

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
FACULDADE DE DIREITO**

**DHYEGO CÂMARA DE ARAUJO**

**IDENTIDADES SOB SUSPEITA: UMA ARQUEOGENEALOGIA  
DO SEXO E DO GÊNERO NO DIREITO**

**Curitiba**

**2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**SETOR DE CIÊNCIAS JURDICAS**  
**FACULDADE DE DIREITO**

**DHYEGO CÂMARA DE ARAUJO**

**Identities sob suspeita: uma arqueogenealogia do sexo e do gênero  
no direito**

Dissertação apresentada como requisito parcial de  
avaliação para conclusão do curso de Mestrado em  
Direito.

Área de Concentração: Direito do Estado.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca.

**Curitiba**

**2017**

*A todos os corpos  
Que embaralham as regras  
E ocupam  
As margens  
Da suspeição*



Ata da reunião da Comissão Julgadora da Dissertação apresentada pelo mestrando **Dhyego Câmara de Araújo**, realizada no dia vinte e quatro de março de dois mil e dezessete, às quatorze horas.

No dia vinte e quatro de março do ano de dois mil e dezessete, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-graduação em Direito do Setor de Ciências Jurídicas da UFPR – 3.º andar, em sessão pública, reuniu-se a Comissão Julgadora da Dissertação apresentada pelo mestrando **Dhyego Câmara de Araújo**, sob o título **“SEXUALIDADE, GÊNERO E DIREITO: AS IDENTIDADES ENTRE A SUSPEIÇÃO E A NORMALIDADE”**. Comissão esta constituída pelos Professores Doutores Ricardo Marcelo Fonseca (Orientador-Presidente/UFPR), Angela Couto Machado Fonseca (UFPR) e Maria Rita de Assis César (Educação/UFPR) respectivos Membros, nos termos da decisão do Colegiado deste Programa. Abrindo a sessão, declarou o Senhor Presidente que o exame inicia-se com a exposição sumária pelo mestrando, no prazo máximo de sessenta minutos, sobre o conteúdo de sua Dissertação, em seguida cada examinador arguirá o mestrando, no prazo máximo de trinta minutos, devendo a arguição ser respondida em igual prazo ou sessenta minutos quando haja diálogo na argumentação. Assim sendo, após a exposição oral, o mestrando foi arguido sucessivamente pelos Professores Doutores Ricardo Marcelo Fonseca, Angela Couto Machado Fonseca e Maria Rita de Assis César. Em seguida, o Senhor Presidente suspendeu a sessão por dez minutos, passando a Comissão Julgadora, em sessão reservada, ao julgamento da Dissertação, atribuindo cada examinador a sua nota de zero a dez (equivalente de D a A). Reabrindo a sessão, foi, pelo Senhor Presidente, anunciado o resultado do julgamento, declarando ter sido aprovada a Dissertação, por unanimidade de votos, sendo-lhe atribuídas as seguintes notas: Ricardo Marcelo Fonseca, 10,00 (dez inteiros), Angela Couto Machado Fonseca, 10,00 (dez inteiros), Maria Rita de Assis César, 10,00 (dez inteiros), resultando a média 10,00 (dez inteiros), equivalente ao conceito A. O mestrando, com a supervisão do orientador, deverá incorporar na versão final as modificações exigidas pela banca examinadora, a contar da aprovação da Dissertação tendo um prazo máximo de 60 (sessenta) dias para entregar, na secretaria do curso, os exemplares definitivos do trabalho, sendo o orientador o responsável pela verificação da incorporação das correções determinadas pela Banca Examinadora na versão final da Dissertação para atender à recomendação nos termos do art. 61 da Resolução 62/03-CEPE. A seguir, emitiu a Comissão seu Parecer em separado, sendo a sessão encerrada pelo Senhor Presidente, o qual agradeceu a presença de todos. Do que para constar, eu, Vanessa Sayuri Umehala Hoshina, Assistente em Administração, lavrei a presente ata que segue assinada pelos Senhores Membros da Comissão Julgadora.





## PARECER

A Comissão Julgadora da Dissertação apresentada pelo mestrando **Dhyego Câmara de Araújo**, sob o título "**SEXUALIDADE, GÊNERO E DIREITO: AS IDENTIDADES ENTRE A SUSPEIÇÃO E A NORMALIDADE**", após argüir o candidato e ouvir suas respostas e esclarecimentos, deliberou aprová-lo por unanimidade de votos, com base nas seguintes notas atribuídas pelos Membros:

Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca - 10,00 (dez inteiros)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Angela Couto Machado Fonseca - 10,00 (dez inteiros)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Rita de Assis César - 10,00 (dez inteiros)

Em face da aprovação, deliberou, ainda, a Comissão Julgadora, na forma regimental, opinar pela **concessão do título de Mestre em Direito ao candidato Dhyego Câmara de Araújo**.

A Comissão Julgadora, do mesmo modo, delibera recomendar ao Colegiado do Programa a dispensa de vinte e três créditos em favor do candidato por ocasião do Doutorado.

É o parecer.

Curitiba, 24 de março de 2017.



## AGRADECIMENTOS

Muito embora apenas meu nome venha grafado como autor deste trabalho, muitas foram as mãos que contribuíram para a sua realização. O ato da escrita é um exercício solitário, mas se hoje desfilo aqui meus dedos em silêncio pelas teclas, o que se vislumbra na tela é resultado de todas as experiências por mim compartilhadas, e que me fizeram, hoje, quem sou.

Agradeço ao meu orientador Ricardo Marcelo Fonseca que gentilmente me acolheu por entre as colunas do prédio histórico da Santos Andrade. Por todos os ensinamentos na leitura histórica crítica dos meandros do direito, pelo exemplo de intelectual brilhante na tratativa com o conhecimento e pelo seu comprometimento com a Universidade Federal do Paraná, esta que se tornou minha segunda casa nos últimos dois anos. Aterrissar em uma nova universidade traz os desafios inerentes ao que é absolutamente novo: por me possibilitar tal oportunidade, meu muito obrigado.

À querida professora Angela Couto Machado Fonseca, que para além de mestra nessa jornada, foi verdadeira amiga. Muito do aqui trabalhado, tem inspiração em suas aulas, em nossas conversas, nos diálogos que proporciona dentro e fora da Universidade. Como Graciliano Ramos, “eu quase de nada sei”, mas tenho plena certeza de que a materialização desta pesquisa tem a sua marca indelével. Agradeço, também, pelas aulas sobre Nietzsche e pelas valiosas lições sobre o corpo e a vida, o caos e a filosofia. De nossos encontros, emerge a beleza da afirmação: “É preciso ter um caos dentro de si para dar luz a uma estrela cintilante”.

À professora Maria Rita de Assis César, por sempre aceitar os convites a participar de nossos eventos sobre gênero e sexualidade, e conosco compartilhar o brilhantismo de suas pesquisas. Agradeço, ainda, pela prontidão em ter se disposto a comparecer como membra desta banca de avaliação. Seus apontamentos, para mim, são imprescindíveis.

Aos professores e professoras da Universidade Federal do Paraná com os quais pude conhecer e trilhar caminhos até então não percorridos, seja no Programa de Pós-Graduação em Direito, seja no de Educação e de Filosofia: agradeço ao Celso Luiz Ludwig, ao Luís Fernando Lopes Pereira, ao André Duarte Macedo, ao Jamil Cabral Sierra, ao Sérgio Said Staut Júnior, ao Pedro Bodê e à Ana Carla Harmatiuk Matos.

Às secretárias e secretários da Pós-Graduação, em especial à Vanessa, à Ana Maria, ao Mauro e ao Eduardo, pelo acolhimento, pela paciência e pelo entendimento durante esses dois anos.

Agradeço à CAPES pela concessão da bolsa que possibilitou dedicação integral à pesquisa nos últimos meses.

À Tainá, pessoa preferida neste mundo, e que a sorte me presenteou como irmã. Por todas as experiências juntos vividas e pela parceria em tudo na vida. Que a cumplicidade que nos anima como irmãos faça prevalecer sobre a dor da saudade a certeza de que sempre lhe terei ao meu lado.

À minha mãe, Julia, que na sua leveza e sensatez, me ensina sobre uma vida melhor diariamente. Agradeço, igualmente, ao meu pai, Damásio, incansável no cuidado com os filhos. Quando se trata dos dois, a linguagem falha e não dá conta de expressar tamanho amor e gratidão. Se minha vida carrega qualquer coisa de nomadismo, saber que tenho para onde voltar é o que me impulsiona para novos caminhos. Sem o apoio de vocês, nada disso teria acontecido.

Aos amigos da Pós-Graduação em Direito – e além –, com quem pude nos últimos dois anos discutir e aprender sobre os caminhos possíveis nos labirintos jurídicos. Sabendo das falhas na memória, menciono aqueles com quem mais convivi. Para além das afinidades temáticas permeadas pelas discussões sobre sexo e gênero, o privilégio de ter vocês ao meu lado, fez, não apenas esta pesquisa mais forte, como também a mim mesmo. Agradeço imensamente ao Gustavo, pela leitura e revisão – sempre bem-humorada – do texto final deste trabalho; à Andressa, por comigo compartilhar as aventuras e angústias de pensar novas formas de compreender as relações entre o direito e as identidades; agradeço ainda à Fran, ao Rafa Kierchhoff, ao Leandro, à Alice, ao Thiago Hoshino, à Vanessa Massuchetto, à Nai, à Jacqueline e ao Benjamin.

