

Cisgeneridades precárias

Raça, gênero e sexualidade
na contramão da política do relato.

Precarious cisgenerities

*Race, gender and sexuality
against the politics of report*

Sofia Favero

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Doutoranda em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI)
Email: sofia.favero@hotmail.com.*

07

Resumo

Este artigo busca discutir o modo que os ativismos trans têm travado lutas contra uma leitura biologizante acerca do gênero. Para tanto, reconhece-se o uso político da categoria “cisgeneridade” a partir de anos recentes, mas compreende ao invés de uma conscientização, esse processo deu lugar também a um lugar de apontamentos. Ser cis, nesse contexto, passou a aparecer como sinônimo de ser privilegiado, mas essa é uma afirmação que só faz sentido conforme a cisgeneridade é (des)racializada e (des)sexualizada. Assim, propôs-se articulá-la com o conceito butleriano de “precariedade”, assumindo a possibilidade de se pensar em uma estrutura normativa em risco, tendo como aposta a composição de redes capazes de nos reconduzir a um movimento político pelo encontro, pela troca e pela diferença.

Palavras-chave: pessoas cis; diferença, norma; precariedade.

Abstract

This paper aims to discuss the way trans activism has fought against a biologizing reading about gender. To this end, the political use of the “cisgenerity” category is recognized from recent years, but instead of understanding, this process has also given way to a place of notes. Being cis, in this context, has come to be synonymous with being privileged, but this is a statement that only makes sense as cisgenerity is (de) racialized and (de)sexualized. Thus, it was proposed to articulate it with the butlerian concept of “precarity”, assuming the possibility of think about a normative structure at risk, having as its bet the composition of networks capable of leading us to a political movement through the encounter, exchange and difference.

Keywords: cis people; difference, norm; precarity.

A única história que o “eu” não pode contar
é a história de seu próprio surgimento como “eu”
que, além de falar, relata a si mesmo.
(BUTLER, 2015b, p. 89)

Introdução

Pessoas biológicas. Pessoas normais. Pessoas de verdade. Homens e mulheres de fato. Genéticos. Embrionários. Homens e mulheres semelhantes a uma entidade divina. Imagens de Deus. Os termos empregados para situar aqueles que não são trans já foram os mais diversos. Todavia, convém reconhecer que esses mesmos termos cumpriram funções duplas em seus exercícios, pois se por um lado diziam classificar a normalidade, também deslocavam as identidades trans um lugar defeituoso. Se existiam homens ou mulheres de verdade, pressupõe-se que existiam também os homens e mulheres de mentira: fala-se, aqui, das experiências entendidas como transitivas de gênero, ou, para ser mais exata, das travestis e pessoas trans.

Talvez o mais conhecido, dentre os termos citados, seja o relacionado à biologia. “Homem biológico” e “mulher biológica” foram amplamente utilizados em programas televisivos, jornais e até mesmo trabalhos científicos. Convém destacar, todavia, que as palavras utilizadas para classificar a alteridade das identidades trans são próprias de contextos históricos, e que, portanto, fizeram algum sentido para suas épocas de uso. A ideia de demarcar que existiam homens e mulheres com “biologia” poderia favorecer uma bem-intencionada proposta de que a discussão de gênero que era, afinal, social. Dizer que alguém é “biológico” não necessariamente se configurava como um insulto, tendo em vista que até mesmo travestis e pessoas trans recorreram e permanecem recorrendo a essa denominação.

Não se trata aqui de dizer que eram problemáticos as autoras e autores que consideraram adequada essa forma de chamar as pessoas que não eram transexuais, mas de dizer que as palavras mudam. E que embora tenha sido útil em determinado momento, essa mesma demarcação “biológica” também trouxe alguns estigmas a esses sujeitos, assim como conduziu ainda mais o debate através de uma dicotomia entre sexo e gênero, que já foi bastante criticada por Butler (2003). Mas de qual estigma estamos falando? Bom, se alguém não é biológico, se de fato existe um ser humano não biológico, pressupõe-se que ele seja – a menos no campo da representação – considerado antinatural.

Entretanto, apesar de serem poucos aqueles que realmente compreendem que travestis e pessoas trans não sejam “biológicas”, no sentido de que sejam a sério sintéticas, arriscamos dizer que o termo fornece indícios de que tais identidades são consideradas minimamente artificiais. Nesse sentido, por mais evidente que pareça, há uma necessidade de ressaltar que existe biologia na transexualidade, na travestilidade e nas transgeneridades. Contrariando os esforços para situá-las em um campo às margens da natureza, essas pessoas sangram, possuem necessidades fisiológicas e experimentam os processos de envelhecimento assim como os outros. E embora tal afirmação surja como óbvia, não raramente podem ser encontradas travestis e pessoas trans expulsas de banheiros em escolas, rodoviárias e até mesmo locais de trabalho. Talvez como um reflexo também dessa concepção de que, por não serem biológicas, não precisam lidar com as mesmas inevitabilidades que os biologicamente justificáveis.

E essa não é exatamente uma discussão nova. Já nos trabalhos de Silva (1993), ao escrever sobre as travestis que se prostituíam nas ruas da Lapa, o autor criticava a ideia de que a feminilidade da travesti se trataria de algo laboratorial, defendendo que essa deveria ser vista como mais um tipo de feminilidade. Uma possibilidade. Outro trabalho, também

pioneiro sobre travestis que viviam em Salvador, foi o de Oliveira (1994), no qual a autora escreveu sobre a realidade das ruas da cidade de Salvador em Damas de Paus. Entretanto, podem ser encontradas produções mais recentes que ainda se conduzem segundo uma lógica controversa, como é o caso da Reinvenção do Corpo escrita por Bento (2006), assim como suas posteriores elaborações sobre mulheres “uterinas” (BENTO, 2012) enquanto distintas daquelas que eram transexuais.

