passa a ser, então, disposta por dois movimentos — o da travesti contra a norma e o da norma contra ela —, além de permitir uma nova discursivização deste indivíduo anormal, fazendo-se produzir, nesses movimentos, nesses embates de poder, uma série de saberes sobre a travesti, permitindo, pois, falar-se da travesti e da travestilidade.

Essa questão do saber é fundamental nos exercícios de poder, uma vez que nunca se trata de instâncias separadas. Foucault (2010, p. 141-142), nos diz que

Não podemos nos contentar em dizer que o poder tem necessidade de tal ou tal descoberta, desta ou daquela forma de saber, mas que exercer o poder cria objetos de saber, os faz emergir, acumula informações e as utiliza. (...) O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder.

Donde podemos dizer, deste excerto, que, se o saber também é causa de efeitos de poder, o saber criado com e pelas travestis permite que elas possam exercer poder, quando de estratégias de existência e quando de sua própria existência mesma. A travesti como fato, isto é, a travesti, não somente como sujeito abjeto, que anda à noite pelas ruas, que tem a si como produto a ser ofertado e consumido, como um objeto de um desejo, mas principalmente como um sujeito que não pode ser nomeado de homem nem de mulher é o que causa afastamento, estranhamento. Todavia, ainda com o sentimento de repulsa, de aversão, a travesti não deixa de ter o seu corpo desejado, deliciado. Nesse sentido, se há a possibilidade de a travesti cultivar a sua existência mesmo que sob certas condições que se colocam entre ela e a/pela heteronormatividade, o que torna possível a materialização do corpo é justamente a importância que se dá a esse corpo. Como vimos, um movimento duplo sobre esse corpo é colocado: se de um lado a travesti tem o desejo de fazer a si, cultivar o seu corpo, construí-lo, fazer o seu sexo e o seu gênero, por outro lado, ela mina o desejo no seio heterossexual, arrancando daí, o homem heterossexual perdido de amores pelos seus dotes e encantos, pois que deseja, materializa o desejo. Ou seja, o corpo de Muriel como mote para a análise

das travestilidades, dispõe-se materialmente pelo próprio desejo, mas pelo desejo do outro heterossexual.

Então, a resposta a um questionamento do tipo a materialização do corpo da travesti interessa a quem? pode ser, assim, respondida, visto que o seu corpo, por mais abjeto que seja, é, em parte produção residual de uma heteronormatividade, a cuja parcela de indivíduos heterossexuais esse corpo é importante na realização de desejos.

4.2 Maquinando liberdades, emancipando o abjeto

[...] toda vez que conseguimos agenciar dispositivos de expressão que escapam ao despotismo do sistema das significações dominantes, que escapam à articulação de todas as sintaxizações dominantes, estamos justamente lidando com maquinismos altamente elaborados.
(Félix Guattari, **Cartografias do Desejo**)

Toda máquina maquina desejo. Isto quer dizer que as máquinas desejantes dadas e dispostas na ascensão da travesti são, por ela, selecionadas e acopladas à medida que ela segue produzindo a sua subjetividade. Com isso, afirmamos que assim como o exército que marcha em direção ao embate ou criando e recriando estratégias de dominação ou fuga, a travesti é maquinada em desejo, é compelida de acordo com o que se lhe é colocado como o melhor para si, isto é, na busca pelo seu devir travesti ela se depara com maquinações de desejos, e assim, discursos que a levam a tomar decisões sobre si, sobre o seu corpo, evitando ao máximo, as tão difíceis empreitadas cotidianas que a violam e a violentam.

É pelo seu corpo, na medida em que, de sua elaboração, a travesti concebe o seu gênero, que o seu desejo é maquinado em atitude política diante de si e dos outros. Todas as suas ações corporais, materiais – porque o corpo discursivo é um corpo materializado – usadas não somente para expressar-se, mas para criar-se como travesti não passam de ações políticas, de exercícios de liberdade que a travesti se permite executar a dispendiosas custas sociais. Pois ocorre que o desejo de ser travesti é, pois, um esforço de liberdade.

Assim, nas esquivas, nas estratégias de maquinação de liberdade, observemos como Muriel realiza exercícios de resistência.

Figura 49 – Ué



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-10-07_2012-10-13.html >. Acesso em 25 out. 2014.

Como memória discursiva do consumo capitalista, tomamos a tira que trata das *real dolls*, isto é, bonecas realísticas pelas quais o usuário pode masturbar-se sem se valer exclusivamente de suas mãos, simulando, então, um coito. Na tira, alguém aponta que Muriel está fazendo ponto – isto é, prostituindo-se – na esquina. Entretanto, se é sabido que fazer ponto é disponibilizar o próprio corpo para que possíveis usuários possam usufruí-lo, é perceptível, na tirinha, que Muriel aparece fazendo ponto em mais de um local público ao mesmo tempo. Mas como é possível que um só indivíduo atenda a demanda de clientes exercendo onipresença em diferentes espaços físicos? No último quadro, Muriel afirma que mandou fazer *real dolls* de si mesma e que abriu uma franquia, usando as tais bonecas como forma de resistir à prática de prostituição. Mas como chegamos ao efeito de sentido de que Muriel articula uma façanha para que tenha o seu corpo em salvaguarda? Ora, ter uma franquia de bonecas com a imagem de si é ser a cafetina do próprio corpo, mas sem usá-lo. Isto é, usa-se-o, porém através da transferência de sua corporeidade, como construção imaginária, para corpos plásticos os quais não habita um sujeito, mas que, neles, é reconhecido⁷³. A estratégia de Muriel se resume em um

⁷³ Se se pode reconhecer Muriel nas imagens das *real dolls* é porque a subjetividade de Muriel segue transferida também para os corpos plásticos que são as tais bonecas. Ocorre que de um ou de outro

empreendimento capitalista no qual se reconhece que ela não abre mão da prostituição, mas sem abrir mão de seu corpo. Eis um modo de exercer um poder libertário sobre o próprio corpo, exercendo, igualmente, poder sobre o corpo do outro, na medida em que se oferta como produto, ou seja, lançando-se-lhe como desejo.

Figura 50 - Encontro



Fonte: LAERTE. **Muriel total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2014-07-13_2014-07-19.html >. Acesso em 20 set. 2014.

Dessa maneira, a questão do poder implica em um conjunto de ações e reações que as travestis tomam em sua constante construção corporal, implicando em uma construção de sexo, de gênero e de sua sexualidade como produtores de sentidos libertários dados nas maquinações dos desejos – quer dela por si mesma, quer do desejo que ela lança ao outro heterossexual –, pois ainda que a prostituição seja um terreno de difícil movimento ou de movimentos perigosos, já que ela sofre os efeitos de poder neste campo, ela conta com a possibilidade de relacionar-se sexualmente com esse outro heterossexual, isto é, ela pode exercer uma liberdade

modo, a subjetividade é sempre uma representação imaginária, bem como os corpos – e aí tanto faz se são de carne ou de silicone.

da expressão de sua sexualidade, mesmo que isso envolva certo número de perigos, incluindo o custo da própria vida.

Na contemporaneidade, ser travesti é algo muito mais expansivo, isto é, que faz movimentarem-se territórios, posições no que diz respeito à questão do *ser*, tanto da identidade, mas, especialmente, da subjetividade. Trata-se, no processo de subjetivação e aparecimento do sujeito, de uma questão de desejo em ser travesti. E o desejo, no caso da travesti, está muito mais além do binarismo masculinidade/feminilidade, uma vez que não se trata necessariamente de performatizar, apenas, mas sim, de *ser* o gênero e o corpo travesti. A travesti deseja ser feminina, mas enquanto travesti. Como afirma Kullick *apud* Tamagne (2014, p. 432),

[...] os travestis brasileiros [...] não pensam em ser mulheres, recusando como odiosa a ideia de uma mudança de sexo, mas se veem como femininos e usam para fazer isso tratamentos hormonais e injeções de silicone.

Assim, nasce a travesti do desejo em ser travesti. Ela não é homem nem mulher: é travesti. E esse desejo em *ser* traz, obviamente, toda uma série de discursos sobre gênero culturalmente já estabelecidos, mas também, ao mesmo tempo, toda uma série de discursos que nascem na e fazem nascer a própria travestilidade como modo de existência – como vimos nos capítulos anteriores.

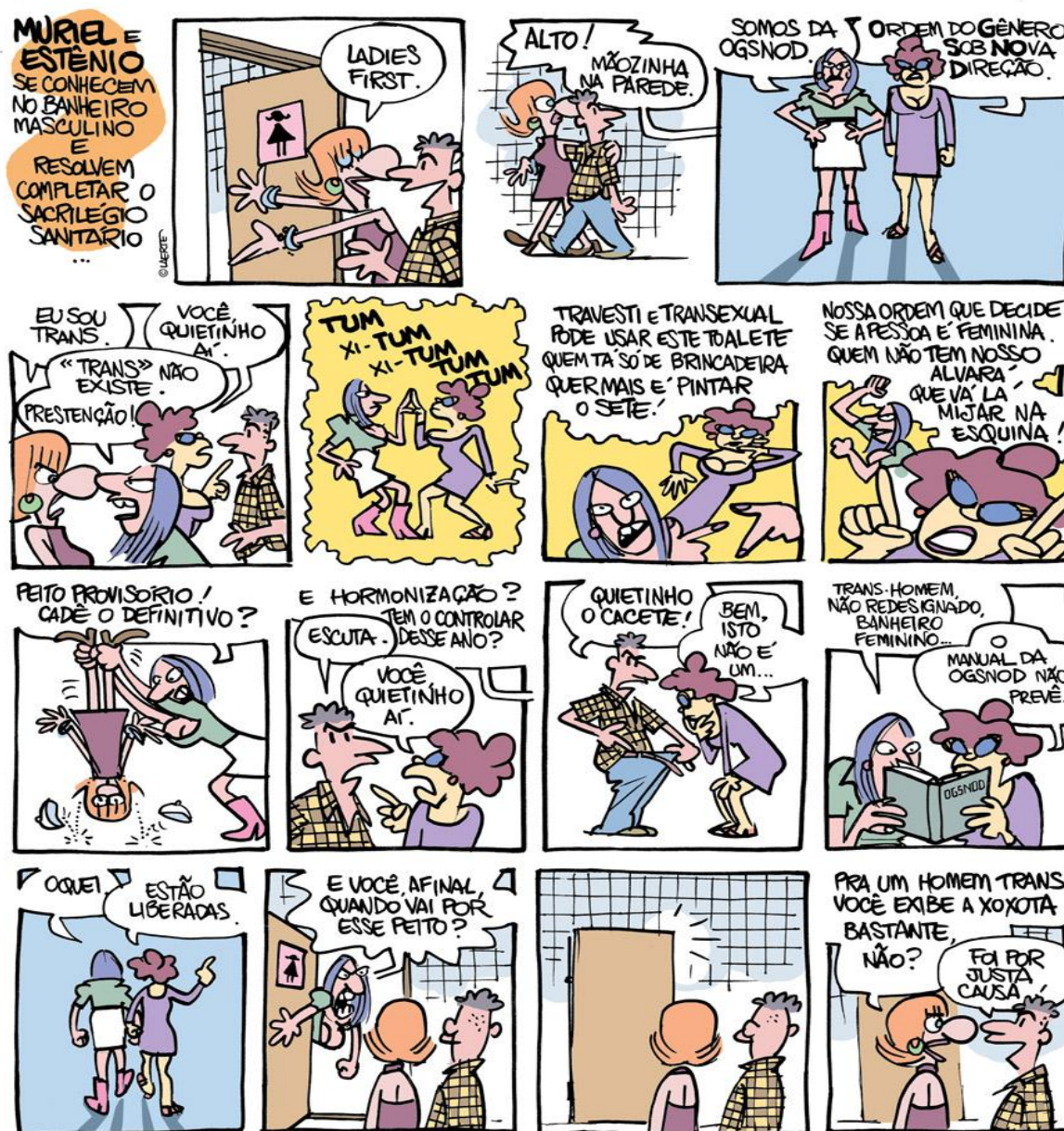
Mas, é, necessariamente, de desejo, mais que de sexualidade, que tratamos nesta pesquisa, visto que a problemática da travesti se ambienta pela questão do gênero, enquanto um movimento que o sujeito travesti é colocado pelo seu desejo, a se produzir enquanto gênero-corpo-desejo. Desse modo, quando pensamos numa produção subjetiva como a da travesti, o que, provavelmente, mais nos salta aos olhos, quando olhamos para uma, é o seu próprio corpo, isto é, a sua matéria construída e lida como sendo travesti. Necessariamente, este corpo, criado pelo desejo de que tratamos, é algo tão nitidamente fora do padrão, que o observamos, assim, como um dentre os traços de performatividade de gênero atrelada, obviamente, a uma questão sexual⁷⁴. Foucault (2010, p. 146), em uma de suas

⁷⁴ Mais uma vez, ressaltamos o fato de que, embora o propósito deste trabalho não se detenha nas questões estritamente sobre sexualidade, em função da prioridade da tão cara questão do gênero no

entrevistas, afirma: "Mas a sexualidade, tornando-se assim, um objeto de preocupação e de análise, como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo...". Como estamos tratando das travestis, não é necessariamente a transformação desse corpo o que nos interessa, mas sim, os seus efeitos de sentido a partir das performatividades de gênero. Para tanto, afirmamos que aquilo que as travestis são, elas constroem a partir de práticas de discursos de gênero, isto é, elas desejam *ser*, e sendo, se materializam a seus corpos como travestis. E – sem que lhes seja um fardo –, para *ser*, há que performatizar: eis a regra do gênero, não importa para quem; qualquer indivíduo humano, na norma ou fora dela, só existe como um sujeito generificado, através de performances. Assim, o desejo da travesti é o que a move para a construção de sua subjetividade, e é pelo corpo – pela sua materialização, mais visivelmente – que, em um movimento constante, ela sempre buscará ser e lutará para marcar a sua subjetividade.

ocidente, não há como separar sexo, de gênero, de sexualidade e de corpo, já que esses conceitos emergem, enquanto características discursivizadas em simultaneidade no indivíduo, fazendo-lhe reconhecer-se como um sujeito de uma determinada sexualidade, um determinado corpo, bem como um sexo e um gênero definidos quando de seu processo de subjetivação. Assim, dizemos que só se pode separar essas características a título de conceitos, assim como a diferenciação dos mesmos de modo específico para a demanda da perspectiva discursiva do nosso trabalho. Vejam-se Butler (2012; 2013) e Louro (2013).

