

O CORPO: ENTRE O SOFRIMENTO E A CRIATIVIDADE

Patricia Porchat*

Resumo: As experiências subjetivas corporais e de gênero colocam para a psicanálise o desafio de questionar seu aparato conceitual e de sustentar uma ética que permita a manutenção de uma escuta cuidadosa e atenta. Problematizamos a existência de um tabu em relação ao corpo que impediria essa escuta. As intervenções e modificações corporais que encontramos nas experiências de transexuais, travestis e transgêneros têm sido objeto de esforços no sentido de aproximar a psicanálise da teoria *queer*, pois aí residiria a possibilidade de formular concepções que iluminem a compreensão dessas experiências. Interrogamos o estatuto do corpo de maneira isolada das normas de gênero e sexuais e elegemos como interlocutores a psiquiatria – na situação de hormonização de adolescentes –, a arte e o feminismo biotecnológico. O olhar diferenciado nos permite considerar variados aspectos da desconstrução e reconstrução do corpo.

Palavras-chave: Corpo; transexualidade; gênero; teoria *queer*.

Abstract: Bodily and gender subjective experiences challenge Psychoanalysis to reconsider its conceptual apparatus and to sustain an ethics which enables a careful and attentive listening. It puts into question the existence of a taboo in relation to the body that would prevent this listening. Bodily interventions and changes observed in transsexuals and transgender people experiences have been the subject of efforts to approximate Psychoanalysis and Queer Theory. We believe that this approximation will bring us the possibility to formulate concepts that might clear up the understanding of these experiences. In order to investigate the status of the body we separate it from gender and sexual norms by choosing three interlocutors: psychiatry – the hormone treatment of adolescent transsexuals; art and biotechnological feminism. This way of considering things allows us to take into account different aspects of deconstruction and reconstruction of the body.

Keywords: Body; transsexuality; gender; queer theory.

O presente trabalho pretende ser uma forma de interrogar e provocar um dos pilares de nossa sociedade que seria o da sacralidade do corpo. Dizemos sacralidade na falta de uma nomenclatura mais adequada para abordar a ideia de que o corpo é visto como sagrado, no que diz respeito a intervenções socialmente não autorizadas que ele venha a sofrer, ainda que aprovadas pelo seu proprietário, ou seja, o indivíduo em questão. Nosso objetivo não é outro, senão o de colocar em xeque a ética que orienta a prática psicanalítica, no sentido de propor uma liberdade que nos parece ser necessária para acompanhar as vivências de gênero e de sexo, assim como as experiências corporais que denunciam os limites dos discursos médicos, jurídicos, religiosos, psicológicos e, certamente, também psicanalíticos.

Ainda que as experiências de transexuais, travestis e transgêneros, em geral, pareçam não poder ser dissociadas de uma reflexão sobre as normas de

* Doutora em Psicologia Clínica (Instituto de Psicologia/USP). Psicanalista. Professora no Departamento de Psicologia da UNESP/Bauru e no Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual da UNESP/Araraquara.

gênero e sexuais, acreditamos que cabe interrogar o estatuto do corpo na psicanálise de forma isolada, para tentar descobrir se não há um tabu que antecede ou que corre paralelamente aos tabus que regem as condições de encontro dos corpos, qual seja, os tabus da homossexualidade (RUBIN; BUTLER, 2003) e do incesto, mesmo que o primeiro tenha sido questionado e até revogado em vários setores sociais (CUNHA, 2013).

Haveria então um tabu em relação ao corpo? A interrogação acerca da sacralidade do corpo, especificamente na psicanálise, se insere no âmbito de uma investigação maior que busca identificar elementos que permitam uma aproximação entre a psicanálise e a teoria *queer*. Em estudo anterior, levantamos alguns itens que devem ser necessariamente abordados para que um solo comum possa vir a ser estabelecido entre essas duas teorias. Vale a pena lembrá-los aqui: o estatuto da pulsão, o estatuto do inconsciente e da realidade, o estatuto do Édipo, do parentesco e da universalidade, a ética e os direitos humanos (PORCHAT, 2013).

Tomemos como exemplo o esforço realizado por Judith Butler, uma das principais representantes da teoria *queer*, em aproximar-se da psicanálise quando se apropria da noção de pulsão. Num primeiro momento, que podemos identificar em *Problemas de gênero* e em *Cuerpos que importan*, Butler admite que o estatuto da pulsão para a psicanálise é o de uma essência pela negatividade, ou seja, de algo que não se indexa e que não se faz totalmente representar, algo que, em certa medida, escapa ao campo do simbólico, mas que, ainda assim, é uma essência, isto é, não se trata de uma construção. Mas para Butler, vemos aparecer uma tensão, pois existe sempre um último argumento: o de que o não construído é nomeado como “não construído”, e assim ganha um estatuto ontológico pela sua nomeação. Apesar de a psicanálise reivindicar para a pulsão, para a sexualidade e para o corpo uma autonomia em relação à história, esses conceitos serão sempre parte de um discurso formulado numa determinada época e num determinado contexto. Em última instância, a psicanálise também é um discurso que constrói seus objetos (BUTLER, 2002, 2003; PORCHAT, 2014). No entanto, em *Undoing Gender*, Butler admite que as significações do corpo excedem as intenções do sujeito. O corpo não é redutível à linguagem, diz Butler, e acrescenta: “A linguagem emerge do corpo. O corpo é aquilo em cima do qual a linguagem gagueja,

balbucia. O corpo tem seus próprios sinais, seus próprios significantes, de um modo que permanecem em boa parte inconsciente” (BUTLER, 2004, p. 198). Haveria um reduto último, uma substância primeira, a partir da qual o conhecimento sobre o corpo se constrói? Sim e não. Existe um corpo, mas a linguagem não o traduz por inteiro. Neste sentido, não pode haver uma verdade imutável, um campo de significações universais. Para Butler, é essa tensão que permite a aceitação das mudanças do corpo e a transformação do simbólico (PORCHAT, 2013). Adiante veremos como a ideia de um corpo não tradutível pela linguagem é de suma importância para a discussão sobre a sacralidade ou não do corpo.