Todavia, a discussão sobre a biologia do corpo não é útil apenas para dar matéria à transexualidade, mas para pensar, de acordo com Jesus (2012), a própria concepção de norma. Nomear a alteridade das identidades trans de “biologia” é relegar a elas um status de fantasia que repercute negativamente em outras esferas de suas vidas. E é nessa linha de pensamento que mulheres e homens “de verdade” operam conforme o mesmo critério. Mas se assumimos que existem aqueles que são verdadeiros de gênero, devemos reconhecer que existem aqueles que são tidos como falsos também.

Impostoras de gênero

Essa ideia de verdade e mentira em relação ao gênero é herdada da tradição nosológica, quando as primeiras elaborações de Benjamin (1966) acerca da transexualidade passaram a circular na área da medicina. O endocrinologista afirmava que a transexualidade para ser considerada real necessitava apresentar alguns critérios diagnósticos, dentre os quais se destacavam a ojeriza ao genital e intensa inconformidade com as características primárias e secundárias do próprio sexo. Para o autor, o paciente que apresentasse tais critérios poderia ser considerado um transexual “verdadeiro”, em contrapartida àqueles que não viviam tamanho conflito e seriam, portanto, considerados transexuais “falsos”. A presença de sofrimento clínico começou a se constituir como uma prova para se atestar que o paciente era transexual ou não.

Essa produção nosológica proporcionou que a Classificação Internacional de Doenças (CID), em sua oitava versão, inaugurasse a transexualidade no rol de patologias mentais. Caminho seguido pelo Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) em sua terceira versão. Sob o rótulo de transexualismo, tal identidade passou a ser considerada como um adoecimento psíquico. Todavia, até mesmo esse percurso passou por transformações. A revisão da CID, em sua décima primeira versão estimada para 2019, promete mudar o termo “transtorno de identidade de gênero” para “incongruência de gênero”. Esse foi um caminho também trilhado pelo DSM, que da quarta para a quinta versão alterou o termo “transtorno de identidade de gênero” para “disforia de gênero”.

Essas mudanças terminológicas não significam mudanças intensas na prática. Conforme trazem Favero e Machado (2019), embora as instituições que representam os dois guias, tanto a APA (Associação Norte-Americana de Psiquiatria) quanto a OMS (Organização Mundial de Saúde), permaneceram investindo em critérios diagnósticos bem consolidados: seja em relação à necessidade de avaliação profissional ou acerca do próprio tempo do tratamento. Esse último critério têm variado em relação aos dois manuais, embora o DSM-5 declare-o como um período médio de 6 meses, a nova CID tem dado indícios de que tal prazo se dará também no decorrer mensal, não mais de dois anos, conforme sua versão anterior.

Pressupõe-se, assim, que se há um gênero disfórico e incongruente, existe aquele que é eufórico e congruente – anteriormente atribuído a homens e mulheres biológicos ou “de verdade”. Por esse ângulo, não somente surge uma repartição entre a própria transexualidade (real e de mentira), mas uma consolidação da mesma como uma incongruência de algo, que nunca se diz exatamente o que é, embora pareça explícito do que se trate, tendo em vista que é aquilo que não precisa de nomeação. Não se nomeia a norma. Não se classifica a natureza do gênero. Espera-

se apenas que “homem” e “mulher” sejam categorias que deem conta de ilustrar o natural, quando se mostram insuficientes, surgem então as variações supracitadas: biológicos, de verdade, genéticos, entre outros demarcadores.

Podem emergir, ainda, as justificativas religiosas, que posicionam a masculinidade e a feminilidade em um campo criado à semelhança de uma entidade divina. Deus, é dito por setores conservadores, fez somente homem e mulher. Aqueles que escaparam disso de alguma forma, logo, devem ser fruto de um desvio. Percebe-se então como há uma continuidade entre o discurso científico e o religioso, pois ambos, embora partam de lugares de análise distintos, se encontram quando concordam que a transexualidade é um equívoco de algo. Produzem, então, um gênero considerado anormal, maculado, desvirtuado.

Não se trata, porém, de equiparar as intervenções da crença às intervenções da ciência, mas de pensar que, diante desse tema, não há uma ruptura assim tão clara no conteúdo da episteme. Nesse sentido, o que é possível observar é que as estratégias de qualificar a norma têm esbarrado em um simultâneo endereçamento precário aos que habitam as margens. Ao passo que se disse quem eram os dois normais de gênero, se impôs também um rótulo de “não biológico”, “não verdadeiro”, “não natural” e “não sagrado” àqueles que se encontravam fora desse binário.

Em uma tentativa de solucionar esse desafio, que não é apenas do campo gramatical, mas do campo político também, o conceito de cisgêneridade aparece com uma possível estratégia. Conforme afirma Jesus (2012), cisgênero é aquele que não é trans, aquele que está, no latim, do lado de cá. Trans, em contrapartida, é aquele que ultrapassa algo, aquele que está do lado de lá. Cisgênero poderia ser, portanto, quem não transiciona entre os gêneros, ou, dito de um modo simples, poderia ser também aquele que se identifica com o gênero designado ao nascer (JESUS, 2012). É menos sobre dizer que “nasceu menino” e continuou

menino. É mais sobre falar que ao nascer foi classificado dessa forma, assim permanecendo ao longo da vida.

Contudo, há algo que nos incomoda nessa impressão de que a cisgeneridade se baseia exclusivamente no modo que o sujeito se identifica, pois isso pode alimentar o imaginário de que se trata de uma discussão acerca de determinado individualismo. Falamos cisgeneridade pensando em consonância com Viviane Vergueiro (2016), quando a pesquisadora formula tal conceito “enquanto normatividade sobre corpos e gêneros” (p. 25). E isso implica pensar a cisgeneridade como naturalizada e idealizada, ou seja, pensá-la através de sua capacidade de se apresentar enquanto um paradigma adequado a ser seguido.

