

**Problemas de  
género**

SUJEITO E HISTÓRIA  
Organização de Joel Birman

A coleção *Sujeito e História* tem caráter interdisciplinar. As obras nela incluídas estabelecem um diálogo vivo entre a psicanálise e as demais ciências humanas, buscando compreender o sujeito nas suas dimensões histórica, política e social.

Títulos publicados:

- A crueldade melancólica*, Jacques Hassoun  
*A psicanálise e o feminino*, Regina Neri  
*Arquivos do mal-estar e da resistência*, Joel Birman  
*Cadernos sobre o mal*, Joel Birman  
*Cartão-postal*, Jacques Derrida  
*Deleuze e a psicanálise*, Monique David-Ménard  
*Foucault*, Paul Veyne  
*Gramáticas do erotismo*, Joel Birman  
*Lacan com Derrida*, Rene Major  
*Mal-estar na atualidade*, Joel Birman  
*Metamorfoses entre o sexual e o social*, Carlos Augusto Peixoto Jr.  
*O aberto*, Giorgio Agamben  
*O desejo frio*, Michel Tort  
*O olhar do poder*, Maria Izabel O. Szpacenkopf  
*O sujeito na contemporaneidade*, Joel Birman  
*Usar rir*, Daniel Kupermann  
*Problemas de gênero*, Judith Butler  
*Rumo equivocados*, Elisabeth Badinter

*Judith Butler*

# Problemas de gênero

Feminismo e subversão da identidade

Tradução de  
Renato Aguiar

Revisão Técnica de  
Joel Birman

13ª edição



CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Rio de Janeiro  
2017

doxalmente, essa exclusão institui precisamente a relação de dependência radical que quer superar: O lesbianismo *exigiria* assim a heterossexualidade. O lesbianismo que se define por sua exclusão radical da heterossexualidade priva a si mesmo da capacidade de ressignificar os próprios construtos heterossexuais pelos quais é parcial e inevitavelmente constituído. Resulta que essa estratégia lésbica consolidaria a heterossexualidade compulsória em suas formas opressivas.

A estratégia mais insidiosa e eficaz, ao que parece, é a completa apropriação e deslocamento das próprias categorias de identidade, não meramente para contestar o "sexo", mas para articular a convergência de múltiplos discursos sexuais para o lugar da "identidade", a fim de problematizar permanentemente essa categoria, sob qualquer de suas formas.

#### Inscrições corporais, subversões performativas

*Garbo "virava drag" toda vez que desempenhava um papel marcadamente glamoroso, sempre que se detinha nos braços de um homem ou fugindo deles, sempre que deixava aquele pescoco divinamente torneado [...] suportar o peso da sua cabeça jogada para trás [...] Como é esplendorosa a arte de representari! É toda travestimento, seja ou não verdadeiro o sexo que está por trás.*

Parker Tyler, "The Garbo Image", citado em Esther Newton, *Mother Camp*

As categorias do sexo verdadeiro, do gênero distinto e da sexualidade específica têm constituído o ponto de referência estável de grande parte da teoria e da política

feministas. Esses construtos de identidade servem como pontos de partida epistemológicos a partir dos quais emerge a teoria e a política é formulada. No caso do feminismo, a política é ostensivamente formulada para expressar os interesses, as perspectivas das "mulheres". Mas há uma forma política das "mulheres", por assim dizer, que preceda e prefigure a elaboração política de seus interesses e do ponto de vista epistemológico? Como essa identidade é modelada? Estamos tratando de uma modelagem política, que toma as próprias fronteiras e a morfologia do corpo sexuado como base, superfície ou lugar da inscrição cultural? O que circunscreve esse lugar como "o corpo feminino"? É "o corpo" ou "o corpo sexuado" a base sólida sobre a qual operam o gênero e os sistemas da sexualidade compulsória? Ou será que "o corpo" em si é modelado por forças políticas com interesses estratégicos em mantê-lo limitado e constituído pelos marcadores sexuais?

