

Para uma análise sobre a incorporação de disposições normativas de prescrição dos corpos na contemporaneidade

*Towards an analysis of the incorporation of
body-regulating dispositions in contemporary times.*

Juliana Perucchi

*Professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia
da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF*

*Doutora em Psicologia Social pela
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC
juliana.perucchi@ufjf.edu.br*

5

Resumo

Este ensaio teórico busca analisar as formas por meio das quais certas regularidades objetivas são “incorporadas” pelas pessoas, de modo a naturalizar práticas sociais radicalmente contextualizadas e situadas. Para tanto, articula os conceitos de cuidado de si, de Michel Foucault, e performatividade, de Judith Butler; em contraponto e diálogo com a noção de *habitus*, de Pierre Bourdieu. A análise aponta que a produção de subjetividades em meio às regularidades objetivas do sistema normativo de sexo/gênero se converte em um sistema produtor dos corpos e das condutas.

Palavras-chave: Corpos. Cuidado de si. Performance. *Habitus*.

Abstract

The objective of this paper is to analyze the forms by which certain objective regularities are spontaneously incorporated by people, in order to naturalize the social practices radically situated. For so it articulates Foucault's concept of care the self; and Butler's concept of performance, in contrast and dialogue at Bourdieu's concept of habitus. The analysis points that the production of subjectivities amidst objective regularities of normative sex-gender systems converted onto at produce system of bodies and conduct.

Key-words: Bodies. Care of the self. Performance. *Habitus*.

Introdução

Propõe-se neste ensaio teórico uma articulação conceitual entre duas categorias analíticas, a saber, a noção de cuidado de si, de Michel Foucault (2006b), e a de performatividade, de Judith Butler (1999), as quais permitem pensar as formas por meio das quais certas regularidades objetivas produzem subjetividades. Contrapõem-se as perspectivas dessas duas categorias a uma terceira, que consiste no conceito de *habitus* (BOURDIEU, 1974), por meio da qual Pierre Bourdieu se propôs a analisar a incorporação de certas configurações sociais que possibilitam a construção de condutas e estilos de vida individuais, orientados por instâncias produtoras de valores culturais e por referências identitárias, disponíveis na contemporaneidade.

É efetivamente a partir do conceito de *cuidado de si*, formulado por Michel Foucault (2006b), que se inicia essa reflexão acerca dos processos pelos quais certas disposições sociais produzem sujeitos, forjando práticas corporais que passam a orientar outras práticas, de si sobre si próprio e sobre outros, criando estilos de vida. É também por meio dele que se vislumbra a possibilidade de diálogo entre esses três autores, na articulação com as proposições de Butler e em contraponto e tensão com a perspectiva de Bourdieu, no desiderato de articular proposições teóricas, nos limites de suas (in)compatibilidades epistemológicas.

Considerando que a formulação do conceito de *cuidado de si* permite problematizar o processo pelo qual o indivíduo transforma-se a fim de alcançar certo modo de ser, pode-se articular tal categoria analítica à noção de performatividade, na medida em que ambas remetem a constructos teóricos que permitem analisar princípios de orientação de práticas.

O uso dos conceitos de *cuidado de si* e *performatividade* na reflexão acerca da prescrição e da autonomia dos corpos na contemporaneidade

Primeiramente, pretende-se iniciar esta reflexão contextualizando a perspectiva de análise do princípio do cuidado de si, construída por Michel Foucault em suas últimas obras sobre a *História da Sexualidade*, especificamente o segundo e o terceiro volumes (FOUCAULT, 2006a, 2006b). Nesses livros, o autor analisa, por meio da hermenêutica¹ do cuidado de si na Antiguidade e posteriormente nos primeiros tempos da era cristã, o processo que os sujeitos operam sobre si mesmos de modo a exercitar certo estilo de vida.

¹ “Chamemos hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido” (FOUCAULT, 2007, p.40).

Concentrando-se na discussão proposta no terceiro volume, pode-se conjecturar que, sendo a filosofia um modo de vida na Antiguidade clássica, o fundamento do trabalho do indivíduo sobre si mesmo se dava conforme regras de condutas preconizadas pela própria Filosofia. Era necessário abrir mão do supérfluo para então se lançar ao primordial. No entanto, como analisa Foucault, o primordial apresenta diferentes roupagens na filosofia clássica e, conseqüentemente, o princípio do cuidado de si apresenta-se diferentemente nos diversos contextos históricos da era clássica.