A cisgeneridade passa então a ocupar um lugar fronteiro a conceitos como branquitude e heteronormatividade, conforme aponta Vergueiro (2016), tornando-se útil para pensar os modos de manutenção das relações de poder e continuidade entre sexo, sexualidade, gênero, desejo e práticas sexuais. Todavia, esse lugar fronteiro do qual falamos não deve ser compreendido como sinônimo de local isolado, uma vez que a cisgeneridade está articulada com a branquitude e a heteronormatividade, bem como de outros marcadores sociais, sexuais, de classe, raça e etnia, na produção da diferença.

Pretende-se, então, assegurar um entendimento da cisgeneridade a partir de uma ótica interseccional, na qual, segundo afirma Crenshaw (2002), as opressões se cruzam e estão entrelaçadas entre si. Uma dimensão analítica interseccional, de acordo com Brah (2006), leva em consideração uma série de atravessamentos, compreendendo que são múltiplos os aspectos que compõem a identidade do sujeito na viabilização da desigualdade. Nesse sentido, uma análise de gênero deve levar em conta a raça, uma análise racial deve se atentar à classe, e assim prossegue. Essa não é exatamente uma perspectiva nova, pois os feminismos negros têm tecido essa crítica historicamente (DAVIS, 2016).

Entretanto, compreendendo que não existe predominância de um marcador acima do outro, isso é, os marcadores não estão concorrendo entre si, mas compondo concomitantemente o quadro de investigação acerca das relações de poder. Não é o mesmo que dizer que estão em frequências idênticas de ação, no sentido de afirmar que racismo e transfobia, por exemplo, irão se expressar de maneira igual em toda e qualquer situação, mas significa afirmar que nenhum desses aspectos deixará de ser levado em consideração. E que, por isso, não é possível deixar de conjugar os diferentes marcadores que subjetivam o indivíduo.

Privilégios em rede, codificando desigualdades

Embora estejamos pautando a urgência desse olhar interseccional a respeito da cisgeneridade, não é desse modo que o debate costuma ser conduzido no campo virtual. Uma prática frequente, mas que foi perdendo a expressividade ao longo dos últimos seis anos, era a de publicar listas de privilégio a pessoas cis. Um bom exemplo disso foi a lista¹ publicada no portal “Escreva Lola, Escreva”, em 2013, tratando-se de um blog com bastante relevância dentro dos ativismos feministas digitais. Atualmente, os ativismos virtuais têm migrado com expressividade à plataforma *Youtube*, mas, naquele momento, os portais do *Blogspot* ainda estavam em vigor.

Na postagem, Lola escreve que é uma mulher cis, isso é, “uma mulher que foi identificada como mulher ao nascer e assim sou identificada pelo resto da vida. Entendo que ser cis é jogar a vida no nível fácil.” (ARANOVIC, 2013, *on-line*). E em seguida descreve uma lista de situações que caracteriza como privilégio a pessoas cis. Gostaríamos de trazer alguns elementos dessa lista. De acordo com a escritora, esses privilégios que seriam relacionados à capacidade de não ser reduzida ao

1 Disponível em: <<http://escrevalolaescreva.blogspot.com/2013/09/reconheca-seus-privilegios-pra-poder.html>> Acesso em: 26 de jan. de 2019.

próprio órgão genital, de não ter sua orientação sexual confundida com o gênero, de não ser acusada de falsidade ideológica, de não ser expulsa de casa pelos pais, não ser discriminada para vagas de trabalho, entre outros. A lista é exaustiva, e não pretendemos comentar cada um dos privilégios listados.

Aqui talvez pensássemos que, bom, trata-se de uma postagem isolada, que não repercutiu em nada no campo da militância virtual. Entretanto, a própria Revista Fórum, por meio de uma publicação de Alex Castro, defendeu a existência dos privilégios cis. E fez isso a partir de outra estratégia, relacionando esses privilégios às articulações da branquitude, mas também recaindo no mesmo discurso, ao afirmar que a maior faceta de tais privilégios “é poder viver toda a nossa vida sem nunca nos darmos conta de que somos cis; sem nunca precisar nos articular ou nos definir como cis; sendo tão, mas tão normativas que nem conseguimos perceber como nossa identidade cis é um privilégio.” (CASTRO, 2013, *on-line*).

Não seria arriscado dizer, nesse sentido, que a concepção de um privilégio amarrado às pessoas cis foi se difundindo nas redes por volta dos últimos anos. Sendo que essa não foi uma exclusividade das relações de gênero, até mesmo entre as relações raciais isso pôde ser visto. Todavia, pensamos que a ideia de privilégio para suscitar o debate sobre as desigualdades sociais pode ser contraproducente, tendo em vista que ela esbarra numa certa ideia de homogeneidade em relação à norma. E isso, por mais bem-intencionado que seja, gera dificuldades quando queremos produzir uma leitura assertiva acerca das relações de poder. Ora, se todas as pessoas cis são iguais em oportunidades e dificuldades, logo, pressupõe-se que as pessoas trans também compartilham de vivências repetidas entre si.

E sabemos que a nosologia psiquiátrica é uma das interessadas em fazer com que pessoas trans tornem-se uniformes, por isso nossos esfor-

ços em nos complexificar. Esse é um desafio intensamente afirmado por Vergueiro (2016), quando a autora denuncia as violências epistêmicas que sofrem as travestis e pessoas trans, uma vez que há uma crescente recusa à narrativa médica nas militâncias transfeministas. Não existe patologia. Não existe transexual verdadeiro. Não é necessário um diagnóstico. Entretanto, os esforços pela pluralização da(s) identidades(s) trans precisam vir acompanhados de um similar reconhecimento da amplitude da cisgeneridade: existem várias formas de ser cis.

