

5

Ainda nu: acerca da política das identidades e dos modos de vida

Así como estoy, estoy muy bien. Así como estoy, no soy ni hombre, ni soy mujer, soy persona, nada más. Una persona como todas las demás personas. Y, de ahí, no puedo decir si me siento mujer o si me siento hombre, solamente una persona más.

Mia Mujerón

Catherine Opie trabalha por séries. São sempre séries de fotografias com um tema específico. Quando não retrata pessoas, ela retrata paisagens e estruturas físicas – há séries sobre construções, sobre rodovias (as *freeways*), sobre casais de mulheres lésbicas em ambientes domésticos, sobre surfistas, jogadores de futebol americano... De modo geral, ela parece abordar a arquitetura – seja a arquitetura do corpo ou do ambiente –, explorando noções de comunidade, identidade e suas interações com o espaço. Na série *Being and Having*,¹ ela retratou mulheres lésbicas chamadas “butch” (o que aqui se chama de “caminhoneiras”), isto é, masculinizadas, grupo que tem um histórico de preconceito tanto pela comunidade lésbica quanto pelas feministas mais conservadoras (que entendem a feminilidade como uma essência e acreditam que a masculinidade das *butches* representa um atentado a dita feminilidade). O jogo com uma ideia de masculinidade não quer dizer que elas queiram “ser homens” ou “passar por homens” o tempo todo.² As possibilidades de (re)apropriação e citação das masculinidades e feminilidades são múltiplas e podem ser usadas de modos estrategicamente diferentes. No caso de *Being and Having*, a ideia foi marcar essa

¹ Anexo 6, Figuras 14 a 16.

² Conforme diz Catherine Opie: “These women are heavily pierced and tattooed lesbians in the alternative club scene who are into challenging the typical image of lesbians. They don’t want to be men or to pass as men all the time. They just want to borrow male fantasies and play with them.” (Citação extraída de texto para a exposição de Catherine Opie no Museu Guggenheim em Nova York, de 26 de setembro de 2008 a 7 de janeiro de 2009. Disponível em: http://web.guggenheim.org/exhibitions/exhibition_pages/opie/exhibition.html)

identidade lésbica específica, como também mostrar que há outras maneiras de representação da mulher:

Se eu tivesse tirado fotos dos meus amigos nas ruas ou nos clubes onde eles dançam como *go-gos*, de bigode e *jockstrap*, então [o trabalho] focaria na noção de performance. Quando você isola o rosto e bota uma plaqueta com nome na moldura, você dá ênfase à questão da identidade.³

Afirmar uma identidade, nesse caso, torna-se um gesto importante na legitimação de uma comunidade ou um grupo minoritário negligenciado ou estigmatizado. No entanto, há também um processo de “desidentificação” que corre concomitante ou tensiona com essa afirmação identitária nas fotografias. Como determinar como “mulheres” ou “homens” as pessoas nos retratos de *Being and Having*? Ou como não pensar na frase de Monique Wittig de que “as lésbicas não são mulheres”, isto é, nessa mudança de perspectiva que ela propõe pela qual “mulher” seria o termo de uma determinação inerente ao sistema sócio-econômico heterossexual?

É esse mesmo gesto de afirmação que a levará à série seguinte, *Portraits*,⁴ em que retrata pessoas da comunidade sadomasoquista (SM) de São Francisco. A opção por fundos neutros, de cores vibrantes, destacando a pessoa retratada, evoca um formalismo característico da pintura clássica, dos retratos de nobres e aristocratas; no caso de *Portraits*, “separando a pessoa de seu mundo, mas ainda representando seu mundo através de seu corpo”.⁵ Clichês, por certo, mas que operam aqui de maneira outra.⁶ Opie parte de uma insatisfação em relação ao modo como a comunidade SM era representada pela cultura “*mainstream*”, e, por

³ “If I had taken portraits of my friends in the streets or at the clubs where they go-go dance with mustaches and jockstraps on, then would focus on the notion of peer performance. When you isolate the face and put a nametag on the frame, you emphasize the question of identity.” (Citação extraída do texto no site do Museu Guggenheim. As traduções são de nossa responsabilidade)

Em outra entrevista, ela afirma: “The history of the representation of women is about them being an empty vessel that you can place your desire on without them showing their own desire. They’re not about confrontation. I wanted *Being and Having* to show women saying: I can be a butch dyke, and I can wear a mustache, and I can take you and have fun with you, but I can also be flipped over in a moment. It’s about this play on female power.” (Entrevista a Megan Driscoll para a página Portland Art. Disponível em: www.portlandart.net/archives/2011/02/staring_an_inte.html)

⁴ Anexo 6, Figuras 7 a 13.

⁵ “Formally, the colored backdrop allows your eye to go through the photograph in a different way than if it was, say, a person sitting in their house. It’s about separating the subject from their world, but still representing their world through their body.” (Citação extraída do texto no site do Museu Guggenheim)

⁶ “I’m interested in the *cliché* a little bit, but my work is more about the idea of the sublime and the suspension of belief.” (Citação extraída da entrevista a Megan Driscoll)

isso, optou por esse modo de composição das fotografias.⁷ Segundo ela, nesse ensaio já não se pode tomar as pessoas retratadas como “aberrações” (“*freaks*”): “Acho que é minha crença na humanidade, em alguma medida, de que eu possa ser uma aberração, mas que eu também possa operar não como uma aberração. E o que sequer significa esse título?”⁸ Nesse sentido, os retratos deixam de ser apenas a representação de uma comunidade para abarcarem uma questão mais ampla, a da representação de uma identidade, e mesmo a do que significa uma identidade.

Ao fazer das fotos imagens esteticamente belas, atrativas, e de certa forma suntuosas, ela cria um contraste com a maneira como essas pessoas são vistas pela cultura “*mainstream*” (como “pervertidas” e “violentas”, por exemplo).⁹ Desse modo, também se distancia tanto de uma postura etnográfica da fotografia quanto da perspectiva que vimos em relação à fotografia de uso médico. Esse questionamento da função e dos limites de uma identidade aparece também em seus autorretratos.¹⁰ (Difícil resistir a estabelecer uma relação com a trajetória pessoal da fotógrafa.) O primeiro deles, *Cutting* (1993), foi feito após o término de um relacionamento.¹¹ O fato dos cortes assemelharem-se ao desenho de uma criança incide sobre a idealização monogâmica que faz parte de nossa cultura e é inculcada desde a infância, ao mesmo tempo em que alude a uma esperança de poder constituir uma família dentro dos padrões vigentes sem ter de experimentar as adversidades às quais um casal homossexual ou trans está vulnerável – como as demonstrações de preconceito e a falta de acesso a alguns direitos civis. Tanto um quanto outro, isto é, o desejo de viver desse modo e a maneira como o casamento

⁷ “I didn’t like the way the leather community was being represented in the mainstream culture. [...] I decided to do a body of work that was about being really out, and about being out about my sexuality, and being into S/M and leather and stuff like that. Instead of just showing the tattoos and the piercings and the markings on the body, I wanted to do a series of portraits of this community that were incredibly noble.” (Citação extraída do texto no site do Museu Guggenheim)

⁸ “But all of a sudden with my portraits you can’t enter them just as freaks. They’re not Diane Arbus photographs, they’re not freaks. They’re these loving, beautiful, amazing people. I’ve watched people for years look at my work, and they’re really engaged with it, they really look. And I think it’s my belief in humanity, to a certain extent, that I can be a freak, but I can also operate not as a freak. And what does that title even mean?” (Citação extraída da entrevista a Megan Driscoll)

⁹ “You have to say, why do I keep wanting to look at this person when often I might confront them on the street and create negative meanings in relationship to how they’re dressed or holding themselves or representing themselves.” (Citação extraída da entrevista a Megan Driscoll)

¹⁰ Anexo 6, Figuras 1, 2 e 3.

¹¹ Cf. entrevista a Ana Martínez-Collado, publicada na revista *El Cultural*, edição de 12/6/2002. Disponível em http://www.elcultural.es/version_papel/ARTE/4976/Catherine_Opie.

se coloca como instituição normativa, estão inscritos em seu corpo, um corpo não-conforme à imagem normativa de mulher: a pele torna-se a tela.¹²

Ao mesmo tempo, é relevante perguntar até que ponto a legitimação de tal modelo de relacionamento afetivo, o casamento monogâmico, está ligada à norma heterocentrada e acaba por prejudicar a inteligibilidade social de outras maneiras de se relacionar afetivamente.¹³ Isto é, apesar de ser imprescindível que as minorias (sexuais ou não) tenham acesso aos direitos civis, até que ponto o casamento gay não reforça a monogamia como norma e “ameaça converter em ilegítimas e abjetas aquelas configurações sexuais que não se adequem à norma do matrimônio nem em sua forma atual, nem em sua forma corrigível”? (BUTLER, 2006:18-9).¹⁴ Isso leva Butler a fazer a seguinte pergunta: “como podemos opormo-nos à homofobia sem abraçar a norma do matrimônio como o acordo social mais exclusivo ou mais profundamente valorado para as vidas sexuais *queer*?” (BUTLER, 2006:19).¹⁵ Ou: até que ponto a necessidade do casamento não é uma tentativa de normalizar, de adequar à norma um modo de vida não-

¹² “Inspired by a recent breakup, this drawing expresses the artist’s private emotions but also suggests how the politics of gender and sexual orientation can filter into individual lives. At the same time, the photograph co-opts the tradition of the female nude and presents Opie’s own skin as a canvas or a photographic emulsion upon which her desires are carved or captured.” (Extraído do texto no site do Museu Guggenheim. Texto sem autor atribuído)

¹³ Essa questão tem sido frequentemente abordada na produção acadêmica e no ativismo por, por exemplo, Judith Butler, Beatriz/Beto Preciado e Judith/Jack Halberstam. Recentemente, Beatriz Preciado passou a assinar Beto e Judith Halberstam passou a assinar Jack, de modo que, como os livros citados estão assinados com os nomes femininos, torna-se um tanto arbitrário ter de escolher um dos nomes para referência.

¹⁴ “Los recientes esfuerzos para promover el matrimonio de lesbianas y gays promueven también una norma que amenaza con convertir en ilegítimas y abyectas aquellas configuraciones sexuales que no se adecuen a la norma del matrimonio ni en su forma actual ni en su forma corregible.”