Os modos de vida nos primeiros séculos do Império Romano, por exemplo, incidiam sobre o cuidado de si, mas esse cuidado adquiriu novas facetas que o tornaram diferente do de outros períodos. Na filosofia antiga, o ocupar-se de si era anterior ao conhecer a si mesmo, já na era cristã houve uma inversão: o conhecimento de si aparece como princípio fundamental, enquanto que o cuidado de si passa a ser negligenciado como algo imoral, pois a renúncia de si passa a ser condição para a salvação, não mais no sentido atribuído pelos gregos da antiguidade clássica², mas sim no sentido espiritual cristão, em que o indivíduo convertido abre mão de si mesmo para chegar à verdade. Assim, no ascetismo cristão, as práticas de cuidado de si remetem a exercícios como os procedimentos de provação, o exame de consciência e o trabalho do pensamento sobre si mesmo. Todas essas práticas tinham como preocupação fundamental a purificação do espírito.

A análise foucaultiana permite afirmar que, no período clássico, o foco era a relação entre subjetividade e verdade, sendo o cuidado de si o princípio que estabelece as possibilidades de o sujeito acessar a verdade, mas as dimensões e as formas modificam-se ao longo do tempo. Enquanto para Platão a verdade se encontrava no interior do indivíduo e precisava ser revelada por meio do cuidado de si sobre si mesmo, que marca o ascetismo platônico na busca da revelação do si por meio do cuidado de si; no ascetismo cristão, o que conta é o conhecimento de si e a renúncia ao si, a conversão para que uma outra realidade seja alcançada e revelada: a salvação. O acesso à verdade é, portanto, diferente.

Nessa digressão contextual em relação às discussões que Foucault desenvolve na sua genealogia quanto às regulações que se farão sobre a vida das pessoas por meio das tecnologias de si, percebe-se que a ideia de ocupar-se

² Michel Foucault problematiza o princípio do cuidado de si entre os gregos a partir do discurso em Alcebiades e analisa como foi elaborado, como foi constituindo sua história. Nesse sentido, a “salvação” aparece como uma atividade permanente sobre si mesmo, segundo Foucault, na análise de Alcebiades – salvação como “estar em posse de si”, não com o mesmo sentido que aparece na era cristã.

consigo é bem antiga nas culturas ocidentais e se desdobra atualmente nos modos de vida de suas sociedades. A análise do princípio do cuidado de si mostra que tal ideia já estava presente no ideal do cidadão espartano de treinamento físico e de preparação para a guerra, mas foi com Sócrates que esse ocupar-se de si ganhou a dimensão de um cuidado de si, adquirindo paulatinamente as formas de uma verdadeira “cultura de si”.

Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bem geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações, e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 2006b, p. 50).

A *epimeleia heautou*, ou a arte de ocupar-se de si, ultrapassa o domínio do conhecimento de si, não indicando somente uma preocupação, mas designando, sobretudo, um conjunto de práticas, de ações por meio das quais se desenvolve um refinamento da alma com auxílio da razão, para que se possa levar a melhor vida possível. Já no período helenístico, o cuidado de si não se configura como um princípio de conhecimento apenas, mas sim uma prática de cuidado. É um conjunto de exercícios em que o si, ao mesmo tempo que é cuidado, é produzido. O si é objeto e fim do cuidado. Na virada para a cultura helenista, o cuidado de si toma novas formas. Ele não se foca mais na cidade, mas em si mesmo. A articulação entre o cuidado e o conhecimento que se vê em Alcebiades já não se percebe aqui. A arte de ocupar-se de si remete ao uso prático de um conjunto de verdades que operam como agentes de uma modificação, de uma transformação subjetiva.