Nessa sequência, parece-nos que listas que afirmam que pessoas cis não passam por situações em que não são acusadas de falsidade ideológica, ou que não são discriminadas para vagas de trabalho, fazem sentido apenas – e somente – caso retirarmos do jogo os outros marcadores sociais da diferença. E sim, é dito que nada disso é sofrido em decorrência da cisgeneridade, que seria um facilitador, mas não compartilhamos desse ponto de vista, uma vez que, conforme traz Collins (2000), a proposta da interseccionalidade é incluir no debate os múltiplos fatores que estão imbricados uns nos outros. Não se tem como, dessa forma, analisar uma situação de “privilégio” levando em consideração apenas a cisgeneridade, pois pessoas cis podem ser ao mesmo tempo negras, pobres, gays, lésbicas, enfim, uma série de outras coisas.

Ademais, não se deve buscar hierarquizar as opressões, mas compreender que homens e mulheres cis ainda assim podem experimentar contextos de racismo e homofobia, por exemplo, que colocam em xeque a vigência desses supostos privilégios. Podemos pensar em Inês Brasil, Zélia Duncan, Jaloo, Ney Matogrosso e Maria Gadu como personalidades que gozam de privilégios cisgêneros? Que realmente estão capturadas pela teia da cisgeneridade? Ou, em outros termos, podemos pensa-las como pessoas que sequer passam como cis?

O que queremos dizer com isso não é que a cisgeneridade se compõe através de um parâmetro estético, mas que ele não deve ser tirado

do campo de investigação. Até que ponto esses homens e mulheres são vistos, de fato, como “homens e mulheres” é um questionamento que nos interessa fazer. Ainda, o compromisso com um debate antirracista e LGB (lésbicas, gays e bissexuais) deve fazer com que compreendamos a falha em considerar que, somente por serem cis, tais pessoas não possam acabar enfrentando as mesmíssimas² questões que pessoas trans.

E embora possa soar dessa forma, o objetivo não é eliminar as disparidades entre pessoas cis e trans, como se vivessem relações horizontais em suas adversidades. Pelo contrário, o propósito é fazer com que a compreensão das desigualdades seja expandida, para que não tenhamos uma leitura superficial de uma norma que é sofisticada, e que se atualiza a depender da interação de tais identidades. Não é sobre dizer “cis, porém negro” ou “cis, porém gay” para garantir determinado nivelamento entre os marcadores da diferença. É sobre dizer “cis e negro (...)” e “cis e gay (...)” para flexibilizarmos nossas análises em direção a um entendimento interseccional acerca do sujeito.

As separações fazem sentido apenas em um primeiro momento, quando de um processo didático-pedagógico, mas na vida real tal desprendimento não pode ser visto, pois não se descola um marcador do outro: eles estão imbricados. Quem sabe, a partir desse entendimento, as próprias pessoas cis sintam-se autorizadas a utilizar o termo através de uma nova perspectiva. Não mais por meio de uma lógica cristã e ligada ao confessionário. “Sou cis e devo reconhecer meus privilégios”, mas sim porque há um desejo de construir outros mundos, outras possibilidades existenciais – para si e para o(s) Outro(s).

Esse modo de encarar as alianças é útil devido a duas questões. Se por um lado rompe com o individualismo ativista, no qual o sujeito revela quem é para se desculpar por um processo de desigualdade que é

2 Inês Brasil já foi confundida com travestis e mulheres trans ao longo de sua carreira. Disponível em: < <https://revistaladoa.com.br/2016/03/noticias/voce-ainda-nao-entende-sucesso-ines-brasil/>>. Acesso em 26 de jan. de 2019.

histórico (logo, coletivo), por outro lado também produz distanciamentos com uma pretensa empatia. O sujeito não se mobiliza mais porque se compadece, mas sim porque pretende fabricar outros destinos para o social. Até porque a ideia de reconhecimento de privilégios dá indicativos de ser congenitamente engessada, devemos ressaltar, pois reconhecer os privilégios, seja lá o que isso signifique na vida real, não deve ser visto como uma tomada de ação, mas como o oposto disso. Reconhecer não é o mesmo que fazer algo sobre isso. É aquilo que Palha (2016) chamou de complexo de culpa, ao escrever “[...] é assustador pra mim às vezes o quanto essa euforia estética alucinada mantém a gente presa na superfície das questões sobre transexualidade e travestilidade [...]” (*on-line*).

Não se trata, portanto, de falar vagamente sobre quem se é, ou seja, de confessar as identidades normativas que o compõem, mas de pensar como isso afeta o processo de subjetivação e, então, operar sobre isso. Reconhecer os privilégios parece ser encantador porque aparentemente não se precisa fazer nada sobre eles. De outro modo, o debate sobre cisgeneridade e transexualidade se basearia no modo que o sujeito se identifica, e não na maneira que essas identidades funcionam como endereçamentos – ou seja, como espaços de disputa política. O que nos leva a reconhecer que, dentro da própria cisgeneridade, tais endereçamentos são os mais diversos.

Pensando cisgeneridade(s)

“Toda cisgeneridade é a mesma?” é a pergunta que apresenta o artigo escrito por Vieira e Favero (2015), divulgado na Revista Fórum. Com a intenção de pensar as interferências subalternas dentro de categorias normativas, as autoras propõem “que comecemos a pensar a cisgeneridade a partir das intersecções com outros marcadores sociais da diferença, que atravessam o sujeito cisgênero, e dentro desse um espectro constroem relações de acesso pleno ou subalterno aos privilégios

da normatividade.” (*on-line*). Nesse sentido, declaram uma urgência em se compreender a cisgeneridade não mais a partir de uma ótica unitária, mas plural.