Poderíamos ainda retomar outros elementos que merecem ser examinados quando tentamos aproximar ambas as teorias, mas isso nos afastaria do objetivo deste trabalho. Nessa mesma direção, na busca de um diálogo entre as teorias, Cunha sugere que, para além de uma concordância possível ou impossível entre a psicanálise e a teoria *queer*, a articulação entre sexualidade, norma e processos de subjetivação seria o caminho mais profícuo para a psicanálise tomar (CUNHA, 2013).

É tal questão que se destaca, sobretudo quando percebemos como o tom dos psicanalistas em relação às proposições *queer* torna-se distinto quando se trata de homossexualidade, agora incorporada à norma hegemônica e vinculada ao sistema de filiação figurado em particular no casamento monogâmico e na família nuclear e quando o objeto é, como no caso das performances transgênero, a subversão da representação binária de gênero, até o limite da interrogação do corpo anatômico (CUNHA, 2013).

O autor toma a ruptura radical da norma da divisão binária dos gêneros como sendo o operador que fará a psicanálise trabalhar, ou melhor, que fará os psicanalistas trabalharem para não deixar a psicanálise cair na “normatização da diferença sexual” (CUNHA, 2013). E quem traz a possibilidade dessa ruptura são os indivíduos que aparecem com uma experiência subversiva de gênero. Se a divisão binária de gêneros era fundamento necessário ao laço social, isso não mais se sustenta. Mas o que nos interessa particularmente é o que identificamos na ideia de um “limite da interrogação do corpo anatômico”. Essa interrogação poderia ser feita pela formulação do *objeto a* como causa do desejo, retirando a determinação do desejo de qualquer vínculo necessário com a anatomia sexual dos genitais e, assim, de certa maneira, provocando a

psicanálise a partir dela mesma. Alcançaríamos, por essa via, um questionamento da dimensão normativa da psicanálise através da radicalidade da proposta lacaniana (DEAN, BRAUNSTEIN, apud CUNHA, 2013).

Pretendemos sugerir aqui que a manutenção da interrogação do corpo anatômico limitada à esfera de questões relativas ao sexo e ao gênero e dentro do âmbito da própria psicanálise talvez não seja suficiente para empurrar a psicanálise até os seus limites. Vamos apresentar três interlocuções, de ordens distintas, a psiquiatria, a arte e o feminismo biotecnológico, que nos parecem propícias a provocar reações que nos obriguem, como psicanalistas, a refletir sobre as fronteiras do campo das possibilidades subjetivas. São os limites, no fundo, de uma determinada maneira de interpretar o que é a castração. As três interlocuções dizem respeito a intervenções e modificações corporais.

A solução hormonal

A transexualidade atualmente vive um momento particular, pois se ela surgiu como uma percepção de dissonância identitária, entre corpo e gênero, ela vem se tornando, em muitos casos, uma imposição identitária, uma espécie de “Tu És”. Essa imposição vem pela mídia, pela medicina e pelo governo, entre outros. No Irã, por exemplo, uma vez identificado um amor homossexual, interpreta-se o corpo como inadequado e a cirurgia de mudança de sexo se torna obrigatória (ESHAGIAN, 2008).

Se dizemos que ela é uma imposição, é por ver nesse Tu És uma cobrança de adequação do gênero ao corpo. Numa experiência de gênero neurótica, em que tanto a percepção do feminino quanto do masculino se tornam por vezes desconfortáveis e insuficientes para caber numa suposta unidade egoica, essa experiência tem sido convidada socialmente a se encaixar num corpo físico que ilusoriamente a engessaria a ponto de purificá-la de sua “confusão”. Quanto mais grave a neurose, maior o risco de tentar se indexar a corpos socialmente sagrados: o corpo-macho e o corpo-fêmea, divulgados extensamente pela mídia e alcançáveis pela tecnologia.

Crianças e adolescentes sempre brincaram, experimentaram, combinaram e descombinaram gêneros. Atualmente, adolescentes que antes se diziam travestis começam a se dizer “trans” e a se dirigir aos serviços de saúde para obter informações sobre mudança de sexo. Da mesma forma, a

mídia tem mostrado crianças diagnosticadas como trans. Mas façamos aqui uma diferença entre o diagnóstico trans e a identidade trans. A criança pode ter uma identidade trans. A identidade trans não precisa ser médica, não precisa ser doente e não precisa ser disfórica. Ela pode ser lúdica e pode ser criativa. No entanto, sustentar a experiência trans e a identidade trans da criança é uma tarefa dos pais e da escola. Na nossa sociedade, dos gêneros binários, ela gera angústia. Essa angústia tem cada vez menos sido enfrentada e a perspectiva de uma mudança de sexo para aplacá-la já está no horizonte.

O bloqueio ou retardo da puberdade através de tratamento hormonal, GnRH, hormônio liberador de gonadotrofina, ou seja, o bloqueio da puberdade hormonal de um sexo anatômico para, na perspectiva médica, explorar melhor o desejo de mudança de sexo, vem sendo experimentado lado a lado com a intervenção hormonal para produzir caracteres secundários do sexo oposto (COHEN-KETTENIS et al., 2008)

A discussão sobre a intervenção hormonal em adolescentes se desdobra em ao menos dois patamares. Um nível pragmático, em que psiquiatras, psicólogos e endocrinologistas debatem o uso de bloqueadores hormonais para impedir ou retardar o aparecimento de caracteres sexuais secundários e, no caso de adolescentes em quem esses caracteres já se manifestaram, promover as características do sexo oposto. Se até há alguns anos havia a ideia de iniciar o tratamento hormonal somente aos 16 anos, na Holanda, nos Estados Unidos e em alguns outros países, especialmente no norte da Europa, já se realiza uma intervenção entre os 12 e os 16 anos no sentido da supressão ou adiamento da puberdade (COHEN-KETTENIS et al., 2008). No outro patamar dessa discussão, que podemos chamar de teórico ou micropolítico, questiona-se a estabilidade dos gêneros e a necessidade de adaptação e de segurança identitária. A estabilidade ou a segurança retiraria o “potencial desestabilizador da transexualidade” (TEIXEIRA, 2012). Este potencial, “(...) reside no distanciamento da máxima reducionista que considera os sujeitos como pessoas presas num corpo equivocado cuja inteligibilidade dependeria unicamente da cirurgia de transgenitalização” (TEIXEIRA, 2012. p. 501).