¹⁵ “[C]omo podemos oponernos a la homofobia sin abrazar la norma del matrimonio como el acuerdo social más exclusivo o más profundamente valorado para las vidas sexuales *queer*?”. Cito também uma fala de bell hooks, que coloca a questão de outro modo: “Trazer todo o movimento por justiça social sob a bandeira do ‘casamento gay’ me parece reforçar noções patriarcais de quem é merecedor de cuidado e suporte. Isso também deixa de lado as pessoas gays que não querem casar. O movimento pelo casamento gay teve um grande impulso entre pessoas com muitos privilégios de classe, porque são pessoas com crenças e com propriedades e com planos de saúde. Se você é gay, negro, pobre e não tem nenhum acesso a um seguro, a questão de se seu parceiro pode ser incluído no seu seguro não é relevante para as necessidades inerentes à saúde em sua vida.” [“To bring that whole movement for social justice under the rubric of “gay marriage” seems to me just to reinforce patriarchal notions of who is worthy of care and support. It also lets down the gay people who don’t want to be married. The movement for gay marriage has had a strong push among very class-privileged people, because they are the people with trusts and with property and with health care. If you’re gay, black, poor and you don’t have any access to insurance, the question of whether your partner can be included on your insurance is just not relevant to the health needs of your life.” (Entrevista a Jennifer Williams para a revista Ms. Magazine, Spring 2011, p. 40-3. Disponível em: <http://cp.revolio.com/issue/30780/44>. Tradução nossa)].

normativo, contribuindo com uma dificuldade que já existe em legitimar outros modos de vida?

Essa relação com a identidade que se vê no autorretrato *Cutting* reaparece em *Pervert* (1994) de maneira mais provocativa. Neste, ao invés da cena feliz de um casamento, a palavra “Pervertida” é estampada no busto da fotógrafa. *Pervert* foi tirada na mesma época em que Opie se dedicava à série *Portraits*, e, nesse sentido, dialoga intensamente com a reivindicação de poder transitar entre práticas “estranhas” e “normais” sem ser vista como uma “aberração”, ao mesmo tempo em que afirma positivamente o rótulo de “pervertido”. Essa reivindicação ressurgiu dez anos depois, no autorretrato *Nursing* (2004), mas de outra maneira. Se nos primeiros há uma certa angústia e um embate mais violento com a noção de normalidade, ligada aos cortes no próprio corpo e às seringas atravessando a pele, sobre (novamente) um fundo bastante formal, neste último essa violência do embate parece dar lugar a uma imagem menos angustiada. De uma perspectiva normativa e normalizadora, a postura maternal clássica e o ato da amamentação contrastam com o corpo “masculinizado”, ou “pouco feminino”.¹⁶ Ao mesmo tempo, pode-se ver a cicatriz, em seu busto, da palavra “Pervert”, ligeiramente visível, como uma ferida cicatrizada, mas não apagada. (A criança no colo é seu filho, o sonho da família de certo modo se concretiza.)¹⁷

A série *Portraits*, todavia, não é homogênea. As fotos que Opie faz do performer Ron Athey e a fotografia intitulada *Normal* sugerem um posicionamento mais parecido com o autorretrato *Pervert*. Em uma das fotos, Ron Athey aparece de pé, “normal” como os demais retratados; no entanto, em outra foto, ele aparece como numa de suas performances, *St Sebastian*: pendurado, ensanguentado e flechado. Na altura do pênis, uma enorme excrescência, que parece ser o testículo inchado, mas trata-se de uma prótese.¹⁸ Essa mudança brusca da pose parece alterar a representatividade desejada nas demais fotos de

¹⁶ Ela mesma diz, na entrevista a Ana Martínez-Collado, ser constantemente abordada como “senhor”.

¹⁷ “I don't like the dichotomy of normal or abnormal. There's just humor in it, it's tongue in cheek. Yeah, we have cutting boards and we cut tomatoes, we have washing machines. It's to debunk this whole mythos of the homosexual pervert stalking your child. There are people out there who literally think we don't have the right to live, that we need therapy, that there's something wrong with us and that we shouldn't be having children and we shouldn't be having a desire to have families.” (Extraído da entrevista a Megan Driscoll)

¹⁸ Há trechos da performance disponíveis nos seguintes links: <http://vimeo.com/45203633>; <http://www.youtube.com/watch?v=NQzI9oVOcT4>.

Portraits. Aqui, o que é ressaltado é a potência do “pervertido” e do “anormal”, o paradoxo do corpo que sangra como produção de vida. Mais ainda, o que se evidencia é o que Bernard Andrieu chama de “vivido corporal da carne”, que “libera a carne dos limites, das censuras e dos interditos culturais”. Isto é, esse “pôr a carne viva”, revelando suas dimensões múltiplas e descontínuas, excederia as identidades, ou criaria um modo de expressão no qual já não dariam conta, forçando os limites da cultura em questão. Ele vê nesse tipo de performance “um acesso ao grau zero da identidade graças a representação menos da matéria corporal (sangue, espermatozoides, excremento, nudez...) que pela exteriorização expressiva do vivido corporal da carne, de sua travessia” (ANDRIEU, 2012:31).¹⁹

Em *Normal* há uma concepção parecida, mas não em relação às práticas SM, senão em relação às normas de gênero: normal e anormal se embatem no corpo *queer*; ou, antes, o corpo *queer* se dá como potência questionadora das normas – corpo de seios e pêlos, de masculinidades e feminilidades que dizem respeito antes a normas de gênero do que a diferenças sexuais biológicas. É o que se vê também no retrato de Justin Bond,²⁰ de maneira mais sutil e irônica: Justin Vivian Bond é um performer e ativista transgênero, que, nesse retrato, aparece como mulher.

Sob esse aspecto, o trabalho de Opie se aproxima dos retratos de Del LaGrace: os homens trans que expõem suas cicatrizes em *Genderqueer*²¹, os casais nos quais masculino e feminino não coincidem com ou não se definem por “homem” e “mulher”,²² como no retrato *The Ceremony*: como determinar quem é o homem e quem é a mulher, ainda que elas joguem com os papéis masculino e feminino? Ao mesmo tempo, a postura em que se encontram contrasta com a representação das culturas *leather* e SM como práticas agressivas, violentas, desprovidas de afetividade (a afetividade, nesse caso, entendida como “delicadeza”) em prol de um prazer “meramente” sexual, enquanto que não se trata disso. Há papeis, por certo, mas a fluidez que o jogo do SM permite faz com

¹⁹ “La libération intuitive de la chair dans la performance délivre explicitement une intériorité naturelle par un accès direct au degré zéro de l’identité grâce à la représentation moins de la matière corporelle (sang, sperme, excrément, nudité...) que par l’extériorisation expressive du vécu corporel de la chair, de sa traversée.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

²⁰ Anexo 6, Figura 13.

²¹ Anexo 5, Figuras 18 e 19.

²² Anexo 5, Figuras 7 e 8.

que a mobilidade das relações seja mais flexível do que nas relações sociais institucionalizadas. “O interessante é que, na vida heterossexual, essas relações estratégicas [de produção de prazer] precedem o sexo. Elas existem seguindo a finalidade de obter o sexo. No S/M, por outro lado, essas relações estratégicas fazem parte do sexo, como uma convenção de prazer no interior de uma relação particular” (FOUCAULT, 2001b:1562).²³

Esse posicionamento de Opie e Del LaGrace frente aos processos de identificação aproxima-se de algumas proposições que Preciado (2011a;2013) viria a escrever anos depois desses ensaios fotográficos, ao dedicar algumas “notas à política dos anormais”. Ao perceber a heterossexualidade “não como uma prática sexual, mas como um regime político que faz parte da administração dos corpos e da gestão calculada da vida no âmbito da biopolítica” (2011a:12), Preciado aponta a importância de um trabalho de “desterritorialização da heterossexualidade”, retomando o conceito de Deleuze; isto é, de deslocá-la de uma zona de conforto que a coloca no âmbito do “normal” e do “natural”. Nesse processo, os corpos, ou “essa multiplicidade de corpos anormais que o Império Sexual se esforça em regular, controlar, normalizar” (2011a:13) tornam-se potências no movimento de desterritorialização “que resiste aos processos do tornar-se normal” (2011a:14). Não se trata, para ela, de se guetificar, como acabou acontecendo com os movimentos de minorias sexuais, mas de deslocar a noção de minoria, atrelada, pela política dos direitos civis, a identidades, para a de multidão: “as minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*” (2011a:14).²⁴

O termo *queer* tem se tornado um tanto comum e corriqueiro nos estudos de gênero, especialmente após uma reapropriação pelo que veio a denominar-se Teoria Queer. Essa reapropriação foi um movimento importante, mas não se deve ignorar a força política do termo, designado, em língua inglesa, a algo que não se podia nomear, precisamente uma “aberração”: o termo *queer* “servia para nomear aquele ou aquilo que, por sua condição de inútil, mal feito, falso ou excêntrico,

²³ Foucault, em entrevista “Sexo, poder e a política da identidade”. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento para o Espaço Michel Foucault (cf. p. 101).

²⁴ Preciado passa a fazer uso de hormônios sintéticos com o *testogel*, uma testosterona em gel que se passa na pele e é absorvida. Desse modo, entra em um processo de transformação do próprio corpo, que ela descreve em um livro “sem gênero” (teórico, crítico, autobiográfico, ficcional; um “ensaio corporal”, como ela define), *Testo Yonqui* (Madrid: Editorial Espasa, 2008).

punha em questão o bom funcionamento do jogo social” (PRECIADO, 2009b:14).²⁵ Ou seja, antes de um adjetivo a qualificar um objeto “bizarro”, a palavra *queer* é marcada pela “incapacidade do sujeito que fala de encontrar uma categoria no âmbito da representação que se ajuste a complexidade do que pretende definir” (PRECIADO, 2009b:15).²⁶ O *queer* seria da ordem do ininteligível, do inassimilável, essa figura do estranho que não para de se fazer intruso e recusa deixar à margem ou no limite a estranheza que marca sua intrusão. É esse aspecto que Preciado busca retomar como potência de desterritorialização do corpo pelas multidões *queer*. Ao apontá-las como “monstros sexuais”, a ideia de monstro, aqui, já não aparece como uma noção negativa; há, na evocação dessa figura-limite, desse outro inassimilável, a potência de desestabilização da cultura do “normal”.

Não se trata, portanto, de ignorar os processos identitários ou negar as identidades, mas de estabelecer identificações estratégicas, ou relações de desidentificação, fazendo da identidade o lugar da ação política, algo que, como lembra Preciado, Foucault, Deleuze e Wittig viam com desconfiança. Trata-se de “faze[r] uma utilização máxima dos recursos políticos da produção performativa das identidades desviantes” (PRECIADO, 2011a:15). As identidades, por múltiplas que sejam, estarão sempre calcadas sobre determinadas concepções (no caso, de masculino e feminino, homem e mulher). Nesse sentido, a relação com elas é estratégica. A importância dos movimentos identitários na reivindicação por direitos civis e pelos direitos humanos é indubitável, mas não é suficiente, uma vez que estes estão atrelados a ideais de “civilização” e de “humanidade” que muitas vezes guardam restrições excludentes em sua concepção mesma. Se os direitos humanos não valem para todos, é preciso repensar e refazer a noção de humano que os baliza. É nessa conjuntura, segundo Butler, que a crítica emerge como “um questionamento dos termos que restringem a vida com o objetivo de abrir a possibilidade a outros modos diferentes de vida”, não só para afirmar a

²⁵ “En lengua inglesa, desde su aparición en el siglo XVIII, ‘queer’ servía para nombrar a aquel o aquello que por su condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico ponía en cuestión el buen funcionamiento del juego social.”