E o que significaria conceber a cisgeneridade através da própria multiplicidade? Bom, talvez alguns encarem esse impulso como um prejuízo à luta pela cidadania de pessoas trans, pois assim estaríamos considerando que nem todas as pessoas são exatamente privilegiadas. Mas o objetivo tem sido ponderar que a identidade cis não está aí pra ser entendida como algo do mundo interno do sujeito, mas como algo que demanda determinada implicação política. Por esse ângulo, dizer cisgeneridade(s) é afirmar o seu caráter político, de outra forma permaneceria encarada como normal, natural e saudável.

Esse reconhecimento da existência de outras formas de ser cisgênero pode, inclusive, facilitar o processo de conscientização de que os termos anteriormente utilizados (biológico, de verdade) são impróprios para classificar a norma. Conforme mais pessoas entendam que ser cis não é uma acusação, mas sim um dado que se articula a outros dados, pode ser que isso favoreça sistemas de identificação mais autênticos consigo mesmo. Poderá não ser mais uma identificação vazia, de uma pretensão por abdicar dos privilégios, mas sim uma identificação refletida acerca da importância política e simbólica que a cisgeneridade traz.

Abrir mão da culpa como estratégia de luta não é tarefa fácil. Por certo, é preciso destacar a dificuldade de se atingir esse propósito em um contexto viciado no debate sobre “local de fala”. Embora, necessário pontuar, o “local de fala” não é exatamente uma proposição inovadora em termos acadêmicos. Donna Haraway (1995) já pensava a dimensão da experiência através dos “saberes localizados”, assim como a própria Hill Collins (2000) e seu conceito de *outsider within*, que seria relacionado à capacidade de ocupar um lugar interessante de análise social.

Evidenciado por Ribeiro (2017), a visão de um “local de fala” circulou pelas redes sociais de maneira expressiva. E as pessoas engajadas com ativismos passaram a adotá-lo como um método de conscientização, além é claro de seu uso acadêmico. Todavia, parece-nos que essa repercussão não gerou apenas ganhos ao movimento feminista, mas também alguns engessamentos. Em outros termos, fez com que pessoas que escrevem ou pesquisam dores que não são suas fossem compreendidas como inadequadas, ainda que falassem com, não falassem por. Evidentemente que isso pode ter sido derivado de uma compreensão errada acerca do que se produziu por Ribeiro (2017), mas insistimos em pensar que má-interpretação não dá conta de explicar a totalidade desse fenômeno.

Nesse sentido, resgatamos algumas críticas de Judith Butler, quando a autora se depara com a noção de “essencialismo estratégico” proposta por Gayatri Spivak. Butler (1993) irá afirmar que prefere trabalhar segundo a lógica de uma “posicionalidade estratégica”, pois assim se possibilita a revisão de nossas produções, colocando-as sempre como provisórias e não essencializadas. Através de tal compreensão, o que propomos é uma superação da ideia de “local de fala” para se enfrentar o fantasma da culpabilização identitária. As pessoas – e aqui nos referimos especificamente às pessoas cis – não devem passar por processos acusatórios apenas por ser quem são, mas sim convocadas a construção de alianças (BUTLER, 2018).

O objetivo de se pensar em cisgeneridade(s) é exatamente o de expandir a nossa capacidade de aprendermos na troca, na disputa e no encontro. Dessa forma, é importante concebermos a ideia de que existe subalternidade mesmo em experiências normativas, pois isso nos possibilita a criação de pontes interessantes de diálogo e compreensão da diferença. Não há, após essa percepção, como admitir uma leitura das relações de poder onde pessoas cis só podem ser privilegiadas em relação a pessoas trans. O que há é um combate a essencialização e

unificação de todo e qualquer sujeito, entendendo que as opressões não se manifestam de modo isolado, e que por isso devemos ser capazes de estudá-las conforme seu caráter sofisticado.

A tarefa de pensar cisgenderidades, no plural, pode ser iniciada através de uma concepção partilhada por Gloria Anzaldúa que, em seu conhecido texto sobre a consciência da mestiça, tece alguns percursos possíveis para a compreensão das ambiguidades que compõem dado sujeito. “Estoy nordeada por todas las voces que me hablan *simultáneamente*.” (ANZALDÚA, 2005, p. 704) é o prefácio de seu texto, nele, determinadas pistas são dadas acerca do que seria considerada uma consciência mestiça. Gloria, aqui, está falando sobre o entendimento contraditório (e por que não complementar?) acerca de suas experiências enquanto mulher, estrangeira e chicana. Para fazer isso, a escritora fala sobre a experiência de habitar as fronteiras entre ser “chicana” em um contexto norte-americano, no qual a própria linguagem adquiria outras potências. Nem tudo o que falavam em inglês, ela, tendo uma outra língua nativa, entendia. E vice-versa.

Seu objetivo era o de pensar um nacionalismo poroso, aberto a outros acoplamentos identitários, que não fosse restrito a apenas um marcador social. Dentre os aspectos interessantes de seu texto, Anzaldúa (2005) nos traz uma mistura de inglês com o espanhol, mas um espanhol para além dos limites formais, um dialeto chicano. Pensando nisso, ela se apropria da categoria “chicana” que costumava ser usada de maneira pejorativa para classificar mulheres mexicanas no território estadunidense, fazendo com que fossem produzidos novos sentidos acerca do termo, pois sua enunciação em primeira pessoa era capaz de provocar outros endereçamentos (BUTLER, 2015a). Todavia, a consciência mestiça não surge aqui no intento de propor uma consciência cisgênera, nem tão pouco para comparar gênero e raça em termos equivalentes, embora, sim, toda cisgenderidade esteja situada racialmente.