A distinção sexo/gênero e a própria categoria sexual parecem pressupor uma generalização do "corpo" que preexiste à aquisição de seu significado sexuado. Amíúde, esse "corpo" parece ser um meio passivo, que é significado por uma inscrição a partir de uma fonte cultural representada como "externa" em relação a ele. Contudo, quando "o corpo" é apresentado como passivo e anterior ao discurso, qualquer teoria do corpo culturalmente constituído tem a obrigação de questioná-lo como um construto cuja generalidade é suspeita. Essas concepções têm precedentes cristãos e cartesianos, os quais, antes do surgimento da biologia vitalista no século XIX, compreendiam "o corpo" como matéria inerte que nada significa ou, mais especificamente, significa o vazio profano, a condição decarada: engodo e pecado, metáforas premonitórias do inferno e do

eterno feminino. Tanto no trabalho de Sartre quanto no de Beauvoir, há muitas ocasiões em que “o corpo” é representado como uma facticidade muda, antecipadora de algum significado que só pode ser atribuído por uma consciência transcendental, compreendida, em termos cartesianos, como radicalmente imaterial. Mas o que estabelece esse dualismo para nós? O que separa “o corpo”, caracterizando-o como indiferente à significação, da própria significação como ato de consciência radicalmente desencarnado — ou, antes, como ato que desencarna radicalmente essa consciência? Em que medida esse dualismo cartesiano é pressuposto na fenomenologia adaptada à perspectiva estruturalista em que mente/corpo são redescritos como cultura/natureza? Quanto ao discurso sobre o gênero, em que medida esses dualismos problemáticos continuam a operar no interior das próprias descrições que supostamente deveriam nos levar para fora desse binarismo e de sua hierarquia implícita? De que modo se marcam claramente os contornos do corpo como a base ou superfície presumida sobre a qual se inscrevem as significações do gênero, uma mera facticidade desprovida de valor, anterior à significação?

Wittig sugere que um *a priori* epistemológico específico da cultura estabelece a naturalidade do “sexo”. Mas por que meios enigmáticos terá “o corpo” sido aceito como um dado *prima facie* que não admite genealogia? Mesmo no ensaio de Foucault sobre o tema da genealogia, o corpo é apresentado como superfície e cenário de uma inscrição cultural: “o corpo é a superfície inscrita pelos acontecimentos”.<sup>54</sup> A tarefa da genealogia, afirma ele, é “expor um corpo totalmente impresso pela história”. Sua frase continua, entretanto, fazendo referência ao objetivo da “história” — aqui claramente entendida segundo o

modelo da “civilização” de Freud — de “destruir o corpo” (p. 148). As forças e impulsos múltiplos e direcionados são precisamente aqueles que a história destrói e preserva mediante o *Entstehung* (evento histórico) da inscrição. Como “volumen em perpétua desintegração” (p. 148), o corpo está sempre sitiado, sofrendo a destruição pelos próprios termos da história. E a história é a criação de valores e significados por uma prática significante que exige a sujeição do corpo. Essa destruição corporal é necessária para produzir o sujeito falante e suas inscrições. Trata-se de um corpo descrito pela linguagem da superfície e da força, enfraquecido por um “drama único” de dominação, inscrição e criação (p. 150). Não se trata do *modus vivendi* de um tipo de história em oposição a um outro, mas, para Foucault, da “história” (p. 148) em seu gesto essencial e repressor.

Ainda que Foucault escreva que “nada no homem [sic] — nem mesmo seu corpo — é suficientemente estável para servir como base para o autorreconhecimento ou para a compreensão dos outros homens [sic]” (p. 153), ele destaca a constância da inscrição cultural como “drama único” a atuar sobre o corpo. Se a criação de valores, forma histórica de significação, exige a destruição do corpo, do mesmo modo que o instrumento de tortura em *Na colônia penal*, de Kafka, destrói o corpo em que escreve, então deve haver um corpo anterior a essa inscrição, estável e idêntico a si mesmo, sujeito a essa destruição sacrificial. Num sentido, para Foucault, assim como para Nietzsche, os valores culturais surgem como resultado de uma inscrição no corpo, o qual é compreendido como um meio, uma página em branco; entretanto, para que essa inscrição confira um sentido, o próprio meio tem de ser destruído — isto é, tem que ter seu

valor inteiramente transposto para um domínio sublimado de valores. Na metáfora dessa ideia de valores culturais está a figura da história como instrumento implacável de escrita, e está o corpo como o meio que tem que ser destruído e transfigurado para que surja a "cultura".