²⁶ “[...] la incapacidad del sujeto que habla de encontrar una categoría en el ámbito de la representación que se ajuste a la complejidad de lo que pretende definir.” Cabe mencionar uma frase de Barthes ao falar da impossibilidade de codificar o *punctum*: “Aquilo a que posso dar um nome não pode realmente ferir-me. A incapacidade de dar um nome é um sintoma característico de perturbação.” (BARTHES, 2012:61)

diferença, mas também para “estabelecer condições mais inclusivas” em relação às vidas que resistem aos modelos de assimilação (BUTLER, 2006:17).²⁷

É essa relação tensa entre a noção de normalidade, atrelada à de “humano”, e a potência do corpo “anormal” que emana da série *Torsos*, de David Beniluz. Os corpos queimados, mutilados, sem uma perna, sem um seio, mostram o corpo disforme como um corpo vivo, o desvio como criação de vida para além da norma. Ao mesmo tempo, o fotógrafo parece estabelecer um diálogo com as esculturas clássicas greco-romanas.²⁸ Não só com os torsos grotescos, como também com os torsos “perfeitos”, torsos de deuses. As formas “estranhas” e “disformes” dos corpos se embatem com a forma da escultura clássica, que com o passar do tempo foi se desfazendo, como que corroída, quebrada, tornando-se ela também “monstruosa”: corpos sem cabeça, sem braços, sem pés, sem nádegas. É como se o corpo fosse apenas o tronco (NANCY, 2010b:24-5), e o resto fossem excrescências, membros salientes, extremidades. Os corpos tidos como “descapitados”, são aqui registrados de outro modo: não é a luz do conhecimento que incide sobre eles, senão uma luz outra, que não pretende iluminar o corpo inteiro, abarcá-lo como um todo, ocupando todos os espaços, mas ressaltar relevos, como se ressaltasse aqueles corpos de maneira outra, não mais negativamente: trata-se de corpos-potência; formas, sim, mas num encontro com as forças da vida, afirmando o inacabamento como abertura a outros modos de existência. Não é apenas a não-conformidade entre sexo, gênero e sexualidade que faz de um corpo algo abjeto. A multidão *queer* compreende corpos trans, mas também corpos “desabilitados”, gordos, “*creep*”, que não estão de acordo com uma noção de “funcionalidade completa” e “capacidade física” do corpo.²⁹ O que determina que aqueles corpos sejam “descapitados”, “aberrantes”, desprovidos de humanidade, privados de potência de vida, de uma vida vivível? Seria preciso criar possibilidades de existência em que a vida não seja valorada a partir de um

²⁷ “Esta es la coyuntura de la cual emerge la crítica, entendiendo la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida con el objetivo de abrir la posibilidad de modos diferentes de vida; en otras palabras, no para celebrar la diferencia en sí misma, sino para establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación.”

²⁸ Anexo 7, Figuras 3 a 7.

²⁹ Cf. Marcela Vera O., Teoría Crip. Disponível em: <http://faptdivers.blogspot.com.br/2008/02/teora-crip.html>.

ideal de corpo “funcional”, nas quais a humanidade não seja um atributo veiculado à noção de normalidade.

Foucault já apontava a necessidade de criar novos modos de vida:

Eu acredito que um dos fatores de estabilização será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades nas sociedades, a arte, a cultura de novas formas que se instaurassem por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidades, mas enquanto força criativa” (FOUCAULT, 2001b:1555)

O que não significa criar uma “cultura própria” da homossexualidade, da transgeneridade, da transexualidade etc., senão realizar criações culturais que não digam respeito a uma identidade, a um essencialismo inoportuno. O que defende Foucault é que se possa criar, “a partir de nossas escolhas sexuais, a partir de nossas escolhas éticas”, algo que tenha uma certa relação com a sexualidade, mas que não seja uma *tradução* da sexualidade no domínio das artes (2001b:1556) – questão esta que se coloca nos trabalhos de Del LaGrace Volcano e Catherine Opie. Em uma entrevista, Opie afirma:

Eu não acho que alguém que seja homofóbico vá olhar meu trabalho e ter uma epifania e decidir que não é mais homofóbico. Mas a questão não é realmente essa, é o fato de que eu ainda tomo esse espaço [das manifestações artísticas relativas ao *queer*] e tenho a permissão para tomar esse espaço e usar a estética em relação a isso.³⁰

De certa maneira, ela reconhece a ocupação desse espaço, das manifestações artístico-culturais acerca do *queer*, mas também os limites – políticos, inclusive – de um trabalho como o seu. Até que ponto ele pode representar uma identificação definitiva com uma “cultura” e uma “comunidade” específicas e até que ponto ele pode dizer respeito a algo para além dessa cultura é algo difícil de determinar.

Mais do que criar novas identidades, “[a] ideia de utilizar nossos corpos como uma fonte possível de uma multiplicidade de prazeres é muito importante” (FOUCAULT, 2001b:1557). É dessa maneira que Foucault vê as práticas SM como novos modos de relacionar-se que desvinculam o prazer do sexo, buscando, em situações inabituais, a produção de prazer com outras partes do corpo que não aquelas concebidas como membros “sexuais” – o que ele chama de “dessexualização do prazer”:

³⁰ “I don’t think that somebody who’s homophobic is going to look at my work and have an epiphany and decide that they’re not homophobic anymore. But it’s not really about that, it’s about the fact that I’m still taking that space, and have the permission to take that space, and use aesthetics in relationship to that.” (Citação extraída da entrevista a Megan Driscoll)

A ideia de que o S/M é ligado a uma violência profunda e que essa prática é um meio de liberar essa violência, de dar vazão à agressão, é uma ideia estúpida. Sabemos muito bem que essas pessoas não são agressivas; que elas inventam novas possibilidades de prazer utilizando certas partes estranhas do corpo – erotizando o corpo. [...] A ideia de que o prazer físico provém sempre do prazer sexual e a ideia de que o prazer sexual é a base de todos os prazeres possíveis, penso, é verdadeiramente algo de falso. O que essas práticas de S/M nos mostram é que nós podemos produzir prazer a partir dos objetos mais estranhos, utilizando certas partes estranhas do corpo, nas situações mais inabituais etc.” (FOUCAULT, 2001b:1556-7)

Foucault faz uma distinção entre liberar o desejo (que seria, para ele, palavra de ordem dos médicos, psiquiatras, psicanalistas e mesmo dos movimentos de liberação sexual) e criar novos prazeres (algo que as sociedades ocidentais não teriam feito, senão redistribuído e reorganizado os prazeres e os corpos e que, portanto, seria o melhor modo de resistência): seria a partir da criação de novos prazeres que o desejo poderia surgir. Essa concepção parece distinguir essencialmente desejo e prazer e é abordada por Deleuze na carta que dirigiu a Foucault (“Desejo e Prazer”). Deleuze refere-se a um comentário de Foucault, que dizia não conseguir dissociar desejo e falta, como fundou a concepção psicanalítica.

Para Foucault, liberar o desejo estaria ligado a “descobrir sua própria identidade”, enquanto que resistir não se trataria disso, de afirmar uma identidade. Ele defende que a relação consigo mesmo não deveria passar pelo estabelecimento de uma identidade, mas por relações de diferenciação. “Veja bem”, diz ele,

se a identidade é apenas um jogo, apenas um procedimento para favorecer relações, relações sociais e relações de prazer sexual que criem novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema mais importante da existência sexual, se as pessoas pensam que elas devem “desvendar” sua “identidade própria” e que esta identidade deva tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência, se a questão que se coloca continuamente é: “Isso está de acordo com minha identidade?”, então eu penso que fizeram um retorno a uma forma de ética muito próxima à da heterossexualidade tradicional. Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos de partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação e de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés desta identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal. (FOUCAULT, 2001b:1558)

Longe de cair em uma supervalorização do sujeito e da individualidade ao referir-nos como “seres únicos”, o processo de diferenciação não diz respeito a

“ser diferente” (infelizmente, as estratégias publicitárias, nas manobras do capitalismo, acabaram apropriando-se da noção do “diferente” em seu processo de homogeneização: todos devem ser “diferentes”; mas não se trata disso), trata-se de criar novas possibilidades, de deixar-se atravessar por elas, pelos devires, justamente para não prender-se à mesma “diferença” identitária. Foucault fala em “processos de subjetivação” – é o problema com o qual se depara na *História da sexualidade* e que o toma no fim da vida. Esses processos não são da ordem do sujeito, nem das identidades:

Não há sujeito, mas uma produção de subjetividade: a subjetividade deve ser produzida, quando chega o momento, justamente porque não há sujeito. [...] Se existe sujeito, é um sujeito sem identidade. A subjetivação como processo é uma individuação, pessoal ou coletiva, de um ou de vários. Ora, existem muitos tipos de individuação. Há individuações do tipo “sujeito” (é você..., sou eu...), mas há também individuações de tipo acontecimento, sem sujeito: um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha... Não é certeza que uma vida, ou uma obra de arte seja individuada como um sujeito, pelo contrário. (DELEUZE, 2010:145;147)³¹

É nessa ordem do acontecimento, e não do sujeito, que se daria o desejo, segundo Deleuze e Guattari (1995). O desejo, para eles, não é algo recalcado, mas uma força, intensidade criadora, processo – ele atravessa os processos de subjetivação. Deleuze sublinha que os processos de subjetivação necessariamente “escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes. Mesmo se na sequência eles engendram novos poderes ou tornam a integrar novos saberes” (2010:222). Há um momento em que se escapa a essa apreensão do tipo sujeito, como uma suspensão: os acontecimentos “se elevam por um instante, e é esse momento que é importante, é a oportunidade que é preciso agarrar” (DELEUZE, 2010:222). Seria preciso desassujeitar-se, despir-se da individuação do tipo sujeito, em prol de uma individuação que não fosse da ordem do “eu”, do “próprio” e da “propriedade”. Nancy aponta que a ideia do próprio de um corpo, ou de um corpo próprio, já passa por uma desapropriação, uma vez que “para ser próprio, o corpo deve ser estranho, e assim encontrar-se apropriado” (NANCY, 2010b:21). O corpo precisa sempre ser estranho de si mesmo para que possa haver um “si mesmo”, uma apropriação de si – e também do outro.