A proposta, ao contrário, é a de pensar que a cisgeneridade não pode ser lida analiticamente como ileso de outros marcadores sociais. Pessoas cis podem vir a sofrer racismo, homofobia, machismo, assim como outras experiências de violência e cerceamento de cidadania. Reconhecer isso não subentende pormenorizar a cisgeneridade de um corpo, mas compreender o entrelaçamento de opressões em diferentes ruas, esquinas e cruzamentos (CRENSHAW, 2002). A cisgeneridade precisa ser conjugada, e não isolada. Caso queira permanecer ao lado de conceitos como heteronormatividade ou branquitude, é necessário que a concepção de ser “cis” se atravessasse a outros campos da vida cotidiana. Assim sendo, quando se atravessam, de quais cisgeneridades estaria sendo falada?

Cisgeneridades precárias, normas abjetas

De modo simples, a questão aqui disparada diz respeito a quando não são desconsideradas as outras esferas identitárias da condição de um sujeito. Reconhecendo que: todos possuem gênero, raça, lugar social, classe, sexualidade, mobilidade, dentre outros, o que assume é que a cisgeneridade nunca está sozinha. Por esse ângulo, as parcerias que ela estabelece não podem ser vistas como meros “detalhes” ou articulações “secundárias”, mas como acoplamentos que a modificam de maneira substancial. Isso significa dizer que, a depender dos aspectos listados previamente e de suas conexões com a cisgeneridade, está sendo produzida uma ontologia distinta daquela previamente debatida.

Não é o mesmo que assegurar que existem pessoas cis e homossexuais, ou cis e negras, como se o racismo e a homofobia fossem simples “pontos de vista” para a cisgeneridade, mas pensar como ser “cis” em determinados ordenamentos de raça e sexualidade faz com que o resultado seja uma ontologia múltipla (MOL, 2002). Pode-se pensar, dessa forma, que a cisgeneridade anexada à homossexualidade não é apenas

uma cisgeneridade *queerizada*, mas uma identidade que emerge determinada realidade – e isso pressupõe a necessidade e a emergência de uma estratégia específica para lidar com ela. Resgatando a interseccionalidade, ao reconhecer a cisgeneridade como catalizadora de outras realidades, está se pressupondo que o aspecto “cis” pode pesar em dadas situações de violência, mas que em outras ele diz pouco ou quase nada, pois está reordenado por marcadores raciais, sexuais, etc.

Entretanto, para além de pensar que a cisgeneridade é capaz de ser racializada ou marcada sexualmente, o que talvez parecesse como uma tentativa de dizer que há democracia na distribuição da discriminação ou que, pior, somos todos iguais, aqui tem sido buscado resgatar uma compreensão butleriana da precariedade (2017). Para Butler, precariedade é a condição básica da ação política. A vida, de acordo com a autora (2017), é uma entidade que existe somente através de uma rede de conexões que a protege e possibilita, embora isso possa ser ligeiramente desfeito, conforme ocasiões de guerra, terrorismo ou devido aos marcadores sociais já explicitados. E se assumimos que essa vida pode ser exposta à precariedade, tal conceito apresenta-se como ontologia social da vida, consolidando-se como uma condição básica para a contingência da agência e da ação política.

De fato, determinados marcadores podem conceder reconhecimento de sujeito ou de “cidadão” a certos indivíduos (branco, homem, masculino, cisgênero, heterossexual, magro, etc.), fazendo com que suas vidas sejam afirmadas e resguardadas, mas uma vez concebida a precariedade como ontologia social da vida, precisam ser assumidas também as fissuras que se inauguram a partir do momento que essas mesmas “qualidades” param de funcionar socialmente, ao menos da forma que se espera que elas funcionem. E isso pode ocorrer tanto pela articulação com identidades marginalizadas, o que remete às cisgeneridades precárias como recurso de compreensão de uma hegemonia quebrada, quanto pela própria fragilidade da norma.

Pensando fragilidade não como o resultado do fracasso da mesma, mas como uma ambivalência que é própria da mesma, afinal, os corpos escapam, como diria Butler (1993). Tal ambivalência remete também a um constructo psicanalítico, mas bastante abordado na obra butleriana: abjeção. Para a autora, abjeto diz respeito àquilo que não queremos ver em nós mesmos. E foi tomando as reflexões formuladas por Julia Kristeva (1982), que situava como abjeção os excessos expelidos do corpo, que Butler (2015a) passou a pensar a cidadania de LGBTs por meio de um entendimento abjeto. Eram pessoas que deviam, igualmente, ser execradas do panorama social, uma vez que revelavam um material que não podia ser reconhecido como “meu” por dada cultura.

Entretanto, o conceito de abjeção fala também sobre esse paradoxo, do ser e não ser, querer e repugnar, se interessar e condenar. E como Butler (2018) propôs, mais tarde, uma teoria corporificada de política, talvez fruto de uma série de críticas que buscavam “materialidade” em seus estudos, fazendo com que vida e política se tornassem indissociáveis do plano público. Ora, afinal, as possibilidades de se produzir e manter um corpo a “salvo” são tributárias também a um aspecto político, que garante certa estabilidade para aquela existência. Evidentemente que alguns cenários, tal como o nacional, podem flexibilizar ou até mesmo intensificar a precariedade a sujeitos bastante específicos, uma vez que a condição precária é distribuída de forma desigual – embora permaneça como uma condição, ou seja, como algo compartilhado entre “pares”.

Falar de ambiguidade nesse contexto é reconhecer tanto a distribuição desigual da precariedade, logo, da ameaça à vida de mulheres, negros, LGBTs, quanto ao entendimento de que homens, brancos, heterossexuais, dentre outros, também vivenciarão a precariedade, ainda que de maneira menos expressiva e ainda que não devido à branquitude, heterossexualidade, gênero, etc. Por quê? A saída para admitir que existem homens negros não está aí para que seja separada a experiência da

masculinidade com a raça, mas para dizer que uma vez racializado, não estamos mais falando do mesmo gênero “masculino” hegemônico e tradicional. Assim como pensar que uma heterossexualidade trans, como poderia ser o caso de algumas travestis brasileiras, não informa sobre muitos “privilégios heterossexuais” uma vez que a travestilidade é capaz de borrar a vida afetiva e sexual de modo expressivo.