Esse segundo patamar é onde se encontram os autores que privilegiam a singularidade das experiências trans, com diferentes níveis de intervenção

sobre o corpo, com diferentes graus de adesão às normas e convenções de gênero. Mas será que os e as adolescentes, assim como as crianças trans, conseguem ter essa liberdade de admirar a singularidade? Não é justamente essa figura adolescente que vemos aderir ao grupo ou ao bando para melhor ser aceita, para encontrar reconhecimento?

É difícil e delicada a tarefa de sustentar a angústia, sustentar a criatividade e sustentar a ideia de um percurso solitário. A proposta da psicanálise é a de uma escuta do inconsciente, do singular de cada um. Estamos na contramão da estatística, dos critérios e padrões normativos, da adaptação e da harmonia social. Estamos na contramão dos médicos que sofrem pressão das famílias e da sociedade para providenciar tratamento aos jovens menores de 18 anos, já que se sofisticaram as possibilidades de intervenções hormonais e cirúrgicas. A argumentação médica advoga a favor da intervenção hormonal em adolescentes e em crianças prestes a entrar na puberdade. A pressão é especialmente poderosa na medida em que não existem dados empíricos sobre o impacto de intervenções físicas precoces, não há evidência de efetividade de tratamento psicológico para a chamada “disforia de gênero”, além de uma compreensão limitada de sua etiologia. Por último, há mudanças culturais que implicam uma atitude mais favorável em relação à transexualidade (WREN, 2001).

O adolescente encontra um campo cultural que lhe propõe diferentes exercícios de subjetividade. Vemos surgir crenças políticas, religiosas, vocacionais, todas sustentadas com enorme convicção e dando a falsa impressão de irreversibilidade. O que dizer das convicções sobre a identidade de gênero? Seriam uma forma de libertar-se das malhas do Outro, tarefa fundamental do adolescente? Seriam, pelo contrário, uma adaptação melhor a essas mesmas malhas em que esteve sempre envolvido? Sabemos o quanto a identidade de gênero pode ser criativa ou adaptada, pode promover liberdade ou, pelo contrário, segurança. Para Wren, não há evidência de que a convicção de pessoas jovens acerca de sua identidade de gênero seja, tipicamente, tão instável quanto outras convicções, como as que mencionamos (WREN, 2001). Obrigar jovens a viverem de acordo com o gênero que eles abominam significaria impedi-los de viver sua adolescência de modo prazeroso, produtivo e enriquecedor. A consolidação de uma identidade de gênero, seja ela qual for,

combinando os conceitos de masculino e feminino na proporção que bem aprouver ao sujeito, isso só pode ser alcançado com liberdade. Mas de que liberdade estamos falando?

Ainda que possamos ser favoráveis à intervenção hormonal, discordamos de Wren ao nos permitirmos perguntar se a experimentação com gênero poderia não ser uma disforia – classificada como patologia no DSM –, se ela poderia prescindir de um tratamento psicológico por essa causa específica, e argumentar que talvez a busca por uma origem ou uma etiologia, não eliminará a existência desse tipo de experiência. Não se trataria de uma solução ou tratamento para uma doença, mas de uma facilitação para uma experiência existencial essencial para aquele sujeito. Tratar-se-ia de reduzir seu sofrimento propiciando melhores condições de exercitar sua subjetividade.

A arte carnal

Desde a década de 1960, portanto há cerca de 50 anos, a artista Orlan, responsável pelo Manifesto da Arte Carnal, interroga o estatuto do corpo e denuncia a violência feita ao corpo, particularmente ao corpo das mulheres. Ela pode ser considerada como uma artista engajada na luta feminista, além de fazer de seu corpo um instrumento privilegiado para a compreensão de nossa relação com a sociedade e com a alteridade. Seu manifesto da Arte Carnal, de 1989, é seguido de uma série de operações cirúrgicas – performances que ela realiza entre 1990 e 1993. Com essa série, seu corpo se torna um lugar de debate público e de polêmica.

Em seu manifesto, destacam-se itens que merecem ser comentados, pois vão de encontro ao nosso questionamento sobre a relação entre o indivíduo e seu corpo, bem como entre o corpo e o social. Ao definir Arte Carnal, Orlan diz:

A Arte Carnal é um trabalho de auto-retrato no sentido clássico, mas com meios tecnológicos que são os da sua época. Oscila entre desfiguração e refiguração. Se inscreve na carne porque nossa época começa a oferecer essa possibilidade (ORLAN, 2014).

A Arte Carnal se distingue da “Body-Art”, não deseja a dor e não a procura como fonte de purificação, além de não se interessar pelo resultado plástico final. O que ela propõe é a cirurgia-performance e o corpo modificado,

que se tornou lugar de debate público (ORLAN, 2014). Ao relacionar a Arte Carnal com a ideia de liberdade, diz que a primeira “afirma a liberdade individual do artista e, nesse sentido, luta também contra os preconceitos”. Inscreve-se no social, nas mídias e no judiciário se preciso for. No verbete *Clarificação*, diz Orlan:

Arte Carnal não é contra a cirurgia estética, mas contra os padrões que a determinam, particularmente, em relação ao corpo feminino, mas também em relação ao corpo masculino. A Arte Carnal deve ser feminista, isso é necessário. A Arte Carnal não diz respeito apenas a cirurgias estéticas, mas também a desenvolvimentos na medicina e na biologia, questionando o estatuto do corpo e colocando problemas éticos (ORLAN, 2014).