³¹ O próprio Deleuze, desse modo, sugere certa ressonância entre a concepção de “processos de subjetivação” e os conceitos que ele cria com Guattari, tais como “singularidade”, “heccidade”, “acontecimento” e “afecto” no sentido de que não seriam processos da ordem do “pessoal” e do individual, mas do acontecimento. Não poderei me aprofundar nesses conceitos, ciente de que necessitam uma abordagem mais consistente se quisermos fazer uso deles. Ficará para uma pesquisa futura, ou uma continuação da presente pesquisa.

Nesse sentido, os processos de subjetivação estariam ligados à noção de modo de vida, que já não seria da ordem do sujeito e da identificação:

Essa noção de modo de vida me parece importante. Não seria preciso introduzir uma diversificação outra que não aquela devida às classes sociais, às diferenças de profissão, de níveis culturais, uma diversificação que seria também uma forma de relação e que seria o “modo de vida”? Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividade sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se pareçam com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Acredito que ser gay não seja se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida. (FOUCAULT, 2001b:984)³²

Foucault parece tratar com reservas o termo “homossexualidade”, preferindo referir-se a “*um modo de vida gay*”, que não diria respeito à homossexualidade e ao “desejo homossexual” – termos tão marcados pelo saber acerca da sexualidade –, mas à criação dessas novas formas de relações. A diferença entre homossexualidade e heterossexualidade não estaria tanto nas práticas sexuais, que as constituem como orientações sexuais opostas, quanto na maneira de relacionar-se, de criar um “tecido afetivo” e relações com o corpo do outro. É por isso que ele fala da *amizade* como um modo de vida, uma relação que se inventa, sem uma forma prévia – uma criação de afetos, pois, que não passasse pelos códigos institucionalizados (o amor romântico, a monogamia, o cortejo com a finalidade única do sexo). A relação “sexual” não seria o fim, mas faria parte da criação de prazeres que não se resumem aos órgãos reprodutores – é nesse sentido que ele se refere às práticas SM como a erotização de partes “estranhas” do corpo. Com a patologização da homossexualidade no século XIX, ele aponta que as relações afetivas entre homens passam a ser vistas como perigosas, tornam-se escassas, ou modificam-se.³³ Ainda hoje, principalmente entre homens heterossexuais, não nos livramos dessa concepção da homossexualidade como algo perigoso, como uma ameaça à norma heterossexual.

³² Foucault, em entrevista intitulada “Da amizade como modo de vida”. Todas as traduções deste texto são de Wanderson Flor do Nascimento para o Espaço Michel Foucault. As referências são da compilação *Dits et écrits*.

³³ O blog “The art of manliness” publicou uma análise interessante sobre afetividade nas amizades entre homens através da fotografia, do século XIX à atualidade, baseado no livro *Picturing Men: A Century of Male Relationships in Everyday American Photography*, de John Ibson (University Of Chicago Press, 2006). Há homens de mãos dadas, com a mão sobre a perna do outro, e mesmo com mãos e pernas entrelaçadas, em um tempo no qual a dicotomia entre homossexual e heterossexual não existia, ou não estava ligada a identidades sexuais. Disponível em: <http://artofmanliness.com/2012/07/29/bosom-buddies-a-photo-history-of-male-affection/>.

Um modo de vida gay, portanto, não implica que a pessoa seja homossexual, mas uma certa *postura* frente à norma. As estratégias não são as mesmas, e certamente variam. Catherine Opie busca um tratamento mais sério da questão, ao passo que Del LaGrace usa frequentemente o humor, mostrando-o como uma estratégia potente na crítica às normas de gênero heterocentradas (mais ainda se pensarmos no quanto a homossexualidade, a transgeneridade, a transexualidade são alvos constantes de um humor pejorativo). Por isso, o humor torna-se indubitavelmente mais interessante quando usado para contestar a norma em vez de reafirmá-la, para provocar um estranhamento em relação à norma, pondo em evidência seu caráter artificial, arbitrário e, portanto, caricaturando-a como absurda.

O coletivo Frente de Liberação Heterossexual fez uso extenso de humor em um texto-manifesto, “La pluma hétero” (que poderia ser traduzido como “A ‘pinta’ hétero”).³⁴ Em uma referência à expressão “dar pinta”, usada principalmente em relação aos gays afeminados como menção a um clichê em torno de um estereótipo comportamental que compreende um conjunto de trejeitos e gírias, eles apontam que “dar pinta” não é apenas um hábito “dos gays”, apontando uma performatividade normativa em relação aos corpos-homem e despindo a heterossexualidade de um ar de “naturalidade”:

A pinta hétero é mais ridícula que a pinta gay, já que, enquanto esta última é dada como uma forma de jogo irônico com a representação e a identidade masculina, a pinta hétero está firmemente arraigada na conduta de todo macho que se preze como algo sério, inquestionável, “com quem não se brinca”, algo tão arraigado no “ser um homem” que sequer se vê. E não há nada mais ridículo que levar a sério uma identidade.³⁵

O gay afeminado é comumente visto como “ridículo” por se comportar de um jeito que se entende como feminino, ou por não diferenciar em seu comportamento condutas femininas e masculinas. Ao apontar para a pretensa seriedade de um conjunto de trejeitos que afirmaria uma identidade “masculina

³⁴ Frente de Liberación Heterossexual. “La pluma hétero”. Arquivo em formato digital. Sem data. Disponível em <http://www.hartza.com/pluma.htm>.

³⁵ “La pluma hétero es más ridícula que la pluma gay, ya que mientras que esta última es soltada como una forma de juego irónico con la representación y la identidad masculina, la pluma hétero está firmemente arraigada en la conducta de todo macho que se precie como algo serio, incuestionable, “con lo que no se juega”, algo tan instalado en el “ser un hombre” que ni siquiera de ve. Y no hay nada más ridículo que tomarse en serio una identidad.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade).

heterossexual”, a noção de algo “ridículo” é invertida: ridículo torna-se o homem hétero que toma a “pinta” como um comportamento natural:

Se olhada com certa distância, a pinta hétero é bastante cômica, sobretudo comparada com a seriedade que mostram seus praticantes. Se olhada de perto, é algo horrível, é o código completo dos ritos de iniciação heterossexual que sofrem as crianças desde seu nascimento, durante a escola e na vida adulta.³⁶

É preciso destacar que a “pinta hétero” a que se referem é relativa aos rituais de masculinização dos corpos entendidos como machos, isto é, à produção de machos heterossexuais. Em uma sociedade patriarcal, em que o homem é uma identidade majoritária e hierarquicamente superior à mulher, qualquer ameaça à virilidade torna-se “perigosa”. A questão é que as noções mesmas de “virilidade” e “masculinidade” estão inseridas nas normas de gênero.

A pinta hétero é completamente alienante, porque a maioria de seus praticantes não se dão conta de que se trata de papéis ou representações que não remetem a nenhuma “essência” masculina ou viril; e o que é pior, muitos heterossexuais construíram para si uma identidade imutável em torno a essa pinta, *repetindo um código de disciplina corporal e afetiva que garante a integração social, mas impede qualquer possibilidade de reconhecimento do próprio desejo e do próprio corpo, em toda sua diversidade.* (Grifo nosso)³⁷

Por certo que a “pinta hétero” é um estereótipo, um clichê do macho. Não há apenas uma maneira de heterossexualidade, assim como não há “a homossexualidade” em si. O texto se manifesta contra esse estereótipo de uma heterossexualidade masculina. Ademais, percebe-se como essa noção de uma performatividade hétero “masculina” deriva dos atos de performatividade de gênero em Butler, ao passo que, como vimos, não se trata somente de gestos comportamentais; mas o texto também aponta como esses gestos se inscrevem nos corpos e fazem a escrita do corpo no contexto social. Ao mesmo tempo, o termo “diversidade” dá a ideia de um conjunto restrito de maneiras de ser entre as quais um sujeito escolheria aquela ou aquelas que lhe conviesse de acordo com o momento ou o contexto. Não se trata de “diversidade”, mas de possibilidades que

³⁶ Si se mira con cierta distancia, la pluma hétero es bastante cômica, sobre todo comparada con la seriedad que muestran sus practicantes. Si se mira de cerca, es algo horrible, es el código completo de los ritos de iniciación heterossexual que sufren los niños desde su nacimiento, durante la escuela y en la vida adulta.”

³⁷ “La pluma hétero es completamente alienante, porque la mayoría de sus practicantes no se dan cuenta de que se trata de papeles o representaciones que no remiten a ninguna “esencia” masculina o viril; y lo que es peor, muchos heterossexuales se han construido una identidad inmutable en torno a esa pluma, repitiendo un código de disciplina corporal y afectiva que garantiza la integración social, pero que impide cualquier posibilidad de reconocimiento del propio deseo y del propio cuerpo, en toda su diversidad.”

se fazem no movimento constante das vivências, dos devires, e que não dizem respeito a posicionamentos identitários fixos.

Judith Butler aponta que “elaborar uma posição sexual, ou recitar uma posição sexual, implica sempre ser assombrado por isso que é excluído. E, quanto mais rígida é a posição, mais o espectro será considerável, mais ele será ameaçador” (2005:22).³⁸ Para ela, a necessidade de se reproduzir ritualmente a heterossexualidade em todo lugar, de fixar a sexualidade na relação com os órgãos reprodutores do sexo entendido como “oposto” e de reduzir o prazer à relação sexual evidencia uma tentativa de “superar o sentimento de sua própria fragilidade constitutiva”: “É uma maneira muito curiosa de estar no mundo”, diz, como alguém “organiza sua sexualidade de maneira a centrá-la exclusivamente sobre os membros do sexo oposto e a ter com eles relações sexuais genitais” (BUTLER, 2005:21).³⁹ É nesse sentido que não só a norma heterossexual, como também todas as “posições sexuais” lhe parecem cômicas: ao “dar um caráter exclusivo ao desejo”, ao dizer “eu só gosto disso”, cria-se, ao mesmo tempo, “todo um conjunto de posições impensáveis” do ponto de vista dessa identidade. A comédia se dá quando se decide adotar uma posição não prevista nessa norma, uma posição antes impensável (BUTLER, 2005:21).⁴⁰ A heterossexualidade não se reduz, portanto, a ter relações sexuais com pessoas do sexo “oposto” (o que já pressupõe uma oposição dos sexos). Além disso, não seria preciso lembrar que por muitos anos já se viveu sem essas categorias de homossexualidade e heterossexualidade. Se “a criação se faz em gargalos de estrangulamento” (DELEUZE, 2010:171), é preciso estrangular, pois, a heterossexualidade e a homossexualidade enquanto definições do desejo sexual, enquanto produções exclusivas de prazer.

No pós-fácio para *A gaia ciência*, de Nietzsche, o tradutor Paulo César de Souza tece um comentário acerca do termo “gay” que consta na tradução do título

³⁸ “Je crois qu’élaborer une position sexuelle, ou que reciter une position sexuelle, implique toujours d’être hanté par ce qui est exclu. Et plus la position est rigide, plus le spectre sera considérable, plus il sera menaçant.”