Figura 51



Fonte: **SSEXBBBOX**. 2014. Disponível em: < <http://www.ssexbbbox.com/muriel-total/> >. Acesso em 6 nov. 2015

Note-se que a materialidade sacrilégio, recuperando uma memória discursiva do cristianismo, se refere aos crimes cometidos contra o sagrado. E o sagrado, sendo uma normatização de como ser travesti e como ser transexual, aparece na tirinha pelas personagens que contenstarão a legitimidade das performances, isto é, do ser genérico, corpóreo e sexuado de Muriel e de Estênio.

Observe-se, no segundo quadrinho, que Muriel, em atitude irônica, refere-se a Estênio usando a expressão inglesa *Ladies, first* [senhoritas, primeiro]. O efeito de

ironia é produzido por haver a imagem de um banheiro feminino, cuja porta possui um símbolo indicativa que o designa como tal, além do fato de Muriel lembrar que Estênio possui uma vagina, não deixando de, sob a forma de piada, vinculá-lo à concepção de gênero heteronormativa. Ao mesmo tempo, ao fazer isso, ela também se põe no lugar heteronormativo uma vez que se as ladies vêm primeiro, os cavalheiros vêm em seguida. Logicamente, essa tomada do discurso heteronormativo ocorre para lembrar que o discurso pode ser heteronormativa, mas as suas práticas não, uma vez que o homem que habita em “uma” mais o feminino que habita no “outro” marcaram o seu encontro no banheiro feminino. Assim, concluímos tratar-se de três atitudes subversivas, uma vez que uma travesti e um transexual estão se encontrando em um banheiro público.

Entretanto, na sequência, percebe-se que os atos subversivos foram policiados, conforme o enunciado verbal *Alto! Mãozinha na parede.*, por um órgão de poder intitulado OGSNOD **Ordem do gênero sob nova direção**, cuja finalidade é a de ordenar como as transgeneridades devem ser dirigidas para serem aprovadas e dignas de existência e direitos, assim como podemos ler quando uma das representantes da OGSNOD enuncia “*Trans*” não existe. *Prestenção!*, promovendo o apagamento do ser de Muriel quando a mesma afirma que é “*trans*”, ao se referir, de um modo mais geral, a uma das formas de assunção do ser no seu devir transgênero.

Em seguida, o enunciado *Tum xi-tum xi-tum tum tum* ao mesmo tempo em que pode ser lido como uma representação sonora pela qual se imagina ouvir uma batida do gênero musical *rap* ou *hip hop*, pode, ainda, ser interpretado como um ritual de iniciação religioso ou jurídico pelo qual se dá início às acusações e ao inquérito que aparecem proferidos em versos e rimas improvisadas como no *rap*. Assim, leiam-se os enunciados *Travesti e transexual pode usar esse toalete quem tá de brincadeira quer mais é pintar o sete! E Nossa ordem que decide se a pessoa é feminina, quem não tem nosso alvará que vá lá mijar na esquina!*, observamos o quão normativa é a OGSNOD.

O inquérito e as observações seguem com os questionamentos sobre aquilo que faz ou não o gênero e o sexo da travesti e da transexual: *Peito provisório! Cadê o definitivo?, E hormonização? Tem o controlar deste ano?, E você, afinal, quando vai por esse peito?*. Dessa maneira, para o órgão normatizador, só seria travesti quem peito tivesse e somente seria transexual quem a transgenitalização tivesse

realizado. Com isso, observe-se como a questão do sexo do transexual Estênio é abordada pela representante da OGSNOD: a cada vez que Estênio tenta tomar a palavra, a representante lhe diz *Você quietinho aí!*, para quem o transexual responde *Quietinho o cacete!*, puxando a calça para que a representante possa averiguar. Como parecer, a representante do órgão normativo afirma *Bem, isto não é um...*, referindo-se a do pênis masculino⁷⁵ cuja imagem é recuperada pela palavra *cacete*.

Ao final de todo o interrogatório, as representantes da OGSNOD ao enunciarem *Trans-homem não-redesignado, banheiro feminino...*, *O manual da OGSNOD não prevê.*, *Oquei, estão liberadas!*, deliberam sobre o caráter não só permissivo, quanto ao que podem, ou não, um trans-homem e uma travesti, no que diz respeito aos usos de banheiros públicos, como ainda tratam notadamente das liberdades individuais das pessoas transgêneras. Com isso, se para o órgão normativo – de acordo com o seu manual – não havia lei que definisse a possível infração, a materialidade *liberadas* aparece, no enunciado, donde se entende que a liberdade, para a OGSNOD, é uma permissão, e não, o efeito de uma experimentação do desejo do próprio sujeito transgênero dada na sua relação política com a alteridade.

No entanto, se as recomendações e as críticas das representantes da tal organização ordenativa de gênero dizem respeito ao uso obrigatório do silicone para Muriel e critica a não redesignação de gênero para Estênio, não é porque a transgeneridade estaria definida como normativa pela OGSNOD que esses dois sujeitos transgêneros tenham de acatar. Assim, conforme se pode ler através do enunciado *Para um homem trans você exhibe bastante a xoxota, não?*, referindo ao fato de Estênio possuir uma vagina, acaba por permitir um efeito de humor por meio da materialidade *xoxota*. Por sua vez, Estênio, ao afirmar que *Foi por justa causa*, nos permite compreender que, por mais que seja esperado de uma pessoa transexual que ela readeque o seu sexo e o seu corpo, às vezes acontece de a/o transexual optar por não realizar a redefinição sexual. Com isso, observamos que a o enunciado dito por Estênio afirma que a decisão da não redesignação acaba por ser interpretada pela OGSNOD como resistência. E as demonstrações de resistência

⁷⁵ Atente-se ao fato de que tal consideração pressupõe o pênis feminino que seria o pênis vaginizado construído pela travesti, conforme visto no segundo capítulo.

observadas nesta tirinha de Muriel, bem como em outras, nos dão provas de que o *ethos* transgênero envolve as tecnologias de sua existência bem como o cultivo destas, cujos efeitos são a liberdade experimentada via desejo em *ser*, em construir o corpo, em redesignar ou não o sexo, dadas através das relações de poder com as práticas normativas, seja numa relação com uma alteridade heteronormativa, seja com outra – como, por exemplo, grupos de autodemoninação libertária, mas que acabam por criar e impor novas normas, como é o caso da OGSNOD.

E disso se depreende que, se há, por exemplo, uma certa maioria de travestis que compõem um grupo cujas características culturais sejam reiteradas como tradição – desde os seus corpos a até o seu modo de existência –, trata-se, aí, da nossa percepção de que há exercícios disciplinares sobre o próprio ser na constituição de si, mas isso não implicaria, necessariamente, um a compulsoriedade no ser transgênero. Com isso, mesmo que seja possível dizer que há no aspecto disciplinar, para a travestilidade, a criação de novos padrões – ou seja, uma nova economia normativa –, ainda aqui, não se trata de uma disciplina do tipo geral, como se pretende o padrão heteronormativo, visando domesticar todos os indivíduos; ao contrário, a travestilidade se dispõe como tradição subcultural, direcionando-se a apenas indivíduos que se identificam com a travestilidade, e que se enunciam como travestis, pois apenas eles são tomados pelo(s) discurso(s) (regulamentadores) da(s) travestilidade(s).

Por conseguinte, isso quer dizer que, se a heteronormatividade se impõe compulsoriamente de modo geral, a travestilidade (como um dos modos de ser transgênero) só é oferecida às travestis e (re)elaborada por elas mesmas e para si. Mas, isso não significa, ainda, afirmar que todos esses indivíduos – cujo desejo tenha como objeto, sua travestilização –, serão levados a manter uma identificação total com uma mesma cultura travesti. Lembremos, aqui, que levamos em conta, na pesquisa, a possibilidade de outras formas de travestilização e de travestilidade – que é o caso de Muriel.

No entanto, o único aspecto geral que se pode observar na transgeneridade, é que constituem disposições de economias de signos mistos porque desterritorializados de seus diferentes círculos significantes heteronormativos, redefinidos, transgredidos, recuperados aqui e acolá, assim como peças de diferentes jogos de tabuleiro, criando-lhes outras funções, outros nomes, outros usos para fazer funcionarem a(s) travestilidade(s). Diante disso, vemos tratar-se de uma

disciplina indisciplinada: há um molde em que a travesti se dispõe para criar ao seu corpo, e, com isso, a si, e há uma outra característica de multimodalidade – o que, mais uma vez, a distanciará da prática do travestismo e a arremessará às novas formas abertas e desterritorializadas de que são compostas a(s) travestilidade(s). Disso, deve-se levar em conta a produção discursiva que a travesti cria à medida em que se movimenta tangencialmente em relação ao(s) discurso(s) normativo(s) do sexo, da sexualidade e do gênero. Enquanto realizam um tal movimento, uma tal desterritorialização discursiva, elas acabam por criar saberes sobre si e que se repetem a cada vez em que um indivíduo se identifica com a travestilidade, compartilhando das regulamentações discursivas sobre como ser travesti, criando-se a si mesmas, numa criação de si pelo desejo e pelo discurso, o que acaba por criar, também, uma tradição na/da travestilidade. Assim, se há uma tradição no ser travesti, é porque houve e há a emergência – marcadamente histórico-discursiva – de um novo avatar cultural para o gênero, o sexo e a sexualidade que se assenta sobre o impulso, o afeto, o desejo da travesti.

Figura 52 – Eles ainda



Fonte: LAERTE. **Muriel total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-07-15_2012-07-21.html >. Acesso em 27 maio 2014.

Com essa tira, notamos como o desejo de Muriel, na definição de sua travestilidade, não é o que a heteronormatividade espera de uma travesti. Pelo que se vê, os dois agentes trajando paletó representam a política da vigilância sobre como Muriel vive, o que faz, enfim, a respeito do que ela é.

No primeiro quadro, um dos agentes enuncia: *...Sabemos tudo!*, referindo-se à rotina de Muriel. Em seguida, eles se referem a muitas coisas com as quais Muriel

se identifica – por sempre estarem ligadas a questões de gênero –, dentre elas, destacam-se objetos e temas encontrados em memórias discursivas evocadas de formações culturais nas quais se encontram signos engendrados em formações discursivas de uma masculinidade e de uma feminilidade.

No terceiro quadrinho, um deles chega a reconhecer a travestilidade em Muriel, ao afirmar que ela *É travesti!*, mas ainda assim, vê-se que, para ele, as coisas com as quais Muriel se identifica não dizem respeito à travestilidade. Corroborando com o colega, o outro agente diz: *Descobrimos qual é o seu plano....*, deixando perceptível a ideia de que ser travesti não é o que é Muriel. Deste sentido, pode-se depreender que há algo esperado pela travesti seja pela heteronormatividade – que a expurga do corpo social normal –, seja pela representação de grupos como a OGSNOD cuja pretensão é enquadrar a travesti em um único modelo de existência.

Mas, é no último quadro que a interpretação de haver uma incoerência no ser travesti de Muriel pode ser realizada: o enunciado *...Você quer nos enlouquecer!!*, dito, angustiadamente, pelos agentes, expressa a temível reação da heteronormatividade pelo fato de esta só funcionar organicamente pelo binarismo. Desse modo, a materialidade enlouquecer não só nos faz acessar a uma memória coletiva da representação da loucura, como, por meio de uma delas, que é a da esquizofrenia, afirmamos que a travesti delira os padrões de gênero estabelecidos pelas normas. Ou seja, a travesti faz a norma enlouquecer, e tomando os próprios discursos (já-ditos) da heteronormatividade, tornando-os novos. Assim, é a repetição, isto é, o aparecimento daquilo que está predestinado ao masculino e ao feminino, que reaparece, no ser transgênero, de um modo jamais permissível pela heteronormatividade.

Na tirinha que se segue, podemos perceber certas questões psicanalíticas que envolvem o sujeito (travesti) em relação ao seu desejo por gênero:

Figura 53 – Descanso



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-24_2009-05-30.html >. Acesso em 22 jun. 2014.