Por último, mencionemos o que ela diz no item *Estilo*:

A Arte Carnal ama a paródia e o barroco, o grotesco e o extremo. A Arte Carnal opõe-se a convenções que exercem constrangimento ao corpo humano e ao trabalho da arte. A Arte Carnal é antiformalista e anticonformista (ORLAN, 2014).

A nosso ver, Orlan defende o uso ilimitado da tecnologia ao falar em possibilidades que nossa época oferece, para “desconfigurar e refigurar” o corpo, com liberdade, contra padrões de beleza, mas também usando o corpo de forma política, resistindo a normas que o constroem. Essas normas podem ser de gênero ou não. Orlan intervém sobre o corpo para interrogar o seu estatuto na sociedade, uma vez que pressões políticas, sociais e religiosas se imprimem em nossas carnes. Ela questiona o papel da medicina e da biologia como delimitadoras do uso do corpo. Cabe a nós questionar o mesmo papel que, porventura, a psicanálise ou psicanalistas queiram outorgar para si.

Orlan realiza nove cirurgias-performances. Nas cirurgias plásticas faciais através das quais recostura seu rosto e seu corpo, transforma sua imagem. Para cada operação, Orlan deu ao cirurgião uma imagem de computador da parte corporal específica que desejou reconstruir. Selecionou imagens de artistas (escultores e pintores) da Renascença ou pós-renascentistas que, de certa forma, representavam os ideais de beleza feminina. As escolhas de Orlan para compor seu rosto têm razões históricas e mitológicas, segundo ela própria: o nariz de Diana (copiado de uma escultura) remete à deusa que não se submetia aos homens; a boca de Europa (de François Boucher), direcionada a outro continente, permitindo ser levada para um futuro

desconhecido; o queixo de Vênus (Boticelli), pela conexão com a fertilidade e a criatividade; os olhos de Psiquê (Gerome), pela sua demanda de amor e beleza espiritual; e, por último, a frente de Monalisa (Da Vinci), por sua androginia e sugestão de que representaria, na verdade, o próprio artista (ORLAN, 2014).

Orlan se autoriza a tocar e recortar o corpo. Orlan inventa a si mesma. Invento seu corpo. Para ela, o corpo não é sagrado. No entanto, ele se torna sagrado quando nele ela realiza sua obra. Intervenções cirúrgica duvidosas? Mas quem duvida do artista e de sua criação? Vejamos o que a própria Orlan diz acerca de seu trabalho:

Meu trabalho emergiu nos anos 70. (...) Tive que ser operada com urgência, meu corpo era um corpo doente que subitamente precisou de atenção. Decidi fazer o máximo desta nova aventura... tinha uma câmera e um vídeo na sala de operação e os vídeos e as fotos foram exibidos como se tivesse sido uma performance planejada... eu tinha certeza que algum dia, de algum modo, eu trabalharia novamente com cirurgia... Uma performance visando o futuro, usando técnicas atualizadas (...). Foi lendo um texto de Eugénie Lemoine-Luccioni, uma psicanalista lacaniana, que me ocorreu a ideia de colocar isto em prática... No começo das minhas operações-performances lia este trecho de seu livro *La Robe*: “A pele é enganosa... na vida, nós só temos nossa própria pele... há um equívoco nas relações humanas pois jamais somos o que temos... eu tenho uma pele de anjo mas sou um chacal... uma pele de crocodilo mas sou uma boneca de pelúcia, uma pele negra mas sou branco, uma pele de mulher mas sou um homem; eu nunca tenho a pele do que sou. Não existe exceção à regra pois nunca sou o que tenho” (ORLAN, 2014).

Não apenas a arte de Orlan, mas também seu nome surgiu da psicanálise. Após uma sessão de análise deu-se conta de que esquecia letras de seu nome de batismo e assinava “morta” nos cheques, letras que igualmente remetiam, de forma abreviada, ao nome escolhido por seus pais. “Eu quis utilizar sílabas que produzissem uma conotação positiva, conservando a palavra “or” (ouro). Acrescentei “lan”, e, a partir desse momento, passei a me chamar Orlan” (ORLAN, 2014).

Haveria uma espécie de “autorização” do “saber-poder” psicanalítico para que Orlan fizesse arte com seu corpo? Seria o termo “arte” uma garantia ou um passaporte para as intervenções cirúrgicas às quais Orlan se submete? As intervenções de Orlan são chamadas de performances. Ora, não é esse justamente o termo utilizado para as experiências de gênero que vêm abalando a psicanálise nos últimos anos?

O uso do conceito de sublimação com destino pulsional é a forma mais comum de propiciar um encontro entre a arte e a psicanálise. Mas a Arte

Carnal de Orlan, além da Body Art e outras manifestações artísticas que envolvem o corpo, interpela a psicanálise e obriga a produção de novas formas de compreensão dessas experiências. O conceito de sublimação é posto à prova, pois na construção de um autorretrato, de uma versão de si que se realiza diretamente no corpo e sem a dimensão da representação que supõe separação entre o sujeito/corpo que cria e, de outro lado, o objeto criado, parece não haver lugar para a maneira tradicional de se conceber esse conceito (FALBO; FREIRE, 2009). Nessa direção, as autoras propõem, a partir de Lacan, uma ampliação do conceito de modo a fazer caber aí as performances cirúrgicas de Orlan como invenção de si. Acompanhemos, de forma resumida, o percurso das autoras.