³⁹ “Eh bein, c’est une manière assez curieuse d’être au monde. Car enfin, comment se fait-il [...] que cet être polymorphe, ou du moins bisexuel, organise sa sexualité de manière à la centrer exclusivement sur les membres du sexe opposé et à avoir avec eux des relations sexuelles génitales?”

⁴⁰ É sob esse aspecto que poderíamos ver um caráter cômico em todo o ritual de “sair do armário”, do “assumir-se”, apesar do sofrimento que inflige.

para o inglês, *The gay science*, e a recusa do tradutor Walter Kauffman a deixar de usar a palavra só porque estaria ligada à homossexualidade. Diz ele:

Na edição americana deste livro, intitulada *The gay science*, Kaufmann achou pertinente informar que desde sempre o adjetivo *gay* significou “alegre”, adquirindo a conotação de “homossexual” apenas a partir da década de 1960. Argumentando contra o uso de *cheerful* na versão do título, ele diz não ser casual que tanto Nietzsche como os homossexuais optem por usar *gay*, *que tem nuances de uma gaiata indiferença frente à norma*. De fato isso não é casual, mas talvez por razões mais profundas do que supõe Kaufmann. Lembremos que os gregos constituíram a civilização homossexual por excelência, e é plausível imaginar que a homossexualidade ligava-se à mesma narcísica erotização do corpo que impediu que os seus impulsos fossem dirigidos para a intervenção agressiva no mundo exterior. (NIETZSCHE, 2010:335, grifo nosso)

Por incerta que seja essa hipótese, bem como a afirmação de que “os gregos constituíram a civilização homossexual por excelência” – como se tal feito fosse possível e sequer desejável, ainda por cima em um tempo e um lugar em que essa categoria não existia –, o importante é que a gaiata ciência, para Nietzsche, como lembra Souza, “é aquela que alegremente se impõe limites no questionamento do mundo, para preservar e afirmar a existência” (NIETZSCHE, 2010:334), o que, por suposto, “implica desvencilhar-se da moral judaico-cristã, com seu ressentimento e mau entendimento do corpo, rumo a uma leveza pagã que permita a dança e enobreça o sexo” (NIETZSCHE, 2010:335). Pode-se dizer que a gaiata ciência diz respeito a uma maneira de viver que compreende um pensamento outro sobre o corpo que não aquele constituído na modernidade, e, portanto, sobre a relação entre corpo e pensamento. É, pois, o contrário do que se entende, hoje, por Ciência, esta ciência que buscou uma definição, através de características anatomo-fisiológicas e psíquicas, do que seria “natural” do humano e o que seria um “distúrbio” dessa natureza – distúrbio este que a própria natureza não para de provocar, mas que seria preciso corrigir.

A nuance de “uma gaiata indiferença frente à norma”, tem o potencial de apontar, através dessa “gaiatice”, por exemplo, a pinta hétero, de inverter o jogo das classificações, borrar as fronteiras, ainda que por um momento: um gesto, um passo, uma dança. A ideia do movimento que acompanha esse entendimento do corpo parece bastante profícua, e encontra-se com a noção de nudez que vimos no início deste capítulo. Já não se trataria, aqui, do “assumir-se” ou manter-se “no armário”, uma vez que não haveria um segredo escondido no corpo a desvendar,

uma verdade do sexo a proferir, mas de uma postura irônica e crítica frente à dicotomia hétero/homo.

Não é à toa que Foucault tenha lançado mão da noção de “modo de vida” a partir de um estudo sobre a cultura grega e a maneira como, na Antiguidade, os homens livres se relacionavam entre si. É nesse sentido que ele fala em “uma estética da existência”, ou em “fazer da vida uma obra de arte”. Não se trata de buscar um estatuto de artista, mas de ter a liberdade de escolher e de criar (dentro de um certo conjunto de regras, de um código, segundo aponta em relação aos gregos), um modo de relação consigo mesmo e com o outro: as “morais antigas”, diz ele, eram “uma prática, um estilo de liberdade”, um estilo de conduta:

Inicialmente, a moral antiga apenas se dirigia a um pequeno número de indivíduos; ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento [...], mesmo dentre aqueles que eram livres. [...] Era um assunto da escolha dos indivíduos; cada um podia vir a partilhar dessa moral. (FOUCAULT, 2010a.:254)

Não se trata, para Foucault, por exemplo, de um “retorno aos gregos”, muito menos de uma retomada do sujeito e da individualidade, mas da necessidade de se criar uma nova ética que engendre novas maneiras de relacionar-se consigo e com o outro. Quando Foucault fala sobre uma “moral” na Antiguidade, por sua vez, não deve-se confundir com o que se entende hoje como “moral” – não se trata da moral cristã:

Da Antiguidade ao cristianismo passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência. (2010a:290)

A moral antiga tinha outra lógica de funcionamento, como aponta Agamben (2011). A formação da “pessoa moral” na Antiguidade dava-se em uma relação de aproximação e distanciamento do indivíduo com a “*persona*”⁴¹ que assumia socialmente e com a qual não se confundia completamente. A ideia de uma “identidade pessoal” estaria marcada pelo termo “*persona*”, que, em sua origem, significava “máscara”: isto é, o reconhecimento social do indivíduo se definia pela relação com essa “*persona*-máscara” que “coincide com a ‘personalidade’ que a sociedade reconhecia a todo indivíduo (ou com o ‘personagem’ que esta faz dele,

⁴¹ Opto, aqui, por variar a palavra em espanhol “*persona*” entre “pessoa”, que seria seu correlato em português, e “*persona*”, que guarda uma correspondência mais explícita com o original em latim.

com sua cumplicidade mais ou menos reticente)” (AGAMBEN, 2011:68)⁴² e dava ao “homem livre” capacidade jurídica e dignidade política. Por muito tempo, essa foi a relação que o indivíduo mantinha com uma “identidade”. Para Agamben, a ideia de uma “identidade pessoal” como “*persona*” acabou, e hoje o que há é a ilusão de que o indivíduo pode assumir diversas máscaras (especialmente no espaço virtual). Isso teria, segundo ele, uma grave consequência: uma vez que essa formação de uma “pessoa moral” acabou, “torna-se problemática a constituição de algo assim como uma ética pessoal” (AGAMBEN, 2011:75).⁴³ Caberia perguntar se o reconhecimento do indivíduo como “*persona*-máscara” realmente se extinguiu completamente, se não teria sido, antes, sobrepujado pela identificação por dados biométricos, o que explicaria o problema das identidades, a necessidade de tantas pessoas de trocar de identidade (como identificação social e como documento) por não se perceberem “adequadas” à que lhes é designada. Del LaGrace não parece ver nesta perda da “*persona*” um sentido negativo: se isto se deu, LaGrace faz dessa falta ou excesso de máscaras um aspecto positivo, criativo: a assunção de diversas máscaras daria-se apenas por uma perda da formação da “pessoa moral”? Teria sido, também, a perda dessa “pessoa moral”, dessa máscara descolada do corpo, mas com a qual mantinha-se certa relação, que, em um movimento de refluxo, fez surgir a fotografia como “uma arte da Pessoa: da sua identidade, do seu estado civil, daquilo a que se poderia chamar, em todas as acepções da expressão, o *quanto-a-si* do corpo” (BARTHES, 2012:89, grifado no original), e que talvez tenha despertado essa proliferação de autorretratos, essa necessidade tamanha de fotografar (seja como documento de si ou do outro, se é que ainda se pode estabelecer esse limite)?

A postura de LaGrace estaria mais afinada, talvez, com o que propõe Evelyne Grossman em relação a um processo de *desidentidade*: não seria uma negação das identidades, mas uma relação mais *movediça*, algo que se daria entre a forma em excesso e o informe:

Trata-se ao mesmo tempo de desfazer a identificação narcísica de uma forma que imobilizamos, uma imagem/miragem cristalizada [...] e de inventar as figuras plurais, provisórias de uma identidade em movimento – *as* identidades. [...] A desidentidade diria desse laço incessante da forma aos movimentos que a deformam (GROSSMAN, 2005:24, grifado no original).

⁴² “[...] esta máscara coincide con la ‘personalidad’ que la sociedad le reconoce a todo individuo (o con el ‘personaje’ que esta hace de él, con su complicidad más o menos reticente).”

⁴³ “[...] se vuelve problemática la construcción de algo así como una ética personal.”

Posição que se alinha ao que propunha Ana Kiffer acerca da “necessidade presente de ainda questionarmos a fundo noções como forma e identidade, mas também os seus contrários” em vias de produzirem-se “minorias menos identitárias que transtornem a lógica do eu, do próprio e da propriedade” (KIFFER, 2008a:242, cf. p. 40). Grossman liga esse movimento entre a forma e a deformação a uma descorporificação do poder nas sociedades democráticas (não mais incorporado na figura do soberano), que, por outro lado, levou a uma desfiguração do corpo político e quebrou uma representação unitária do povo e da sociedade, a ideia de um corpo “próprio” da multidão, dando lugar a um corpo social informe ou, antes, polimorfo, uma vez que deve ser constantemente recriado: uma “teatralidade movediça” do campo social (GROSSMAN, 2005.:25) que, sob certo aspecto, vai de encontro à posição um tanto melancólica de Agamben em relação à perda da “*persona*” e à identificação “ilusória” a múltiplas máscaras que teria se sucedido, ainda que tratem-se de esferas distintas: o corpo individual e o corpo social. No entanto, o que apontam essas análises e propostas é “a imanência do corpo individual ao corpo social como constituinte de um campo no qual é possível resistir às estratégias de captura do poder e reinventar a subjetivação através de novas estéticas da existência” (PEIXOTO JUNIOR, 2005:57), isto é, a capacidade de interferência do corpo individual no corpo social e a possibilidade de recriá-lo “[s]ubvertendo ou desconstruindo as linguagens e estruturas sociais hegemônicas com suas práticas criativas e produtivas” (PEIXOTO JUNIOR, 2005:62) podendo conduzir de outra maneira os processos de produção de subjetividade.