Nessa tirinha, podemos observar como, sobre Muriel, as forças coercitivas dos padrões sociais lhe são pesadas, isto é, como, mesmo o indivíduo desejando ser travesti – e, quando ele deseja, ele é –, a norma ainda lhe é subjetivamente constitutiva, em certa medida. Hugo passou boa parte da vida heteronormativizado, mas algo nele despontou como Muriel. No entanto, mesmo uma travesti sendo um sujeito de resistência à norma, muitas vezes, por razões sociais diversas, ela é levada a desfazer-se. De acordo com Benedetti (2005, p. 68),

O guarda-roupa de uma travesti está composto por, no mínimo, três classes de vestimentas, a saber: roupas de *boy*, roupas de *batalha* e roupas de festa. As primeiras são normalmente peças de corte amplo e cores neutras que são usadas em diferentes situações em que o corpo travesti precisa ser “disfarçado”. Durante o dia, quando estão em casa, ou precisam sair até a vizinhança ou mesmo ir ao centro da cidade para tratar de assuntos cotidianos, este será o visual adotado pelas travestis.

No caso da tirinha acima, observamos, no enunciado verbal produzido por Muriel, que há uma parte triste, porém, necessária. Daí, só se pode inferir que a necessidade está, de fato, ligada a uma economia discursiva, cultural e histórica que impede Muriel de existir a todo o tempo. Mesmo assim, sempre há uma falha no real, isto é, sempre há, nas normalizações sociais, furos, fendas por onde a resistência pode produzir exercícios de poder e liberdade. No caso particular de Hugo, no último quadrinho da tirinha, podemos ver Hugo dormir e Muriel aparecer nos seus sonhos, causando um efeito de humor, uma vez que quem teve descanso foi Hugo e não,

Muriel. E, ao tomarmos, a partir desse quadrinho, a memória discursiva da interpretação pelo sonho, em Freud, consideramos, dessa maneira, que o desejo de Hugo em ser Muriel não se recalca, mesmo quando ele se vê obrigado a ter a “necessidade” de “dar descanso” a Muriel, pois é no sonho – mais do que na realidade –, que, sem limites, o desejo como avatar de liberdade, como real libertário, aparece maquinando o devir travesti de Muriel.

No entanto, ainda que a cultura das travestis seja algo completamente novo, – no sentido de que, realmente, não há, no padrão heteronormativo de gênero, a possibilidade de existirem dois gêneros em um mesmo corpo, bem como dois sexos em um mesmo corpo (como o caso dos indivíduos intersexos) –, a questão da receptibilidade enunciativo-discursiva aparece aqui como indicador de que, se as travestis repetem certos já-ditos de feminilidade, mesmo que elas criem os não ditos (neoditos), não deixam de trazer sinais, signos, discursos, traços, indicadores de feminilidade, também, encontrados, enunciados no modelo heteronormativo. Isso quer dizer que sua cultura transgênera, ainda que uma cultura nova – porém, não reconhecida pela norma, e daí, pensar a cultura travesti como cultura de resistência – possui algum resquício, mesmo que, de longe, de uma cultura da qual se objetivou distanciar.

Em outras palavras, sobre isso, Eagleton (2011, p. 144), afirma que "É claro que grande parte da resistência a culturas particulares é ela própria cultural, no sentido de que emerge totalmente de demandas que foram culturalmente geradas." Assim, os modos de existência, a invenção de um modelo de vida da travesti, mesmo não estando compreendida no *status quo* da heteronormatividade, não deixa de se conceber não só como cultura, mas como cultura transgênera.

Figura 54 – Às vezes



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-07-26_2009-08-01.html >. Acesso em 3 out. 2014.

Analisando o primeiro quadro da tirinha, podemos observar como Muriel demonstra seu desejo em ser bela, sua expectativa quanto a estar dentro de um padrão de beleza pelo qual ela fosse reconhecida como bela. Entretanto, como contraponto, a possibilidade de leitura dada a partir da imagem de Muriel, é: sabendo-se que um padrão de beleza feminina criada na travestilidade dificilmente é reconhecido como legítimo – uma vez que, quase sempre, o senso comum, fortemente marcado pelos discursos heteronormativos, não reconhece a feminilidade da travesti como gênero tipicamente elaborado pela travesti, mas sim, como imitação da mulher –, ainda assim não deixa de se manifestar multilateralmente, conforme os desejos por gênero e corpo na transgeneridade travesti, ainda que seja o outro da feminilidade padrão, que, tipicamente, envolve o corpo e o sexo feminino. Disso, podemos observar, ainda, que a feminilidade de muitas travestis, segundo o padrão de beleza feminina heteronormativo, parece destoar, não sendo visto como beleza. Porém, por se tratar de uma travesti, Muriel aponta para si mesma a partir do outro, isto é, do que ela supõe sobre como esse outro heterossexual a vê, pois é na medida em que ela diz *Às vezes me vejo como acho que me vêem*, que ela retoma e marca o dizer do outro em seu próprio dizer.

Desse modo, ainda de acordo com a imagem do segundo quadro, a ideia de feiura aparece como se, a partir do que foi retomado e dito por Muriel, o outro heterossexual enxergasse sempre a sua feminilidade travesti tomando-a como um caráter esperado da travesti, isto é, como em uma leitura de que há, nessa

elaboração do corpo e gênero femininos da travesti, uma ideia ambientada na do indivíduo monstruoso, como no século XVIII.

Conforme Courtine (2009, p. 277),

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.

Ou seja, para Muriel, a heteronormatividade, na condição de seu outro fundador, parece definir essa feiura condizente com sua monstruosidade e anormalidade como o próprio da travesti. Com isso, podemos afirmar, sobre o anormal, que, segundo Foucault (2002), se trata do indivíduo que transgride uma lei – entenda-se lei como um princípio jurídico.

De início, toma-se, como primeira dessas figuras de anormalidade, o monstro humano. Dele, diz-se que é o transgressor de uma lei natural: trata-se, aí, de aberrações humanas, de aleijos, de corpos mal formados, de indivíduos que, àquela altura, eram vistos como metade homem, metade animal; a segunda figura se trata do indivíduo criminoso, isto é, indivíduos que necessariamente deveriam passar por métodos corretivos, cujas práticas criminosas eram fruto de uma falha na pedagogia moral de correção realizada pela família, pela igreja e outras instituições ao lado das primeiras; já a última figura, a do anormal, trata-se, a saber, da criança masturbadora ou indivíduo onanista (muito embora, a masturbação não fosse prática comum somente entre as crianças): nessa mesma época de produção de saberes sobre o sexo, pode-se notar uma separação orientada nas escolas, com a finalidade de excluir meninos de meninas.

Além disso, pode-se perceber que as crianças também possuíam sexualidade e que era comum a prática da masturbação. Nesse sentido, o espaço de ocorrências de tal prática já não era mais a instituição familiar, mas sim algo mais sinuoso e reservado: o próprio corpo. Para interditá-las, era necessário uma vigilância, especialmente realizada pelos pais.

Porém, em fins do século XVIII e início do XIX, conforme os saberes sobre os anormais foram-se configurando em compêndios, a ideia de monstruosidade passou a atravessar a da anormalidade, e, os indivíduos anormais, antes vistos como

corrigíveis, passaram a ser compreendidos como incorrigíveis. E o anormal pode ser entendido simultaneamente como indivíduo monstruoso, criminoso e sexualmente patológico.

Assim, relendo a monstrosidade e anormalidade da travesti a partir do dizer do outro heteronormativo presente no enunciado *Às vezes me vejo como acho que me vêem, dito por Muriel*, podemos realizar nosso percurso de leitura da seguinte maneira: Muriel é monstro por ser travesti; conseqüentemente, é monstro também porque se trata de uma construção sexual e sexualizada de um indivíduo biologicamente masculino, mas que se comporta e se concebe corporalmente como feminino; é monstro, ainda, pelo fato de, no discurso heteronormativo, a travesti transitar pela noite, ocupando um espaço urbano, prostituindo-se e se envolvendo com o crime.

Observemos, a respeito da criminalidade das travestis, uma análise paralela da fala do crítico Arnaldo Jabor⁷⁶, a seguir:

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.

Nota-se, logo no início do enunciado, que o comentarista da Rede Globo de Televisão se refere à travesti como uma criatura monstruosa: na materialidade os *travestis são centauros urbanos: duas vidas num só corpo*, o próprio fato de considerar a travesti um centauro, isto é, uma criatura híbrida da mitologia da Antiguidade Grega, metade animal, metade humano. Esse caráter híbrido é

⁷⁶ Fonte: Youtube. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ry-O2D0HSR8>. Acesso em 25 abr. 2014.

observado pelo fato de a travesti ter um corpo masculino, porém transformado em corpo feminino, sem que se abra mão de certos caracteres de sua masculinidade. Isso também é evidenciado na materialidade verbal *Quem está nua ali na esquina, o homem ou a mulher nele?* Observa-se, assim, que há, para os indivíduos heteronormativizados, uma confusão no reconhecimento daquilo que se possa lhe aparecer ante os olhos. Pois se trata de imagem, mas não somente imagem em sentido visual; é necessário que lembremos que se trata, também, da constituição de um imaginário sobre masculinidade e feminilidade, sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, para que se possa pensar o que é ser travesti.

Courtine *apud* Milanez (2006), já havia reiterado que a memória das imagens vistas também supõe uma memória de imagens imaginadas. E a isso, podemos falar não somente de imagem puramente, mas daquilo que permite o reconhecimento da imagem, certa familiaridade, ao mesmo tempo em que isso só é possível graças à existência de um imaginário. Mas esse mesmo imaginário, nesse caso, está tomado de memórias discursivas sobre gênero e sexualidade que se entrecruzam quando do gesto de interpretação daquilo que se vê, que se ouve, que se sente. Assim, qualquer leitor, mesmo que pouco conheça do tema, poderá, em certa medida, acessar as possíveis memórias discursivas em torno da travesti e da travestilidade.

Ainda, sobre esse enunciado, podemos observar, também, que há uma memória da prostituição e da criminalidade associadas à imagem da travesti: a primeira memória está relatada na materialidade verbal *O que oferece o travesti ao homem que o procura? A chance de ser a mulher de uma mulher.* Aqui, os sentidos dos verbos “oferecer” e “procurar” foi deslizado: a memória do capitalismo sobre a lei da oferta e da procura é acessada, levando o possível leitor à ideia de que o produto oferecido e procurado é o corpo da travesti, uma vez que as travestis que se prostituem exibem o seus corpos nas ruas, usando roupas curtas que denotem suas formas corporais com a finalidade de despertar o desejo àquele que lhe passar os olhos sobre sua imagem de sensualidade. Além disso, há a memória de que quem vende o corpo é considerado como prostituta. Essas travestis se oferecem a si mesmas e o seu corpo enquanto produto a ser consumido, porém, a um preço que não somente possui valor econômico, já que, além de pagar em dinheiro, o indivíduo que a consumir terá de lidar com certos perigos de rua, além do risco que correm de as pessoas próximas e a família descobrirem o seu desejo por travestis.

E ainda, para a leitura da travesti como indivíduo criminoso, tomemos a materialidade verbal *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*: a memória do monstro criminoso pode ser, aí, acessada, uma vez que Foucault (2002) bem nos lembra que o monstro é aquele que burla uma lei. Nesse caso, a memória do monstro criminoso, que aqui é a travesti, está associada à ideia de que só se pode ser homem ou mulher, mas nunca sê-los simultaneamente. Ou seja, não se pode infringir a lei, a norma do padrão binário de gênero, sem que haja consequências. Todavia, a ideia de crime também está ligada à uma memória das ruas, dos delitos que ocorrem na noite, na escuridão do ambiente urbano, assim como na memória discursiva do sexo proibido, da prostituição como delito, da marginalização.

Ainda como gesto de interpretação, observamos um comentário condenatório cujas bases se fundamentam em um discurso moralista, patriarcalista, quando, por exemplo, o comentarista afirma *e lá se vai o pai de família perdido de loucura...* Pois ocorre que, aqui, a palavra “loucura” parece ter dois sentidos: um primeiro que traz a reprovação àquele que se sente atraído sexualmente por uma travesti; e um segundo deslizamento de sentido em que se pode compreender loucura como lascívia, paixão, desejo carnal, especialmente, desejo por indivíduos fora dos padrões sociais de heteronormatividade.

Disso, vemos que, nos dois sentidos, podemos interpretar, segundo esse mesmo discurso religiosamente moralista, que seria inconcebível um homem casado, pai de família, sentir-se atraído, desejar o corpo de uma travesti. Com isso entendemos que uma tal referência ao discurso religioso se dá pelo motivo de fazermos menção ao fato de que toda moral⁷⁷ ocidental moderna ter sido construída

⁷⁷ Foucault (2007b) considera haver um momento de ruptura, no nascimento da *Scientia Sexualis*, com a moral sexual cristã pelo que ele considera por técnicas de si, embora os saberes científicos sobre o sexo ainda se ocupassem em atender, no século XIX – auge do surgimento dos discursos científicos sobre a sexualidade –, a uma demanda moral cujas bases eram o Cristianismo. No entanto, Foucault lança o questionamento sobre os novos motes discursivos de uma moral sexual recente, principalmente, para a questão do processo de individualização do sujeito. Isto é, processo de subjetivação cuja moral já não toma, nem, exclusivamente, preceitos cristãos nem somente o campo dos discursos científicos para a manifestação/emergência de subjetividades a partir da sexualidade. Mas sim, opera segundo saberes menores, locais e que, às vezes, necessitam, supostamente, da aprovação da ciência, assim como do reconhecimento jurídico, causando um efeito de normalidade – todavia, esses saberes locais deem prova da insistência dos indivíduos anormais na produção de sua existência, independentemente dos efeitos normalizadores de integração social. E, com isso, questionamos se nas técnicas de si da travestilidade, por exemplo, o que, exatamente, se configuraria como moralidade. No entanto, não se trata de uma questão que se restrinja somente a

com base nos preceitos cristãos, especialmente, aqueles que se referem ao pecado da carne – ou pecado da origem. Nesse sentido, tomamos essa moral de caráter sexual como lei interditora tanto da homossexualidade da travesti como do desejo sexual dos homens heterossexuais pela travesti.