Ao afirmar um corpo anterior à sua inscrição cultural, Foucault parece supor a existência de uma materialidade anterior à significação e à forma. Sendo essa distinção essencial à operação da tarefa da genealogia, tal como definida por ele, a própria distinção é excluída como objeto da investigação genealógica. Ocasionalmente, em sua análise de Herculine, Foucault ratifica a noção de uma multiplicidade de forças corporais pré-discursivas que irrompem pela superfície do corpo para desbaratar as práticas reguladoras da coerência cultural, impostas ao corpo por um regime de poder compreendido como uma vicissitude da "história". Recusada a presunção da existência de algum tipo de fonte pré-categorica de ruptura, ainda será possível dar uma explicação genealógica da demarcação do corpo como essa prática significante? Tal demarcação não é iniciada pela história reificada ou pelo sujeito. É resultado de uma estruturação difusa e ativa do campo social. Essa prática significante efetiva um espaço social para o e do corpo, dentro de certas grades reguladoras da inteligibilidade.

*Purity and Danger* [Pureza e perigo], de Mary Douglas, sugere que os próprios contornos do "corpo" são estabelecidos por meio de marcações que buscam estabelecer códigos específicos de coerência cultural. Todo discurso que estabelece as fronteiras do corpo serve ao propósito de instaurar e naturalizar certos tabus concernentes aos limites, posturas e formas de troca apropriados, que definem o que constitui o corpo:

... as ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir as transgressões têm a função principal de impor um sistema a uma experiência intrinsecamente desordenada. Somente pela exageração da diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, masculino e feminino, com e contra é que se cria uma aparência de ordem.<sup>55</sup>

Embora Douglas ratifique claramente a distinção estruturalista entre a natureza intrinsecamente rebelde e a ordem imposta por meios culturais, a "desordem" à qual se refere pode ser descrita como a região em que não há controle ou concerto *cultural*. Supondo a estrutura inevitavelmente binária da distinção natureza/cultura, Douglas não pode apontar uma configuração cultural alternativa em que tais distinções se tornem maleáveis ou proliferem além da perspectiva binária. Contudo, sua análise provê um possível ponto de partida para compreender a correlação pela qual os tabus sociais instituem e mantêm as fronteiras do corpo como tal. Ela sugere que o que constitui o limite do corpo nunca é meramente material, mas que a superfície, a pele, é sistemicamente significada por tabus e transgressões antecipadas; de fato, em sua análise, as fronteiras do corpo se tornam os limites do social *per se*. Uma apropriação pós-estruturalista de sua opinião poderia compreender as fronteiras do corpo como os limites do socialmente *hegemônico*. Numa variedade de culturas, diz ela, há

forças poluidoras inerentes à própria estrutura das ideias e que punem a ruptura simbólica daquilo que deveria estar junto ou a junção daquilo que deve estar separado. Decorre daí que essa poluição é um tipo de perigo que só

tende a ocorrer onde as fronteiras da estrutura, cósmicas ou sociais, são claramente definidas.

Uma pessoa poluidora está sempre errada. Ele [sic] desenvolveu uma condição errada ou simplesmente ultrapassou alguma fronteira que não deveria ter sido ultrapassada, e tal deslocamento representa perigos para alguém.<sup>56</sup>

Num dado sentido, em *Desire: Aids, Pornography, and the Media*, Simon Watney identificou a construção contemporânea da "pessoa poluidora" com a pessoa portadora de aids.<sup>57</sup> Não só a doença é representada como a "peste gay", mas na reação histórica e homofóbica da mídia à doença registra-se a construção tática de uma continuidade entre o *status* poluído do homossexual, em virtude da violação de fronteiras que é o homossexualismo, e a doença como modalidade específica de poluição homossexual. O fato de a doença ser transmitida pela troca de fluidos corporais sugere, nos gráficos sensacionalistas dos sistemas significantes homofóbicos, os perigos que as fronteiras corporais permeáveis representam para a ordem social como tal. Douglas observa que "o corpo é um modelo que pode simbolizar qualquer sistema delimitado. Suas fronteiras podem representar qualquer fronteira ameaçada ou precária".<sup>58</sup> E ela faz uma pergunta que seria de se esperar em Foucault: "Por que pensar que as fronteiras corporais são especificamente investidas de poder e perigo?"<sup>59</sup>