Qual a saída, então? Reconhecer que há uma democracia de gênero? Que pessoas cis e pessoas trans vivem em pé de igualdade? Que nada afasta uma experiência da outra? Por certo, ao propor uma apreensão de norma abjeta – conceitos que parecem se opor – corre-se o risco de dizer: vamos tirar nossa atenção das pessoas subalternizadas e olhar para as demandas daqueles que estão no “topo” da hierarquia. Todavia, o significado de uma norma atravessada pela abjeção nos informa que é totalmente possível ser “privilegiado” e “discriminado” ao mesmo tempo. Aliás, para (des)autorizar um pouco a gramática do privilégio, diria que é possível ser normativo e precário, uma vez percebidas as articulações interseccionais que compõem o sujeito. Mas, fora isso, essa (des)autorização busca fortalecer alianças.

O sujeito detém a experiência?

Em Governar pelos Corpos, Fassin (2003) tece uma série de críticas às políticas de reconhecimento destinadas a pobres e imigrantes no território francês. Para o autor, o que ele chamou de política do relato exigia das classes populares, bem como daqueles ainda sem documentos civis, que fizessem um uso político dos corpos. Isso é: a política do relato presumia que os sujeitos que buscassem ajuda financeira do Estado (auxílio médico ou cidadania) deveriam, de antemão, se submeter de corpo e alma às narrativas da desgraça. E, assim, falar sobre como sofriam e viviam vidas miseráveis, pois apenas dessa forma conseguiriam subsídios.

Contudo, essa “exposição de si” ou, para entrar em contato com estratégias ativistas mais complexas e atuais, essa “lógica do testemunho”

pode ser contraproducente, considerando que pode cristalizar o lugar de “vítima”. Com isso em mente, de que maneira se reivindica um lugar de fala (RIBEIRO, 2017)? Se assumimos que esse processo se dá mediante uma verdade impressa no corpo, ou na história desse corpo, talvez estaremos reconhecendo que ele produz uma realidade política na qual depende-se da generosidade pública. Entretanto, se entendemos que esse processo de contar sobre o “eu” não só é fragmentado, como também é impossível de ser realizado em completude (BUTLER, 2015b), nos colocaremos diante da inevitável assunção: não dá pra ter um local de fala (embora, sim, saibamos que todos tenham seus lugares de enunciação) sem a tentativa de relatar a si mesmo conforme os moldes de uma história triste ou marcada – mesmo que na carne – por desigualdades.

Assim, aqueles que tanto não são marcados por trajetórias sofridas quanto não carregam consigo os traços identitários necessários, tornam-se incapazes, de acordo com essa lógica, de justificar suas experiências através da autobiografia, perspectiva alvo de críticas por Fassin (2003). Uma vez que, para o autor, essa exposição de si produz muito ruído, mas poucas nuances, o objetivo do presente texto tem sido o de desenhar uma estratégia política de compreensão da norma que extrapole os moldes testemunhais do “local de fala” – que, paradoxalmente, pode ser capaz de redobrar a vitimização histórica que se impõe sobre determinados indivíduos.

Até por que de qual subjetividade estamos falando a partir do momento que se faz imperativa a submissão política do campo privado? Por certo, não se trata de ignorar a interioridade, tão pouco a vida prévia, mas de entender a produção subjetiva que esses processos colocam em funcionamento (FASSIN, 2003). Público e privado são campos caros a diversos feminismos. Tendo sido uma demanda histórica possível de ser encontrada também no Brasil, slogans como “meu corpo, minhas regras” ou “ninguém solta a mão de ninguém” buscam tornar menos

rígida tal separação clássica. E essa tentativa de ruptura tem como uma de suas propostas centrais a promoção da autonomia, mesmo que a isso seja dado o nome de empoderamento em setores específicos.

De qualquer maneira, autonomia é uma ideia escorregadia. Não tem sido pensada autonomia aqui como um dar conta “total” acerca de si mesmo (MARACCI, FAVERO e MACHADO, 2019), mas como uma alternativa para que se produzam relatos diversos, ambíguos e quem sabe contraditórios acerca das experiências pessoais. Dessa maneira, talvez a coerência entre norma e cidadania possa ser colocada em xeque, tendo em vista que nem todos os indivíduos considerados prematuramente como hegemônicos se situarão, de fato, dentro de uma esfera hegemônica. Ainda, se a autonomia é frágil, em alguns momentos a noção de experiência também será. Uma teórica conhecida por abordar a experiência em seus estudos foi a feminista Joan Scott – tentando manter o debate entre as nossas.

Para a autora, a experiência por si só é insuficiente para dar conta de um relato. Posição polêmica caso consideremos a relevância que os campos público e privado têm para determinados feminismos. Ainda assim, Scott (1999) afirma que não são os indivíduos que têm experiência, mas, sim, eles é que se constituem através dessas experiências: “tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressores, mas não seu funcionamento interno ou sua lógica” (SCOTT, 1999, p. 5). Ou melhor, a experiência de heterossexuais que eventualmente tenham sofrido homofobia, devido a suas expressões de gênero ou até mesmo outros fatores, como pais e filhos andando de mãos dadas, faz com que eles forneçam uma evidência ou faz com que se vislumbrem as estruturas homofóbicas de determinada sociedade?

Conforme uma perspectiva scottiana tenta responder:

A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. (SCOTT, 1999, p. 5).