Por fim, podemos identificar um discurso heteronormativo, originalista, no sentido em que apresenta o discurso do gênero original quando da materialidade verbal *O travesti é um fenômeno que nos fascina por que assume a verdade da sua mentira*. O comentarista traz, em suas palavras, um cunho fenomenológico sobre a travesti. No entanto, esse suposto fenômeno seria a travesti como imitação de um outro gênero tido como original, já que a memória de que a travesti seria uma imitação de uma mulher está nitidamente expressa.

Com esse excerto do enunciado proferido pelo comentarista, a memória de que a travesti imita um gênero original, que seria o feminino, está expresso acidamente pela palavra “mentira”. Assim, podemos ler a travesti como algo não-verdadeiro, não-original, isto é, como uma mulher falsa, uma mulher de mentira, pois nessa memória, está reiterado o discurso de que para ser mulher, seria necessário ter uma vagina. Ou seja, trata-se de um discurso que vincula sexo a gênero, e cuja memória discursiva, traz marcas identitárias de duas subjetividades: a da travesti, que aí se faz sujeito, ou por prazer ou por necessidade subsistente, ou por ambos, e a do indivíduo heterossexual que sente desejo por consumir o corpo e a performance sexual da travesti, visto que o fato de haver uma procura por uma relação sexual com uma travesti materializa, assim, uma realidade sexual compreendida como proibida, censurada pela moral social.

De volta à tirinha – aos efeitos de transitoriedades de como Muriel se cartografa pelo seu olhar e o do outro – notemos que, pelo terceiro quadro, ela afirma que também se vê como realmente está, mas que, ainda assim, não se trata de ter chegado ao objetivo final, isto é, de ter alcançado o objeto de seu desejo em ser travesti; pelo contrário, ser é processo, é devir. Assim, a ideia desse devir travesti de Muriel é reafirmada no ideal de liberdade apresentado no quarto quadro da tirinha, no qual ela, poeticamente, retoma Mário Quintana ao enunciar *Às vezes me vejo como Mário Quintana*. E, em seguida, a sua imagem corporal feminina sob

a forma de um passarinho em voo livre, afirma *Eles passarão, eu passarinho!*, o que nos permite ler o enunciado como uma proposta do devir travesti como um devir liberdade, aparecendo em voo rasante, enquanto o pronome pessoal *Eles* tem como referente todos os indivíduos que se assujeitam à heteronormatividade, ocupando-se compulsoriamente em repeti-la: são estes, os que passarão, isto é, que ficarão para trás, no passado.

4.3 *Thumopoiética e thumopolítica* em Muriel: processo e efeito de uma etopoiése transgênera

*Diante da profusão de corpos que se materializam
e buscam legitimidade e reconhecimento no
discurso, o foco de distinção ou de identificação
não deixa de ser o corpo, mas como separar
corpo, gênero e política, a não ser
conceitualmente e dentro do meio científico?*
(Melissa Oliveira; Miriam Grossi, **A invenção das
categorias travesti e transexual no discurso
científico**)

Então tudo tinha a ver com o desejo? Obviamente. Mas justamente porque a questão capitalista de se tomarem os afetos, as forças, as potências de desejo que arrebatam pelo corpo dos indivíduos, na invenção desse mesmo corpo, na produção desse desejo-corpo-gênero-sexo-sexualidade, trata necessariamente de querelas políticas.

Quanto as transgeneridades, podemos notar, assim como em cores nitidamente vibrantes, que essa problemática da produção política do desejo envolve diretamente o corpo. Observemos a seguinte tira da série *O pequeno travesti*, da cartunista Laerte Coutinho para vermos como o desejo travestilizador opera, por exemplo, na infância:

Figura 55 – O pequeno travesti



FONTE: LAERTE. **Manual do minotauro**. 2009. Disponível em: < <http://verbeat.org/laerte//pequeno-travesti/> >. Acesso em 23 set. 2014.

No primeiro quadrinho da tira, podemos notar um certo sentimento de estranheza velado pela expressiva curiosidade do amigo do pequeno travesti: quando ele diz *Você gosta mesmo de vestir roupa da sua irmã?*, de modo inconsciente ele faz emergir o discurso heteronormativo, visto que a curiosidade, nele, foi despertada por uma memória discursiva da normatividade de gênero, segundo a qual o correto seria um menino vestir roupas de menino; o oposto, sendo válido para a menina. O pequeno travesti responde-lhe, ingenuamente, as perguntas, sempre movido a partir de seu desejo em travestilizar-se – nesse caso, a partir da indumentária. Notemos, ainda, que a tirinha está marcada, também, por uma memória discursiva sobre a natureza da criança como sendo de uma ingenuidade, pureza e bondade típicas – porém, é bom que lembremos que essa posição de sujeito infantil não deixa de ser um lugar social construído sócio-histórica-discursivamente.

No segundo quadrinho, o amigo pergunta ao pequeno travesti se ele queria ser mulher, isto é, ele enuncia sua curiosidade a partir de um discurso normativo de gênero, pois em sua fala está explícita, a ideia de que há uma economia discursiva que regulamenta o uso social da indumentária de acordo com os gêneros e isso continua lhe causando incômodo, e, como consequência, produz os questionamentos. Entretanto, é interessante que a resposta do pequeno travesti seja *Não sei*. Pois isso nos leva a considerar a nossa hipótese de que a travesti tem desejo por gênero, sobretudo; não se trata de analisarmos a sexualidade em si, pois o que importa, na travestilização não é a sua performance de desejo sexual, mas sim, o seu desejo por gênero – o que implica um desejo por corpo e sexo. Assim,

sobre a construção do corpo e do gênero das travestis, ainda na infância, Benedetti (2005, p. 67), relata: “Muitas *monas* me contaram que, na infância, se vestiam com as roupas da mãe ou da irmã mais velha. Também me contaram que, quando ainda não haviam iniciado a modelagem do corpo, era a vestimenta que corporificava qualidades femininas.”

Todavia, na tirinha, ao continuar com suas curiosas questões, o amigo adentra às questões tipicamente sexuais através de um encadeamento discursivo em que ele continua a amarrar corpo, gênero, sexo e sexualidade segundo a economia discursiva da heteronormatividade. Ele faz a mesma pergunta sobre a sexualidade do pequeno travesti, porém em uma versão genericamente binária: *Beijaria um cara? Beijaria uma mina?*, para quais perguntas, o pequeno travesti lhe responde sempre com um incômodo: *léqh, não!*, direcionado, maquinando o seu desejo para o objeto discursivo gênero⁷⁸ – diga-se, ainda, maquinando o seu próprio objeto.

Figura 56 – Volver



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-03-20_2011-03-26.html >. Acesso em 17 ago. 2013.

Dessa maneira, o desejo traz à tona, no indivíduo – através de suas práticas –, discursos que entram em disputa com outros, o que nos faz pensar que, quando a

⁷⁸ Com isso, não estamos negando que haja a sexualidade da criança; pelo contrário: uma tal resposta d'O pequeno travesti tanto pode estar ligada ao fato de que as crianças são interditas para falar de sexo (sentindo vergonha em demonstrar seu interesse sexual), como pode, principalmente, aqui, o interesse estar voltado para um dos aspectos que fazem parte de uma possível travestilidade, a prática do travestismo.

travesti, a partir de seu desejo em ser, começa a performatizar – e fazer isso é já inventar um corpo –, ela dispõe todo um conjunto de práticas discursivas e culturais sobre gênero, criando novos discursos, fazendo aparecer não-ditos, e que, ao dizerem, travam uma luta contra a norma. Isso não significa dizer, porém, que a travesti deva ser compreendida eternamente como o indivíduo reprimido pela norma, ou que a norma nunca dê uma possibilidade de uma existência da travesti, ainda que fora da norma. Devemos entender, portanto, que o desejo é sempre uma questão de política, uma questão de poder – conforme vimos na nossa análise antiedipiana na sequência de tiras que apresentam Hugo, o seu pai e a sua mãe. Observemos o que diz Foucault (2010, p. 148) sobre este tema:

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do **desejo** — como se começa a conhecer — e também a nível do saber. [grifo nosso]

É assim que o poder opera duplamente: a) produzindo e sendo desejo; b) produzindo saber. Ao pensarmos na norma binária do gênero, poderemos, sem dúvida alguma, perceber que a travesti, em sua emergência subjetiva, é colocada para fora dessa norma. Porém, o exercício de poder normativo não é estritamente repressor. Neste movimento para fora, em que a travesti é colocada, há como consequência segunda, não somente um posicionamento de réplica, por parte da travesti, como também, sua própria existência e criação de um modo de vida, e, principalmente, o seu desejo passa a ser o resultado de uma exclusão heteronormativa, mas cujos efeitos são os de reconhecer a existência de gêneros e sexos abjetos como possível, mas não legitimado, possibilidade da heteronormatividade.

Toda a produção de discursos verdadeiros sobre como se deve ser homem e como se deve ser mulher, foram criados, estabelecidos a partir de um fazer falar sobre si, sobre seu desejo. No momento em que a verdade de uma norma binária do gênero e do sexo era o fato de se atribuir uma imanência entre sexo e gênero, pode-se, assim, tornar infames todos aqueles cujos desejos, corpos, gênero, sexo e

sexualidade, não condiziam com a norma nem os conduziam a uma produtividade imputada por esta mesma norma.

Entretanto, por exemplo, neste momento contemporâneo, o que observamos é o nascimento da travesti como um tipo bastante peculiar de corpo abjeto, porém produtivo fora da norma. Este corpo, que não se encontra produtivo para a norma, este tão incongruente avatar de subjetividade, podemos vê-lo marginalizado, extirpado do corpo social útil e produtivo⁷⁹. A, praticamente, todas as travestis é destinada uma existência e uma estética cujas bases se fixam naquilo que a norma (pre)destinou tais corpos e indivíduos. Por exemplo, certa maioria de travestis, quando de sua assunção-enunciação-confissão, são abandonadas pela família, são-lhe negadas as oportunidades de estudos e profissionalização (Cf. SILVA, 2007), entre tantas outras práticas discursivas cujas formações discursivas de normatividade a obrigam a promover desterritorializações sócio-políticas, fazendo com que a travesti passe a tomar, na falta de alternativas de sobrevivência, estratégias de afirmação de si e de existência. Analisemos a seguinte tirinha:

Figura 57 - Prostituição



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-09-02_2012-09-08.html >. Acesso em 27 maio 2013.

Na tira a ser analisada, é retomada uma memória discursiva sobre as travestis, que as tomam como indivíduos promíscuos, criminosos, cujo único trabalho

⁷⁹ Embora a subjetividade da travesti não tenha possibilidade de existência dentro de uma heteronormatividade, ela surge, também, a partir de certos discursos dessa norma. No entanto, mesmo que o corpo da travesti seja improdutivo na heteronormatividade, não deixa de causar efeitos sobre esta: a prostituição é o melhor exemplo de objeto que produz desejo em muitos homens (e também mulheres) heterossexuais: lembremos do caso da travesti Patrícia.

destinado a eles, seria a prostituição. Essa memória discursiva aparece de modo pictórico, uma vez que as imagens visuais dos quadros são compostas por uma série de referências à noite, à rua (o lugar público), aos lugares ermos e quase sem iluminação. No ambiente noturno, encontra-se Muriel, sentada sobre uma varanda, segurando um computador portátil, escrevendo algo como em um diário virtual, como em um blog. Na primeira materialidade linguística da tirinha torna-se explícita a temática da prostituição: *Primeiro dia em meu novo trabalho: prostituição!*. É interessante perceber que se trata do primeiro dia de trabalho do sujeito Muriel, e não, do sujeito Hugo. Assim, o desejo da travesti aparece aí como sendo um desejo por gênero, mas um desejo que orientará todas as instâncias de sua vida, produzindo sentidos a partir do desejo em *ser* travesti. Muriel está começando a viver como travesti, e tudo, em sua vida, está relacionado ao gênero. É Muriel mesma quem traz à tona, no enunciado, a memória discursiva da prostituição como uma questão inerente à travestilidade, provavelmente, por acreditar que para ser travesti deve-se, necessariamente exercer a profissão de prostituta – eis a enunciação de regulamentações da travestilidade “tradicional”. No entanto, Muriel é uma travesti diferente da travesti “convencional” (do imaginário comum sobre a travestilidade), do que se espera que uma travesti seja.

No segundo quadro, Muriel aparece debruçada sobre o carro de um cliente, não deixando de escrever, no seu blog, aquilo que pensa a respeito da nova profissão – e também, do primeiro cliente que lhe apareceu. Neste momento, o enunciado verbal *Meu primeiro cliente encosta e pergunta quanto é. – Peço ou não taxa de estréia?* sugere a insegurança de Muriel ante sua nova profissão e possível reação do cliente, pois a maneira como Muriel maquina sua travestilidade é diferente da travestilidade aparente no imaginário comum, na memória discursiva sobre a travesti.