Douglas sugere que todos os sistemas sociais são vulneráveis em suas margens e que todas as margens, em função disso, são consideradas perigosas. Se o corpo é uma sinédoque para o sistema social *per se* ou um lugar em que convergem sistemas abertos, então todo tipo de permeabilidade não regulada constitui um lugar de poluição e

perigo. Como o sexo anal e oral entre homens estabelece claramente certos tipos de permeabilidade corporal não sancionados pela ordem hegemônica, a homossexualidade masculina constituiria, desse ponto de vista hegemônico, um lugar de perigo e poluição, anterior à presença cultural da aids e independente dela. De modo semelhante, o *status* "poluído" das lésbicas, a despeito de sua situação de baixo risco com respeito à aids, põe em relevo os perigos de suas trocas corporais. Significativamente, estar "fora" da ordem hegemônica não significa estar "dentro" de um estado sórdido e desordenado de natureza. Paradoxalmente, a homossexualidade é quase sempre concebida, nos termos da economia significante homofóbica, *tanto* como incivilizada *quanto* como antinatural.

A construção de contornos corporais estáveis repousa sobre lugares fixos de permeabilidade e impermeabilidade corporais. As práticas sexuais que abrem ou fecham superfícies ou orifícios à significação erótica em ambos os contextos, homossexual e heterossexual, reinscrevem efetivamente as fronteiras do corpo em conformidade com novas linhas culturais. O sexo anal entre homens é um exemplo, assim como o é o remembramento radical do corpo em *The Lesbian Body*, de Wittig. Douglas faz alusão a "um tipo de poluição sexual expressiva do desejo de conservar o corpo (físico e social) intacto",<sup>60</sup> sugerindo que a noção naturalizada de "o" corpo é ela própria uma consequência dos tabus que tornam esse corpo distinto, em virtude de suas fronteiras estáveis. Além disso, os ritos de passagem que governam os vários orifícios corporais pressupõem uma construção heterossexual da troca, das posições e das possibilidades eróticas marcadas pelo gênero. A desregulação dessas trocas rompe, consequente-



mente, as próprias fronteiras que determinam o que deve ser um corpo. Aliás, a investigação crítica que levanta as práticas reguladoras no âmbito das quais os contornos corporais são constituídos constitui precisamente a genealogia do “corpo” em sua singularidade, capaz de radicalizar a teoria de Foucault.<sup>61</sup>

Significativamente, a discussão de Kristeva sobre a abjeção, em *The Powers of Horror* [Os poderes do horror], começa a sugerir os usos dessa ideia estruturalista de um tabu construtor de fronteiras para construir o sujeito singular por exclusão.<sup>62</sup> O “abjeto” designa aquilo que foi expulso do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente “Outro”. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece. A construção do “não eu” como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito. Kristeva escreve:

a *náusea* me faz recusar esse leite, me separa da mãe e do pai que o ofertam. “Eu” não quero nem ver esse elemento, signo do desejo deles; “eu” não quero ouvir, “eu” não o assimilo, “eu” o expilo. Mas já que a comida não é um “outro” para “mim”, que existo apenas no desejo deles, eu expilo *a mim mesma*, *cuspo-me* fora, torno-me *eu mesma* abjeta no próprio movimento através do qual “eu” afirmo me estabelecer.<sup>63</sup>

A fronteira do corpo, assim como a distinção entre interno e externo, se estabelece mediante a ejeção e a transvalorização de algo que era originalmente parte da identidade em uma alteridade conspurcada. Como sugeriu Iris Young, em sua leitura de Kristeva para entender o

sexismo, a homofobia e o racismo, o repúdio de corpos em função de seu sexo, sexualidade e/ou cor é uma “expulsão” seguida por uma “repulsa” que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo/raça/sexualidade.<sup>64</sup> Em sua apropriação de Kristeva, Young mostra como a operação da repulsa pode consolidar “identidades” baseadas na instituição do “Outro”, ou de um conjunto de Outros, por meio da exclusão e da dominação. O que constitui mediante divisão os mundos “interno” e “externo” do sujeito é uma fronteira e divisa tenuemente mantida para fins de regulação e controle sociais. A fronteira entre o interno e o externo é confundida pelas passagens excrementícias em que efetivamente o interno se torna externo, e essa função excretora se torna, por assim dizer, o modelo pelo qual outras formas de diferenciação da identidade são praticadas. Com efeito, é dessa forma que o Outro “vira merda”. Para que os mundos interno e externo permaneçam completamente distintos, toda a superfície do corpo teria que alcançar uma impermeabilidade impossível. Essa vedação de suas superfícies constituiria a fronteira sem suturas do sujeito; mas esse enclave seria invariavelmente explodido pela própria imundície excrementícia que ele teme.