Num primeiro momento tomam a ideia lacaniana de que para que o corpo possa se constituir como unidade faz-se necessária a perda de uma porção de si que se destaca como objeto, o *objeto a*. O corte seria originário na constituição do corpo (este se separa do cordão umbilical e da placenta). A alteridade se desprende para a unidade se constituir. A partir desse pressuposto, Falbo e Freire abordam a questão da sublimação. Lacan, no seminário *De um Outro ao outro* distinguiria duas formas de sublimação. (LACAN, 1968-69/2008, apud FALBO; FREIRE, 2009). A primeira forma faz convergir sublimação e idealização. Toma-se com exemplo a elevação de um objeto qualquer à dignidade da Coisa, enaltecendo este objeto. Na segunda perspectiva, destaca-se a dimensão pulsional da sublimação. Segundo as autoras, operar *com* a pulsão (FALBO; FREIRE, 2009). É nessa perspectiva que se poderia discutir a obra de Orlan. Operar com a pulsão permite entender como na arte o significativo isolado da cadeia pode se opor à matéria:

(...) letra que faz litoral, corte que indica o vazio – a ausência do objeto. A arte seria um processo de escritura que visa o corte que estabelece a letra, aquilo que constitui a borda do corpo como litoral. Nossa proposta é aproximar esta segunda via da sublimação, sua vertente mais pulsional, ao que posteriormente foi problematizado na obra de Lacan – através da análise que faz de James Joyce – como *sinthoma*: um modo peculiar de enodamento através do qual se edifica um retrato de si, uma das versões do pai (FALBO; FREIRE, 2009, p. 198).

As autoras se defendem ainda de uma possível crítica ao lembrar que podem lhes fazer a objeção de que no seminário *O sinthoma*, Lacan não mencionaria o termo “sublimação”. Afirmam, no entanto, que no seminário *Ética da psicanálise* (1959-60/1997), Lacan diz que: “introduzir a função do pai

como primordial representa uma sublimação” (LACAN 1959-60/1997, p. 178, apud FALBO; FREIRE, 2009).

Orlan, ao tocar/cortar seu corpo estaria fazendo arte *com* a pulsão. Faria um nó peculiar, uma versão do pai que lhe permite inventar-se a si mesma, fazer seu autorretrato. Orlan se vale dos instrumentos que a medicina estética lhe fornece. Recusa o aparentemente inexorável (FALBO; FREIRE, 2009).

Vimos acima o Manifesto de Orlan encontrar um lugar na arquitetura do pensamento psicanalítico. Apesar de acreditarmos que pode ser útil e benéfico enxergar as manifestações artísticas ou mesmo sociais (considerando, por exemplo, as reivindicações dos grupos minoritários pelo reconhecimento de sua identidade e de direitos igualitários) com outros olhos que não os psicanalíticos, ainda assim é louvável o esforço das autoras em encontrar um lugar para as performances cirúrgicas de Orlan. No entanto, lembremos que às vezes existe o risco de se lançar sobre o seminário *O sinthoma* a sombra de um Lacan estruturalista que contaminou muitos psicanalistas com um *furor diagnosticandis*. Estes passaram anos – e ainda passam – a enquadrar como psicóticos (e conseqüentemente estigmatizar) os indivíduos cujas versões de si não estejam conforme às normas simbólicas hegemônicas de uma determinada época.

O ciborgue

Outro manifesto, igualmente escrito na década de 1980, foi o da teórica feminista Donna Haraway. O *Manifesto Ciborgue*, originalmente publicado em 1985, afirma a existência de uma relação tão íntima entre as pessoas e a tecnologia, que não se pode dizer onde acabam os seres humanos e onde começam as máquinas.

Nenhum objeto, nenhum espaço, nenhum corpo é, em si, sagrado; qualquer componente pode entrar em uma relação de interface com qualquer outro desde que se possa construir o padrão e o código apropriados, que sejam capazes de processar sinais por meio de uma linguagem comum. (...) Pode-se pensar qualquer objeto ou pessoa em termos de desmontagem e remontagem; não existe nenhuma arquitetura “natural” que determine como um sistema deve ser planejado (HARAWAY, 1985; 2009, p. 61-62).

Há um extremismo em Donna Haraway. Para ela não há um corpo natural. Ela constrói a imagem de um ciborgue como um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também de ficção. Corpos e

máquinas se misturam. O ciborgue é um mito político que visa dar conta da experiência feminina do final do século XX. Mas, para além de uma reflexão acerca das mulheres e do feminismo, como pretendia Haraway, acreditamos que a ideia do ciborgue é relevante para pensar a sacralidade do corpo e, particularmente, as intervenções e modificações corporais nas experiências trans (transexual, travesti e transgênero).

Donna Haraway justifica o ciborgue como um ser que já existe: “(...) somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquina e organismo; somos, em suma, ciborgues” (HARAWAY, 1985; 2009). A medicina moderna, segundo ela, está cheia de ciborgues (assim como a ficção científica). Na medicina encontramos inúmeras formas de junções entre organismo e máquina e isso já faz algum tempo. Há alguns anos essas junções se referiam a implantes de tímpanos para surdos, implantes de retina para cegos, cirurgias cosméticas, transplantes, enxertos, próteses, seres geneticamente modificados, anabolizantes, vacinas, psicofármacos (alterações de percepção, imaginação, tesão). A máquina não necessita ser apenas mecânica, pois o ser humano também sofre alterações a partir de intervenções químicas e mesmo eletrônicas. Há muito se perdeu a fronteira que delimita o humano e a máquina. A ideia do ciborgue, que nada mais é então do que a constatação daquilo que já vivemos há bastante tempo, colocaria em xeque a natureza do humano?

Os monstros-ciborgue da ficção científica feminista definem possibilidades e limites políticos bastante diferentes daqueles propostos pela ficção corriqueira do Homem e da Mulher (HARAWAY, 1985; 2009). De acordo com Haraway, o ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero. Ele não tem compromisso com a bissexualidade, não tem fascínio por totalidade orgânica, não faz apelo a uma narrativa de origem. A imagem do ciborgue pode sugerir uma forma de saída do labirinto dos dualismos por meio dos quais nossos corpos são explicados (HARAWAY, 1985; 2009, p. 99). O ciborgue, nessa perspectiva, aponta para além de qualquer binarismo, seja este homem-mulher ou ser humano-máquina.