Dentre os amigos da Pós-Graduação, agradeço especialmente à Lígia, pela generosidade em seus atos, pela revisão do texto final e pelas considerações no corpo da pesquisa. Nas andanças – fortuna – pelo Brasil, calhou de nos encontrarmos novamente em Curitiba. Com você, esta cidade tornou-se mais feliz, e o absurdo da existência mais leve pela força implacável do riso.

À Luana e à Barbara, com quem junto formamos uma família em Curitiba. Obrigado pela parceria irretocável em compartilharmos, além do teto, também afetos.

Ao Victor, cuja ausência se faz eloquente todos os dias desde a sua partida. Sua presença, apesar da distância, é real e sentida.

Aos amigos da vida, espalhados por tantos lugares, seja no bairro mais próximo ou no continente mais distante. O temor de esquecer qualquer um é indicativo do privilégio de ter grandes pessoas ao meu lado. Obrigado pelos inúmeros momentos em que se fez necessário, para a concretização desta pesquisa, desprender-me dela.



*Os antigos gostavam de colocar em paralelo as vidas dos homens ilustres; ouviam-se falar através dos séculos essas sombras exemplares. As paralelas, eu sei, são feitas para se juntar no infinito. Imaginemos outras que, indefinidamente, divergem. Sem ponto de encontro, nem lugar para recolhê-las. Frequentemente, não tiveram outro eco senão o de sua condenação. Seria preciso apreendê-las na força do movimento que as separa; seria preciso reencontrar a esteira instantânea e brilhante que elas deixaram quando se precipitaram para uma obscuridade em que “isso não se conta mais” e em que toda “fama” está perdida. Seria como o inverso de Plutarco: vidas a tal ponto paralelas, que ninguém pode mais alcançá-las.*

*(MICHEL FOUCAULT, Ditos & Escritos IX – Apresentação)*



## RESUMO

As múltiplas e complexas relações entre o direito, gênero e sexualidade é o que guia a construção da presente dissertação. Tendo como referencial teórico fundamental o pensamento de Michel Foucault, e também de Judith Butler, a pesquisa que aqui se desenvolve busca compreender as problematizações que se colocam frente ao fenômeno jurídico ao lidar com as identidades LGBTI. A arqueogenealogia ocupa espaço privilegiado para o desenrolar do que aqui se pretende, na medida em que se mostra como método eficaz para a compreensão de um ordenamento jurídico heteronormativo. O trabalho possui como fio condutor a fabricação e formatação das identidades LGBTI sob o manto da suspeita, o que apenas se sustenta dentro de um contexto no qual a heterossexualidade posa como identidade coerente, estável e dotada de sentido em si mesma. Elegemos, para explicitação do que ora se pretende, dispositivo legal que proíbe homossexuais e homens que tiveram relações sexuais com outros homens nos últimos doze meses de doarem sangue. Assim, no primeiro capítulo, através do percurso arqueogenealógico do sexo e do gênero, pretendemos demonstrar, a partir do trinômio poder-saber-sujeito, como se deu a invenção de figuras como o homossexual e o heterossexual no interior do quadro da *scientias sexualis*. Tal procedimento visa a desnaturalização dessas subjetividades como autorreferentes para compreendê-las como efeito de relações de forças múltiplas. A desmistificação aqui realizada serve de apoio à denúncia de mecanismos de sujeição de identidades LGBTI baseadas em uma suposta metafísica da identidade, como o faz a regra jurídica sob a análise. Não se tratando os sujeitos de substância pressuposta, exsurtem como identidades-acontecimento. Trata-se no segundo capítulo de compreender os mecanismos disciplinares e biopolíticos arregimentados pela regra jurídica na construção de identidades LGBTI como portadores de um risco biológico para a população, ao mesmo tempo em que sustenta e reforça a ideia de uma heterossexualidade estritamente relacionada ao casamento monogâmico com fim procriativo. É no interior do dispositivo da sexualidade que vemos a matriz heterossexual conduzir os desígnios da governamentalização da vida. Partindo da noção de governo, o terceiro e último capítulo, busca relacioná-la às contracondutas críticas que lhe são correlatas necessárias. Emergem, assim, os direitos, não apenas como mecanismos de enclausuramento e fechamento identitário, mas como possibilidade de desestabilização e rearticulação constante de identidades-acontecimento por meio de suas reivindicações. Surge, assim, junto à política das identidades, uma política dos direitos, na qual estes não mais se apresentam como a finalidade última da política, mas entremeado em um processo que aponta para a abertura de outras formas de “emancipação”, rearranjo e luta.

**PALAVRAS-CHAVE:** Biopolítica; gênero; sexualidade; política dos direitos; identidade.

## ABSTRACT

The multiple and complex relationships between law, gender and sexuality guides the construction of this dissertation. The works of Michel Foucault and Judith Butler are the fundamental theoretical reference that we utilize to understand the problematizations that takes place before the legal phenomenon in dealing with LGBTI identities. Archaeogenealogy occupies a privileged space for the development of this research, insofar as it is an effective method for the understanding the heteronormative legal order. The work seeks to explore the fabrication and formatting of LGBTI identities under the mantle of suspicion, which only holds within a context in which heterosexuality poses as a coherent identity, stable and endowed with meaning in itself. We have chosen, for the sake of clarification of that objective, a legal provision prohibiting of donating blood homosexuals and men who have had sexual relations with other men in the last twelve months. Thus, in the first chapter, through the archaeogenealogy of sex and gender, we intend to demonstrate, from the trinomial power-knowledge-subject, the invention of figures such as the homosexual and the heterosexual within the framework of the *scientia sexualis*. This procedure aims to denaturalize these subjectivities as self-referential to understand them as an effect of multiple relations of forces. The demystification carried out here supports the denunciation of mechanisms for subjecting LGBTI identities based on a supposed metaphysics of identity, as does the legal rule under analysis. Rejecting the notion of a presupposed subject, it emerges as identity-event. The second chapter aims to understand the disciplinary and bio-political mechanisms regrouped by the legal rule in the construction of LGBTI identities as bearing a biological risk for the population, while sustaining and reinforcing the idea of a heterosexuality strictly related to monogamous marriage and a procreative purpose. Within the sexuality device we see the heterosexual matrix drives the governance of life. Starting from the notion of government, the third and last chapter seeks to relate it to the critical counter-conduits. Thus, rights emerge not only as mechanisms of enclosure and regulating identities, but as a possibility of destabilization and constant rearticulation of identities-event. Alongside a politics of identities arises a politics of rights. From this perspective, rights represents not an end in themselves but rather a tactical means, as an opening to other forms of “emancipation”, rearticulation, and struggle.

**KEYWORDS:** Biopolitics; gender; sexuality; politics of rights; identity.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

### **OBRAS DE MICHEL FOUCAULT**

**AS** – A Arqueologia do Saber

**AVS** – A Vontade de Saber

**EDS** – Em Defesa da Sociedade

**HB** – Herculine Barbin: diário de um hermafrodita

**DEIV** – Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber

**DEV** – Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política

**DEIX** – Ditos e Escritos IX: genealogia da ética, subjetividade, sexualidade

**MP** – Microfísica do Poder

**NB** – Nascimento da Biopolítica

**OA** – Os Anormais

**OC** – O que é a crítica?

**OSG** – O saber gay

**STP** – Segurança, Território, População

**VFJ** – A Verdade e as Formas Jurídicas

**VP** – Vigiar e Punir

As referências a essas obras são indicadas pelas iniciais listadas, seguidas do número da página.

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I. O VERDADEIRO SEXO E O PROBLEMA DA IDENTIDADE .....	21
1.1 METAFÍSICA DA IDENTIDADE E IDENTIDADE-ACONTECIMENTO .....	25
1.2 UMA ARQUEOGENEALOGIA DO SEXO .....	32
1.3 UMA ARQUEOGENEALOGIA DO GÊNERO.....	57
CAPÍTULO II.....	72
A HETERONORMATIVIDADE JURÍDICA E A CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS DA SEXUALIDADE ATRAVÉS DO DIREITO.....	72
2.1 HETERONORMATIVIDADE, DIREITO E O PODER PRODUTIVO.....	74
2.2 UMA ARQUEOGENEALOGIA DA AIDS .....	86
2.3 DISCIPLINA E CIDADANIZAÇÃO: A FABRICAÇÃO DO SEXO-CORPO .....	99
2.4 BIOPOLÍTICA E NORMALIZAÇÃO: O GOVERNO DO SEXO-ESPÉCIE.....	110
CAPÍTULO III. O GOVERNO HETERONORMATIVO: UMA POLÍTICA DOS DIREITOS É POSSÍVEL? .....	128
3.1 O JOGO DAS IDENTIDADES E AS CONTRACONDUTAS CRÍTICAS .....	130
3.2 Os DIREITOS COMO CONTRACONDUTAS CRÍTICAS OU A AMBIVALÊNCIA JURÍDICA .....	139
3.3 A ARQUEOGENEALOGIA COMO CONTRACONDUTA CRÍTICA .....	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	170

## INTRODUÇÃO

*Entre o Yin e o Yang, quando eones? Do sim ao não, quantos haverá? Tudo é escrita, ou seja, fábula. Mas para o que nos serve a verdade que tranquiliza o honesto proprietário? A nossa verdade possível tem de ser invenção, ou seja, literatura, pintura, escultura, agricultura, psicultura, todas as turas deste mundo. Os valores, uma tura, a santidade, uma tura, a sociedade uma tura, o amor, pura tura, a beleza, tura das turas.*

(CORTÁZAR, 2012, p. 436).