No estudo em torno da *epimeleia*, Foucault analisa o vocabulário e as expressões que designam o cuidado de si e evidencia que a dimensão do conhecimento de si está num conjunto de expressões que se remetem à atenção, ao olhar, à percepção; em que o si é o objeto dessa atenção, desse olhar, mas que, de todo modo, há uma ação, remetendo-se necessariamente a uma prática. Enquanto que a dimensão do cuidado está voltada para a conversão e para uma conduta dos corpos, a prática que designa o cuidado de

si produz o sujeito da ação, que toma o “si mesmo” como refúgio, convertendo-se nele, voltando-se para si mesmo, de sorte que

[...] sería necesario distinguir en el concepto de *epimeleia* los aspectos siguientes: En primer lugar, nos encontramos con que el concepto equivale a una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros. [...] En segundo lugar, la *epimeleia heautou* es una determinada forma de atención [...] implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia si mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento. En tercer lugar, la *epimeleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de si mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. [...] La noción de *epimeleia* implica, por último, un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten a esta noción en un fenómeno de capital importancia [...] en la historia de las prácticas de la subjetividad (FOUCAULT, 1987, p. 34-36).

Por meio de sua hermenêutica, Michel Foucault permite-nos uma constatação: o cuidado de si aparece como preocupação prática de cada indivíduo durante toda a sua existência e como preocupação de todos os indivíduos. Na esfera da vida individual, ao longo da existência, o cuidado de si está vinculado à arte de viver, ao modo de vida do sujeito, na medida em que o cuidado de si se estende para toda a vida. Foucault aponta para as práticas que sustentam esse cuidado.

Um aspecto importante indicado por esse autor refere-se à constatação do cuidado de si como ética universal. Uma consequência do deslocamento cronológico do cuidado de si é exatamente o fim do privilégio desse princípio para algumas pessoas (os aristocratas, em Alcebíades, por exemplo) e sua universalização. Entretanto, as práticas do cuidado de si, em todas as suas dimensões, dão-se institucionalmente, ou seja, contextualizadas nas diversas redes de relação, de posições do sujeito. Embora seja evidenciado como regra universal, o cuidado de si atinge a poucos. Essa forma, presente no período helenístico, reaparece posteriormente no cristianismo: todos são chamados, mas poucos os escolhidos.

A demanda no período helenista é a generalização do cuidado de si para todos, algo semelhante ao que se tem hoje. Porém, hoje o cuidado de si não tem um fim em si mesmo, há outras demandas. Atualmente, o cuidado de si está em função de demandas produtivas, na medida em que eu cuido de mim para poder produzir, como também está a serviço das relações familiares, no sentido de que é necessário (ou pelo menos exigido socialmente) que eu saiba cuidar de mim para que eu possa ser reconhecido como capaz de cuidar de alguém. Governo de um, governo dos outros! Entretanto, para além dessas dimensões, o cuidado de si na contemporaneidade está cada vez mais vinculado ao individualismo, à preocupação consigo mesmo, à qualidade de vida e à conduta individual. Essa demanda se processa cada vez com maior visibilidade nos centros urbanos: produtos e serviços são criados para atenderem prioritariamente os interesses de pessoas que vivem sozinhas e que se (pré)ocupam consigo mesmas.

A análise do princípio do cuidado de si aponta para ações que definem e constroem o sujeito: os tipos de ação levam para a atenção a si mesmo, a voltar-se a si próprio, a cultivar-se a si, reivindicando-se de diferentes modos. Remete-se a ações que designam a *epimeleia heautou*, ações pelas quais se constituem os sujeitos e seus modos de vida. Foucault remete a um conjunto de práticas de si, correlato de uma construção de si, que ultrapassa o domínio do conhecimento.

Ocuparse de uno mismo significa ocuparse de su alma: yo soy mi alma. [...] Se trata de transferir a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir, al sujeto de la acción del conjunto de elementos, las palabras, los ruidos, que constituyen esta acción misma y que le permiten realizarse. Se trata en suma, si ustedes quieren, de hacer aparecer al sujeto en su irreductibilidad (FOUCAULT, 1987, p. 46-47).

O indivíduo age, assim, de modo a operar como sujeito dessa ação em relação aos códigos prescritivos disponíveis em sua cultura. Porém, vale lembrar que existem diferentes níveis de consonância para a prescrição. Tais gradações em relação às formas de prescrição foram denominadas por Foucault como “substância ética”, que designa os modos como o indivíduo se constitui enquanto sujeito moral (FOUCAULT, 2006a). Portanto, a forma como o sujeito estabelece sua relação com tais regras, ou seja, seus modos de sujeição, constitui-se por meio da elaboração do trabalho ético sobre si mesmo, caracterizado pela obrigatoriedade de colocar tais regras em prática.