O ciborgue é um monstro e os monstros definem os limites de nossa identidade, de nossa comunidade e recolocam novos parâmetros. Lembremos que Butler tomou os seres abjetos como paradigma para construir sua noção

de gênero como ato performativo (BUTLER, 2003). Os monstros questionam os fundamentos do discurso sobre o natural x sobrenatural. “Monstros” era um dos nomes dos hermafroditas, hoje chamados de intersexo pelos teóricos de gênero e situados ao lado dos trans como outra experiência identitária (FOUCAULT, 2001).

São os os processos que transformam radicalmente o corpo humano que nos obrigam a repensar a “alma” humana. Qual é mesmo a natureza daquilo que anima o que é animado? É no confronto com clones, ciborgues e outros híbridos tecnonaturais que a humanidade de nossa subjetividade se vê colocada em questão (TADEU, 2009, p. 10).

Duas questões se colocam a partir das ideias de Haraway: a dos seres híbridos de humanos e máquinas, que botam em xeque qualquer idealismo acerca de uma natureza humana. E, em segundo lugar, o equívoco em se pensar que as transformações do corpo possam dizer respeito a uma alma monstra e assim sermos levados a tratá-la como tal. Há uma subjetividade humana e não monstruosa por trás de qualquer corpo que, por sinal, na perspectiva de Haraway, não é sagrado.

Vamos nos deter um pouco sobre alguns tópicos do Manifesto Ciborgue, pois nos interessa, sobremaneira, como um olhar de alguém que teve uma formação em biologia, com uma pós-graduação em biologia molecular, lecionando História da Ciência e, em seguida, História da Consciência na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, respeitada no movimento feminista, na filosofia, na primatologia e na biologia do desenvolvimento, enfim, vejamos como esse olhar pode ampliar nosso modo de encarar os limites do corpo e do próprio humano.

Sobre o sexo, diz o Manifesto Ciborgue:

O sexo-ciborgue restabelece, em alguma medida, a admirável complexidade replicativa das samambaias e dos invertebrados – esses magníficos seres orgânicos que podem ser vistos como uma profilaxia contra o heterossexismo. O processo de reprodução de ciborgues está desvinculado do processo de reprodução orgânica (HARAWAY, 1985; 2009, p. 36).

É interessante pensarmos se essa ideia não poderia ser usada para argumentar a favor de que transexuais e travestis possam ter seus filhos. Sabemos que na França, por exemplo, a cirurgia de transgenitalização é atualmente acompanhada da esterilização do indivíduo que a ela se submete (THOMAS et al., 2012). Na relação consigo próprio, Haraway dirá que: “O

corpo é um computador de carne executando uma coleção de sistemas de informação que se autoajustam em resposta aos outros sistemas e a seu ambiente” (HARAWAY, 1985; 2009, p. 125). Se quisermos contruir um corpo melhor, basta “melhorar mecanismos de feedback ou concetar outro sistema”. Haraway aqui nos faz pensar se no mundo contemporâneo a informação poderia vir a ocupar cada vez mais o lugar da fantasia. Parafraseando a própria Haraway, onde acaba a fantasia e onde começa a informação? Essa pergunta nos leva a questionar o que e quem somos. E para isso ela tem uma resposta no tópico identidade:

Nossos corpos são nossos eus; os corpos são mapas de poder e identidade. O corpo do ciborgue não busca uma identidade unitária, não produz dualismos antagônicos sem fim. (...) A máquina não é uma coisa a ser animada, idolatrada e dominada. A máquina coincide com nossos processos. Nós somos responsáveis pelas fronteiras; nós somos essas fronteiras (HARAWAY, 1985; 2009, p. 97).

Para se aproximar e compreender o ciborgue, a ciência encontra um desafio. Haraway destaca um tópico que é o da relação com a ciência. Para ela, a imagem do ciborgue usada como artifício para revelar o que somos ajuda a expressar dois argumentos: em primeiro lugar, o de que produzir “uma teoria universal e totalizante é um equívoco e deixa de apreender a maior parte da realidade”. Em segundo lugar, o de que “assumir a responsabilidade pelas relações sociais da ciência e da tecnologia significa recusar uma metafísica anticiência, uma demonologia da tecnologia (HARAWAY, 1985; 2009, p. 98). O que Haraway destaca com seu irônico mito político é, entre outras coisas, que a tecnologia não tem mais volta e que nós, graças a ela, podemos nos reconstruir. Cabe a pergunta de se a psicanálise suporta um mundo sem volta das transformações do corpo, corpo este que, na visão de Haraway, mistura cada vez mais os humanos e as máquinas. Para ela, já vivemos um mundo pós-humano e pós-gênero há muito tempo.

Consideremos então que ambos os manifestos vêm de feministas: uma artista e uma filósofa, originalmente bióloga. Uma delas vinda de uma experiência de análise pessoal, fazendo frente à psicanálise ao recusar o limite da pele descrito no texto *La Robe*, de Eugénie Lemoine-Luccioni. A segunda, sem conexões aparentes com a psicanálise, embora tentativas nessa direção possam ser encontradas (BURMAN, 2004). Ambas ousadas na liberdade com

que veem a possibilidade de pensar o corpo. Seriam essas duas possibilidades interessantes efêrteis, para compreender as experiências e vivências de corpo e gênero de transexuais, travestis e transgêneros, ou melhor, as experiências transidentitárias, como denominou Boedeker? (BOEDEKER, 1995, apud THOMAS et al., 2012). Afinal, não estamos falando de um fenômeno sexual (de orientação ou prática sexual), mas da identidade da pessoa que, no sentido ciborguiano, significa corpo/eu/humano/máquina.

Afinal, que consequências tem, para a psicanálise e para os psicanalistas, tomar o corpo como sagrado, imexível ou, pelo contrário, tomá-lo como um produto que pode ser desmontado, remontado e montado? Se a psicanálise não trabalha com uma concepção de corpo como natural, pode então o corpo ser modificável? Sim? Não? Por quê?