Brasil, fevereiro de 2017. Tramita no Supremo Tribunal Federal ação direta de inconstitucionalidade (ADIN) n. 5543, proposta pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB). O processo gira em torno da atual disposição normativa do Ministério da Saúde e da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) quanto aos sujeitos aptos a doar sangue<sup>1</sup>. A regra jurídica estabelece como suporte fático à inabilitação para ser doador, homossexuais e homens que tiveram relações sexuais com outros homens (HSH) nos últimos doze meses. Após ter sua inconstitucionalidade requerida, a justificativa para sua guarida no ordenamento jurídico vem disposta em parecer técnico emitido pelo Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde, cujo argumento consiste em afirmar que homens que têm inclinações homoeróticas possuem maiores chances de serem portadores do vírus, e “apresentam um risco 60% maior de realizar transfusão de sangue contaminado por HIV em comparação com homens que não praticaram sexo com outros homens”<sup>2</sup>.

O que está em discussão não é tanto a qualidade sanguínea que chega aos cofres de armazenamento para doação, mas a qualificação sexual daquele que se habilita como doador. Tendo em vista que todo sangue coletado, independentemente do seu doador, é enviado para análise de sua viabilidade para transfusão, vislumbramos que a manutenção de tal regra no ordenamento jurídico não se sustenta senão através de uma justificativa discriminatória e homofóbica.

Assim, por trás da regra jurídica vemos transparecer as articulações de um raciocínio que atribui à heterossexualidade a natureza da própria humanidade. Comportamentos, trejeitos,

<sup>1</sup> De acordo com o art. 64, IV, da Portaria n. 158/2016 do Ministério da Saúde e o art. XXX, alínea “d”, da Resolução da Diretoria Colegiada n. 34/2014 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária – ANVISA, é proibida a doação de sangue por homens que tenham praticado sexo com outros homens nos últimos 12 (doze) meses.

<sup>2</sup> SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. ADIN 5543, Nota técnica da Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=4996495>>. Acesso em: 17/10/2016.

manifestações culturais, práticas sexuais, formações familiares, o sangue. A heterossexualidade constitui-se como elemento capaz de aglutinar sobre suas determinações todo esse aparato heterogêneo e apresentar-se como sexualidade estável e coerente. Com efeito, por trás da regra jurídica, vislumbramos os efeitos reguladores da heteronormatividade<sup>3</sup>.

A partir de tal constatação, pelo menos dois caminhos se abrem. O primeiro se dirige para a contestação da *perversidade* do ordenamento jurídico por viabilizar certa posição de prestígio a corpos heterossexuais ao positivizar regra flagrantemente discriminatória. A posição assumida por este viés pugna pela ilegitimidade do poder estatal ao restringir os espaços de liberdade de homossexuais e HSH, demonstrando os excessos do poder soberano na repressão sexual de não heterossexuais. A petição encabeçada por esse tipo de defesa se inscreveria, segundo Foucault, nos limites do discurso jurídico-filosófico da soberania.

O problema suscitado pela figura do soberano gira em torno da construção de uma armadura jurídica que lhe invista de poder ao designá-lo como “corpo vivo da soberania”, ou, ao contrário, que demonstre os limites desse poder que as regras do direito deveriam submeter. Seja como servidores do rei, ou seus adversários, os juristas, desde a Idade Média, incumbiram-se da tarefa de fixar a legitimidade do poder (FOUCAULT, EDS: 23). Segundo Foucault, a representação do poder nas teorias do direito contemporâneas segue sendo essa marcada pela monarquia, daí a relevância que se atribui “ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade e, sobretudo, do Estado e da soberania (mesmo se esta é refletida, não mais na pessoa do soberano, mas num ser coletivo)” (FOUCAULT, AVS: 99).

Seria o caso, portanto, perguntar e discorrer sobre a legitimidade do Estado em fixar uma regra que proscree homossexuais de doarem sangue em um regime democrático de direito. Entretanto, tal questionamento, ainda que se mostre relevante, deixa escapar, encobrendo-os, o que é essencial: os efeitos de *sujeição* e *dominação* que produzem. De acordo com Foucault (FOUCAULT, EDS: 24),

[...] Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas consequências.

---

<sup>3</sup> Termo cunhado em 1991 por Michael Warner (2007) cuja análise buscava desestruturar a binariedade hetero/homossexualidade, explicando não se tratar de verdadeira oposição, senão de um sistema interdependente que procura reinserir e reinscrever incessantemente uma hierarquia que estabelece como privilégio a ordem heterossexual e despreza e subordina sujeitos homossexuais.

É nesse contexto de análise que se situa a afirmação do filósofo, para quem “no pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (FOUCAULT, AVS: 99). Situar a discussão a respeito da sexualidade nos meandros da economia do poder jurídico-soberano significaria apreendê-la como natureza pulsional capaz de ser controlada seguindo suas manifestações diversas, de modo que se colocaria ao direito a possibilidade de atuar ou se abster nessa contenção, e à teoria do direito a discussão sobre sua legitimidade em fazê-lo. Ao recusar tal modelo de análise do poder, Foucault se afasta desse esforço de construção de um arcabouço jurídico que sustente tal atuação para centrar-se nas diversas formas de sujeição e dominação que ocorrem e funcionam no corpo social – o que nos leva para o segundo caminho a ser trilhado a respeito da heteronormatividade do direito, via esta privilegiada por este trabalho.

Pensar as múltiplas relações de sujeição e dominação a partir da analítica do poder foucaultiana requer relacioná-las ao fenômeno jurídico, mas sobretudo entender como este filósofo o compreende, e as relações que dele decorrem. Sabe-se que no pensamento do autor não encontramos uma conceituação fácil e acabada do campo jurídico, podendo-se falar mais em figuras do direito (FONSECA, 2012b), do que propriamente de uma teoria do direito, raciocínio semelhante às questões suscitadas pelo problema do poder.

Entretanto, é na aula de 14 de janeiro de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, que Foucault anuncia um dos seus objetivos que percorreram suas pesquisas, ao estudar o *como* do poder, relacionando-o, explicitamente ao direito. Segundo o filósofo, não lhe interessa o que a filosofia, entendida como o discurso por excelência da verdade, pode elaborar enquanto limite de direito em relação ao poder. Interessa-lhe, por outro lado, “quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade [...]. Ou ainda: qual é esse tipo de poder capaz de produzir discursos de verdade que são, numa sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes [...]” (FOUCAULT, EDS: 22).

Questão interessante suscitada pela regra proibitiva, em uma primeira e literal análise, apontaria para os problemas condizentes ao modelo jurídico soberano do poder. Ora, se há estipulação expressa dos limites entre o proibido e o permitido no tocante à possibilidade de homossexuais doarem sangue, intui-se que estamos diante de uma modalidade de poder cuja atuação se efetivaria em termos negativos: coibindo, reprimindo, calando, suprimindo tais corpos. Entretanto, ao tomarmos tal regra como um dos elementos do dispositivo da



sexualidade, a observamos exatamente na *positividade*<sup>4</sup> (VEYNE, 2014) dos efeitos que produz, do que na abstração genérica do seu “não”.

Inspirados em Foucault, interessa-nos mais os efeitos de sujeição das identidades LGBTI<sup>5</sup> – *perversos* sexuais – propagadas pela regra jurídica que as análises a respeito da legitimidade do poder ao positivá-la. Isto é, verificar lá onde, mesmo a despeito de sua ilegitimidade, efetiva-se sua atuação normalizadora.

Esse conjunto de preocupações que informou o percurso teórico-argumentativo em que se estrutura a presente dissertação, pode ser sintetizado na hipótese de que *as relações existentes entre o direito e a sexualidade descortinam o caráter heteronormativo do ordenamento jurídico ao construir as identidades LGBTI sob o manto da suspeita, o que apenas se justifica pela manutenção de uma heterossexualidade tida como norma.*

A regra jurídica que proíbe homossexuais e HSH de doarem sangue funciona, portanto, como ferramenta privilegiada à compreensão dessa hipótese central da pesquisa. Ao explorarmos tal disposição legal, algumas problematizações se colocam junto aos desígnios do trabalho.

No item *Metafísica da Identidade e Identidade-acontecimento*, com o qual se abre o primeiro capítulo, buscamos demarcar duas posições possíveis a respeito do modo como o direito se relaciona com os sujeitos da sexualidade correlacionando-os a essas duas modalidades de poder. Pela perspectiva desenhada pela soberania, estaríamos diante de uma *metafísica da identidade*, fortemente atrelada à concepção de sujeito alavancada pelo Iluminismo, condizente a uma figura autocentrada cuja inscrição no mundo revelaria uma subjetividade idêntica a si mesma. O essencialismo de tal formulação sublinharia a sexualidade como traço inato aos sujeitos e, por tal condição, a-histórica e universal. Em outras palavras, a representação abstrata

---

<sup>4</sup> É de Paul Veyne a aparentemente controversa afirmação a respeito de Foucault: “É o primeiro historiador a ser completamente positivista” (VEYNE, 2014, p. 239). Ao dizer isso, Paul Veyne não está circunscrevendo o arqueogenealogista no campo da historiografia do positivismo, mas apontando para a singularidade de que, em seu modo de filosofar, Foucault não pressupõe a existência do objeto que está sob análise. Ao assim proceder, longe de se comportar como um historiador positivista, Foucault lança luz às condições que tornaram possível o surgimento desse objeto como positividade que ganha realidade (a sexualidade como positividade, por exemplo). Em razão disso, em seus textos o poder qualifica-se muito mais pelos seus efeitos *positivos* e *produtivos* do que negativos e repressores, característica que percorre toda a feitura do presente trabalho. Para mais detalhes sobre o positivismo historiográfico, conferir: FOSNECA, Ricardo Marcelo. Positivismo, “Historiografia Positivista” e História do Direito. In: **Introdução teórica à história do direito**. Curitiba: Juruá, 2012, p. 39-66.