A partir dessa reflexão, permite-se conjecturar acerca da noção de cuidado de si, princípio norteador da cultura ocidental, como aparece na contemporaneidade em contraponto e diálogo com a perspectiva de incorporação de disposições normativas, tendo o corpo como matriz de inscrição simbólica da cultura, bem como em diálogo e articulação com a perspectiva do corpo como efeito da repetição citacional dos discursos. São processos pelos quais subjetividades contemporâneas reclamam para si certas identidades. Reclamar uma identidade é descrever (por meio de um conjunto de conhecimentos e de práticas) aquilo que se é, ou aquilo que se faz reconhecer-se (e ser reconhecido) como sujeito. Não se trata apenas de conhecer a si mesmo, ou de conhecer o que faz de si um sujeito, mas sim uma conduta prática de cuidar de si mesmo, a ponto de tornar-se, para si e para os outros, um sujeito. Reclamar uma identidade é, portanto, exercer um conjunto de práticas por meio das quais o sujeito se produz, ao mesmo tempo que cuida de si. Essa produção se dá, fundamentalmente, pelo corpo em relação a certas disposições sociais, do que se convencionou chamar de sistema sexo/gênero.

Trata-se de um sistema pelo qual se articula um cruzamento estratégico de dispositivos normativos da sexualidade, de modo a delimitar binariamente características de masculinidade e de feminilidade, categorizando e hierarquizando práticas corporais. É pelo sistema sexo/gênero – que Rubin (1993, p. 2) define como “o conjunto de medidas mediante o qual a sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana e essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” – que se estabelece a institucionalização das condutas corporais heteronormativas. Essa institucionalização, por sua vez, estabelece as regras que fazem funcionar a regularidade das condutas.

O termo “conduta”, apesar de sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A conduta é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir as condutas” e em ordenar a probabilidade (FOUCAULT, 1995, p. 243-244).

Analisar as conduções das condutas, ou esse conjunto de possibilidades de exercícios de poder dos corpos/sobre os corpos, remete-se à análise dos tipos de ação que leva à atenção a si mesmo, a voltar-se a si mesmo, a cultivar-se a si mesmo, a reivindicar a si mesmo de acordo com diferentes

possibilidades discursivas. Essas possibilidades designam ações pelas quais se constituem modos de vida, estilos de existência, performances de gênero reguladas pelo sistema sexo/gênero. Esse sistema, conforme analisa Butler (1993), configura uma matriz de significado que impede aos corpos uma formulação alternativa (contra-hegemônica) aos significados de “homem” e “mulher”, “masculino” e “feminino”. A inteligibilidade desses constructos vincula-se ao que a autora define como “heterossexualidade compulsória”, ou seja, a uma instituição social por meio da qual é inteligível apenas uma classificação binária: homem/mulher, macho/fêmea. Assim, condutas corporais fora desses limites de inteligibilidade configuram identidades de gênero aberrantes, estranhas ou, nas palavras de Butler, abjetas.

Desse modo, a condução das condutas, que configuram as práticas de cuidado de si na sociedade de controle na contemporaneidade, possibilita o processo de “reconhecimento” de identidades nos limites do sistema de sexo/gênero, nos parâmetros de inteligibilidade da matriz binária hegemônica e compulsória. Assim, o gênero – concebido como um conjunto de gestos e inscrições desempenhados sob a superfície do corpo – institui as fronteiras desse corpo a partir dos limites do socialmente hegemônico. O sexo é assim “materializado” pela performatividade dos agentes sociais, sobretudo por meio de práticas de uso dos prazeres (FOUCAULT, 2006a) que “abrem ou fecham superfícies ou orifícios à significação erótica”, reinscrevendo as fronteiras do corpo (BUTLER, 2003, p. 190). A arte da existência “[...] se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso 'ter cuidados consigo', é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática” (FOUCAULT, 2006a, p. 49).

Nesse sentido, as identidades de sexo e de gênero são concebidas como práticas discursivas (que incidem sobre os corpos, suas condutas e seus cuidados), sendo os sujeitos “efeitos de um discurso amarrado por regras” (BUTLER, 2003, p. 208), regras de conduta e de cuidados que compõem o conjunto de regularidades objetivas dispostas à incorporação.