Já, no terceiro quadro, dentro do carro, acompanhada do cliente, continua mantendo sua atenção para o blog, descrevendo os seus modos de agir e os do cliente. Assim, pelo enunciado verbal *Entro no carro. O babaca está olhando as minhas pernocas ou o meu post?*, nos sugere o incômodo que sente Muriel em relação à situação do exercício da prostituição. E, conforme a imagem visual do cliente, nesse terceiro quadro, somos levados a ver que o cliente está a observar o que faz Muriel em seu computador. Ele, ao ler os comentários, fica irritado pelo insulto, desistindo do “programa” com Muriel. Conforme o último quadro,

percebemos o carro indo embora, e Muriel, já de volta à calçada, escrevendo *Era o post*. Disso, podemos dizer que Muriel, de fato, não estava interessada no exercício da prática sexual como profissão, mas sim no exercício da travestilidade enquanto modo de existência construído pela criação do próprio gênero, isto é, de estar na rua, experimentando a travestilidade, no entanto, de um jeito distinto, uma vez que o maquinário do desejo de Muriel não produz como objeto desejado, a prostituição, mas sim, produz produção de desejo em ser travesti. Em contrapartida, nesse desejo por gênero, Muriel acaba abrindo possibilidades de vivenciar a travestilidade, afastando-se, em certa medida, tanto do padrão heteronormativo do gênero quanto da normatização da travesti, nos termos de uma travestilidade “esperada”.

Quanto a essa questão da produção desejante da(s) travestilidade(s), tomemos, por exemplo, aquilo que está mais visível quanto a essa produção: o uso da indumentária feminina. A partir dele, podemos, por exemplo, tomar um enunciado que trata da travestilização, isto é, do processo de subjetivação da travesti a partir de certos elementos, signos e discursos que levam a travesti a ser travesti. Observe-se o enunciado:

Figura 58 – Casamento



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 19 set. 2013.

Neste enunciado, podemos observar que a travesti Muriel procura um padre para realizar o seu casamento. Atente-se, ainda, para a presença de duas formações discursivas cristãs: de um lado, uma formação cujo discurso é o da tradição, expresso na fala de Muriel.

No primeiro quadrinho, Muriel, toda vestida de noiva, procura o padre para que este realize o seu casamento, dando-lhe a bênção de seu matrimônio. Porém, é interessante perceber, no enunciado, que ela se apresenta sozinha. Diante desse fato visível, o padre lhe pergunta sobre o noivo. No entanto, vê-se, pela materialidade verbal *...E o noivo, Hugo?*, que parece haver certo antagonismo de forças quanto aos posicionamentos discursivos que se expressam na fala do padre: em uma primeira formação discursiva não tradicional, podemos identificar um contradiscurso cristão, isto é, um discurso que provoca embate de poder com algum outro discurso normativo, uma vez que o padre, em seu dizer, parece desconsiderar a dogmática cristã (católica) do matrimônio em favor de um discurso que propõe o matrimônio entre indivíduos do mesmo sexo. Isso está indicado pelos marcadores nominais *noivo* e *Hugo*, expressos no enunciado verbal proferido pelo padre, pois este, ao perceber que Muriel chega sozinha à igreja, pergunta-lhe pelo seu noivo, já que para que se realize um matrimônio cristão, é necessário que haja um par, caracterizando-se como matrimônio monogâmico.

O padre, ao indagar sobre o noivo, reconhece Hugo como feminino (na verdade, como gay), segundo uma formação discursiva cristã tradicional heteronormativa, primeiro, por se referir a Hugo, e não, a Muriel, o que já o faz levar em consideração a possibilidade de realizar um casamento gay (desde que nos moldes da heteronormatividade, isto é, há que haver um noivo para uma noiva). Obviamente, esse deslizamento de sentido da prática dogmática como possibilidade de ser praticada pelo padre está bem longe de uma realidade externa à tirinha. Todavia, lembremos que se trata de uma narrativa, uma estória sobre uma travesti contada de forma a causar o efeito de humor no leitor. Em segundo lugar, porque, a partir deste último aspecto, dizemos que há, em seu discurso, marcas de dizeres tradicionais sobre o matrimônio (lembremos que, para a igreja (o cristianismo) só há união marital, enquanto ritual religioso, entre indivíduos de sexo diferentes, isto é, o que a igreja chama casamento entre homem e mulher.

Portanto, no dizer do padre vemos um discurso disciplinatório velado em um suposto discurso de aceitação matrimonial entre indivíduos do mesmo sexo. Para ele, se Hugo está de noiva é porque é gay (pensado em uma associação imaginária com a mulher), e, portanto, precisaria de um noivo para se casar. Ou seja, trata-se de regulamentar tal casamento nos moldes da heteronormatividade.

Já, em uma segunda formação discursiva, o padre se refere a Muriel pelo nome Hugo. E isso nos leva a fazer uma tal interpretação, uma vez que, em se tendo ciência de que Muriel é uma travesti, houve, por parte do padre, a evocação, em seu enunciado verbal, de um discurso de gênero ancorado em uma formação discursiva heteronormativa, já que ele se referiu a Muriel através de seu nome masculino, justamente, por entender que Muriel tem o sexo anatômico masculino.

No entanto, esse antagonismo discursivo emerge como a novidade, o acontecimento discursivo que permite um deslizamento no sentido do enunciado geral que é a tira. Ocorre que, o padre, ao se referir a Muriel como Hugo, possibilita um novo posicionamento discursivo: o de haver a possibilidade de realizar o matrimônio entre dois indivíduos do mesmo sexo – e dentro da instituição religiosa católica, já que se trata de um padre, e que, ele mesmo, pergunta a Hugo onde está o seu noivo.

Porém, Muriel, que é uma travesti, é quem parece enunciar verbalmente o seu posicionamento discursivo tradicionalista. Analisemos o fato de que, na materialidade verbal *O senhor sabe muito bem que o papa não aprova essas coisas...*, Muriel se posiciona, enquanto sujeito marcado em seu dizer, em uma formação discursiva do cristianismo tradicional. Desse modo, a leitura possível é a de que Muriel não tem, necessariamente, o desejo de se casar com outro indivíduo. Além disso, Muriel parece apresentar um pudor característico de uma moral sexual baseada na carne, que é a moral cristã, uma vez que ela toma a estratégia discursiva de referir-se ao matrimônio entre indivíduos do mesmo sexo através da materialidade *essas coisas...*, o que nos permite ler uma possível e notória ojeriza e receio ao tema do amor entre indivíduos do mesmo sexo.

Por outro lado, ainda no segundo quadrinho, o padre insiste no mesmo posicionamento discursivo, expresso pela materialidade *Não posso casar só você!.* Todavia, e apelando para uma estratégia discursiva sobre sua performance de gênero e sua corporeidade, Muriel toma um elemento primordial de sua subjetividade travesti (seu desejo) e de seu modo de existência: a indumentária feminina. Observemos, pois, o enunciado dito por Muriel, *Nem com essa glória absoluta de vestido?!!*. Eis, aí, um objeto de desejo de Muriel: o vestido, pois representa aqui, gênero, a saber, gênero feminino, mas não uma feminilidade da

mulher⁸⁰. Com isso, vemos que o desejo é um modo de se referir a si. Na medida em que Muriel decide se casar, percebe-se que o importante é o vestido, ou seja, a indumentária como aquilo que, no ethos travesti, aparece como uma técnica de existência. Desse modo, o cultivo de si se dá na relação consigo e com os outros – e esses outros são, também, para a travesti, os discursos, as práticas discursivas sobre uma feminilidade inicialmente⁸¹ dada na heteronormativa – em seguida, reformulada na travestilidade.

Além disso, o enunciado verbal dito por Muriel retoma dois termos de uma memória discursiva cristã: trata-se dos termos glória e absoluta. Sabe-se que, na profissão de fé cristã, a glória é dada a um Deus que é Pai e Todo Poderoso, isto é, um deus que é descrito, nos próprios textos cristãos, como o α e o Ω (o alfa e o ômega). Ou seja, trata-se de um Deus absoluto. Nesse sentido, há, na fala de Muriel, uma equivalência entre o vestido e o Deus cristão, pois se pode interpretar o vestido como uma metáfora divina: o vestido é Deus, é o poder absoluto, desde que enquanto vestindo o corpo de Muriel. Mais uma vez aí vê-se uma relação ética no desejo pelo vestido como um desejo por gênero.

Ao se valer dessa estratégia linguística e política, Muriel consegue, no terceiro quadrinho, convencer o padre a realizar o matrimônio. Basta, para isso, que tomemos, a materialidade verbal *Tem razão.*, enunciada pelo padre. Em seguida, ao continuar sua fala, ele expressa sua decisão ao dizer *Declaro você marido e mulher!*. Eis o efeito de humor da tirinha: pois como, de fato, pensar que algum indivíduo possa, ao mesmo tempo ser marido e ser esposa? Pois bem, como se pode ver, os marcadores discursivos de gênero, *marido* e *mulher*, retomam um discurso heteronormativo, porém, mais uma vez, refazendo-se em um novo dizer. Assim, Muriel, por ser travesti, é o masculino e o feminino habitando, materializando-se (n)o mesmo corpo, pois ela passa a ser, pela voz de autoridade, de permissão do padre, o marido e a mulher de si mesma. Nesse sentido, há uma relação ética para consigo observada no desejo por gênero que se apresenta em Muriel que envolve a decisão

⁸⁰ Conforme observado no primeiro capítulo, a travesti concebe-se como travesti, não, como mulher, diferentemente da transexual: enquanto a travesti jamais abre mão do seu pênis, a transexual livra-se de um fardo que lhe é esse órgão.

⁸¹ Com esse termo, não estamos afirmando que a origem do gênero se encontra na heteronormatividade. Ao contrário, o gênero, seja na heteronormatividade, seja fora, não possui origem. Entretanto, não se pode negar que, que o gênero da travesti torna-se a partir da disposição binária de gênero própria da heteronormatividade.

do padre em realizar um matrimônio solitário. Ou seja, Muriel mantém uma relação consigo através do desejo por gênero, que, representado pelo vestido, permite que ela convença o padre a realizar um casamento dela consigo mesma, e disso, vê-se, no desejo, uma forma política de afirmar e cultivar a si como forma de *ser* nessa travestilidade.

Para esse percurso de leitura da travestilização e da invenção da(s) travestilidade(s), é fundamental a presença sígnica e discursiva do vestido de noiva, pois é o vestido que dá a possibilidade de Muriel ser marido e mulher. Assim, sem a presença do vestido, Muriel, na tira, seria apenas Hugo, isto é, anatomicamente um homem. Com isso, no processo de travestilização⁸², característico dessa experiência transgênera que é/são a(s) travestilidade(s), dizemos que o desejo de Muriel por gênero e por corpo a levou a resistir ao modelo canônico de casamento, o que pode fazer com que ela pudesse pensar numa estratégia de significação do casamento tomando a si mesma dentro de sua própria travestilidade, pois o vestido de noiva, como marca discursiva do vestuário feminino para um casamento, permitiu que ela buscasse conhecer a si mesma, encontrando a si na própria travestilidade enquanto uma das experiências de uma ascese transgênera por meio do desejo.

Esse desejo, que aqui compreendemos modernamente como uma força impetuosa que emana nos indivíduos, manifestando-se em desejo na emergência do sujeito, podemos encontrar uma semelhança conceptual com o que os gregos antigos chamavam de *epithumia*. Tal concepção da antiguidade grega nos ajuda a fazer uma arqueologia do ser travesti como uma produção desejante, isto é uma criação pelo próprio desejo.

Nesse sentido, e em conformidade com Foucault (2007b, p. 42), é, a “[...] *epithumia*, o desejo, movimento dirigido por natureza para o que “dá prazer”, em função do princípio lembrado por Aristóteles: o desejo é sempre “desejo da coisa agradável”. Podemos ainda, em relação a essa força que emerge no indivíduo, tomar as acepções de Rhode *apud* Gazolla (2014, p. 154-155) de que o

thymós [...] designava, segundo ele, “força vital mais elevada e geral que se encerra no homem corpóreo e vivo”. *Thymós* aparece em Homero referido

⁸² Lembremos, entretanto, de que, assim como o fizemos no primeiro capítulo desta pesquisa, afirmamos, mais uma vez, que a indumentária feminina é fundamental no processo de travestilização, sem que, com isso, este possa ser visto como exclusiva prática de travestismo.

ao coração como sede do pensamento, dos desejos, da vontade. É o que poderíamos chamar de “pensamentos do peito”. Em Aristóteles, *thymós* guarda, entretanto, a significação de um princípio referente à parte apetitiva da alma, distanciado da esfera propriamente intelectual. Aloja-se na instância desiderativa, de teor mais reativo. Na redefinição dos afetos, levada a cabo pelo Pórtico, unifica-se a ordem do sensível e a do inteligível. O coração passa a ter uma nova dimensão, lugar do logos correto e do logos indisciplinado. Tendo o hegemônico sua sede no coração, fica a sugestão de que os desejos e os julgamentos constituem-se com a mesma dignidade arcaica de força vital fundamental do ser humano.

Diante disso, o que faz com que possamos pensar, segundo a ideia de desejo como força, ímpeto que estala na travesti – permitindo a travestilidade – como produto discursivo *thumopoiético*? Inicialmente, podemos afirmar que a travesti é pelo desejo em *ser*. Ela deseja gênero – assim, desejando corpo. A potência de desejo, inicialmente, emana, brota no indivíduo, mas a influência externa lhe é cara quanto à expressão desse mesmo desejo. Primeiro porque o que, aqui, chamamos de influência externa diz respeito diretamente a tudo o quanto rodeia e atravessa esse indivíduo na emergência do sujeito, isto é, os discursos, a história e a cultura.