<sup>5</sup> Ao utilizarmos a sigla LGBTII referimo-nos às identidades lésbicas, gays, bissexuais, às experiências das transsexualidades, transgeneridades, travestilidades, cross-dressing, entre outros, bem como aos intersexuais. Optamos por não incluir na “dança das letras” (FACHINNI, 2005), a “identidade” *queer*, que se apresentaria lado a lado a tais grupos, bem como em oposição a eles. Entendemos que esse artifício descaracterizaria a potencialidade de contestação e subversão própria da atitude *queer*, uma vez que “se queer é visto primariamente como a base para uma nova política de identidade, então também ele necessariamente irá excluir e restringir” (SPARGO, 2006, p. 36).

de um sujeito garante a elaboração de sua natureza humana – também abstrata – na qual encontraríamos dentre um dos seus aspectos, esse ímpeto a ser controlado bem como aquilo que diria sua própria verdade: a sexualidade.

No entanto, se o poder em Foucault vale mais no seu aspecto produtivo do que naquilo que suprime e faz calar, não seria a identidade esse bloco imutável e fixo de sentido, mas algo que se molda e regula segundo determinações múltiplas. A sexualidade e, portanto, a verdade dos sujeitos, não se encontrariam no mais recôndito do seu ser, tratando-se, também elas, de um efeito. E, nessa condição, historicamente localizáveis. Em contraposição à *metafísica da identidade* vemos emergir uma *identidade-acontecimento*.

Afastada a noção da tradição humanista de sujeito, este aparece como uma construção. Se a verdade de sua sexualidade não resta escondida por entre suas entranhas, é ela enquanto efeito que opera na edificação disso que para nós hoje ressoa como natural. Tanto a homossexualidade como a heterossexualidade são históricas e, portanto, não-necessárias. Quando a regra jurídica se pauta em uma suposta natureza heterossexual da humanidade, ela encobre esse contínuo processo de sua invenção. Se a discussão não se restringe a constatar a verdade ou a falsidade da sexualidade humana, mas as estratégias nas quais os discursos se inserem ao produzi-las como atributo essencial, os procedimentos arqueológicos e genealógicos de Foucault e Butler mostram-se profícuos à desnaturalização do sexo e do gênero.

*Uma Arqueogenealogia do sexo*, realizada no item seguinte, mostra-se pertinente ao entendimento da permanência de uma concepção da homossexualidade como um perigo do qual a sociedade deve ser protegida. Vemos, em tal percurso, cruzarem a genealogia da homossexualidade com a da anomalia, vislumbrando em sua ascendência histórica as figuras do monstro humano, do indivíduo incorrigível e da criança masturbadora. A radicalidade histórica do pensamento foucaultiano nos permite identificar o solo de edificação da figura do homossexual jogando luz para as diversas articulações em disputa – religiosa, psicopedagógica, psiquiátrica, jurídica – que sedimentaram a rigidez de sua casca científica na modernidade. O esforço, aqui, reside em explicitar as forças em jogo na invenção da homossexualidade como um *acontecimento*, de modo a invalidar as diversas práticas de sujeição orientadas pela heterossexualidade compulsória, como as perpetradas pela regra jurídica em comento.

Seguindo o mesmo raciocínio, o terceiro item – *Uma Arqueogenealogia do gênero* – pretende avançar no percurso arqueogenealógico do gênero no qual vemos emergir os personagens do homossexual e do heterossexual. Se a preocupação anterior se dirigia ao sexo como filtro de inteligibilidade dos corpos, aqui, busca-se problematizar as relações dele com o gênero. Isto é, explicitar as amarras constitutivas dessa espiral reguladora dos corpos que os

constrange no *continuum* sexo-gênero-desejo, tido como lógico e coerente em razão da natureza heterossexual. Ao formular seu conceito de *performatividade de gênero*, Butler retira tal categoria histórica do registro de um determinismo biológico ou cultural, para entendê-la como um processo discursivo que se materializa nos corpos. O gênero como performatividade (BUTLER, 2016a) implica no afastamento da identidade que *se é* ou *se possui*, para entrar em cena uma identidade que *se faz* – *identidade-acontecimento*.

Rejeitadas, portanto, as posições que tomam os sujeitos da sexualidade como uma realidade anterior, posterior ou fora das relações de poder, o capítulo seguinte pretende demonstrar a tecnologia arregimentada pelo biopoder na construção desses sujeitos. Isto é, se não há sujeito da sexualidade pressuposto, como este continua a ser fabricado? A regra jurídica serve de apoio a tal intento, ao analisá-la enquanto um dos elementos do dispositivo da sexualidade.

Assim, no Capítulo II, discutiremos a noção de heteronormatividade buscando aproximá-la com a analítica do poder realizada por Foucault. No item *Heteronormatividade e poder produtivo* a imanência da *norma*<sup>6</sup> ganha relevo ao sublinhar a constituição, formatação e regulação da realidade sexual a partir da hierarquia estabelecida entre o normal-anormal. Na operação metafísica realizada pela regra jurídica a heterossexualidade conforma-se em uma ontologia na qual se pressupõe uma identidade regular disposta em uma relação monogâmica e procriadora. No quadro dos anormais, as experiências não heterossexuais amontoam-se segundo uma escala de valores sexuais em que a homossexualidade é atrelada ao sangue contaminado pelo vírus HIV.

Na tentativa de compreender o elo instaurado entre a homossexualidade e a aids<sup>7</sup>, no item que se segue – *Uma Arqueogenealogia da aids* – abordaremos, inspirados no procedimento

---

<sup>6</sup> Ao longo do trabalho, o termo “norma” vem empregado segundo a sua conceptualização foucaultiana. Não se trata aqui de compreendê-lo de acordo com os tratados jurídico-filosóficos, mas antes como padrão, regra geral, medida que estabelecerá o jogo do normal-anormal no processo de normalização. Em *Segurança, Território, População*, Foucault assim explica: “Vocês conhecem melhor do que eu a nefasta sorte da palavra ‘normalização’. O que é normalização? Eu normalizo, tu normalizas, etc. [...] Em primeiro lugar, um certo número de pessoas que tiveram a prudência, nestes dias, de reler Kelsen percebeu que Kelsen dizia, demonstrava, queria mostrar que entre a lei e a norma havia e não podia deixar de haver uma relação fundamental: todo sistema legal se relaciona a um sistema de normas. Mas creio que é preciso mostrar que a relação entre a lei e a norma indica efetivamente que há, intrinsecamente a todo imperativo da lei, algo que poderíamos chamar de uma normatividade, mas que essa normatividade intrínseca à lei, fundadora da lei, não pode de maneira nenhuma ser confundida com o que tentamos identificar aqui sob o nome de procedimentos, processos, técnicas de normalização. Diria, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem portanto por papel e função – é a própria operação da lei – codificar uma norma, efetuar em relação à norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização” (FOUCAULT, STP: 74).

<sup>7</sup> Utiliza-se a sigla “aids” em letra minúscula de acordo com as orientações sugeridas por Castilho (1997 *apud* Silva 1999). Segundo o autor, os nomes de doenças são substantivos comuns e, por esse motivo, grafados com

foucaultiano, as forças determinantes que atuaram na construção da síndrome privilegiadamente como uma doença sexualmente transmissível (DST). A tentativa de situá-la historicamente se direciona, também, para sua compreensão em nível geográfico: tal movimento retira seu caráter de “doença reinante” (FOUCAULT, STP) ligada ao “desejo homossexual”, para compreendê-la como uma “aids brasileira” (GALVÃO, 2000).

Ao ser atravessada pelo biopoder, a epidemia permitiu a repatologização da homossexualidade, fator determinante para a construção de um modelo de *cidadania*<sup>8</sup> (PELÚCIO, 2009) baseado nos interesses epidemiológicos do Estado, da academia e do movimento homossexual brasileiro. Neste percurso verificamos a emergência da categoria HSH, grupo privilegiado pela regra em comento, que, a despeito da desnaturalização daquela concepção global de doença, resiste em nosso ordenamento jurídico. Se a aids ao ser atravessada pelo dispositivo da sexualidade opera na construção do sexo-corpo e também do sexo-espécie, a regra jurídica mostra-se, na atualidade, como um vetor dessa standardização do real pelo biopoder.

Com efeito, os dois itens seguintes prestam-se a analisar os efeitos normalizadores da regra proibitiva. O empreendimento em uma anatomo-política do corpo – em *Disciplina e Cidadanização: a fabricação do sexo-corpo* – encontra na performatividade de gênero a técnica privilegiada para a *incorporação* das normas propaladas pela matriz heterossexual. Ao alocar a heterossexualidade no campo do normal, constrange os corpos na direção da *heteronorma* por meio dessa “arte de talhar pedras” (FOUCAULT, VP: 135). O adestramento de um indivíduo que se autovigie implica na consolidação de uma homossexualidade tida como anormal. Movimentos, trejeitos, comportamentos, modos de falar, gestos: é na minúcia do corpo que se concentra a disciplina. Compreender o corpo heterossexual e suas dissidências pela via disciplinar é o objetivo deste item.