Modos de falar, de sentar, de olhar, de transar, estilos de vestuário e de acessórios, isto é, todo um conjunto de posturas e de artefatos – vinculados às condutas e à circulação dos corpos – configuram um campo disperso de disposições socioculturais pelas quais se possibilita certo reconhecimento do sujeito social. A cena social na qual se processam as práticas que compõem os dramas da vida cotidiana é, portanto, articulada nesse jogo de possibilidades de incorporação das regularidades objetivas disponíveis. É nesse processo de construção performativa e cuidadosa dos corpos que a vida social explicita sua radicalidade.

Porém, nesse mesmo processo também existem possibilidades de transgressão, como a escolha por certo modo de vida que tem sido, cada vez mais, expressado por pessoas que, inicialmente, se deparam com a expressão de suas homossexualidades e que vão gradativamente se derivando para outra construção da identidade de gênero, caracterizada pelo uso de indumentárias, vestimentas e adereços, contrários à prescrição de gênero. Essas pessoas se constituem em subjetividades femininas a partir de um corpo tido como masculino, construindo novas relações de gêneros, inventando um outro feminino, como, por exemplo, o feminino travesti (BENEDETTI, 2000). A articulação entre os conceitos de cuidado de si e a performatividade permite presumir que tais construções performativas – de si sobre si e sobre outros –, engendradas pelo sistema normativo sexo-gênero-desejo, não se processam de modo fixo, nem demarcam os territórios ou produzem os corpos da mesma maneira, em distintos contextos históricos.

Certas performances – no sentido butleriano –, como as da *drag queen*, dos travestis e de outras pessoas transgêneros, demonstram que não existe coerência natural ou qualquer *a priori* inato para o sexo, o gênero e a sexualidade. São, todas, inscrições “flutuantes” na configuração material e simbólica dos corpos, constructos culturais forjados por repetições de atos estilizados e de discursos (re)citados. Quanto mais repetidos, mais se dá a impressão de que são naturais, inatos e a-históricos. Assim, por meio da repetição de performances, da repetição de práticas que conduzem a conduta, certos constructos de sexo, gênero e sexualidade são incorporados de forma não reflexiva, como representações de alguma essência fixa e imutável; de uma sexualidade naturalmente humana.

As possibilidades de condução das condutas corporais na contemporaneidade, pelas práticas de cuidado de si e pelas performances sexuais e de gênero, configuram a inteligibilidade das formas pelas quais os atributos de masculinidade/feminilidade tornam-se legítimos, enquanto regulados, gerando padrões identitários relativamente estáveis ou, dito de outro modo, criando identidades de gênero inteligíveis. Essas “condições de possibilidade” da emergência de determinados discursos ou formulações de sexo/gênero, trabalhados por Butler, permitem refletir as formas pelas quais essas regularidades objetivas orientam práticas individuais, regulam condutas que, por sua vez, retroalimentam o sistema de manutenção da lógica binária hegemônica.

É desse modo que elementos culturais que se constituem como disposições sociais garantem a inteligibilidade de certas formulações do que seja “masculino” ou “feminino” na estética dos corpos, do que seja “legítimo”

ou “ilegítimo” nas relações de gênero, do que seja “normal” ou “anormal” nas práticas sexuais e, por fim, do que pode ou não ser “reconhecido” como importante/inteligível. Não se trata, portanto, da mesma natureza daquilo que Bourdieu define como *habitus*, ou seja, um conjunto de valores, de princípios, de orientações que regulam condutas dos sujeitos de modo a torná-los passíveis de reconhecimento cognitivo. Trata-se, efetivamente, da produção de algumas vidas inteligíveis e de outras vidas não inteligíveis, de corpos que importam e de corpos que não importam, vidas e corpos que não são entendidas/os (no sentido ontológico) como vidas e corpos humanos, ainda que sejam de pessoas.