Desse mesmo modo, se a cultura, nesse caso, a cultura transgênera travesti, é uma invenção, o nosso conceito de *thumopoiése* pode ser inserido no campo social, cultural e discursivo, a fim de abranger o nosso pensamento em relação à concepção subjetiva da travesti, bem como ao(s) devir(es) da(s) travestilidade(s) como produção desejante que possibilita a criação e manutenção de modo(s) de existência(s) historicamente marcado(s).

Podemos dizer que a travesti é uma entidade subjetiva *thumopoiética* na medida em que consideramos que sua existência é dada a partir de si mesma enquanto um produto de um desejo-discurso criado e disponibilizado para a delimitação de si enquanto sujeito, ser no mundo, assim como do modo de existência, como produção cultural, e que, em sua particularidade e fenomenológica (e aqui, nos interessa sua existência enquanto fenômeno discursivo) possa não só dar um caráter permissivo de existência, mas diferenciá-lo do não-travesti (o ser homem e o ser mulher, assim como o ser transexual, ser gay, ser lésbica, entre outras identidades de gênero). Em outras palavras, queremos dizer que a produção desejante da travesti (enquanto produção discursiva), ainda que sob influência de outros discursos – os já ditos – de gênero, é uma possibilidade não só dela, mas

nela e a partir dela. Ou seja, a travesti é, ainda que retomando já-ditos sobre gênero e sobre corpo, a possibilidade do não-dito, da novidade a partir de seu desejo.

Nesse movimento do desejo, podemos dizer que ele brota no indivíduo, é investido, simultaneamente, de discursos, e devolvido a esse indivíduo que, ao enunciar-se (e ao seu desejo), emerge como sujeito travesti, em que essa maneira de *ser* representa o ponto, o território, a formação discursiva e cultural de onde (se) enuncia esse sujeito. Mas não se trata de instâncias em separado; no momento em que o desejo nasce, ele já nasce sob influência externa – que, no sujeito, é, imediatamente, interna, por lhe ser constitutivo –, de já-ditos, podendo fazer aparecer os não-ditos que esses discursos suprimiram, fazendo emergir novas formações discursivas e novas formações culturais. Desse modo, se compreendemos a capacidade, a potência de desejo como um ímpeto, um afeto, uma força semelhantemente com a mesma qualidade do *thymós* grego – impulso do sentir e impulso inteligível –, é porque, na mesma medida levamos em conta que esses sujeitos – como todos – são atravessados por discursos, pela cultura, o que implica, então, dizer que o *thymós* da travesti é uma força modular, em suas características discursivas, impulsionando-a para uma arte de elaboração de si. Isso é o que nos permite pensar o sujeito travesti como um devir *thumopoietico*. Assim, a travesti emerge como o furo no real do padrão binário de gênero e de sexo.

De mais a mais, como vimos, o caráter externo do desejo é caracterizado por uma soma de saberes históricos, discursos, signos culturais que o indivíduo, enquanto sujeito que (se) enuncia, tem a ilusão de ser o autor/criador daquilo que diz. Parece absurda, a ideia de que o sujeito seja constituído por um algo externo que lhe seja imanentemente interno. No entanto, já que a Análise do Discurso não faz parte de nenhuma ciência cuja base seja uma lógica das alternâncias, podemos dialogar com o conceito de *thumopoiese* atribuído à constituição do sujeito travesti. A *thumopoiese* supõe uma criação de si mesmo a partir do desejo. E, no caso da travestilidade, ela diz muito mais respeito à novidade possibilitada pela travesti, que é a sua própria existência, do que à alguma ideia de que o sujeito seja autor de seu discurso. Na materialização do corpo-enunciado da travesti e de seu modo de existência traz-se marcas de discursos já-ditos sobre gênero. No entanto, tais ditos são repetições que aparecem sob o avatar de uma diferença, isto é, de uma novidade, e é essa mesma novidade que é o produto de uma *thumopoiese* realizada pela travesti.

Nesse sentido, ainda, podemos dizer que, no nosso desenvolvimento arqueogenealógico, cuidamos em realizar um gesto interpretativo que, aqui, implica em uma descrição metodológica para a pesquisa: referimo-nos a uma conceituação de cultura que nos serve como mote dado pelo próprio gesto de leitura. Doravante, tomaremos cultura como efeito abrangente, pois toda a montagem do arquivo desta pesquisa se faz levando-se em consideração, assim como Foucault (2008; 2010a), aos saberes localizados, não legítimos que, aqui, são parte de uma emergência cultural que produzem, sob a forma da(s) travestilidade(s), as maneiras de viver, de se relacionar consigo e com o outro – o *ethos* – e de existir das travestis.

Figura 59 - Nome



Fonte: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-09-16_2012-09-22.html >. Acesso em 12 maio. 2013.

No primeiro quadro, notamos um posicionamento moral que acabam por constituir o *ethos* das travestis amigas de Muriel. Através das materialidades verbais Muriel! ...Na putaria?! Você está manchando nosso nome!., vê-se que as amigas evocam, na sua relação ética com a travestilidade, discursos amparados em uma formação discursiva de moral cristã que condena a prostituição: a palavra putaria não está dita à toa; putaria traz a ideia de ser puta, isto é, de ter como profissão, a prostituição, mas também permite que seja interpretada como o exercício de atos de libertinagem sexual.

Pelo quadro seguinte, observa-se que as amigas de Muriel continua reprovando seu modo de ser travesti: ao dizer que Uma coisa é se travestir, outra é prostituição!, a amiga de Muriel define o como uma travesti deve ser, excluindo desse modo de existência, a prostituição. Ou seja, aquela que é interpretada como

amiga de Muriel, na medida em que condena a sua profissão, separa-a desse modo de existência de que trata quando se refere ao travestismo.

Em seguida, ainda no mesmo quadrinho, sua outra amiga lhe pergunta: *Foi por problemas de grana?!*, e, com isso, nos permite a leitura de que, com esse dizer, ela impede que haja a possibilidade de que Muriel possa escolher a prostituição como profissão por gosto, relegando tal profissão ao universo das práticas pecaminosas, desonrosas e abjetas.

Já no terceiro quadrinho, Muriel, em seu ambiente de trabalho – note-se o cliente assobiando de dentro de um carro –, lhes responde que *No começo, foi... Mas agora eu tou curtindo!*, demonstrando que o que antes era problema passou a incorporar o seu modo de existência, pois há desejo por aquilo que ela pratica como profissão. Dessa maneira, a prostituição a coloca, pelo seu desejo, em uma relação de poder não só com os seus clientes, mas, igualmente, com os outros, quer sejam as transgêneros que não se prostituem – mas a discriminam –, quer seja pelos outros cisgêneros que, igualmente, venham a discriminá-la.

Por conseguinte, no último quadro, percebe-se que a amiga de Muriel, mesmo tendo ouvido da própria que ela está gostando de se prostituir, recrimina-a, barrando o seu desejo pela profissão, isto é, ordenando que ela finja que tem vergonha do que faz, conforme pode ser lido pelo enunciado verbal *Então pelo menos faz cara de sofrida!*. Porém, Muriel, apresentando um risinho irônico, resiste à tentativa de normatização de seu modo de existência e de sua subjetividade ao dizer *Sou Muriel, não Frida*, como forma de afirmar a si, de afirmar que a prostituição não a faz sofrer; que o prazer em prostituir-se, ainda que com seus revéses políticos com os clientes, faz parte de si, isto é, que o seu desejo pela profissão é fundamental na sua relação ética consigo, implicando uma relação que perpassa pela concepção do seu corpo.

Assim, todo o *ethos* da travesti é dado em termos de uma relação que ela mantém com o próprio corpo na sua materialização. Isso significa, diretamente e sem distinção, uma relação com a sua sexualidade, o seu sexo e o seu gênero, em sendo elaborados, configurados, implicando, daí, uma relação com o outro, outros corpos, outros gêneros, recebendo o olhar do outro e olhando para o outro – esse outro que também é a heteronormatividade, que, na leitura do tabu do incesto, impede a relação homossexual, igualmente, impedindo qualquer de seus modos de vida, o que quer dizer que a sua criação, enquanto sujeito de um corpo, um sexo,

um gênero e uma sexualidade, pela lei, são produzidas, mas não, por ela, legitimadas.

Portanto, o *ethos* é a corpopolítica da travesti, o que acaba de se nos implicar uma *ethopolítica* em que o cuidado consigo, bem como as técnicas de si da travesti permitem-na colocar-se politicamente no mundo, criar-se materializando um corpo abjeto – para positivá-lo enquanto tal. E é essa *ethopolítica* do corpo o que abrange tais fenômenos-conceitos imanentes ao corpo na relação consigo e com o (corpo do) outro. Finalmente, essa relação só se sustenta pelo fato de a materialização do corpo da travesti ser *thumopolítica*.

POR ONTOLOGIAS E DEVIRES, MURIEL TOTAL

*Os devires desafiam todas as classificações
por gêneros, sejam os gêneros do Ser, as
espécies biológicas ou os gêneros sexuais.
(Monique David-Ménard, Deleuze e a
psicanálise)*

Esta cartografia nos permitiu discorrer e fazer correr em planos traçados discursivamente, um percurso de memórias, uma traçado histórico das singularidades nas quais pudemos ver em Muriel, a possibilidade do impensado do gênero, da travesti-acontecimento, de possíveis subjetividades, de devires transgêneros, de novos corpos e sexos materializados diferentes e ao lado, inclusive, daquilo que já se conhecia da travesti, isto é, de uma memória da travesti como o indivíduo que vive os perigos da rua, que trabalha na prostituição, que rouba os clientes, que age com violência; ao mesmo tempo em que é lembrada segundo memórias cujo imaginário é o da expressão do exagero do gênero, a da potencialização de uma excentricidade feminina, a da imitação da mulher, a do homem que quer ser mulher, a do indivíduo teatral.

Buscamos permear os territórios desse plano cartográfico observando também outras materialidades enunciativas, tais como os enunciados médicos do século XIX sobre o travestido, delineando, assim, a mudança de operação das práticas discursivas pelas quais, se antes o indivíduo consumava a sua existência isoladamente, pontualmente, velado em seus aposentos, ou, quando, no máximo, vestia-se disfarçado do outro gênero para não sofrer as sanções morais, médicas e

jurídicas, a partir do século XX se viu uma mudança de práticas agora galgadas segundo uma resistência política que se foi tornando mais partidária, porque coletiva. Daí, observamos o surgimento de uma outra diferença que acabou por tangenciar o travestir-se de prática isolada para o aparecimento das travestilidades. Mas é em Muriel que observamos os resquícios, a recuperação dessas memórias em torno do travesti-se para a nossa interpretação contemporânea do ser travesti.

No momento em que reconhecemos haver, na memória coletiva, em uma memória social, um estereótipo do que é ser travesti, afirmamos que esse é o modelo esperado de uma travesti: o indivíduo pervertido, criminoso e sexualizado, assim como n'Os *anormais* de Foucault (2002). Ou seja, acabamos por ver que a heteronormatividade afirma que a travesti é um homossexual que se veste com roupas de mulher, que se passa por mulher, que se prostitui durante a noite e que acaba por admitir um lado criminoso.

No entanto, Muriel traz, na narrativa de si, a diferença da diferença quando propõe devires transgêneros que não somente os que a heteronormatividade já esperava de uma travesti. Ocorre que Laerte, enquanto autora, na sua proposta dos devires transgêneros lidos através dos efeitos políticos de humor apresentados em Muriel, aborda o tema dispondo muito mais de uma genialidade indiscutível do que do fato de também ser um sujeito transgênero atuante na busca pelo seu status ontológico – ou, pelo menos, não sabemos dizer se Laerte é muito mais transgênero do que genial em sua obra *Muriel Total*. Pois, que seja *transgenial*.

Assim, dentre os temas da subjetividade da travesti, por exemplo, ao longo da pesquisa, concluímos, nessa questão, que não é necessariamente a prática do travestismo que faz a travesti. Além disso, ela, enquanto sujeito de desejo, é através de práticas discursivas que se cruzam em formações discursivas e culturais sobre masculinidade e, principalmente, sobre feminilidade – daí, a ilusão de que a indumentária e adornos femininos lhe são suficientes para lhe dar tal identidade –, bem como certo número de técnicas de modificações corpóreas que também se definem como técnicas de si da travestilidade, assim como tecnologias de existência, que, sobretudo, se embasam por meio de discursivizações sobre gênero que atravessam a travesti em seu processo de subjetivação, levando-a a se criar como sujeito de uma feminilidade, ao mesmo tempo em que se diferenciam do ser mulher.

Todavia, o ser travesti, em Muriel, também nos permite compreender que não somente se é travesti somente com uso do silicone ou a prática da prostituição ou, ainda, a expressão de uma feminilidade não viril, além do uso de uma indumentária feminina. Sobretudo, a travesti é porque tem o seu devir inscrito na materialização de seu corpo, seu sexo, de seu gênero, de sua sexualidade, mas no não assujeitamento a uma norma heterossexual de *ser*. Ela nasce da norma, mas não, na norma – tampouco tem alguma legitimidade ante a norma. Pois a norma a compreende como um corpo abjeto, como aberração, como estranheza, e a mantém na periferia do padrão heterossexual.