Em *Biopolítica e regulação: o governo do sexo-espécie* cuida-se dos mecanismos de segurança aplicados no entorno do corpo-espécie. Muito embora se direcione especificamente aos HSH, os efeitos normalizadores propagados pela regra abrangem a totalidade da população. Sob o prisma da biopolítica, vemos refratar curvas de normalidade distintas para as quais se

---

letras minúsculas. Além disso, o uso em letras minúsculas se articula a uma perspectiva crítica em relação ao pânico sexual criado em torno da aids, conforme explicitado por Pelúcio e Miskolci (2009).

<sup>8</sup> Inspirados no termo “cidadanização” cunhado pela antropóloga Larissa Pelúcio (2009), buscaremos desenvolver no presente trabalho suas articulações possíveis com a heteronormatividade jurídica. Ao substituir a letra “c” pela letra “s” da palavra cidadania, promove-se em sua estrutura gramatical uma modificação que nos remete à sigla SIDA (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida). Além disso, ao empregá-la no seu desdobramento *cidadanização*, a autora pretende com isso demonstrar o caráter construído da cidadania e, sobretudo, que no caso em análise, a *cidadania* adquirida pelas pessoas LGBTI se edificou nesse momento histórico em que se deu a repatologização da homossexualidade quando da eclosão da epidemia de HIV-aids.

dirigirão as técnicas de governo. Tal atuação se orienta pela estabilização de uma curva considerada ótima à promoção e proliferação da vida. A família heterossexual monogâmica destaca-se enquanto padrão sanguíneo apto a circular no corpo populacional, enquanto a homossexualidade passa a representar um risco biológico para a espécie.

Exploradas a construção e regulação dos sujeitos da sexualidade por meio da regra jurídica, no capítulo seguinte – *O Governo Heteronormativo: uma política dos direitos é possível?* –, avançaremos nas discussões de Foucault a respeito da temática do governo e da contraconduta, a fim de esboçar algumas considerações sobre essa dinâmica entre o direito e a sexualidade consistente na ambiguidade entre a proteção e enclausuramento das identidades.

No decorrer dos anos 80 percebemos um deslocamento ocorrido no pensamento foucaultiano. As pesquisas que giravam em torno do poder e do saber parecem ser a partir de então organizadas segundo a temática do governo pela verdade. Nesse cenário, descortinam-se as práticas dirigidas à condução das condutas cuja genealogia nos remete ao poder pastoral. Tal problemática é trabalhada em *O jogo das identidades e as contracondutas críticas*.

A regra proibitiva analisada neste trabalho revela uma das linhas dessa arte de governar na medida em que se orienta na individualização das *identidades-acontecimento* pautada nessa noção de *verdadeiro sexo*. Importa frisar que a conduta, segundo Foucault, deve ser tomada exatamente no seu equívoco, isto é, na capacidade de ser, também, contraconduta. Na implicação entre o governo e a contraconduta, vislumbramos a cristalização da identidade, mas também a contínua possibilidade de sua rearticulação, apontando para uma política das identidades.

Em *Os Direitos como Contracondutas Críticas ou a Ambivalência Jurídica* prosseguimos na discussão anteriormente assentada para poder pensar a própria dinâmica da política das identidades articulada a uma política dos direitos. Por tal perspectiva, os direitos emergem, não mais como uma finalidade dotada de sentido em si mesma, mas como um instrumento tático para abertura de outras formas de emancipação e luta. A luta pelos direitos relacionados às identidades sexuais estaria enredada nesse processo ambivalente de reivindicação por proteção jurídica, a qual apenas se concretiza no enclausuramento identitário. Os direitos, ao proteger, criam um padrão a ser seguido – norma – em relação ao qual outras formas de vida não serão contempladas. Todavia, ao explicitar as experiências excluídas e, portanto, não normalizadas, da proteção jurídica, abre-se a possibilidade de seu questionamento e desmantelamento constante. Tem-se, assim, uma concepção dos direitos como contraconduta crítica.

O capítulo se encerra com *A Arqueogenealogia como Contraconduta Crítica*. Dando sequência ao tema dos direitos como contraconduta crítica frente à governamentalização da vida, tal problemática nos leva novamente aos procedimentos arqueológico e genealógico, com os quais iniciamos esta pesquisa e que lhe servem de guia metodológico. A crítica aponta, desse modo, para a tentativa de escavar realidades outras soterradas pela naturalização de uma identidade que aparece na atualidade como necessária. Por meio dela, relativizamos o absolutismo do presente<sup>9</sup>, permitindo o constante questionamento de “como não ser governado?” diante de práticas e métodos precisos e determinados. O recurso à história<sup>10</sup>, por tal viés, que percorre todo o trabalho, se inscreve nesse registro da resistência à operação metafísica deflagrada pela regra jurídica, que constrói a heterossexualidade como subjetividade coerente e estável, ao mesmo tempo em que sujeita a homossexualidade aos espaços de abjeção.

Esta dissertação estrutura-se, portanto, menos como um leito para o qual desaguardariam todos os aportes conjugados ao longo do texto, do que como uma rede altamente interligada e interconectada pelos seus elementos constituintes. Tal formatação nos remete à própria concepção foucaultiana das relações de poder-saber-sujeito que percorrem toda a pesquisa. Entrelaçando tais elementos, o tema da verdade – e do *verdadeiro sexo* – aparece como crucial ao seu arcabouço teórico. Em torno de sua construção os discursos se organizam. Por meio dela se legitimam práticas de sujeição. Mas também por ela se instauram *acontecimentos* através dos quais o futuro desponta. Verdade, uma invenção. *Tura*.

---

<sup>9</sup> Vale lembrar as lições de Paolo Grossi, para quem, por meio da história, desmistificamos aquilo que se apresenta como natural aos olhos do presente. Segundo o historiador do direito, a leitura histórica crítica [...] retira o caráter absoluta das certezas de hoje, relativiza-as pondo-as em fricção com certezas diferentes ou opostas experimentadas no passado, desmitifica o presente, garante que sejam analisadas de modo crítico, liberando os fermentos atuais da estática daquilo que é vigente e estipulando o caminho para a construção do futuro (GROSSI, 2004, p. 26).

<sup>10</sup> Em sua análise a respeito das contribuições de Foucault para os estudos elaborados no campo da história do direito Ricardo Marcelo Fonseca explica que “[...] para se entender o que é válido ou verdadeiro em determinada época, há que se historicizar os critérios de busca desta validade (e desta verdade), há que se perquirir as regras de funcionamento que são específicas de um determinado discurso para se definir o que é, assim, válido/verdadeiro. Foucault polemiza, portanto, contra as tentativas de “eternização” dos conceitos – e, portanto, da “eternização” das instituições e das formas de se apropriar os discursos. E aqui há um sinal importante para os juristas, na medida em que o conhecimento do direito em geral, na busca da estabilidade, tende fortemente a “eternizar” conceitos e instituições. O jurista, de fato, tem, em geral, uma dificuldade em relativizar/enquadrar seus conceitos, tendendo a gravá-los com uma trans-temporalidade, como se tivessem sido forjados fora de uma tempo-espaço determinado [...] (FONSECA, 2012a, p. 136).

## CAPÍTULO I. O VERDADEIRO SEXO E O PROBLEMA DA IDENTIDADE

*“Por causas alheias à sua vontade, as duas atrizes que diariamente triunfam sobre este cenário, hoje não poderão estar aqui. Pobrezinhas. O espetáculo está cancelado. Quem quiser, receberá o dinheiro do ingresso de volta. Quem não tiver nada melhor para fazer, já que vieram ao teatro, é uma pena irem embora. Se ficarem, eu prometo divertir vocês contando a história da minha vida. Adeus. Eu lamento. Se eu entediar vocês, finjam que roncam. Assim. Eu captarei rápido e não vão ferir meus sentimentos. É sério. Chamame de Agrado porque a vida inteira só pretendi tornar a vida dos outros agradável. Além de ser agradável, sou muito autêntica. Olhem só que corpo! Tudo feito sob medida. Olhos amendoados: 80 mil; Nariz: 200 mil. Jogados no lixo, no ano seguinte ficou assim depois de outra surra. Sei que me dá personalidade, mas se eu soubesse antes, não mexeria nele. Vou continuar. Peitos: dois, porque não sou nenhum monstro. 70 mil cada um, mas eles já estão superamortizados; Silicone em... Lábios, testa, maçãs do rosto, quadris e bunda. O litro custa uns cem mil. Calculem vocês, porque já perdi as contas; Redução de mandíbula: 75 mil; Depilação definitiva a laser. As mulheres também vêm dos macacos. Até mais do que os homens. 60 mil por sessão. Depende de quão cabeluda se é. O normal é entre duas ou quatro sessões. Mas sé é uma diva do flamenco, precisará de mais, claro. Bem, como eu estava contando... Sai muito caro ser autêntica. E, nestas coisas, não se deve ser avarenta. Porque nós ficamos mais autênticas quanto mais nos parecemos com o que sonhamos que somos”*

*(Cena de “Todo sobre mi madre”, de Pedro Almodóvar)*

Quando Agrado adentra ao palco e se coloca diante da plateia, atrai para o seu corpo os olhares daqueles que ali esperavam assistir à encenação de uma peça. Entretanto, é o próprio Agrado, relatando a si mesmo para aqueles olhos e ouvidos curiosos, também uma encenação, ainda que não o soubesse. No momento de seu nascimento, declararam-lhe menino, para depois passar por aquela infundável lista de intervenções para se tornar quem se é<sup>11</sup>, uma travesti. Como ela bem lembra, um pouco ao tom de Leminski, tornamo-nos mais autênticos na medida em que nos transformamos naquilo que sonhamos ser, mesmo que tal transformação nos custe muito. E não apenas em seu valor monetário.