Paco Vidarte (2007) aponta para o “*impasse* ético, político, ideológico” em que nos encontramos e que é preciso “desbloquear” na criação de novas ou outras éticas. Ele não defende uma nova ética universal, que abarque a totalidade da “humanidade”, pois toda “universalidade” responde, ao fim e ao cabo, aos interesses de um grupo social majoritário. É por isso que tampouco a lei não resolve o problema. A criminalização do preconceito não o extingue, ainda que seja imprescindível. Isto porque a discriminação, seja ela qual for, se apoia em uma moral que justifica o preconceito. Daí a necessidade de uma ética que faça frente a esta moral, tão forte quanto ela. Vidarte defende uma ética que se afirme como particular, singular, um modo de se relacionar do interesse de um

determinado grupo ou determinada comunidade, na qual o indivíduo, que ele chama de “proto-eu”, “deve responsabilmente decidir pertencer, e com a qual há de colaborar” (2007:32).⁴⁴ Se há a afirmação de uma identidade no fato de afirmar-se uma “ética bicha”, como ele propõe, isso se daria como um movimento necessário para que os indivíduos não se refugiem e se camuflem na segurança de pertencer a uma maioria: “Cada bicha, sapatão, trans pertence, por sua vez, a uma maioria ou a várias majorias, e a uma ou várias minorias distintas da sexual [...] cada uma com seus interesses de classe e outros interesses particulares aos quais dificilmente querem renunciar.” (VIDARTE, 2007:27).⁴⁵

Um modo de vida, pois, estaria relacionado a uma ética, e não a uma moral. Esta diferenciação torna-se importante, e Deleuze a faz ao falar sobre a *Ética* de Espinosa: a ética seria “uma tipologia dos modos de existência imanentes”, ao passo que a moral “relaciona sempre a existência a valores transcendentés” (DELEUZE, 2002:29). A ética definiria-se pelo “poder de ser afetado” no mundo, nas relações com outros, que daria lugar a uma “potência para agir”, e portanto não passaria por um conjunto de preceitos que determinam e limitam as capacidades de ser afetado e como se deve reagir a essas afecções – isto seria da ordem da moral, de “valores transcendentés”. Pode-se dizer que uma ética, portanto, passaria pela criação de novos prazeres, de novas maneiras de se relacionar, de processos de subjetivação que não seriam da ordem do sujeito. As noções de minoria e maioria já não se dariam em relação a classes e grupos identitários, senão, talvez, em termos tais como define Deleuze:

O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo. Pode-se dizer que a maioria não é ninguém. Todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo. (DELEUZE, 2010:218).

Nesse sentido, haveria um certo campo comum, ressonâncias, entre a noção de ética e as de “processos de subjetivação”, “criação de novos prazeres” e “modos de vida”. Esse campo de ressonâncias que pode-se compreender como a criação de um modo de vida contrasta com uma noção de “liberdade” atrelada ao ato de

⁴⁴ “[...] debe responsablemente decidir pertenecer, y con la que ha de colaborar.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

⁴⁵ “Cada marica, bollo, trans pertenece a su vez a una mayoría o a varias mayorías, y a una o varias minorías distintas de la sexual [...] cada una con sus intereses de clase y otros intereses particulares a los que dificilmente quieren renunciar.”

“assumir” a “própria sexualidade”, de certo modo ainda de acordo com o conhecimento que regula as expressões de sexualidade. O problema, coloca Foucault, “não é o de descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, mais importante que isso, usar, daí em diante, de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações” (2001b:982).

Pensar que a liberdade é algo a se conquistar “assumindo” determinada identidade é não só um engano como uma ingenuidade. Assim fosse, seria fácil liberar-se da norma, dos sexismos e dos pequenos fascismos que pululam no dia-a-dia. Ao mesmo tempo, ainda é complicado afirmar que se está livre não pertencendo a uma identidade, a uma categoria – como se tal feito fosse completamente possível. E, caso seja, quais seriam as possibilidades que permitiriam dizermo-nos “livres”? A liberdade, segundo Foucault, se engendra na capacidade de mudar uma situação, como vimos anteriormente: não se pode estar fora da situação, livre de toda relação de poder, mas haveria a possibilidade de provocar uma mudança: “Basta que qualquer um de nós se eleve sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta ou a não-conduta do outro” (2001b:1559). Mas o próprio Foucault já havia explicado porque as condutas seguem uma certa norma, uma certa regra, de forma que colocar-se de outro modo frente a uma situação, determinar de outra maneira a conduta a seguir não seria tão simples assim. No entanto, isso não impede a possibilidade de criação de modos de vida; pelo contrário, esses modos criam-se, inevitavelmente. Quando Deleuze coloca como primeiras em relação ao campo social as linhas de fuga que o atravessam, imanescentes aos agenciamentos de desejo, afirma essa possibilidade de criação, o desvio como potência criadora – como diz Nancy em relação ao corpo: ele sempre escapa; deixa-se presumir, mas não identificar (2010b:26) – não há como apreendê-lo por completo.

Talvez seja preciso, pois, em vez de basear-se em “orientação sexual” e “identidade de gênero”, uma desorientação sexual ligada a uma desorientação moral. Um modo de vida que destituísse, por exemplo, a nudez de um valor moral. Sabe-se que a cultura gay foi atrelada – e ainda o é com frequência – a um estereótipo de “promiscuidade”. No entanto, a ideia de promiscuidade encontra-se sob o julgamento dessa moral. Seria, antes, como aponta Foucault, um outro modo de relacionar-se, esse de, através do desejo, buscar novas formas de relação

e de afetividade. Do mesmo modo, a ideia de que o orgasmo é o termo da relação sexual estaria diretamente atrelada à função reprodutora do sexo. O orgasmo não seria o fim, mas o início do processo: “o gozo não é aquilo que *responde* ao desejo (que o satisfaz), mas aquilo que o surpreende, o ultrapassa, o desorienta, o desencaminha” (BARTHES, 2003:128, grifado no original).

Isto se deu também por outro motivo, relativo ao que vimos através de Preciado quanto ao modo como os banheiros públicos estão dispostos para homens e mulheres: a convenção do homem urinar em pé no mictório, sob a vista dos demais homens, e ter de defecar sentado – motivo que não fica tão explícito, mas que faz parte do regime vigente de gênero e sexo e liga-se à imposição do orgasmo como termo da relação sexual: a designação de certas partes do corpo como sexuais e de outras como não sexuais (PRECIADO, 2011b:23). Dentre elas, a “privatização do ânus”, como lembra Preciado evocando Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*. O ânus tornou-se uma região vetada ao prazer, e também por isso as práticas sexuais entre homens (isto é, os corpos relativos à noção de macho) tornaram-se perversões abjetas, além de alimentarem a dicotomia ativo/passivo, na qual o ativo tem valor hierarquicamente superior – a passividade estando ligada à submissão, ao passo que a atividade estaria ligada à autoridade. Por isso Preciado defende a erotização do ânus como um prática “contra-sexual”, isto é, como resistência aos prazeres institucionalizados, à produção disciplinária de sexualidade. Ela inspira-se em Foucault ao propor uma “sociedade contra-sexual” que se dedicaria à “desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero” e que “proclama a equivalência (e não a igualdade)” de todos os “corpos falantes”, propondo uma teoria do corpo que não se baseie nas categorias binárias de sexo e gênero.

Preciado escreve essas proposições em formato de um texto-manifesto, o que lhes dá um tom de protesto por novas maneiras de relacionar-se. Para isso, “[a] contra-sexualidade afirma que o desejo, a excitação sexual e o orgasmo não são senão os produtos retrospectivos de certa tecnologia sexual que identifica os órgãos reprodutivos como órgãos sexuais, em detrimento de uma sexualização da

totalidade do corpo” (PRECIADO, 2011b:14-5),⁴⁶ tecnologia que seria eminentemente heterossexual. Dentre as práticas contra-sexuais, ela aponta o uso de dildos,⁴⁷ as relações SM e a erotização do ânus, que reinscreveriam, de certo modo, a noção de prazer, buscando “formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna”. Tomando a questão do ânus em sua formulação de uma ética, Vidarte defende, em oposição à ética racional, feita com o cérebro, que, segundo ele, “sabemos a que nos conduziu”, uma “ética feita com o cu [que] nos resulta menos prejudicial, mais imediata, mais franca, mais carnal, mais popular, mais animal, mais apegada às necessidades básicas da gente que anda com o cu de fora” (2007:34).⁴⁸

Para Bernard Andrieu, “[a]s primeiras práticas contra-sexuais como o uso de dildos, a erotização do ânus, o estabelecimento de relações contratuais SM, ainda se inscrevem na paródia homossexual” (2012:39), talvez porque invertam e joguem com os contratos e papéis sociais, porém ainda dentro das categorias que se inscrevem neles. No entanto, ao fazer de cada parte do corpo “um ponto de fuga”, “um eixo virtual de ação–passividade”, “[o] toque natural do bio-sexo é abandonado em proveito de um toque tecnológico que revela ao corpo vivido uma carne inédita e construída antes que passiva” (ANDRIEU, 2012:39).⁴⁹

⁴⁶ “La contrasexualidad afirma que el deseo, la excitación sexual y el orgasmo no son sino los productos retrospectivos de cierta tecnología sexual que identifica los órganos reproductivos como órganos sexuales, en detrimento de una sexualización de la totalidad del cuerpo.”

⁴⁷ Dildos são próteses de látex que têm o formato de um pênis, chamados também de “consolos”, termo que, no entanto, carrega uma noção negativa, sexista e machista de “falta” de pênis. Um dos pontos defendidos por Preciado no *Manifesto contra-sexual* é que o dildo não seja concebido como uma imitação do pênis, senão como uma tecnologia de produção de prazer *como* o pênis, que seria, este sim, um “dildo de carne”. Essa inversão é importante no processo de desconstrução da sexualidade moderna. O que interessa a Preciado no *Manifesto* é uma análise da sexualidade não a partir da diferença sexual, mas das técnicas que são associadas ao surgimento da noção de gênero desde os anos 1940. Nas palavras de Bernard Andrieu, ao comentar o *Manifesto* de Preciado: “O dildo precederia o pênis, doravante, afim de desconstruir inteiramente o par heterossexual homem/mulher. A arquitetura de si torna-se política precisamente no uso dos objetos corporais que não se trata mais de inserir no corpo, mas que o contém, doravante, em uma estratégia tecnológica do orgasmo.” [“Le gode précéderait le pénis désormais afin de déconstruire entièrement le couple hétérosexuel homme/femme. L’architecture du soi est devenue politique dans l’usage même des objets corporels qu’il ne s’agit plus d’insérer dans le corps mais qui le contient désormais dans une stratégie technologique de l’orgasme.” (ANDRIEU, 2012:39)]

⁴⁸ “Ya sabemos a lo que nos ha conducido la ética racional, la ética hecha con el cerebro; lo mismo una puta ética hecha con el culo nos resulta menos perjudicial, más inmediata, más franca, más carnal, más callejera, más animal, más apegada a las necesidades básicas de la gente que anda con el culo al aire.” (Tomo a liberdade de manter, na tradução, os termos usados por ele)

⁴⁹ “Les premières pratiques contra-sexuelles comme l’utilisation de godes, l’érotisation de l’anus, et l’établissement de relations SM contractuelles, s’inscrivaient encore dans la parodie homosexuelle [...] Le toucher naturel du bio-sexe est délaissé pour un toucher technologique qui révèle au corps vécu une chair inédite et construite plutôt que passive.”