Há uma diferença fundamental entre a noção de *habitus* trabalhada por Pierre Bourdieu (1974) e a questão da centralidade do corpo nas concepções de cuidado de si, em Michel Foucault, e de performatividade, em Judith Butler. No primeiro, o corpo é entendido como matéria-prima de inscrição simbólica e de materialização da cultura, lócus privilegiado de análise do sujeito social. Nota-se como essa perspectiva difere radicalmente das noções cunhadas por Foucault e por Butler, nas quais os corpos não são superfícies de inscrição simbólica, mas sim, propriamente, produções discursivas em suas materialidades. Para Bourdieu, o corpo inscreve na pessoa a radicalidade da construção identitária que se realiza pela estrutura social, construção da qual o próprio indivíduo não é inteiramente sujeito. Para Foucault e Butler, a pessoa é, ela mesma, em sua própria materialidade corporal, efeito das práticas discursivas que a fabricam.

Se o olhar do sociólogo francês volta-se ao *habitus*, ou seja, a essa inscrição inapagável que, segundo o autor, se configura como matriz geradora de práticas e que pode ser definida como “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 1998, p. 184) a leitura de Foucault e de Butler leva a analisar outra seara, a dimensão ficcional dessas narrativas de si, que atribuem a certos conjuntos de práticas uma ideia de unidade, de identidade coesa.

Vale destacar que o desiderato bourdieusiano que interessa confrontar nessa reflexão é aquele referente à análise da relação entre o indivíduo e o grupo social ao qual pertence. Sendo assim, a noção de *habitus* contempla um constructo que se propõe a entender como inscrições corporais se processam, desde muito cedo, de modo a configurar comportamentos. Contudo, tal conceito articula elementos de outra ordem, que não aqueles mobilizados pelo conceito de cuidado de si e pela noção de performatividade de gênero, que, por

sua vez, permitem analisar a produção de corpos e vidas (in)inteligíveis. A distância conceitual do *habitus* com o princípio do cuidado de si remete ao olhar, epistemologicamente, diferenciado dos autores, frente às práticas sociais que tomam os movimentos corporais, as posturas, os gestos, os modos de higiene, os modos de olhar, de andar, de falar, de comer, de se vestir, enfim, tudo o que se refere ao corpo.

Considerando que os indivíduos são produzidos desde a mais tenra infância, pela sociedade de controle e por sua ordem social normalizada por um sistema de sexo/gênero heteronormativo, entende-se que a leitura de Foucault e Butler remete-se à tese: discursos habitam corpos. Já pela perspectiva de Pierre Bourdieu, o *habitus* de determinado grupo, como resultado histórico e coletivo, individualiza-se em cada agente social.

Detemo-nos agora nos aspectos que concernem à elaboração de condutas corporais produzidas por um universo simbólico marcado pela (in)visibilidade das identidades. Tais aspectos compõem determinado perfil de construção identitária que pode ser sintetizado em uma configuração de valor que concatena quatro princípios ético-estéticos: o “assumir”, como estratégia político-corporal de visibilidade de qualquer orientação sexual; o “ironizar”, como a estratégia do exagero *drag-queen/king*, de sátira ao inalcançável ideal de feminilidade/masculinidade; o “enrustir”, como estratégia político-corporal de proteção/exclusão; e o “transviar”, como estratégia de reconstrução corporal inteligível.

Tais princípios configuram os campos de força que atravessam os processos de produção corporal, definindo leituras de mundo que se expressam concretamente em condutas de valorização da singularidade individual e de representação de valores coletivos: de afirmação de diferentes orientações do desejo sexual como determinante de um estilo de vida; do exagero como paródia da “normalidade”; da subordinação ao “armário” ou a uma “vida dupla” como efeito normativo; da redefinição corporal-sexual como não necessariamente ruptura à norma, nem tendo, em si mesma ou *a priori*, um caráter contra-hegemônico de emancipação do sujeito.

As pessoas se enquadram em um determinado universo de valores que encontram nos corpos uma “situação”³ privilegiada de reprodução da norma.

³ Termo que Judith Butler (2003, p. 27) toma emprestado de *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, mas em uma direção diferente da fenomenologia. Como pontua na nota de rodapé de seu livro *Problemas de Gênero*, Butler critica a manutenção da “relação externa e dualística entre uma imaterialidade significante e a materialidade do próprio corpo” (p.217). Neste sentido, se o corpo é uma situação “não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais” (Butler, 2003, p. 27).