O corpo na psicanálise

Consideramos coerente uma expressão adotada por Fernandes, a de uma *psicopatologia do corpo na vida cotidiana*, para a presença “banal” e corriqueira de respostas dadas aos conflitos internos que implicam o corpo. Na clínica contemporânea, qualquer psicanalista deve admitir, os pacientes trazem com frequências doenças que se convencionou chamar de “psicossomáticas”, como asma, alergia, hipertensão arterial, úlcera gástrica etc. Fernandes inclui ainda nessa psicopatologia o que ela chama de tendência de alguns pacientes a se submeterem a intervenções cirúrgicas de indicação duvidosa, embora não pareça aí, em seu estudo, estar inclusa a transexualidade. Apoiar-se em Joyce McDougall, que sugere que:

(...) é possível que a manutenção do equilíbrio psíquico se realize, na maior parte das situações de vida, pela produção de sintomas somáticos, muito mais do que pela produção de sintomas psíquicos, neuróticos ou psicóticos (McDOUGALLI, apud FERNANDES, 2003, p. 27).

Se dizemos que se trata de uma expressão coerente, a de uma psicopatologia do corpo cotidiana, é por aí estar contida a ideia de que as manifestações que envolvem o corpo seriam sintomas, ou seja, respostas a um conflito interno. Onde há doença psíquica, há um sintoma, ainda que esse seja o custo de um equilíbrio, como sugere McDougall. Se Fernandes fala de uma psicopatologia do corpo na vida cotidiana, sua referência, como talvez a da maioria dos psicanalistas, é a de que o corpo produziria sofrimentos e

sintomas, ainda que possa haver prazer nessas manifestações. Bem, podemos formular uma objeção que seria a seguinte: seria somente pela ideia de doença orgânica (diagnosticada pela medicina) ou doença psíquica (diagnosticada pela psicanálise) que o corpo teria legitimidade para se submeter a intervenções “de indicação duvidosa”? Duvidosa, afinal, para quem? Haveria condições especiais para intervir no corpo, quer dizer, para modificá-lo?

O corpo, em psicanálise, tem história. História da histeria, história de uma teoria sexual, história do Eu, da dor, da angústia, do prazer e de uma mais além deste. O corpo em psicanálise tem um Outro/outro que lhe faz borda, e lhe fornece imagem. Tem função biológica que lhe faz suporte para a construção da sexualidade que nela se apoia. Tem zonas erógenas e/ou zonas de troca. Tem voz e olhar. Tem narrativas de si que relatam as experiências de dor e de prazer. O corpo se faz Eu, o corpo se faz representar. Destaco aqui a ideia de corpo erógeno e de um ego corporal.

É nos *Três Ensaios para uma Teoria Sexual*, que Freud descreve o corpo como uma organização libidinal que é contrária à inclinação da natureza e que se constitui de modo singular. A sexualidade que habita este corpo não se conforma aos mecanismos instintivos e ao objetivo da reprodução (FREUD, 1905/1996). No entanto, a relação da sexualidade com o campo da representação não significa que ela seja um produto discursivo, construído de acordo com cada cultura. A sexualidade não é anatomia nem tampouco construção social. Ela nasce por apoio nas funções biológicas do corpo. Ela nasce pela manipulação de um outro que seduz, erogeniza e inunda de significantes enigmáticos o corpo da criança. O estado original de desamparo do bebê, que o coloca em dependência absoluta de um outro materno, é a hipótese que inaugura a construção do corpo psicanalítico como corpo erógeno. Esse corpo erógeno pode ser traduzido pela ideia de Birman de um Outro que, na origem da constituição do sujeito psíquico, administra as excitações pulsionais. O ego corporal, que Freud apresenta mais tarde em *O Ego e o Id* (1923), se constitui pela experiência de transformação das forças pulsionais a partir do Outro.

É nesse sentido, nos parece, que Freud falava do ego enquanto um ego corporal antes de tudo, afirmando, além disso, que ele era a projeção de uma superfície (Freud disse em 1923 que o ego é a projeção mental da superfície corporal.) (...) Nesse sentido, seja em relação ao ego corporal como projeção de uma superfície ou em relação à força pulsional, o

outro estaria sempre na origem da constituição do sujeito psíquico (BIRMAN, 1995, apud FERNANDES, 2003).

Seja o corpo erógeno, seja o corpo da dor, dor que se transfere para o campo anímico de acordo com a direção do investimento libidinal (lembramos, por exemplo, do comentário corrente de que uma doença orgânica ajuda a estabilizar um psicótico, ou que nos estados de dor física há menos sofrimento mental ou há total desinteresse pelos problemas cotidianos), bem, seja um, seja outro, o corpo se vincula à alma pela representação. E a representação tem um custo. Representar significa apagar os traços de seu *ser objeto* nesse mundo e, dessa maneira, estabelecer as relações com seu corpo: “(...) é este último elemento que precisa ser esquecido em todo sistema representacional” (COSTA, 2003, p. 29). É preciso esquecer o corpo para haver o recalque. Sem esquecer o corpo, não há sexualidade, pois é o corpo que se mostra através das formações do inconsciente que constitui a sexualidade infantil (COSTA, 2003. Costa parece sugerir um corpo para além da sexualidade. Certamente não se trata de um corpo aquém da sexualidade, pois este nos remeteria à ideia de um corpo natural. Há o corpo esquecido – o que funda a sexualidade infantil, mas há um corpo não representado, que pede tatuagens, piercings e marcas corporais. Estas fazem orifícios e acrescentam elementos estranhos no organismo como compondo o próprio corpo. Haveria aí algo de reconstituição de uma imagem corporal. Tratar-se ia de um pedido endereçado ao Outro?