Ao se posicionar sob a luz do palco, torna-se ali elemento de análise – “Olha que corpo!”, convida a plateia. Como travesti, seu corpo carrega em seu entorno todo o aparato

<sup>11</sup> Cumpre salientar que quando nos referimos a Agrado tornando-se quem se é, não estamos apontando para um traço inato e, portanto, verdadeiro de sua identidade, senão indicando tratar-se de uma identidade construída no interior uma complexa rede de sexo/gênero. Em tal rede, o corpo de Agrado encontra-se inserido e é a partir de seu interior que poderá provocar práticas concretas de subversão e deslocamento de suas regras, como as causadas por ele no palco, apenas possíveis em razão da grelha interpretativa e das práticas de poder em que se encontra emaranhado.



discursivo e tecnológico – invisível, porém operante, na cena – capaz de lhe fabricar daquele modo. Pela quantidade de intervenções plásticas e cirúrgicas, já vislumbramos ser um corpo pertencente ao saber médico. Algo do indizível no que diz respeito aos reinos do masculino e do feminino. Uma mistura dos dois sexos, tal qual o monstro do século XVIII, muito embora faça questão de lembrar: “Pois não sou nenhum monstro”. Não se pode dizer, mas talvez Almodóvar soubesse, que na ascendência genealógica da anomalia, o monstro humano figura junto à criança masturbadora e ao indivíduo incorrigível. Agrado aparece enquanto corpo anormal passível de escrutínio para a plateia: uma estrutura da psique, uma morfologia corporal, uma desordem no desejo, um problema de ordem moral – um corpo fabricado por entre os elementos do dispositivo da sexualidade, uma *identidade-acontecimento*.

Além disso, Agrado também emerge enquanto um corpo ininteligível para as normas regulatórias de gênero, provocando risos e deboches, levando algumas pessoas da plateia a saírem do teatro, aos quais responde: “Adeus, sinto muito. Se eu entediar vocês, finjam que roncam. Assim”. Todavia, o que tal corpo carrega para que sua presença seja capaz de causar tantas sensações distintas? Trata-se ali de um homem? Um homem com aparência de mulher? Ou seria uma mulher com aparência de homem? Qual o sexo de Agrado? Qual seu gênero? Tais perguntas importariam se diante da plateia fosse apresentada regularmente a peça de teatro com seus atores e atrizes em cena? O que difere a performance de Agrado daquelas realizadas pelos atores e atrizes? Qual a *metafísica* de sua identidade capaz de lhe garantir coerência e estabilização?

O corpo de Agrado já aponta para a indistinção entre sexo e gênero e para o terreno de abjeção onde habitam aqueles que não condizem com os padrões usuais de masculino e feminino. Se não é possível a nós estabelecermos facilmente qual seu sexo senão acionando categorias culturais de gênero, tais diferenciações se desvanecem. Como também se desfazem quando a própria Agrado é capaz de intervir em seu corpo fazendo com que transite entre os padrões de macho e fêmea.

Desse modo, para além de suscitar o complexo aparato consistente no dispositivo da sexualidade, o corpo em cena de Agrado nos leva para o terreno da performatividade de gênero. Talvez Almodóvar também o soubesse, que ao colocar uma travesti em um palco, estava escancarando o próprio fazer do gênero. Tal situação não diz respeito apenas a Agrado no local onde usualmente se encena, mas a todos nós cotidianamente: performance, imitação. O gênero como estilística dos corpos que se materializam enquanto condizentes com a norma, bem como seu desvio – Agrado, chamado sempre assim porque durante toda sua vida só pretendeu “tornar a vida dos outros agradável”.

Se causa, porém, desconforto, é porque tomado a partir de uma perspectiva que leva em consideração sua essência malformada em relação à natureza heterossexual da humanidade: Agrado representa ali uma degenerescência em razão de sua *metafísica da identidade*<sup>12</sup>. A verdade contida em seu ser requer, por si só, a estranheza das reações que lhe envolvem.

Entretanto, só é possível falar em Agrado em termos de uma anomalia sexual a partir da modernidade, assim como de todo aparato discursivo-tecnológico que produziu a sexualidade, e como produtos seus, o sexo e o gênero. Isto é, os sujeitos da sexualidade possuem suas raízes cravadas nesse período histórico, o que, de saída, já indica o seu caráter contingencial, ficcional e precário, cuja verdade não se encontra calcada em valores abstratos, mas que se (per)faz enquanto local saturado de relações de poder e que necessitam de contínua reiteração de suas regras performativas.

É por meio do percurso genealógico de Michel Foucault e Judith Butler, inspirados em Nietzsche, que se tornou possível vislumbrarmos não mais os sujeitos da sexualidade e do gênero como causas primeiras dessa rede de poder-saber, mas como seus efeitos. Subjetividades que são continuamente fabricadas e reguladas: os anormais da sexualidade, para Foucault, os corpos ininteligíveis e abjetos, para Butler; os heterossexuais, como seu oposto normativo – também eles invenções. Temos, desse modo, a desnaturalização de toda e qualquer subjetividade sexual em razão de sua contingência histórica e não necessária. Em virtude de seu caráter ficcional e imitativo, tanto as homossexualidades<sup>13</sup> como as heterossexualidades emergem não mais como realidades ontológicas, mas como *identidades-acontecimentos*.

---

<sup>12</sup> Por tal expressão, conforme se demonstrará nas páginas seguintes, indicamos uma certa compreensão da identidade enquanto fenômeno fixo, autorreferente e, portanto, dotado de sentido em si mesmo. A metafísica da identidade indicaria um ente no qual estariam ancorados sob seus contornos uma ampla gama de sujeitos que guardariam entre si algo que lhes tornassem comuns e, assim, iguais. As proposições acerca de um “homossexual verdadeiro” ou de um “heterossexual verdadeiro” a partir de características que lhes fossem inatas e compartilhadas por todos irrestritamente se inscrevem nesse quadro normativo. É metafísico porque se reporta a uma concepção de identidade que negligencia o que há de construído, fabricado, formatado e, sobretudo, as singularidades existentes em cada construção.

<sup>13</sup> Como se trata de diagnosticar o processo de construção da homossexualidade enquanto subjetividade colocada sob o manto da suspeição no interior do campo do direito, trata-se também de apontar que essa formulação só se mantém ao lado da fabricação da heterossexualidade como norma, como naturalização da subjetividade sexual normal. Desse modo, os termos homossexualidade e heterossexualidade ou homossexual e heterossexual aparecerão no decorrer do trabalho sempre em relação de implicação mútua e oposicional, de modo que, todas as vezes em que a expressão “homossexual” for citada, o seu correlato “heterossexual” já estará implicitamente contido, e vice-versa. Além disso, como a regra em análise menciona “homens que fazem sexo com outros homens”, em muitas das ocasiões, privilegia-se no decorrer do trabalho a terminologia “homossexualidade” ou “homossexualidades” – ainda que em seu nascimento, a expressão HSH tenha surgido justamente para abranger os não homossexuais e que, no entanto, transavam com homens eventualmente. Cumpre frisar que a oposição heterossexualidade x homossexualidade, mais recorrente no decorrer do trabalho, não pretende de modo algum, invisibilizar as experiências (trans) enquanto desvios, também, da matriz heterossexual. Acrescentamos ainda que em muitas partes do texto poderão ser verificadas as expressões no plural de “homossexualidades” e “heterossexualidades” querendo com isso indicar o caráter plural e multiforme que tais experiências podem encerrar. Como visto, o debate sobre gênero e sexualidade se insere nesse espaço de uma delicadeza miúda, e em

Quando temos diante de nós a regra proibitiva, embasada por uma perspectiva ontológica de tais sujeitos, vemos, de forma clara, a tomada de uma decisão que leva em conta a identidade enquanto causa primária de um conjunto de ações. Tais sujeitos, tendo em vista sua sexualidade perversa e seu comportamento de risco, devem ser proibidos de doarem sangue, uma vez que suas práticas não se adequam a um tipo de sexualidade considerada *a priori* mais saudável, posto que mais verdadeira e, por isso, natural – a heterossexualidade.

Esse movimento que se faz a partir das identidades para a regra proibitiva é tomado em seu avesso se inspirado nos trabalhos genealógicos realizados por Foucault e Butler. Suas análises demonstram e explicitam os modos e os mecanismos pelos quais a heterossexualidade se tornou essa subjetividade naturalizada no real, e toda experiência que se mostre destoante de suas normas regulatórias o seu desvio: anormal. Assim, a regra proibitiva figura entre os elementos que constituem e formatam tais subjetividades e não como resposta exigida por elas.