Andrieu sublinha um primado da visão, em detrimento do toque, na cultura ocidental. O sistema sexo–gênero estaria intrinsecamente ligado a esta primazia, que estabeleceu um “moralismo da visão” e um isolamento do tátil, fato que trouxe consequências graves para o modo como concebemos o sexo, seja ele enquanto órgão sexual ou enquanto relação sexual. O primado da visão se evidencia, por exemplo, na regulação dos espaços privados e públicos de produção da sexualidade, como vimos no caso dos banheiros. O fato do sexo centrar-se nos órgãos reprodutores não compromete só o corpo e suas possibilidades, não controla apenas a discriminação (determinação e separação) das zonas erógenas, como também reforça a superioridade sensorial da visão (enquanto sentido central da vivência no mundo) e contribui para uma certa “haptofobia”, criando distâncias entre os corpos e tornando o toque quase uma violação da intimidade. Parece contraditório, se, a rigor, o perigo estaria mais no acesso às “partes íntimas”, no toque da genitália. Porém, para manter esse mito, é preciso de algum modo vetar uma experimentação das possibilidades que pululam pelo corpo como uma grande zona erógena e erótica: “Confundindo apressadamente todo toque com uma violação da intimidade, os televigias de plantão mantêm o corpo sob o controle da vista, arrematando sua crítica à pornografia, ao SM, ao extremo e ao virtual, e o império mesmo da haptofobia” (ANDRIEU, 2012:35).⁵⁰

Essa “fobia do toque” estaria, de certo modo, ligada também a uma cultura machista e sexista, bem como à patologização das sexualidades não-normativas: a possibilidade de qualquer demonstração de afeto entre dois homens, por exemplo, tornar-se um “sintoma” de homossexualidade funcionou como uma maneira de isolar o toque.⁵¹ “A aprendizagem do toque tornaria-se uma experiência interdita”, relegada a espaços demarcados e específicos como os clubes SM, fetichistas etc. Mais do que isso, “[a] justa denúncia da tortura, do isolamento sensorial na prisão,

⁵⁰ “En confondant trop rapidement tout toucher avec un viol de l’intimité, les télésurveilleurs de garde maintiennent le corps sous le contrôle de la vue parachevant leur critique de la pornographie, du SM, de l’extrême et du virtuel et l’empire même de l’haptophobie.”

⁵¹ Como vimos na questão das amizades e da afetividade entre homens (cf. nota 33 deste capítulo). Ao final da entrevista intitulada “Da amizade como modo de vida”, Foucault aponta como as mulheres tinham mais acesso aos corpos de outras mulheres. Isso, sob certo aspecto, ao mesmo tempo em que se reitera, muda em relação aos homens (paradoxalmente) a partir do século XIX e principalmente no século XX, durante as guerras, quando a convivência entre homens torna-se obrigatória. A instituição das Forças Armadas ao mesmo tempo proíbe e incita o acesso aos corpos entre homens.

da violação e do assédio alimenta uma haptofobia social e interindividual: o medo de ser tocado interdita que se toque os objetos, as pessoas e seu próprio corpo” (ANDRIEU, 2012:35).⁵²

Em nome de um “direito à integridade corporal”, o “moralismo da vista” condenaria todo e qualquer toque. No entanto, não há como escapar: há inevitavelmente uma necessidade, ou, antes, um desejo do toque, de tocar-se, tocar e ser tocado. Não se para de criar fugas para a interdição, vias para o toque. As práticas de contra-poder, como chama Andrieu, via Foucault, assim se denominam e se efetuam por explorarem “exercícios táteis constitutivos de uma sensorialidade tangível” (ANDRIEU, 2012:36), o estímulo tátil do corpo. Andrieu aponta a importância de uma “memória tátil da pele”, estimulada somente através do toque. Tal estímulo ao afloramento, pela pele, da experiência do “vivido corporal da carne” tem o potencial de alterar (talvez também nos dois sentidos de que fala Nancy, isto é, de perturbar, inquietar, e de modificar o valor “natural” ou a “verdade” de algo), de transformar as relações entre corpos, dando ao toque outro estatuto que não o de uma violação. A pele permanece, pois, como esse limite do toque, o limite entre um “eu” e um “outro” que se tocam (e que talvez já não sejam tão delimitadamente “eu” e “outro” ao tocar-se).

O toque se relacionaria ao que ele chama de “tangibilidade”, que teria um duplo aspecto: por um lado, “impõe por seu poder sensível um aspecto normativo de corpo e, ao mesmo tempo, é preciso provar ao sujeito os efeitos táteis dos quais a linguagem e a codificação científica não serão jamais suficientes para dar conta”: “o corpo vivido jamais corresponde ao corpo falado, mesmo confessado sob tortura” (ANDRIEU, 2012:36).⁵³ Nesse sentido, a confissão não seria suficiente para dar conta da experiência do corpo vivido. De onde, talvez, o caráter falho da prática da confissão – e de onde, talvez também, sua reinvenção constante, a ânsia pelo ritual da confissão – seja ela exigida obrigatoriamente (pelo discurso eclesiástico, médico ou psiquiátrico) ou voluntária (como é o caso de relatos autobiográficos, das “ficções do eu”, da prática do assumir-se). Acerca

⁵² “La juste dénonciation de la torture, de l’isolement sensoriel en prison, du viol et du harcèlement alimentaire une haptophobie sociale et interindividuelle: la peur d’être touché interdit de toucher les objets, les personnes et son propre corps.”

⁵³ “Le tangible est double: il impose par son pouvoir sensible une prise normative de corps et, en même temps, il fait éprouver au sujet des effets tactiles dont le langage et la codification scientifique ne suffiront jamais à rendre compte. [...] le corps vécu ne correspond jamais au corps parlé, même avoué sous la torture.”

da insuficiência da linguagem em dar conta da experiência sensível do toque, do contato entre corpos, entre carnes, Andrieu afirma: “numa cena sexual que apresentaria um rosto de uma pessoa batida até a dor e de uma outra gozando de prazer, nenhum discernimento linguístico seria possível. *A carne do outro é informulável porque isso que tocamos nele [...] está fora de nós*” (ANDRIEU, 2012:36, grifo nosso).⁵⁴ Dialogando com Émmanuel Lévinas, ele fala sobre essa relação entre um eu e um outro a partir da carícia:

Na carícia, faz-se experimentar a outrem uma sensação da qual não se terá jamais a experiência, o conhecimento. A carícia é a experiência mesma do contato ético. *É produzir o outro como pura exterioridade*. Eu dou, pela carícia, uma sensação ao outro. “A carícia é a manifestação de um rosto”. Eu produzo uma alteração no outro. E nada me fará sentir o conteúdo sensorial de outrem. (ANDRIEU, 2012:36, grifo nosso)⁵⁵

Nancy se aproxima dessa impossibilidade de acessar o outro, senão de produzi-lo como pura exterioridade, ao comentar que o toque se faz em um distanciamento, um espaçamento: “o estranho permanecendo estranho no contato (permanecendo *no* contato estranho *ao* contato: é tudo a questão do tato, do toque dos corpos)” (2000:19, grifado no original).⁵⁶ Ao invés de contato físico, o toque seria um gesto “em direção a...”, o toque dirige-se ao toque de um fora, de um distanciamento, de um espaçamento: nesse sentido, o toque não apropria nada. (O toque, assim como a nudez, portanto, como um movimento que não chega a um término?)

A carícia não seria contrária às práticas sexuais que usam de violência física, tortura da carne como um meio de exaltar a sensibilidade do toque. Trata-se de criar modos de “experimentação de uma matéria corporal tão anestesiada pelo reino das imagens normativas” (ANDRIEU, 2012:38).⁵⁷ Caberia pensar nessa relação com o outro como pura exterioridade, aliada à capacidade de, pela carícia,

⁵⁴ “Car dans une scène sexuelle qui ne présenterait que le visage d’une personne battue jusqu’à la douleur et d’une autre jouissant de plaisir, aucun discernement linguistique ne serait possible. La chair de l’autre est informulable car ce que nous touchons en lui – Lévinas suffit à le démontrer pour la caresse – est hors de nous.”

⁵⁵ “Dans la caresse, on fait éprouver à autrui une sensation dont on aura jamais l’expérience, la connaissance. La caresse, c’est l’expérience même du contact éthique. C’est produire de l’autre comme pure extériorité. Je donne par la caresse, une sensation à l’autre. ‘La caresse c’est la manifestation d’un visage’. Je produis une altération chez l’autre. Et rien ne me fera ressentir le contenu sensoriel d’autrui.”

⁵⁶ “[...] l’étranger restant étranger dans le contact (restant *dans* le contact étranger *au* contact: c’est toute l’affaire du tact, de la touche des corps).”

⁵⁷ “[...] expérimentation d’une matière corporelle si anesthésiée par le règne des images normatives.”

alterar o outro através de uma relação que se estabelece – ou, antes, que se experimenta.

De que maneira essa noção do outro como exterioridade se encontraria com a noção de intruso em Nancy? Sob certo aspecto, elas se distanciam, uma vez que o intruso desfaz uma divisão dentro/fora. Ao mesmo tempo, todavia, ela tem certa afinidade com um deslocamento do eu por um estranhamento com o próprio corpo, ou com aquilo que lhe seria próprio, isto é, quando o outro aparece no “eu” mesmo, ou um “eu” que se descobre outro: o tátil como abertura de um “eu” e a destituição de um “próprio”.

A “separação do tangível e do tátil” dá lugar a uma “interação do tangível e do tátil [...] constante e dinâmica: pelos contatos, objetos, vestimentas, posturas, arquiteturas” (ANDRIEU, 2012:36).⁵⁸ É interessante perceber que neste ponto Andrieu aborda a relação com o espaço, com o meio em que se vive: “O meio ambiente exerce em nosso corpo uma coação tangível impondo um sentir tátil” (ANDRIEU, 2012:36).⁵⁹ Trata-se de uma “volta” do tátil sobre o tangível que

põe o indivíduo na reivindicação sensorial, de um extremo, enfim, de um transbordamento estimado, de uma perda de conhecimento, de uma mistura dos sexos, dos gêneros e dos corpos afim de se constituir propriamente uma experiência inédita, isto é, que revela quanto nossa carne pode ser comovida, remexida, renovada para além das cartografias do ponto G e outros vibradores. O dispositivo revela a disposição do corpo a se abrir apesar de si, ao preço, geralmente, de situações, de performances e de parceiros estranhos à carne habitual de nossa vida cotidiana. Ao deslocar a convenção de gênero, o uso dos objetos, a frequência das relações, a significação das situações, o erotismo tangível leva o vivido tátil a empenhar o corpo-a-corpo no assombro, na evanescência e na inconsciência sensorial.” (ANDRIEU, 2012:37)⁶⁰

Andrieu faz como uma justaposição entre o “extremo” enquanto experiência do toque e as extremidades de um corpo: não só a genitália, mas tudo o que pode ser erotizado: a própria pele como o extremo, aquilo que se coloca no limite do

⁵⁸ “[...] l’interaction du tangible sur le tactile est constante et dynamique: par les contacts, les objets, les vêtements, les postures, les architectures.”