A constituição do olhar – ou mesmo de um traço – do Outro como exterioridade, apoia-se também na inclusão de uma exterioridade – um elemento estrangeiro – no próprio funcionamento do corpo (COSTA, 2003, p. 18).

Se existe algo do corpo que não se deixa representar, seria esse o corpo que vira doença, nos casos de McDougall, ou que pede novas partes e exige se livrar de outras? Seria esse o corpo que pede marcas, sejam elas de gênero ou não, o corpo que pede próteses? Podemos usar as mesmas considerações sobre as tatuagens, piercings e marcas corporais para as modificações corporais dos corpos transexuais, travestis e transgêneros? Os traços que marcam o corpo levam uma mensagem a um determinado endereço? Nesse endereço certamente há um olhar que decifra a mensagem. Decifra-me! Poderia ser este um subtexto das transidentidades? *Olha para mim de novo* é o título de um longa-metragem de Kiko Goifman e Cláudia Priscila,

realizado em 2010, sobre a história real de Sillvyo Lucio, que nasceu mulher, era lésbica, mas busca operação transexual que o transforme em homem. Vive no interior do Ceará, em uma pequena cidade da zona rural, com costumes tradicionalistas e machistas. De tão macho, Syllvio Lucio tem até duas mulheres!! O que ele quer que vejamos ao olhar para ele... de novo?

Podemos sugerir um texto para Syllvio Lucio: “Decifra-me – por que eu não estou representado suficientemente. Faço, construo um corpo para me representar. Esse que está aí não é suficiente para me representar. Então não adianta interpretá-lo como falta. Necessito materializá-lo.” Por sua vez, Orlan dirá que o modo como escolheu interferir sobre seu corpo se baseia nas reflexões de Artaud de que o homem é infeliz por ser mal construído. A solução está em desconstruir e reconstruir o próprio corpo, inventar-se a si mesmo. Orlan fala ainda em hibridização: misturar as diferenças para poder aceitá-las, “Para estar em coexistência com o OUTRO e EU, que também é um outro” (ORLAN, 2014).

Entre a solução hormonal, a Arte Carnal e o Ciborgue, reunimos as seguintes considerações sobre intervenções e modificações corporais: desconstruir e reconstruir para aplacar a angústia ou para libertar-se das malhas do Outro. Desconstruir e reconstruir para reduzir o sofrimento propiciando melhores condições de exercitar a subjetividade. Desconstruir e reconstruir para inventar-se a si mesmo ou para ser decifrado – já que a imagem com a qual se nasceu é insuficiente. Por último, desconstruir e reconstruir simplesmente porque as condições tecnológicas o permitem e, aliás, já o fazem sem que nós o percebamos.

Talvez não faça sentido buscar uma única resposta. São diferentes experiências trans e, como diz Haraway, uma teoria universal e totalizante é um equívoco e deixa de apreender a maior parte da realidade.

Referências bibliográficas

- BURMAN, Erica. Boundary Objects and Group Analysis: Between Psychoanalysis and Social Theory. *Group Analysis*, 37, 3:361-379, 2004. Disponível em: <http://www.discourseunit.com/publications/erica-burman/>. Acesso em 2 de set. 2014.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- _____. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

COHEN-KETTENIS, P.; DELEMARRE-VAN DE WAAL, H. A.; GOOREN, L. J. G. The treatment of Adolescent Transsexuals: Changing Insights. *J Sex Med*, 5; p. 1892-1897, 2008. Disponível em:

http://www.researchgate.net/publication/5290785_The_treatment_of_adolescent_transsexuals_changing_insights. Acesso em 6 de ago. 2014.

COSTA, Ana. *Tatuagem e Marcas Corporais*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

CUNHA, E. L. Sexualidade e Perversão entre o homossexual e o transgênero: Notas sobre psicanálise e teoria queer. *Revista Epos*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 2013. Disponível em: <http://revistaepos.org>. Acesso em 5 de ago. 2014.

ESHAGIAN, Tanaz. *Be like others*. Documentário. Canadá, Estados Unidos e Irã, 74 min., 2008.

FALBO, Giselle; FREIRE, Ana Beatriz. O corpo como objeto: considerações sobre o conceito de sublimação através da Arte Carnal de Orlan. *Aletheia*. Canoas, n. 29, jun. 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942009000100016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 6 de set. 2014.

FERNANDES, Maria Helena. *Corpo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FREUD, Sigmund. *Três Ensaios sobre uma teoria sexual* (1905). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, v. VII.

GOIFMAN, Kiko; PRISCILLA, Claudia. *Olhe para mim de novo*. Documentário. Brasil, 77 min., 2012.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue. In: TADEU, T. (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

ORLAN, Official Website. Disponível em: <http://www.orlan.eu>. Acesso em 6 de set. 2014.

PORCHAT, Patricia. Tópicos e desafios para uma psicanálise queer. In: TEIXEIRA FILHO, F. S. et al. (Org.). *Queering – problematizações e insurgências na Psicologia Contemporânea*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

_____. *Psicanálise e Transexualismo: Desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

RUBIN, Gayle; BUTLER, Judith. Tráfico sexual – entrevista. *Cadernos Pagu*. Campinas, (21), p. 157-209, 2003.

TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues. O corpo elétrico e a dissolução do humano. In: TADEU, T. (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. Histórias que não têm era uma vez: as (in)certezas da transexualidade. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 20(2): 256, p. 501-512, 2012.

THOMAS, Maud-Yeuse; ESPINERA, Karine; ALESSANDRIN, Arnaud. *La Transyclopedie: tout savoir sur les transidentités*. Paris: Éditions des Ailes sur un Tracteur, 2012.

WREN, Bernadette. Early physical intervention for young people with atypical gender identity development. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, v. 5:2, p. 220-231, 2000. Synopsis, written by Bernadette Wren. Disponível em: <http://www.gires.org.uk/awards2001-x.php>. Acesso em 5 de ago. 2014.

Recebido em: 16/05/2014

Aprovado para publicação em: 18/06/2014