Reflexões finais

O desafio travado pelos ativismos trans contra a biologização do gênero têm repercutido até os dias atuais. Por certo, o papel dos movimentos LGBTs na propagação do conceito “cis/gênero” foi de primordial importância. Não tendo sido um conceito originado pela academia e que se espalhou pelos núcleos militantes Brasil adentro, a cisgeneridade passou a ser compreendida como uma resposta às tradicionais formas de nomear pessoas trans e travestis como “anormais” ou “falsas”. Se antes se falava com muita naturalidade em homens e mulheres de verdade, cotidianamente isso tem caído em desuso. Agora, não é incomum encontrar pessoas das mais variadas regiões que entendem o que se quer dizer quando se fala em cisgeneridade.

De todo modo, o terreno que permitiu que tal disputa fosse empreendida não foi qualquer um, tendo em vista que as redes sociais e os ativismos digitais estiveram dando suporte à difusão da cisgeneridade como um conceito analítico, mas também como uma identidade. O campo digital, portanto, foi o cenário em que se questionou a naturalização do gênero, mas ao passo que fez isso, tornou-se igualmente um campo em que essa conscientização dava-se através do apontamento de privilégios. Ser cis, nesse sentido, era, *a priori*, uma vantagem quando comparado a uma pessoa trans. Entretanto, essa afirmação faz sentido somente se for retirada da cisgeneridade as outras esferas identitárias que a constituem, ou seja, só faz sentido dizer que ser cis é um privilégio em relação a uma pessoa trans caso a cisgeneridade seja (des)racializada, (des)sexualizada, etc. E, dessa forma, uma das saídas para reconhecer o seu caráter complexo talvez seja justamente assumi-la como ambígua.

Assim, atravessar a cisgeneridade pela precariedade, portanto, reconhecendo a possibilidade de se pensar em uma estrutura normativa em risco, faz-se um movimento em direção de um compromisso político com o Outro. Não mais porque o Outro sofre. Ou sofre mais do que eu. Mas porque a experiência tem-se revelado insuficiente para a produção de alianças necessárias em busca da proteção e segurança da capacidade vital de cada um. Sendo esse “cada um” nunca algo só, mas uma série de conjugações possíveis que estão sempre em trânsito. Entender como a norma não somente escapa, mas também como ela se atualiza, pode ser um passo interessante no horizonte por uma ética vital. Afinal, insistir na potência de uma vida articulada talvez seja uma das maneiras possíveis de gerar redes de conexões capazes de nos reconduzir a um movimento político pelo encontro, pela troca e pela diferença.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza**: rumo a uma nova consciência. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, Dec. 2005.

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais**. DSM-VI. 4.ed. Washington, DC: Associação Americana de Psiquiatria, 1994.

_____. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais**. DSM-5. 5.ed. Washington, DC: Associação Americana de Psiquiatria, 2013.

ARANOVIC, Lola. **Alguns privilégios cis**. Escreva Lola, Escreva, 2013. Disponível em: <<http://escrevalolaescreva.blogspot.com/2013/09/reconheca-seus-privilegios-pra-poder.html>>. Acesso em 26 de jan. de 2019.

BENJAMIN, Harry. **The Transsexual Phenomenon**. New York: Julian Press, 1966.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamound, 2006.

BENTO, Berenice. **As famílias que habitam “a família”**. Revista Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 15, n.2, p. 275 – 283, 2012.

BUTLER, Judith. **Bodies That Matter**: On the Discursive Limits of Sex. New York, Routledge, 1993.

_____. **Desdiagnosticando o gênero**. Physis, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 95-126, 2009.

_____. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade; tradução Renato Aguiar. – 8ªed – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

_____. **Relatar a si mesmo:** crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

_____. **Quadros de Guerra:** Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **Corpos em Aliança e a Política das Ruas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação.** Cadernos Pagu, Campinas, n. 26, p. 329-376, Junho, 2006.

CASTRO, Alex. **O que é privilégio cis?.** Revista Fórum, 2014. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/o-que-e-privilegio-cis/>>. Acesso em 26 de jan. de 2019.

COLLINS, Patricia. **Black Feminist thought:** knowledge, consciousness and the politics of empowerment. Nova York: Routledge, 2000.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** Estudos feministas, 171 – 189, 2002.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

FASSIN, Didier. **Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia.** Cuadernos de Antropología Social, 2003.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** Cadernos Pagu (5), 7-41, 1995.

JESUS, Jaqueline. **Identidades de gênero e políticas de afirmação identitária.** In: VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero, Salvador, 2012.

MARACCI, João; FAVERO, Sofia; MACHADO, Paula. “**Cada comprimido é uma reivindicação de posse**”: ativismo e identidade no documentário *Meu corpo é político*. DOC ON-LINE, v. 25, p. 47-63, 2019.

MOL, Annemarie. **The Body Multiple**: Ontology in Medical Practice. Durham: Duke University Press, 2002.

OLIVEIRA, Neusa. **Damas de paus**: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas relacionados à Saúde**. CID 10, 1993.

PALHA, Amanda. **Trans**: tirando o debate da euforia estética e vazia. Casa da Mãe Joanna, 2016. Disponível em: < <http://casadamaejoanna.com/trans-tirando-o-debate-da-euforia-estetica-e-vazia/>>. Acesso em: 26 de jan. de 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

SCOTT, Joan W. Experiência. In SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza e RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). **Falas de Gênero – Teorias, análises, leituras**. Editora Mulheres: Ilha de Santa Catarina, 1999.

SILVA, Hélio. **Travesti**: a invenção do feminino, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Salvador, 2016. Dissertação de mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia.

VIEIRA, Helena; FAVERO, Sofia. **Toda cisgeneridade é a mesma?**. Subalternidade nas experiências normativas. Revista Fórum, 2015. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/toda-cisgeneridade-e-a-mesma-subalternidade-nas-experiencias-normativas/>>. Acesso em: 26 de jan. de 2019.