Se Agrado no palco se constitui como efeito do dispositivo da sexualidade e da performatividade de gênero, compreendê-lo a partir dessas categorias permite retirá-lo de qualquer terreno que nos leve para uma possível fundamentação ontológica. Ao assim proceder, afasta-se, por conseguinte, qualquer tentativa de sua correção, seja a partir da ordem da natureza, ou mesmo das regras da cultura, a depender de qual substrato de apoio tenha sido elegido para sua edificação.

Com efeito, volta-se, este primeiro capítulo, na direção de um esforço no sentido de desnaturalizar as subjetividades heterossexuais e homossexuais enquanto elementos pertencentes a uma realidade considerada anterior às relações de poder-saber. Se não se reportam a uma realidade primeira, constituem-se como produtos desse complexo heterogêneo de forças, que fabricam e formatam experiências não heterossexuais sob a manto da suspeição, ao mesmo tempo em que sustenta a heterossexualidade como manifestação sexual naturalizada e impassível de questionamento.

Mesmo raciocínio é o que se aplica em relação à regra jurídica em questão, inscrevendo-a num ambiente no qual inexistente qualquer possibilidade de fundamentação possível, senão como atuação estatal dirigida para a construção de tais subjetividades. Ao final de sua fala, Agrado é ovacionado pelo público remanescente no teatro, talvez porque, em alguma medida, tenha subvertido as regras conformadoras de sua subjetividade conformada, o que, retorna novamente a Leminski, quando magistralmente anuncia: “Isso de querer ser/ exatamente aquilo/ que a gente é/ ainda vai/ nos levar além”.

---

razão da impossibilidade de dar conta de tamanha complexidade, esperamos que tal nota sirva de norte possível no decorrer da leitura.

### 1.1 METAFÍSICA DA IDENTIDADE E IDENTIDADE-ACONTECIMENTO

Há uma obra datada do século XIX, cujo autor ninguém conhece, nunca posta à venda e que restou encalhada sem chamar qualquer atenção. Intitulada *My Secret Life*, em suas linhas, o escritor desconhecido narra as minúcias de seu prazer sexual como em um diário. Foucault não vê ali apenas a narrativa de alguém que buscava dizer o acontecido, desreprimir o sexo através do seu discurso; o que não escapa aos olhos do filósofo é que o livro em questão representava, além disso, a manifestação de um puro dever. “Como se tratasse de uma obrigação secreta, um pouco enigmática, à qual ele não se recusaria submeter-se: é preciso dizer tudo” (FOUCAULT, DEIX – O Ocidente e a verdade do sexo: 1). Para Foucault, dizia respeito menos a uma transgressão em relação ao pudor da época do que a própria configuração na qual o sexo se fazia presente. Ao discorrer sobre as minúcias de suas práticas sexuais, o livro situa-se no ponto de convergência de três linhas de evolução da sociedade moderna.

A mais recente é a que dirigia a medicina e a psiquiatria da época para um interesse quase entomológico para as práticas sexuais, suas variações e todo o seu disparate: Krafft-Ebing não está longe. A segunda, mais antiga, é a que, desde Rétif e Sade, inclinou a literatura erótica para a busca dos seus efeitos não somente na vivacidade ou na raridade das cenas que ela imagina, mas na pesquisa obstinada de certa verdade do prazer: uma erótica da verdade, uma relação do verdadeiro ao intenso são características dessa nova “libertinagem” inaugurada no fim do século XVIII. A terceira linha é a mais antiga; ela atravessou, desde a Idade Média, todo o ocidente cristão: é a obrigação estrita para cada um ir procurar no fundo do seu coração, pela penitência e pelo exame de consciência, as pistas até imperceptíveis da concupiscência. A quase clandestinidade de *My secret life* não deve iludir; a relação do discurso verdadeiro com o prazer do sexo foi uma das preocupações constantes das sociedades ocidentais. E isso, há séculos. (FOUCAULT, DEIX – O Ocidente e a verdade do sexo: 2).

Nessa passagem, o filósofo francês nos coloca diante da complexidade que circunda o dispositivo da sexualidade, bem como seu trajeto arqueogenealógico. Se não se trata da busca por uma única origem, em *My secret life* podemos observar a confluência da pluralidade de eventos que se encontram em sua proveniência: sua apreensão em termos científicos retificativos a partir de um desvio da ordem sexual; sua narrativa literária preocupada em descrever o prazer, demarcando a relação entre prazer-saber; sua busca incansável no que há de mais recôndito e escondido em cada um. O ponto de comunicação de tais linhas é instaurado exatamente na obrigação de se perscrutar a respeito de seu sexo, posto que nele está contido a sua verdade. Segundo o filósofo, “[...] O que é próprio das sociedades modernas não é o terem

condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como *o segredo*” (FOUCAULT, AVS: 42).

Quando o sexo exsurge como *o segredo* nas sociedades modernas, ele se encontra inscrito no seio de um complexo conjunto de forças orientadas para objetivação e subjetivação dos sujeitos, isto é, no emaranhado processo de constituição de suas identidades. O desenrolar deste primeiro capítulo se fará entre duas tomadas de posições possíveis a respeito do que se entende por identidade, que aqui chamaremos de *metafísica da identidade* e de *identidade-acontecimento*. Tais modos de compreensão do fenômeno identitário servirão de chave interpretativa às concepções atinentes aos sujeitos da sexualidade, representados por este grupo tão diversamente heterogêneo agrupado sob a sigla LGBTI (lésbicas, gays, bissexuais, (trans)<sup>14</sup>) assim como das elaborações a respeito da identidade heterossexual. Assim, buscaremos demarcar os modos através dos quais se compreende o fenômeno identitário, privilegiando a atitude filosófica de Michel Foucault e Judith Butler frente às problematizações dele decorrentes, que o compreendem não como causa em si mesma, mas como efeito de um longo e infundável processo de relações de forças múltiplas.

Se pelas lentes construídas por esses autores é possível compreender as subjetividades como efeitos de um complexo heterogêneo de forças, a leitura mais usual – *metafísica da identidade* – se direciona à sua apreensão como algo preexistente às relações de poder, ontológico e fixo de sentido, porque portador de uma unidade e coerência que lhes garante estabilização. Nesse sentido, o sujeito da sexualidade se apresentaria como um dado material perfeitamente formado, e, no entanto, abstrato e transcendental, considerado a priori de toda análise por ele suscitada.

Ao trabalhar com tais premissas, a *metafísica da identidade* se direciona a um reconhecimento ontológico de tais subjetividades, por meio do qual, a partir da conjugação de determinados elementos, se garante a descoberta da verdade contida no ser. Este, ao se revelar – ou ter a sua verdade desvelada –, torna possível o fechamento da identidade sobre si mesma e o acionamento de um complexo de ações que se podem tomar a partir e contra ela.

Trata-se, aqui, de uma concepção identitária fortemente atrelada à tradição humanista, que tende a presumir uma pessoa substantiva, portadora de inúmeras faculdades, dentre as quais figuram a sexualidade e o gênero como elementos essenciais de sua própria constituição. Dentro

---

<sup>14</sup> A utilização da palavra “trans” no decorrer do texto, sempre entre parênteses, se dá devido a compreensão e concordância com Flávia Teixeira (2013, p. 37), segundo a qual nenhum termo parece dar conta de exprimir a totalidade de experiências de pessoas (trans), de modo a sugerir a sua utilização entre parênteses pois entende que assim se “questiona a própria estabilidade da categoria” (TEIXEIRA, 2013, p. 36).

dessa tradição, compreende-se o “gênero como um *atributo* da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância ou um ‘núcleo’ de gênero preestabelecido” (BUTLER, 2016a, p. 32). Nesse sentido, gênero e sexualidade estariam guardados na própria identidade do sujeito, a qual se poderia ter acesso por duas vias distintas, ou melhor, cujo destino poderia estar escrito em dois aspectos do real: no gênero compreendido como desdobramento da natureza ou no gênero concebido como formulação cultural (BUTLER, 2016a, p. 29).

Na esteira dessa elucubração metafísica, a identidade figura como uma ideia cujo sentido se mostra – ou se descobre – a partir do aguçamento do olhar para seus elementos, os quais denotam ou demonstram a própria verdade do ser, isto é, sua essência; e quando não essa, a sua aparência. Aqui apareceria a heterossexualidade como algo dotado de uma verdade profunda, que atingiríamos totalmente ou apenas em sua realidade sensível, bastando um melhor ajuste no processo de conhecimento. Tal concepção garante a existência de um sujeito heterossexual a-histórico em virtude de uma essência que lhe é própria. Uma ideia naturalizada, de uma subjetividade sexual, cujo sentido se postergaria no tempo e no espaço na medida de sua própria natureza. O mesmo vale para toda e qualquer ideia de sujeito da sexualidade.