⁵⁹ “L’environnement exerce dans notre corps une contrainte tangible en imposant un ressenti tactile”.

⁶⁰ “Ce retournement du tactile sur le tangible place le sujet dans la revendication sensorielle, d’un extrême enfin, d’un débordement estimé, d’une perte de connaissance, d’un mélange des sexes, des genres et des corps afin de se constituer en propre une expérience inédite, c’est-à-dire qui révèle combien notre chair peut être émue, remuée, renouvelée au-delà des cartographies du point G et autres vibromasseurs. Le dispositif révèle la disposition du corps à s’ouvrir malgré soi, au prix souvent de situations, de performances et de partenaires si étrangers à la chair habituelle de notre vie quotidienne. En déplaçant la convention de genre, l’usage des objets, la fréquence des rapports, la signification des situations, l’érotisme tangible dispose le vécu tactile à engager le corps à corps dans l’étonnement, l’évanouissement et l’inconscience sensorielle.”

corpo e da experiência sensorial. Nancy fala das extremidades como o que guia o corpo no espaço, o contato entre o corpo e o ambiente, ou melhor, aquilo que “se avisa do meio ambiente” e nele movimenta o corpo (2010b:25). A extremidade do corpo, pois, como um *limite*: “O corpo está no limite, na extremidade: ele vem do mais longe, o horizonte é sua multidão que vem” (NANCY, 2000:12).⁶¹ A escrita, para Nancy, seria isso que tem lugar sobre o limite: “Escrever: tocar a extremidade. Como, então, tocar ao corpo, em vez de significá-lo ou de fazê-lo significar?” (NANCY, 2000:12).⁶² Talvez, pondera, não seja possível responder “como” tocar o corpo, mas “isso – tocar ao corpo, tocar o corpo, *tocar*, enfim – sucede o tempo todo na escrita. Isso não sucede, talvez, exatamente *dentro* da escrita, se é que há um ‘dentro’. Mas na borda, no limite, na ponta, na extremidade da escrita, *não sucede senão isso*” (NANCY, 2000:13, grifado no original).⁶³ O que, dizer, então, do corpo como escrita, de uma escrita do corpo, com o corpo?

O extremo, portanto, não seria apenas da ordem da “amplificação” (de dores, prazeres), do excessivo, da violência, da brutalidade e do sofrimento – o que consiste em um clichê da representação do extremo. Segundo Andrieu, o extremo seria “isso que se passa nos corpos, entre os corpos, antes, durante e depois do ato, reconfigurando o sujeito em um novo corpo estesiológico.” Trata-se, para ele, de transformar as condições de existência e as condições políticas para “fazer este vivente experimentado vivível, e não invivível para si e para os outros” (ANDRIEU, 2012:41).⁶⁴ Trata-se, pois, de afirmar o inacabamento do corpo como lugar de existência:

Os corpos não são “plenos”, espaços ocupados (o espaço está em todo lugar ocupado): eles são o espaço *aberto*, isto é, em certo sentido, o espaço propriamente *espaçoso* [*spacieux*] antes que espacial [*spatial*], ou isso que pode-se ainda nomear o *lugar*. Os corpos são lugares de existência [...] O corpo-lugar não é nem cheio, nem vazio, não tem nem fora, nem dentro, assim como não tem nem partes, nem totalidade, nem funções, nem finalidade. [...] E, mais precisamente, ele dá lugar a

⁶¹ [...] le corps est en limite, en extrémité: il nous vient du plus loin, l’horizon est sa multitude qui vient”.

⁶² “Écrire: toucher à l’extrémité. Comment donc toucher au corps, au lieu de le signifier ou de le faire signifier?”

⁶³ “Mais ce qu’il faut dire, c’est que cela – toucher au corps, toucher le corps, *toucher* enfin – arrive tout le temps dans l’écriture. Cela n’arrive peut-être pas exactement *dans* l’écriture, si celle-ci a un ‘dedans’. Mais en bordure, en limite, en pointe, en extrémité d’écriture, *il n’arrive que ça*.”

⁶⁴ [...] de transformer ces conditions d’existence et les conditions politiques por rendre ce vivant éprouvé vivable, et non pas invivable pour soi et pour les autres.”

isso, que a existência tem por essência não ter essência alguma. (NANCY, 2000:16, grifado no original)⁶⁵

O corpo, como a nudez, não guarda segredo – não há segredo a revelar que justifique o sofrimento de um corpo pelo prazer de vê-lo revelado –, não guarda um “próprio” a ser posto à luz, senão fendas, buracos, excrescências, aberturas, “espaços espaçosos” como campos de imanência de vida. Espaços nos quais tensionam-se forças, umas contra as outras (ou ao encontro de), contra outros corpos, ainda que contra “os vapores do ar que [o corpo] respira, o resplendor das luzes ou o roçar das trevas” (NANCY, 2010b:21).⁶⁶

O toque, pois, poderíamos pensá-lo como o que desapropria a si e ao outro, como o que dá lugar a corpos como espaços de existência ao invés de apropriá-los? “A matéria mesma do corpo torna-se não somente um lugar, mas um modo de subjetivação numa encenação de si. O si não precederia o ato porque a performance o descorporaria para realizá-lo [...] no ato corporal” (ANDRIEU, 2012:41).⁶⁷ Esse modo de subjetivação, poderia-se dizer, não se daria apenas numa relação a si, mas sempre numa relação com um outro. Uma vez que não existe a sexualidade enquanto tal, que o gênero só se faz em relação a um outro – *com* ou *para* um outro – e que não estão vinculados numa relação de causalidade, não seriam atributos do sujeito, e tampouco seriam da ordem do “próprio” – a sexualidade, seria, ao contrário, algo pelo qual se despossui de si, uma vez que, antes de poder decretá-la como um atributo de um “eu”, ela seria “investida e animada de outro lugar”, de modo que a afirmação de uma sexualidade “já não pode ser feita exclusivamente em seu próprio nome” (BUTLER, 2006:34),⁶⁸ ou em um nome próprio: “Não se nomeará nem ‘mulher’, nem ‘homem’: esses nomes, quaisquer que tenhamos, nos deixam demasiado entre fantasmas e funções, onde não se trata nem de uns, nem de outros” (NANCY, 2000:35).⁶⁹

⁶⁵ “Le corps ne sont pas du ‘plein’, de l’espace rempli (l’espace est partout rempli): il sont l’espace *ouvert*, c’est-à-dire en un sens l’espace proprement *spacieux* plutôt que spatial, ou ce qu’on peut encore nommer le *lieu*. Les corps sont des lieux d’existence [...] Le corps-lieu n’est ni plein, ni vide, il n’a ni dehors, ni dedans, pas plus qu’il n’a ni parties, ni totalité, ni fonctions, ni finalité [...] Et très précisément, il donne lieu à ceci que l’existence a pour essence de n’avoir point d’essence.”

⁶⁶ “[...] los vapores del aire que respira, el resplandor de las luces o los roces de las tinieblas.”

⁶⁷ “La matière même du corps devient non seulement un lieu, mais un mode de subjectivation dans une mise en scène du soi. Le soi ne précéderait pas l’acte car la performance le décorporerait pour le réaliser (au sens d’Austin) dans l’acte corporel”

⁶⁸ “[...] ya no puede ser hecha exclusivamente en su propio nombre”

⁶⁹ “On ne le nommera ni ‘femme’, ni ‘homme’: ces noms, quoi que nous en ayons, nous laissent trop entre fantômes et fonctions, là où précisément il ne s’agit ni des uns, ni des autres.”

Subjetivação do tipo “multidão”? Fazendo frente – ou criando fugas – à noção de sujeito e de diferença sexual, uma intensidade de fluxos, transformação dos corpos, entre os corpos: diagnóstico ou proposição? Em lugar de indivíduos autocentrados, fixos em suas identidades, donos de corpos sexuados assujeitados às normas de gênero e cientes de suas propriedades, os corpos das multidões *queer* não têm um “próprio”, não *possuem*, senão que se afirmam em sua estranheza mesma, em sua falta de “próprio”; as multidões provocam uma interferência na produção das normas que faz com que a repetição já não seja a mesma, abrindo uma falha na reiteração da norma, na produção de sentido. Se não se pode estar fora da norma, nem das identidades, há que perturbá-las de seu interior mesmo, pôr a nu as brechas sobre as quais ergueram-se, criar cisuras. “Não há uma base natural que possa legitimar a ação política” (PRECIADO, 2011a:18).

Por que usar, então, as fotos de *Desnudos* se seria em Del LaGrace Volcano, Catherine Opie e David Beniluz que a “política dos anormais”, dos corpos *queer*, apareceriam mais claramente? Os nus de Aznar questionariam, desde uma perspectiva particular, a relação do corpo com o espaço doméstico, o cotidiano mesmo deste “homem moderno”, centrado na urbe, pondo em tensão os limites entre natural e artificial. Um outro ensaio de Catherine Opie, por exemplo, *Domestics*, retrata casais de lésbicas vivendo em suas casas. No entanto, em defesa de uma legitimação do casamento lésbico/gay, não questiona o padrão mesmo que por tanto tempo segregou e excluiu as lésbicas, os gays, as pessoas trans de poder viver legitimamente esse modelo de relação afetiva. Em *Desnudos*, apesar de sua apresentação muito simples, parece haver um questionamento contundente desse modelo de vida que aderiu-se tanto como “natural”. Há, de fato, antes de um consenso entre as séries e as fotografias que foram apresentadas, uma tensão. Elas seriam atravessadas e atravessariam a concepção foucaultiana de que um campo social está perpassado por estratégias e aquela, deleuzeana, de que um campo social foge por todos os lados (DELEUZE, 2010:195). Não se trata de uma conciliação, mas, antes, da necessidade de se viver entre estratégias de coação e possibilidades de fuga que criam outros modos de vida, entre um corpo modelável, calculável, patologizável e apropriável – este sim, uma ilusão –, e o corpo como abertura, inacabamento, possibilidade imanente de vida. Não é preciso um corpo trans para interferir na produção das normas – certamente, não é

possível generalizar nem universalizar as experiências trans; elas são tão múltiplas quanto as possibilidades de um corpo. A única saída é criar. É a partir de impossibilidades que se cria linhas de fuga e, com elas, novos possíveis – mundos possíveis, possibilidades de vida. Como o duplo movimento do corpo em Francis Bacon apontado por Deleuze, de ser encolhido e fechado ao passo que deseja escapar pelo menor buraco, a vida, o corpo, felizmente escapam.