Independentemente das metáforas convincentes das distinções espaciais entre o interno e o externo, eles continuam a ser termos linguísticos que facilitam e articulam um conjunto de fantasias, temidas e desejadas. “Interno” e “externo” só fazem sentido em referência a uma fronteira mediadora que luta pela estabilidade. E essa estabilidade, essa coerência, é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem sua diferenciação do abjeto. Consequentemente, “interno” e

“externo” constituem uma distinção binária que estabiliza e consolida o sujeito coerente. Quando esse sujeito é questionado, o significado e a necessidade dos termos ficam sujeitos a um deslocamento. Se o “mundo interno” já não designa mais um *topos*, então a fixidez interna do eu e, a rigor, o local interno da identidade do gênero se tornam semelhantemente suspeitos. A questão crucial não é *como* essa identidade foi *internalizada* — como se a internalização fosse um processo ou mecanismo que pudesse ser descritivamente reconstruído. Em vez disso, a pergunta é: de que posição estratégica no discurso público e por que razões se afirmaram o tropo da interioridade e binário disjuntivo interno/externo? Em que linguagem é representado o “espaço interno”? Que tipo de representação é essa, e por meio de que imagem do corpo é ela significada? Como representa o corpo em sua superfície a própria invisibilidade das suas profundezas ocultas?

#### *Da interioridade aos performativos do gênero*

Em *Vigiar e punir*, Foucault questiona a linguagem da internalização, por ela operar a serviço do regime disciplinar da sujeição e da subjetivação de criminosos.<sup>65</sup> Ainda que tenha feito objeções, em *História da sexualidade*, ao que compreendia como a crença psicanalítica na verdade “interna” do sexo, Foucault volta-se, no contexto de sua história da criminologia, com propósitos distintos, para uma crítica da doutrina da internalização. Num sentido, *Vigiar e punir* pode ser lido como um esforço do autor para reescrever, sob o modelo da *inscrição*, a doutrina da internalização de Nietzsche, exposta em *Genealogia da moral*. No contexto dos prisioneiros, escreve Foucault, a

estratégia não foi impor a repressão de seus desejos, mas obrigar seus corpos a significarem a lei interditora como sua própria essência, estilo e necessidade. A lei não é internalizada literalmente, mas incorporada, com a consequência de que se produzem corpos que expressam essa lei no corpo e por meio deles; a lei se manifesta como essência do eu deles, significado de suas almas, sua consciência, a lei de seu desejo. Com efeito, a lei é a um só tempo plenamente manifesta e plenamente latente, pois nunca aparece como externa aos corpos que sujeita e subjetiva. Foucault escreve:

Seria errado dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico. Ao contrário, ela existe, tem uma realidade, é permanentemente produzida *em torro, sobre e dentro* do corpo, pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos [grifo meu].<sup>66</sup>

A figura da alma interior, compreendida como “dentro” do corpo, é significada por meio de sua inscrição *sobre* o corpo, mesmo que seu modo primário de significação seja por sua própria ausência, por sua poderosa invisibilidade. O efeito de um espaço interno estruturante é produzido por via da significação do corpo como recinto vital e sagrado. A alma é precisamente o que falta ao corpo; consequentemente, o corpo se apresenta como uma falta significante. Essa falta, que o corpo *é*, significa a alma como o que não pode ser mostrado. Nesse sentido, o corpo é uma significação de superfície que contesta e desloca a própria distinção interno/externo, a imagem de um espaço psíquico interno inscrito *sobre* o corpo como significação social que renuncia perpetuamente a si mesma como tal. Nos termos de Foucault, a alma não é aprisionada pelo



ou dentro do corpo, como sugeririam algumas imagens cristãs, mas “a alma é a prisão do corpo”.<sup>67</sup>