Portanto, é dentro desses marcos que devemos analisar os processos de construção de identidades corporalmente vivenciadas. No âmbito das experiências corporais – reguladas por certas disposições socioculturais acerca de como se deve cuidar de si –, as construções identitárias são orientadas discursivamente pela condução das condutas nos limites do inteligível. “A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 1997, p. 32). Nessa perspectiva, como destaca Judith Butler, a constituição do sujeito depende da subordinação e da destruição do corpo. A partir da dependência do outro que condiciona e sustenta o desejo de existir, o sujeito se constitui reiteradamente ao longo da vida, por meio do cuidado de si mesmo. A repetição é a forma de reinstalação do poder que submete o sujeito à captura identitária, e o diálogo conceitual estabelecido, neste ensaio, entre Michel Foucault e Judith Butler permite partir do pressuposto de que a condição de assujeitamento possibilita a emergência do sujeito.

Nesse sentido, problematizam-se as estratégias pelas quais a regulação social estabelece que o sujeito possa ser ou homem, ou mulher. Como o sujeito somente pode emergir a partir da condição de assujeitamento, passa a reconhecer-se, exclusivamente, em algum desses dois lugares. Assim, ao se analisar o “transviar” como estratégia de reconstrução corporal (in)inteligível, propõe-se a reflexão acerca de como, por exemplo, um corpo travesti, ao mesmo tempo que metaforiza um desvio à norma, subordina-se a ela, uma vez que traduz tanto certa resistência ao assujeitamento da cultura que designa ao corpo do macho um gênero masculino quanto se submete a certo assujeitamento à identidade de gênero feminino, sem romper com a norma de gênero hierarquizada. São expressivas as experiências “transviadas” que ancoram identidades de gênero a diferenças sexuais anatômicas, reduzindo possibilidades de emergência de sujeitos contra-hegemônicos por meio da reprodução dualista da constituição dos gêneros.

A estratégia político-corporal de proteção/exclusão aqui denominada como “enrustir” também traduz esse paradoxo frente à norma. Assim como o “assumir” implica estratégia político-corporal de visibilidade de qualquer orientação sexual, o “enrustir” remete-se ao jogo entre fazer invisível ou deixar visível alguma orientação do desejo sexual. Tanto um quanto outro, nos limites desses termos, constituem-se no paradoxo da possibilidade de subversão e da subordinação à norma. Nesse sentido, as proposições de Sedgwick (2007, p. 28-29) são esclarecedoras:

Acredito que todo um conjunto das posições mais cruciais para a contestação do significado na cultura ocidental do século XX está consequente e indelevelmente marcado pela

especificidade histórica da definição homosocial/homossexual, particularmente, mas não exclusivamente, masculina, desde mais ou menos a virada do século. Entre essas posições figuram, como já indiquei, os pares segredo/revelação e privado/público. Ao lado desses pares epistemologicamente carregados, e às vezes através deles, condensados nas figuras do “armário” e do “assumir-se”, essa crise específica de definição marcou por sua vez outros pares tão básicos para a organização cultural moderna, como masculino/feminino, maioria/minoria, inocência/iniciação, natural/artificial, novo/velho, crescimento/decadência, urbano/provinciano, saúde/doença, mesmo/diferente, cognição/paranoia, arte/kitsch, sinceridade/sentimentalidade e voluntariedade/dependência. Tão espalhada tem sido a mancha dispersa da crise do homo/heterossexual que discutir quaisquer desses índices em qualquer contexto, sem uma análise anti-homofóbica, acabaria, talvez, por perpetuar compulsões implícitas em cada um deles sem o saber.

A reflexão da autora leva a pensar como a díade segredo/revelação é constitutiva do que chamamos hoje homossexualidade. Se trouxermos à baila, outra vez, a experiência travesti, constata-se que esta encena e revela a paródia dos gêneros, uma vez que, não existindo uma origem ligada ao corpo biológico, concebe-se a necessidade da destruição desse corpo, que, investido de poder, dá condições à emergência de um sujeito.

Uma manifestação, até certo ponto, caricata dos aspectos que concernem à elaboração de condutas corporais produzidas por um universo simbólico marcado pela (in)visibilidade das identidades, contempla o “ironizar” e sua estratégia do exagero e da sátira ao inalcançável ideal de feminilidade/masculinidade. O carnaval, nesse contexto, representa certa ironia com situações de transgressão da norma dentro dela mesma, constituindo-se simultaneamente restritivo e liberador. Contudo, ironizar pode tomar também um outro sentido mais estratégico, talvez no que se refere à brincadeira e ao jogo com representações da natureza e do artifício, desestabilizando a distinção entre falso e verdadeiro, entre corpos e tecnologias, entre órgãos sexuais e práticas de sexo.