Como crítica à compulsoriedade heterossexual da normativa do gênero e do sexo, com Foucault (2003; 2007a; 2010a; 2010b) e com Deleuze e Guattari (2008; 2010) que a sua crítica à psicanálise no tocante à questão do poder que se dá, no sujeito, via Complexo de Édipo, nos foi útil para compreender de que modo as travestis se tornam isso mesmo que são, isto é, podemos constatar, ao tomar tirinhas de Laerte, que, aqui, a travesti é um modelo particular de resistência – de resistência ao Édipo, isto é, à normatização do gênero, do corpo, do sexo e da sexualidade. Desse modo, em termos psicanalíticos, o real do desejo, ou melhor, o desejo, sendo uma manifestação de real, é nunca completamente apreendido pelo discurso, e é por isso, que há a possibilidade de haver resistência a uma normatização carregada de discursos que não podem ou não conseguem totalmente interpelar o sujeito.

Assim, a travesti foge a uma norma de gênero e de sexo engendradas em uma cultura ocidental: ela simplesmente resiste à norma cultural de gênero, de sexo, de corpo e de sexualidade, no ocidente, tomando signos e discursos dessa própria cultura para, na sua resistência a esse modelo, criar sua própria subjetividade e existência, fazendo emergirem novos discursos, novas práticas culturais, fazendo-se aparecer como uma nova forma de real, pois o seu novo modo de ser implica o aparecimento de uma nova cultura – cultura transgênero –, mas que não é reconhecida por uma cultura padrão, sendo, então, por meio de exercícios de poder normativos, colocada para fora (nesse caso, para baixo), caracterizada, aí, como subcultura.

É com Muriel que nós observamos memórias discursivas sobre a construção do feminino da travesti. A criação de códigos, de regras, de uma conduta no ser travesti, de uma estética que envolve não somente um sentido pictórico dado

através de seu corpo, mas uma estética que a tudo abrange na travesti: a feitura do corpo implica uma feitura do sexo e do gênero, bem como faz e expressa a sua sexualidade, seu modo de ser, seu modo de lidar com quem a rodeia, com uma alteridade que a toma como a diferença ora negada, ora afirmada, ora odiada, ora desejada.

Todavia, essa diferença que é a travesti – esse conjunto de relações a que a travesti se coloca através de um outro, quer na produção de discursos sobre esses sujeitos, implicando relações de ordem política, quer, em consequência, através de saberes dispostos sobre a travestilidade –, deve ser compreendida como um conjunto de relações éticas da travestilidade e sobre a travesti que desencadeiam territorializações, movências de práticas em torno do corpo, do sexo, do gênero, permitindo-nos compreender que o que a travesti faz é inventar-se, criar-se como cultura, interpretada, na desestabilização normativa, como transgeneridade.

Ao mesmo tempo, a travesti busca a emancipação de uma abjeção essencialmente criada e negada pela heteronormatividade. Desse modo, é na instauração de um modo de existência e de uma cultura transgêneras que em Muriel, podemos observar a importância da materialidade dos corpos abjetos. Pois ocorre que, na medida em que a travesti cria o seu desejo por travestilidade, ela cria um desejo por travestilidade no outro: despertar, no corpo do outro heterossexual, um desejo, uma paixão pela travesti, é o que acontece quando, nisso, Muriel reconhece a sua verdade transgênera e reconhece no outro essa mesma verdade sobre si. Desse modo, a materialização do corpo abjeto passa pelo crivo do desejo, seja na travesti, seja no outro heterossexual.

Assim, concluímos que uma cultura é inventada segundo relações simbólico-discursivas entre indivíduos, que são dadas como troca, como uma economia política do desejo, uma vez que os afetos dos indivíduos se dispõem e são extorquidos pelo discurso, produzindo-se como objeto nessa economia de forças, cujas regulamentações são dadas, desfeitas e refeitas de acordo com as modulações, intensidades e agenciamentos de posições entre as forças, isto é, entre o poder exercido pelos/sobre os indivíduos em intensa interação, cujos efeitos resultam das aplicações de força, na observação/leitura de um dado recorte cultural.

Portanto, a cultura, é, para nós, uma invenção aparente através de um conjunto de efeitos de sentido elaborados e resultantes de atos interpretativos de um recorte – um enquadramento de um momento cultural de um determinado aspecto humano,

em suas relações afetuosas de poder (*thumopolíticas*) – observado e lido como enunciado.

Dessarte, a travesti faz-se aparecer, a si e o seu modo de existência, valendo-se dos discursos sobre masculinidade e feminilidade que lhe atravessam e afetam uma energia, uma força chamada desejo, que emana de si e que, simultaneamente, lhe é moldada discursivamente.

Mas a travesti, ela mesma é uma *thumopoiese*, e só o é pela força do discurso: ser travesti não se trata de *ser* homem nem de *ser* mulher, mas sim, se trata, agora, de *ser* travesti. Portanto, a travesti é uma teia de discursos sobre gênero, mas que, nela, só há a possibilidade de se dizer que se trata de *ser* feminino *sendo* masculino, enquanto efeito de uma memória discursiva tomada de dentro de uma heteronormatividade em que se definiu, histórica e culturalmente, o que é ser homem e ser mulher, vinculando, a essas estéticas subjetivas, masculinidade e feminilidade, respectivamente – eis a ilusão de que há imitação do gênero original.

E é com Muriel, portanto, que vimos que assim como não se pode definir a origem da cultura, do mesmo modo, como o gênero é de ordem cultural, não se pode dizer a origem do gênero nem afirmar que o gênero concebido de forma binária em uma heteronormatividade seja o gênero primeiro, isto é, que seja sumariamente fundador, e que antes dele nada teria haviado – ainda que a heteronormatividade seja reconhecida como matriz para a transgeneridade.

Desse modo, na travestilidade, o que é necessário compreender é que, na retomada de discursos de gênero de uma matriz heterossexual não define que a travestilidade seja uma mímese da heterossexualidade, pois culturalmente, há uma organização típica, uma regulamentação própria do *ser* travesti. Nesse ínterim, o que está a ser organizado e regulamentado na *orgânica* da travestilidade é toda uma teia discursiva e cultural sobre masculinidade e feminilidade reelaboradas, criando, agora, uma terceira “est(ética)-coisa” chamada travesti.

Em consequência, a travestilidade como modo de vida significa que, no deslizamento discursivo, fizeram-se emergir novos discursos que são *o próprio* da travestilidade. E *o próprio* desse novo modo de ser não é mais encontrado estritamente nem no *ser* homem nem no *ser* mulher – no máximo, esses discursos ainda apontam para discursos de masculinidade e de feminilidade que também fundamentaram aqueles. Assim, isto é o que caracteriza a *thumopoiese* da travesti:

a *epithumia* (desejo) da travesti interpelando-a sob a forma de discursos que a atravessam e passam a fazê-la travesti.

Mas, Muriel, em sua enunciação, apresenta um corpo e um gênero que, via materialização, deixa-se aparecer segundo um desejo, um desejo enunciado e posto em prática sob a forma de discursos que criam e modelam um sexo, um corpo, um gênero, enfim, que exhibe o efeito de um processo que põe esse desejo numa relação em que se faz aparecer um saber sobre um sujeito e um efeito de poder do/sobre esse sujeito (ou sobre um outro), enfim que permite a aparição de uma subjetividade.

Nesse sentido é essa relação da travesti consigo, com o saber sobre si e com um poder de si sobre o outro, e deste sobre ela, que deve ser entendida como elaboração de técnicas si (FOUCAULT, 2007b; 2007c; 2010b), isto é, que se refere à produção subjetiva. E, podemos, com isso, afirmar que a produção da subjetividade da travesti ultrapassa, ainda que não fuja completamente, o padrão heteronormativo criado culturalmente para os gêneros. Há uma vontade enunciada no próprio corpo da travesti que a impele a tornar-se travesti. O indivíduo travesti assim como todos os outros indivíduos que concebem sua subjetividade no inconsciente heteronormativo, faz, em um certo sentido, parte dessa norma proposta culturalmente. A diferença está no fato de que a travesti irrompe dentro desse padrão de gênero normativo, burlando suas normas, ao mesmo tempo em que as repete. Isso é perceptível na estética visual de seu corpo, uma estética que reflete sua própria existência. Os discursos sobre gênero definem claramente, dentro do padrão, como se deve ser homem e como se deve ser mulher, acoplando sexo e gênero, não havendo uma outra possibilidade de ser.

Com isso, observa-se que a travesti, ao produzir e ter produzida a sua própria verdade sobre si, ao mesmo tempo exerce poder sobre a heteronormatividade. E, assim, ela delira a triangulação edípica, ignora o pai, a mãe, desdenha a lei ou não a reconhece como lei; importa-se consigo, com o seu desejo, fazendo com que Édipo nunca tenha sido, para si, um complexo, e, desse modo, nunca tenha deixado de

não ter existido⁸³ – ou, pelo menos, ela o ignora. Assim, ela faz da veste normativa o seu devir gênero, seu *ser* travesti.

Outrossim, afirmamos que o desejo pode não só não ser recalcado, como também, e porque, ao mesmo tempo ele é geomóvel, isto é, ele se movimenta ampliando demarcações, modificando territórios, migrando de ponto em ponto, movendo-se neles, uma vez que sua condição é a de ser nômade, movendo-os, fazendo-os encontrar-se. Nesse sentido, nessa historiografia que analisa a travesti, a partir de Muriel, como sujeito de desejo, e sendo o desejo, devir, tratamos o que a psicanálise fundou como sujeito de desejo como sujeito possível no devir, isto é, em um ponto de articulação.

Mas, na medida em que a travesti aparece como o efeito de um desejo não recalcado pelo Édipo, isto é, como o efeito do não assujeitamento da travesti ao padrão cultural heterossexual e binário, ela é entendida como produção de desejo: produção pelo desejo não recalcado, de um desejo que se diz pertencer à travesti, um desejo que ela inventa – e que a ela, inventa – é o que permite que ela seja inventada por si mesma, mas inventada enquanto produto – e produto consumível – de uma série de discursos sobre sexo e gênero, que são enunciados, ditos, repetidos, apagados, mas que a permitem ser produzida em seu desejo assim como uma produção subjetiva materialmente reconhecível, culturalmente reconhecida e historicamente localizada nesse saber sobre si, isto é, o desejo da travesti se registra em um plano de ordenação de discursos que, tomados em suas enunciações, a definem como e a fazem sentir que é uma travesti. Assim, podemos ver o desejo como aquilo que permite uma infinidade criacional de si como possibilidade inventiva e política do sujeito e do desejo. E nisso, a travesti se inventa sendo produção, produto e consumo: produz a si, produzindo a sua cultura, tem a si e à sua cultura como produto e consome, junto ao outro heterossexual, a si e à sua cultura.

Diante de todas essas considerações capitalísticas a respeito da produção, do registro e do consumo do desejo-objeto da/pela travesti, podemos concluir que o desejo, de acordo com Deleuze e Guattari (2010), só é falta enquanto produção. Na verdade, desejo é produção, e produção de falta, de fantasma. Assim, podemos

⁸³ Contrariamente a Freud (2011), diremos, nesse caso, que não há como desfazer um complexo que nunca houve. E, ainda que reconheçamos as investidas do Pai (a lei em sentido amplo), para o recalque, o que há é produção de desejo não recalcada.

dizer também, que esse fantasma é toda uma formação de um imaginário em torno das questões de gênero e da travestilidade, como supomos. Ou seja, aquilo que a máquina desejante faz operar, o desejo, é uma vontade de/desejo em *ser*, um *querer vir a ser*, e que só é possível pelas formações discursivas e culturais de gênero, corpo, sexo e sexualidade que estiveram também, sendo corolárias do padrão binário, ao mesmo tempo em que a produção de real desejante, de real enquanto desejo travestilizante, maquina-se, produzindo a travesti, na superfície de registro desse corpo sem órgãos, desse desejo-real, produzido como real novo para a invenção/funcionamento da travestilidade. Isso também caracteriza uma *poiese*⁸⁴ pelo desejo na subjetivação da travesti: a partir de elementos, signos, discursos já-dados na situação cultural em sua volta, isto é, ao tomar já-ditos e repeti-los na construção de sua subjetividade, ela, ao fazê-lo, cria a sua própria formação cultural, e, para si, o seu próprio “organismo”, funções, sentidos, produzindo um novo ou novos sentidos a partir da criação de si. E, assim, nascem novos reais abstratos, materiais, conceptuais do gênero, do corpo e do sexo da travesti.

Portanto, compreendemos que a travesti, ainda que a novidade enunciada em seu corpo e em sua estética existencial traga sempre algo novo, não há como fugir de discursos já-ditos, pois sempre existe algo discursivamente marcado, fixado e característico na norma binária de gênero que, na sua subversão, a travesti toma para si. Mesmo assim, a novidade da travesti não deixa de ser algo típico, uma produção, registro e consumos de algo completamente novo, enquanto produção, registro e consumo de real-novo – o indivíduo a ser travesti, a travestilidade, e, conseqüentemente, a travesti enquanto gênero novo.