Redescrever os processos intrapsíquicos em termos da política da superfície do corpo implica uma redefinição corolária do gênero como produção disciplinar das imagens da fantasia pelo jogo da presença e ausência da superfície do corpo, como construção do corpo e seu gênero por meio de uma série de exclusões e negações, ausências significantes. Mas o que determina o texto manifesto e latente da política do corpo? Qual é a lei interditora que gera a esterilização corporal do gênero, a representação fantasiada e fantasiosa do corpo? Já consideramos o tabu do incesto e o tabu anterior contra a homossexualidade como os momentos generativos da identidade de gênero, como as proibições que produzem a identidade nas grades culturalmente inteligíveis de uma heterossexualidade idealizada e compulsória. Essa produção disciplinar do gênero leva a efeito uma falsa estabilização do gênero, no interesse da construção e regulação heterossexuais da sexualidade no domínio reprodutor. A construção da coerência oculta as discontinuidades do gênero, que grassam nos contextos heterossexuais, bissexuais, gays e lésbicos, nos quais o gênero não decorre necessariamente do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero — nos quais, a rigor, nenhuma dessas dimensões de corporeidade significativa expressa ou reflete outra. Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se distarça de lei do desenvolvimento a regular o campo sexual que se propõe descrever.

Entretanto, segundo a compreensão da identificação como fantasia ou incorporação posta em ato, é claro que essa coerência é desejada, anelada, idealizada, e que essa idealização é um efeito da significação corporal. Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem *na superfície* do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito. Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. Se a “causa” do desejo, do gesto e do ato pode ser localizada no interior do “eu” do ator, então as regulações políticas e as práticas disciplinares que produzem esse gênero aparentemente coerente são de fato deslocadas, subtraídas à visão. O deslocamento da origem política e discursiva da identidade

de gênero para um “núcleo” psicológico impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero e as noções fabricadas sobre a interioridade inefável de seu sexo ou sua verdadeira identidade.

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instruída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. Em *Mother Camp: Female Impersonators in America* [Maneirismos da mamãe: os travestis da América], a antropóloga Esther Newton sugere que a estrutura do travestimento revela um dos principais mecanismos de fabricação através dos quais se dá a construção social do gênero.<sup>68</sup> Eu sugeriria, igualmente, que o travesti subverte inteiramente a distinção entre os espaços psíquicos interno e externo, e zomba efetivamente do modelo expressivo do gênero e da ideia de uma verdadeira identidade do gênero. Newton escreve:

Em sua expressão mais complexa, [o travesti] é uma dupla inversão que diz que “a aparência é uma ilusão”. O travesti diz [curiosa personificação de Newton]: “minha aparência ‘externa’ é feminina, mas minha essência ‘interna’ [o corpo] é masculina.” Ao mesmo tempo, simboliza a inversão oposta: “minha aparência ‘externa’ [meu corpo, meu gênero] é masculina, mas minha essência ‘interna’ [meu eu] é feminina”.<sup>69</sup>

Essas duas afirmações de verdade contradizem uma à outra, assim eliminando toda a vigência das significações do gênero do discurso do verdadeiro e do falso.

A noção de uma identidade original ou primária do gênero é frequentemente parodiada nas práticas culturais do travestismo e na estilização sexual das identidades *butch/femme*. Na teoria feminista, essas identidades parodísticas têm sido entendidas seja como degradantes das mulheres, no caso das *drags* e do travestismo, seja como uma apropriaçãoacrítica da estereotipia dos papéis sexuais da prática heterossexual, especialmente no caso das identidades lésbicas *butch/femme*. Mas a relação entre a “imitação” e o “original” é mais complicada, penso eu, do que essa crítica costuma admitir. Além disso, ela nos dá uma indicação sobre a maneira como a relação entre a identificação primária — isto é, os significados originais atribuídos aos gêneros — e as experiências posteriores do gênero pode ser reformulada. A *performance* da *drag* brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significante: sexo anatômico, identidade de gênero e *performance* de gênero. Se a anatomia do perormista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da *performance*, então a *performance* sugere uma dissonância não só entre sexo e *performance*, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e *performance*. Por mais que crie uma imagem unificada da “mulher” (a que seus críticos se opõem frequentemente), o travesti também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. Ao imitar o gênero, a *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero — assim como sua contingência. Aliás, parte do prazer, da vertigem da *performance*,

está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias. No lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma *performance* que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural da sua unidade fabricada.