Nesse sentido, e sem alongar por mais tempo a explanação neste texto ou propor qualquer aprofundamento necessário, aqui, vale destacar o debate crítico que Beatriz Preciado estabelece com as proposições de Judith Butler, como o lançado na entrevista concedida a Jesús Carrillo:

Los análisis queer ortodoxos en términos de género como performance me parecen insuficientes para entender los procesos de incorporación de sexo y de género. Al acentuar la posibilidad de cruzar los géneros a través de la performance teatral, Gender Trouble (1990), el texto canónico de la teoría queer, habría subestimado los procesos corporales y especialmente las transformaciones sexuales presentes en los cuerpos transexuales y transgénicos, pero también las técnicas estandarizadas de estabilización de género y de sexo que operan en los cuerpos “normales”. Precisamente por ello, las primeras críticas frente a esta formulación de identidad en términos de parodia o drag surgieron desde las comunidades transgénicas y transexuales. Aunque es cierto que en sus libros posteriores hasta llegar al más reciente – Undoing Gender (2004) –, Judith Butler se ha esforzado por restituir los “cuerpos” que habían quedado diluidos entre efectos paródicos y performatividad lingüística. [...] Podemos decir que se han abierto al menos dos espacios de conceptualización: uno dominado por nociones performativas cuyo impacto ha sido de especial relevancia en el ámbito estético, y otro de corte biopolítico, en el que se perfila una nueva definición del cuerpo y de la vida. Lo que la crítica transgénica ha puesto sobre la mesa no son yaperformances, sino transformaciones corporales físicas, sexuales, sociales y políticas que ocurren no en el escenario, sino en el espacio público (CARRILLO, 2007, p. 381-382).

Uma dimensão do problema envolve a redução da cultura à mera natureza performativa paródica da identidade de gênero, naquilo que Sedgwick problematizou: certa incapacidade da formulação de identidade em termos de paródia para explicar a produção da beleza, a economia do estilístico, o prazer de inventar e criar estratégias de sobrevivência, que ocorrem em experiências transexuais. A análise de Preciado (2011) acrescenta uma reflexão pertinente com a inserção da análise da “sexopolítica”, retomando Foucault, para investigar como

o sexo (os órgãos chamados “sexuais”, as práticas sexuais e também os códigos da masculinidade e da feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) faz parte dos cálculos do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e as tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle sobre a vida (PRECIADO, 2011, p. 11).

Considerações finais

A articulação conceitual dos três constructos teóricos trabalhados neste ensaio permite problematizar contextos de (in)visibilidade das identidades socialmente vividas, sem reduzir o indivíduo a um reprodutor das estruturas sociais, tampouco à figura de um agente plenamente livre em suas escolhas ou independente das contingências sociais. Desse modo, pode-se conjecturar que a construção das identidades sexuais e de gênero, corporalmente vivenciadas, processa essa capacidade performática de produção de diferentes sentidos do mundo social e de diferentes práticas de si, que se concatenam em determinados estilos de vida coletivos.

Assim, à guisa de conclusão, para além da prescrição feminilidade/masculinidade, legítimo/ilegítimo, normal/anormal, comum à estética dos corpos (nas roupas, nos gestos, nas práticas sexuais etc.), a produção de corpos em meio às regularidades objetivas do sistema sexo/gênero – heteronormativo e binário – tem como efeito a construção performativa e cuidadosa de sujeitos, por si mesmos e pelos outros.

Referências

- BENEDETTI, M. R. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. Campo do poder, campo intelectual e *habitus* de classe. In: MICELI, S. (Org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 183-202.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. Nova York, Londres: Routledge, 1993.
- _____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 153-172.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 375-405, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Foucault, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1997
- _____. *Hermeneutica del sujeito*. Madrid: La Piqueta, 1987.
- _____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.
- _____. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.
- _____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. (Org.). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.
- RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” dos sexos*. Recife: SOS Corpo, 1993.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas n. 28, p. 19-54, 2007.