Com isso, concluímos que, ao mesmo tempo em que a cartunista Laerte traz às suas tirinhas toda uma memória em torno da travesti, ela subverte os sentidos canônicos, causando sempre, em sua narrativa, um efeito de humor, ao mesmo tempo em que não deixa de apresentar uma denúncia social, uma reflexão sobre a realidade a partir de sua ficção. Pois ocorre que a memória discursiva da travestilidade é muito viva, muito marcadamente reiterada, de um lado, pelos exercícios de poder heteronormativos, que acabam por afastar esse modelo antinormativo, antiédipo, promovendo discursos de ódio e a exclusão social da

⁸⁴ Observe-se o tópico 4.3 para uma melhor compreensão da subjetivação como processo de uma *thumopoiese*, isto é, uma criação de si direcionada pelo desejo no sujeito.

travesti; ao mesmo tempo em que a memória discursiva dos gêneros como travestilidade, – enquanto novo modo de existência, já que é, também, normatizada, ao seu modo, sendo também, a criação, a invenção do abjeto como uma nova cultura, isto é, de um real novo – é repetida na própria ação ética da travesti, permitindo que ela tenha instituído para si os devires de sua própria ontologia transgênera.

Assim, é em Muriel que vimos que a travesti já é, pois a travesti é sujeito de uma travestilidade, enquanto uma das formas de transgeneridade. Mas é esse ser da travesti que, se normativamente nunca existiu – e isso não quer dizer que a travesti busque se normatizar –, é porque nunca teve legitimada a sua existência, isto é, o seu ser sujeito. A luta da travesti não é somente uma luta por direitos, mas sobretudo, pelo direito de existir, pelo direito de ser. Eis a reivindicação de um estatuto ontológico da travesti: ela busca o reconhecimento e a possibilidade de exercer a sua liberdade em ser travesti. Mas, ao mesmo tempo, a questão que tomamos também é a do devir: a luta das travestis pela existência também as impele para as possibilidades de emergência singulares, isto é, para aquilo que as torna possível segundo e como um acontecimento. Portanto, concluímos, com este trabalho, que a travesti, em Muriel Total, se materializa como multiplicidade, como existências a acontecer, como o encontro do masculino e do feminino normativos que agora se encontram na travestilidade, permitindo sujeitos transgêneros que, em sendo singularidades, permeiam, abandonam e recriam o ser, enfim, emergindo como devires transgêneros.

REFERÊNCIAS

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.

BELEZA E COSMÉTICO. Disponível em: <
<http://www.importebelezadachina.com.br/products/gota-de-agua-600-g-de-silicone-falso-peito-artificial-formas-boob-para-enhancer-crossdress-travesti-usuario/>>.
 Acesso em 12 mar. 2016.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**: edição pastoral. Tradução de Ivo Storniolo, Euclides Martins, José Luiz Gonzaga. São Paulo: Paulus, jul. 2009.

BIET, Christian. Confusão dos gêneros e experiência teatral. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História da virilidade**: a invenção da virilidade – da Antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 373-416.

BOZÓN, Michel. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. **Cuerpos que importan**: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”. 2. ed. Buenos Aires: Paidós, 2012.

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.

COUTINHO, Laerte. **Hugo para principiantes**. São Paulo: Devir, 2005.

_____. Muriel Total. In: **SSEXBOX**. 2014. Disponível em: <
<http://www.ssexbbox.com/muriel-total/>>. Acesso em 6 nov. 2015

_____. Ideia. In: LAERTE. **Manual do minotauro**. 2012. Disponível em <
<http://manualdominotauro.blogspot.com.br/search/label/ideia>>. Acesso em: 8 fev. 2013.

_____. O pequeno travesti. In: LAERTE. **Manual do minotauro**. 2009. Disponível em: < <http://verbeat.org/laerte//pequeno-travesti/> >. Acesso em 23 set. 2014.

_____. Anômalo. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-21_2010-02-27.html >. Acesso em 28 jun. 2014.

_____. Às vezes. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-07-26_2009-08-01.html >. Acesso em 3 out. 2014.

_____. Brincos. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010a. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-04-25_2010-05-01.html >. Acesso em 5 fev. 2014.

_____. Brincos. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010b. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-10-24_2010-10-30.html >. Acesso em 8 ago. 2014.

_____. Casamento. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 19 set. 2013.

_____. Congraçamento. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-06-14_2009-06-20.html >. Acesso em 24 set. 2013.

_____. Contas. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-10-14_2012-10-20.html >. Acesso em 28 nov. 2013.

_____. Costumes. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-01-31_2010-02-06.html >. Acesso em 3 ago. 2013.

_____. De carro. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-12-13_2009-12-19.html >. Acesso em 18 nov. 2013.

_____. Descanso. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-24_2009-05-30.html >. Acesso em 22 jun. 2014.

_____. Diferença. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-04-08_2012-04-14.html >. Acesso em 15 jun. 2013.

_____. Eles ainda. In: LAERTE. **Muriel total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-07-15_2012-07-21.html >. Acesso em 27 maio 2014.

_____. Embarque. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-06-27_2010-07-03.html >. Acesso em 2 out. 2013.

_____. Encontro. In: LAERTE. **Muriel total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2014-07-13_2014-07-19.html >. Acesso em 20 set. 2014.

_____. Feromônios. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-04-08_2012-04-14.html >. Acesso em 13 fev. 2013.

_____. Freud. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 17 ago. 2013.

_____. Frutas. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-04-03_2011-04-09.html >. Acesso em 21 jun. 2012.

_____. Garantir. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-04-05_2009-04-11.html >. Acesso em 25 jun. 2012.

_____. Mores secundum tempus. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-07_2010-02-13.html >. Acesso em 29 abr. 2012.

_____. Na rua. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-31_2009-06-06.html >. Acesso em 14 out. 2012.

_____. Ninguém. In: COUTINHO, Laerte. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-09-23_2012-09-29.html >. Acesso em 6 nov. 2013.

_____. Nome. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-09-16_2012-09-22.html >. Acesso em 12 maio. 2013.

_____. Nunca. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-17_2009-05-23.html >. Acesso em 9 dez. 2013.

_____. Ops. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-08-05_2012-08-11.html >. Acesso em 15 fev. 2013.

_____. Ouverture. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em: 17 out 2012.

_____. Papel. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-28_2010-03-06.html >. Acesso em 4 mar. 2013.

_____. Pecado e Iniquidade. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2013. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2013-04-21_2013-04-27.html#2013_04-24_12_49_47-2063478-0 >. Acesso em 11 jun. 2014.

_____. Penitência. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2013. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2013-04-07_2013-04-13.html >. Acesso em 30 jun. 2014.

_____. Praia. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-12-18_2011-12-24.html >. Acesso em 22 jun. 2014.

_____. Primeiros passos. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-05-01_2011-05-07.html >. Acesso em 16 ago. 2014.

_____. Prostituição. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-09-02_2012-09-08.html >. Acesso em 27 maio 2013.

_____. Psiquê. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 15 out. 2014.

_____. Psiquiatria. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-02-07_2010-02-13.html >. Acesso em 26 mar. 2015.

_____. Quem? Onde? Como?. In: COUTINHO, Laerte. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-01-29_2012-02-04.html >. Acesso em 28 jul. 2015.

_____. Questão. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-03-18_2012-03-24.html >. Acesso em 29 jul. 2015.

_____. Segunda investida. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-09-13_2009-09-19.html >. Acesso em 10 ago. 2015.

_____. Sexo. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2010. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2010-06-27_2010-07-03.html >. Acesso em 13 set. 2015.

_____. Sharon. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 31 mar. 2015.

_____. Significativa. In: LAERTE. **Muriel total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-04-22_2012-04-28.html >. Acesso em 25 mar. 2014.

_____. Silicone Blues 2. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 22 jul. 2014.

_____. Silicone Blues 5. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 22 jul. 2014.

_____. Sinal. In: LAERTE. **Muriel total**. 2013. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2013-03-10_2013-03-16.html >. Acesso em 2 maio. 2014.

_____. Tempo. In: LAERTE. **Muriel total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-15_2009-03-21.html >. Acesso em 7 ago. 2014.

_____. Tucking. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-05-10_2009-05-16.html >. Acesso em 16 set. 2015.

_____. Ué. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2012. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2012-10-07_2012-10-13.html >. Acesso em 25 out. 2014.

_____. Valei-me. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-04-05_2009-04-11.html >. Acesso em 30 out. 2015.

_____. Varinha. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2009. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2009-03-08_2009-03-14.html >. Acesso em 8 jun. 2014.

_____. Volver. In: LAERTE. **Muriel Total**. 2011. Disponível em: < http://murieltotal.zip.net/arch2011-03-20_2011-03-26.html >. Acesso em 17 ago. 2013.

DAVID-MÉNARD, Monique. **Deleuze e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 20 de novembro de 1923: postulados da lingüística. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008a, vol. 2.

_____. 28 de novembro de 1947: como criar para si um corpo sem órgãos. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008b, vol. 3.

_____. 10.1730: devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012, vol. 4.

_____. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.** São Paulo: Editora 34, 2010.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura.** 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

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

_____. **A hermenêutica do sujeito.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

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

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003.

_____. **As palavras e as coisas.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

_____. **Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006b.

_____. **Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010b.

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

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres.** 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.

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

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

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: o eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925).** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A Interpretação dos Sonhos, Parte II. vol. V.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Obras completas volume 9: cinco lições de psicanálise [1910].** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **Obras completas volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Totem e tabu.** São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

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

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. 5. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

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

HENRY, Paul. Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969). GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.). **Memória e história na/da análise do discurso**. Campinas: Mercado das letras, 2011.

_____. **O acontecimento do discurso no Brasil**. Campinas: Mercado das letras, 2013.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23**: o sinthoma 1975-1976. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

LARRAURI, Maite; Max. **O desejo segundo Gilles Deleuze**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2011.

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

_____. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. O cristianismo, operador da grande reviravolta. In: LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, 49-51.

LEITE JR., Jorge. "Que nunca chegue o dia que irá nos separar": notas sobre epistêmê arcaica, hermafroditas, andróginos, mutilados e suas (des)continuidades modernas. In: **Cadernos Pagu** (online). 2009, n.33, pp. 285-312.

LETRAS. Carmen Miranda. Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/carmen-miranda/fotos.html#78195> >. Acesso em 24 jun. 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Magia e religião: o feiticeiro e sua magia. In: _____. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2012, p. 237-264.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MEJIER, Irene Costera; PRINS, Baukje. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. In: **Estudos Feministas**, ano 10, 1. semestre, 2002, p. 155-167.

MELO, I. F.. Representações sociodiscursivas da homossexualidade. In: COSTA, Horácio et al. (Org.). **Retratos do Brasil homosexual**: Fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, 2010, v. 1, p. 1005-1014.

MILANEZ, Nilton. **As aventuras do corpo**: dos modos de subjetivação às memórias de si em revista impressa. 2006. 209f. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista, Araraquara. 2006.

O DIA. 2014. Disponível em: < <http://odia.ig.com.br/noticia/brasil/2014-09-26/jovem-gay-vitima-de-agressao-denuncia-tres-homens-por-tentativa-de-estupro.html> >. 9 jul. 2014.

OLIVEIRA, Melissa Barbieri de; GROSSI, Miriam Pilar. A invenção das categorias travesti e transexual no discurso científico. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, mai/ago, 2014, p. 699-701.

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.

PELÚCIO, Larissa. Sexualidade, gênero e masculinidade no mundo dos t-lovers: a construção da identidade de um grupo de homens que se relacionam com travestis. In: Congresso Brasileiro de Sociologia, 12., 2005, Belo Horizonte. **Anais eletrônicos...** Belo Horizonte: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2005, p. 01-35. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=69&Itemid=171>. Acesso em 14 ago. 2014.

PLON, Michel; ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

PRACONI, Raquel. As 10 cenas mais pausadas do cinema. In: **Portal de cinema**. 2012. Disponível em: < <http://portaldecinema.com.br/news/2012/06/23/as-10-cenas-mais-pausads-do-cinema/> >. Acesso em: 30 nov. 2015.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROUDINESCO, Elisabeth. **O paciente, o terapeuta e o Estado**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

SANTOS, Joscélio T. dos. Incorrigíveis, afeminados, desenfreitados. **Revista de Antropologia**, v. 40, n. 2, p. 145-182, 1997.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SANTOS, Roberto Elísio dos; PADOVANI, Flávio; COSTA, Osvaldo da. Do quadrinho político ao filosófico: a trajetória do cartunista Laerte. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 33., 2010, Caxias do Sul-RS. **Anais...** Caxias do Sul-RS: Intercom, 2010, p. 01-13.

SCHREBER, Daniel Paul. **Memórias de um doente dos nervos**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

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

SISTEMA BRASILEIRO DE TELEVISÃO. **Gabi quase proibida**: entrevista com Laerte Coutinho. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=dw8KGeSX3L4&feature=youtu.be> >. Acesso em 17 nov 2015.

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.

TAMAGNE, Florence. Mutações homossexuais. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História da virilidade**: a virilidade em crise? – séculos XX-XXI. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 424-453.

THE INSTITUTE OF SEXOLOGY. **Photographs as evidence**. 2015. Disponível em: < <https://blog.wellcomecollection.org/2015/03/18/photographs-as-evidence/> >. Acesso em 5 nov. 2015.

THUILLIER, Jean-Paul. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In: _____. **História da virilidade**: a invenção da virilidade – da antiguidade às luzes. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 71-124.

TUDO SOBRE HISTÓRIA. **O que é história?** Disponível em: < <http://tudosobrehistoria2014.blogspot.com.br> >. Acesso em 15 set. 2015.

TV REVISTA CULT. **Laerte Coutinho:** no labirinto do minotauro. 2014. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=n8geymCeZUI&nohtml5=False> >. Acesso em 9 out 2015.

VEYNE, Paul. **Foucault:** seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WOOLF, Virginia. **Orlando:** uma biografia. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Gilles deleuze.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, Sinergia, Ediouro, 2009.