A noção de paródia de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem. Aliás, a paródia que se faz é *da* própria ideia de um original; assim como a noção psicanalítica da identificação com o gênero é constituída pela fantasia de uma fantasia, pela transfiguração de um Outro que é desde sempre uma “imagem” nesse duplo sentido, a paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual se molda o gênero é uma imitação sem origem. Para ser mais precisa, trata-se de uma produção que, com efeito — isto é, em seu efeito —, coloca-se como imitação. Esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à ressignificação e à recontextualização; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas. Embora os significados de gênero assumidos nesses estilos parodísticos sejam claramente parte da cultura hegemônica misógina, são todavia desnaturalizados e mobilizados por meio de sua recontextualização parodista. Como imitações que deslocam efetivamente o significado do original, imitam o próprio mito da originalidade. No lugar de uma identificação original a servir como causa determinante, a identidade de gênero pode ser reconhecida como uma história pessoal/cultural de significados recebidos, sujeitos a um conjunto

de práticas imitativas que se referem lateralmente a outras imitações e que, em conjunto, constroem a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodiariam o mecanismo dessa construção.

Segundo Fredric Jameson, em “Posmodernism and Consumer Society” [Pós-Modernismo e sociedade de consumo], a imitação que zomba da ideia de um original é mais característica do pastiche do que da paródia:

O pastiche é, como a paródia, a imitação de um estilo único ou peculiar, é vestir uma máscara estilística, falar uma língua morta: mas é uma prática neutra de mímica, sem a motivação ulterior da paródia, sem o impulso satírico, sem o riso, sem aquele sentimento ainda latente de que existe algo *normal*, comparado ao qual aquilo que é imitado é sumamente cômico. O pastiche é a paródia esvaziada, a paródia que perdeu seu humor.<sup>70</sup>

A perda do sentido do “normal”, contudo, pode ser sua própria razão de riso, especialmente quando se revela que “o normal”, “o original” é uma cópia, e, pior, uma cópia inevitavelmente falha, um ideal que ninguém *pode* incorporar. Nesse sentido, o riso surge com a percepção de que o original foi sempre um derivado.

A paródia não é subversiva em si mesma, e deve haver um meio de compreender o que torna certos tipos de re-petição parodística efetivamente disruptivos, verdadeiramente perturbadores, e que repetições são domesticadas e redifundidas como instrumentos da hegemonia cultural. Uma tipologia dos atos certamente não bastaria, pois o deslocamento parodístico, o riso da paródia, depende de um contexto e de uma recepção em que se possam fomentar

confusões subversivas. Que *performance* inverterá a disjunção interno/externo e obrigará a repensar radicalmente as pressuposições psicológicas da identidade de gênero e da sexualidade? Que *performance* obrigará a reconsiderar o *lugar* e a estabilidade do masculino e do feminino? E que tipo de *performance* de gênero representará e revelará o caráter *performativo* do próprio gênero, de modo a desestabilizar as categorias naturalizadas de identidade e desejo?

Se o corpo não é um “ser”, mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significante dentro de um campo cultural de hierarquia do gênero e da heterossexualidade compulsória, então que linguagem resta para compreender essa representação corporal, esse gênero, que constitui sua significação “interna” em sua superfície? Sartre talvez chamasse este ato de “estilo de ser”; Foucault, de “estilística da existência”. Na minha leitura de Beauvoir, sugeri que os corpos marcados pelo gênero são “estilos da carne”. Esses estilos nunca são plenamente originais, pois os estilos têm uma história, e suas histórias condicionam e limitam suas possibilidades. Consideremos o gênero, por exemplo, como um estilo *corporal*, um “ato”, por assim dizer, que tanto é intencional como *performativo*, onde “*performativo*” sugere uma construção dramática e contingente do sentido.

Writig entende o gênero como operações do “sexo”, em que o “sexo” é uma injunção obrigatória de que o corpo se torne um signo cultural, de que se materialize em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada, e que o faça não uma ou duas vezes, mas como um projeto corporal contínuo e repetido. Contudo, a noção de “projeto” sugere a força originária de uma vontade radical,

e visto que o gênero é um projeto que tem como fim sua sobrevivência cultural, o termo *estratégia* sugere mais propriamente a situação compulsória em que ocorrem, sempre e variadamente, as *performances* do gênero. Portanto, como estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero é uma *performance* com consequências claramente punitivas. Os gêneros distintos são parte do que “humaniza” os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma “essência” que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado de realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções — e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e naturalidade. As possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais nada mais são do que ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação.

Imaginemos que a sedimentação das normas do gênero produza o fenômeno peculiar de um “sexo natural”, uma “mulher real”, ou qualquer das ficções sociais vigentes e compulsórias, e que se trate de uma sedimentação que, ao longo do tempo, produziu um conjunto de estilos corporais que, em forma reificada, aparecem como a configuração natural dos corpos em sexos que existem numa relação binária uns com os outros. Se esses estilos são impostos,

e se produzem sujeitos e gêneros coerentes que figuram como seus originadores, que tipo de *performance* poderia revelar que essa "causa" aparente é um "efeito"?

Assim, em que sentidos o gênero é um ato? Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação.<sup>71</sup> Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa "ação" é uma ação pública. Essas ações têm dimensões temporais e coletivas, e seu caráter público não deixa de ter consequências; na verdade, a *performance* é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária — um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito.

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Essa formulação tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma *temporalidade social* constituída. Significativamente, se o gênero é instituído mediante atos internamente descontínuos, então

a *aparência de substância* é precisamente isso, uma identidade construída, uma realização *performativa* em que a plateia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença. O gênero também é uma norma que nunca pode ser completamente internalizada: "o interno" é uma significação de superfície, e as normas do gênero são afinal fantasísticas, impossíveis de incorporar. Se a base da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos ao longo do tempo, e não uma identidade aparentemente sem suturas, então a metáfora espacial de uma "base" é deslocada e se revela como uma configuração estilizada, a rigor, uma corporificação do tempo com marca de gênero. Mostrar-se-á então que o eu de gênero permanente é estruturado por atos repetidos que buscam aproximar o ideal de uma base substancial de identidade, mas revelador, em sua descontinuidade ocasional, da falta de fundamento temporal e contingente dessa "base". É precisamente nas relações arbitrárias entre esses atos que se encontram as possibilidades de transformação do gênero, na possibilidade da incapacidade de repetir, numa deformidade, ou numa repetição parodística que denuncie o efeito fantástico da identidade permanente como uma construção politicamente tênue.

Entretanto, se os atributos de gênero não são expressivos mas *performativos*, então constituem efetivamente a identidade que pretensamente expressariam ou revelariam. A distinção entre expressão e performatividade é crucial. Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são *performativos*, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos,



e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora. O fato de a realidade do gênero ser criada mediante *performances* sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter *performativo* do gênero e as possibilidades *performativas* de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória.

Os gêneros não podem ser verdadeiros nem falsos, reais nem aparentes, originais nem derivados. Como portadores críveis desses atributos, contudo, eles também podem se tornar completa e radicalmente *incriáveis*.

## Conclusão

### Da paródia à política

Comecei pela questão especulativa de saber se a política feminista poderia funcionar sem um "sujeito" na categoria de mulheres. A questão em jogo não é se ainda tem sentido, estratégica ou transicionalmente, fazer referência às mulheres para fazer reivindicações representativas em nome delas. O "nós" feminista é sempre e somente uma construção fantasística, que tem seus propósitos, mas que nega a complexidade e a indeterminação internas do termo, e só se constitui por meio da exclusão de parte da clientela, que simultaneamente busca representar. Todavia, a situação ténue ou fantasística "nós" não é motivo de desesperança, ou pelo menos não é só motivo de desesperança. A instabilidade radical da categoria põe em questão as restrições *fundantes* que pesam sobre a teorização política feminista, abrindo outras configurações, não só de gêneros e corpos, mas da própria política.

O raciocínio *fundacionista* da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados, e, subseqüentemente, empreender a ação política. Meu argumento é que não há necessidade de existir um "agente por trás do ato", mas que o "agente" é diversamente constituído