Esse, contudo, não é o caminho trilhado por Michel Foucault ao se debruçar sobre os modos de objetivação/subjetivação do humano, ou seja, “a maneira como um ser humano se transforma em sujeito” (FOUCAULT, DEIX - O sujeito e o poder:118). Assim, Foucault não trabalha naquele registro que apreende a identidade como esse dado pré-discursivo e preexistente às relações de poder. Ao examinar as suas condições de emergência, o autor busca historicizar e complexificar a ideia a respeito de como o humano “aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma ‘sexualidade’” (FOUCAULT, DEIX - O sujeito e o poder:119). Nesse ambiente filosófico, retiram-se os contornos metafísicos da identidade ao considerá-la como fabricada pelas relações de poder, uma *identidade-acontecimento*. Foucault, na esteira de Nietzsche, descreve o acontecimento<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> De acordo com Castro (2016), há quatro sentidos para o termo “acontecimento” no pensamento foucaultiano. Podemos distinguir tais concepções entre acontecimento como “ruptura histórica”, isto é, a novidade ou a diferença; “regularidade histórica”, condizente com o próprio movimento daquela ruptura anterior tornar-se uma regularidade; “atualidade”, no qual se privilegia as lutas e as forças que estão em jogo na constituição do presente; e o verbo “acontecimentalizar” (*événementialiser*), como método de trabalho histórico. Para ver mais, consultar *Vocabulário de Foucault* (2016). Na expressão aqui trabalhada – *identidade-acontecimento* – privilegamos o terceiro sentido empregado ao conceito, muito embora compactuemos com a ideia de que essas quatro concepções intercambiam entre si. Assim, lançaremos mais luz à compreensão de acontecimento como aquele que se enreda por entre lutas e estratégias e que, se entrelaça, por sua vez, ao conceito de atualidade. “Dito de outra maneira, nós estamos atravessados por processo, movimentos, de forças; nós não os conhecemos, e o papel do filósofo é ser, sem dúvida, o diagnosticador destas forças, de diagnosticar a realidade” (FOUCAULT apud CASTRO, 2016, p. 25).

[...] não [como ] uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma distinção nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (FOUCAULT, MP: 72).

Com efeito, tem-se aqui não mais uma ambientação que parte de um sujeito dotado de uma identidade sexual pressuposta, mas sim um complexo heterogêneo de forças múltiplas que atuam na constituição, fabricação, formatação e regulação desses sujeitos da sexualidade. Tem-se, portanto, os processos de construção da *identidade-acontecimento*. Foucault, na trilha genealógica de Nietzsche, empreende uma analítica do poder radicalmente comprometida com a história ao se perguntar a respeito das condições reais que possibilitaram o surgimento de algo como o homossexual, nos permitindo estender tal questionamento ao seu correlato, porém oposicional, o heterossexual, desnaturalizando de sentido tais subjetividades.

Tanto na *metafísica da identidade* como na *identidade-acontecimento*, duas noções estão implicadas de maneira crucial, quais sejam, o sujeito e sua verdade. Se, na primeira, a verdade representa a própria essência e natureza mesma do sujeito, aquilo que se recolhe por entre suas entranhas de modo a indicar sua realidade ontológica, na identidade como acontecimento, o sujeito surge como efeito de relações de poder-saber. A formatação da identidade, no último caso, fará emergir uma subjetividade conformada em razão das exigências históricas dadas na ocasião de seu surgimento. Assim, enquanto na primeira o poder atuaria de modo repressivo, abafando as diversas manifestações da sexualidade tida como inata ao próprio sujeito, na *identidade-acontecimento*, o poder não mostra sua face apenas repressiva, mas opera segundo parâmetros produtivos, instaurando sujeitos da sexualidade, como o homossexual e o heterossexual, por exemplo.

A problematização da verdade e sua relação com o sujeito aparece como objeto privilegiado na economia do pensamento foucaultiano (CANDIOTTO, 2010). Ao redigir o prefácio de *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*, Foucault o abre com a seguinte questão: “Precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?” (FOUCAULT, HB: 1). Para o arqueogenealogista, as sociedades modernas responderam obstinadamente que sim a tal pergunta. Porém, é na própria estrutura gramatical do questionamento que reside o núcleo de argumentação para o qual gostaríamos de voltar nossa atenção. Ao enfatizar a noção de um verdadeiro sexo atrelada à questão da necessidade, Foucault está demonstrando o local privilegiado que o sexo passou a ocupar na história ocidental a partir da época moderna. E aqui reside a maestria de se perguntar acerca de uma necessidade que se apresenta como



verdadeiramente posta, desestabilizando, inclusive, o próprio limite do necessário, mas, sobretudo, da necessidade do sexo como lente privilegiada dos corpos (FOUCAULT, AVS; HB).

Quando Foucault nos pergunta se precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo, ele nos coloca diante de uma problemática que percorre todo o percurso de sua trajetória intelectual, a saber, o trinômio saber-poder-sujeito. Se o sexo se inscreve no âmbito do dizer verdadeiro, isso implica que sobre ele devam ser constituídos discursos com valor de verdade (domínio do saber); que tais discursos de verdade estejam imediatamente atrelados a práticas de poder, tanto no que se refere à própria organização do que é o dizer verdadeiro, mas sobretudo no que diz respeito ao modo de atuação nos corpos (domínio do poder); a conjugação desses dois domínios, e sua efetivação, fazem surgir no horizonte do conhecimento e no ambiente das técnicas, um sujeito, e aqui no nosso caso, um sujeito da sexualidade (domínio do sujeito).

Nesse sentido, ao nos lançarmos à compreensão da constituição de um sujeito da sexualidade, guiados pelo pensamento foucaultiano, o fenômeno identitário afasta-se de sua inscrição em termos de uma ontologia metafísica, e se instaura enquanto *acontecimento*, isto é, como uma configuração que se dá no interior de um campo de relações de forças. Se a identidade aparece como fixa e estável, trata-se apenas do efeito desse longo e ardiloso processo que apaga os rastros de sua construção, ardil que a genealogia ajuda a diagnosticar (FOUCAULT, MP: p. 55-86; BUTLER, 2016a, p. 69, 173). A este respeito, escreve Foucault:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça por figuras que lhe eram estranhas. (MP: 58).

Desse modo, qualquer tentativa de recuo na história buscando desvendar as “solenidades da origem” da figura do homossexual, trata-se apenas de “exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial” (NIETZSCHE, 2008, § 3º). Ao revés, o genealogista não se esforça para em sua pesquisa vislumbrar “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma” (FOUCAULT, MP: 58), porque sabe que “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (FOUCAULT, MP: 59).

Na esteira desse modo de pensar, não haveria uma identidade homossexual perfeitamente acabada, à qual se poderia ter acesso, bastando, para tanto, um ajuste metodológico plenamente eficaz na descoberta de sua verdade. Não se vislumbra aqui a compreensão total de uma idealidade abstrata, “como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica” (FOUCAULT, MP:55).

Por outro lado, através da *metafísica da identidade*, a verdade do homossexual seria descoberta e, a partir de sua revelação, tanto a denúncia como a legitimação da regra que os proibem de doar sangue estariam à disposição, a depender do teor semântico que permanecera guardado no invólucro de sua identidade agora demonstrada.

Para a *identidade-acontecimento*, a verdade permanece a ocupar essa espécie de nó fundamental de sua formulação, contudo, não garante mais o que há de essencial na subjetividade homossexual, “ ‘o aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si” (FOUCAULT, MP: 58). Representa, por sua vez, aquilo que aparece como visível, efeito de práticas discursivas articuladas a práticas não discursivas, e suas estratégias de poder; invenção (FOUCAULT, MP: 59; VFJ: 14). Quando utiliza o termo “invenção”<sup>16</sup>, Foucault o retira da obra nietzschiana, afirmando que, se por um lado *Erfindung* se trata de uma ruptura, por outro, diz respeito “a algo que possui um começo baixo, mesquinho, inconfessável” (FOUCAULT, VFJ: 15).

Conforme Foucault, no vocabulário nietzschiano, a invenção, *Erfindung*, ocuparia local de oposição à origem, *Ursprung*. Se a origem é a busca pela metafísica da identidade, a invenção se dá como “resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso, entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz” (FOUCAULT, VFJ: 16). Embora

---

<sup>16</sup> Na primeira conferência reunida na obra *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault detém-se em excerto retirado do livro *Gaia Ciência* de Nietzsche, que assim escreveu: “Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento”. Sua atenção concentra-se na “insolência” do filósofo alemão ao afirmar que o conhecimento, em determinado momento, fora inventado. Segundo Foucault, quando Nietzsche fala de invenção, *Erfindung*, ele sempre tem em mente fincar oposição à palavra origem, *Ursprung*. Assim Nietzsche o faz, quando, em *Gaia Ciência*, em tom de reprovação, argumenta que Schopenhauer incorreu no erro de *Ursprung* ao se interrogar pela origem da religião, a qual poderia ser encontrada em algum sentimento metafísico, presente em todos os homens; ou quando diz ser também a poesia uma invenção bastante curiosa ao se utilizar certo número de sinais rítmicos ou musicais da linguagem para falar e impor suas palavras. Há ainda, em *A Genealogia da Moral*, a narrativa da invenção do ideal considerado como produto de uma grande fábrica, ou de uma grande usina. São todas invenções: a religião, a poesia e o ideal foram todos fabricados por uma série de pequenos mecanismos. E assim também foi o conhecimento. Segundo Foucault, “dizer que ele foi inventado é dizer que não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como o germe do conhecimento” (FOUCAULT, VFJ: 16).

Foucault não trabalhe com essa noção de instintos, tal formulação guarda semelhança àquela por ele lançada no curso *Em defesa da sociedade*, ao postular a verdade como produto de uma relação belicosa, pertencente a um campo de batalha. O filósofo francês aponta para um tipo de discurso que impõe “o pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra [...]” (FOUCAULT, EDS: 45), a verdade como um acontecimento.

A *identidade-acontecimento* figura, nesse sentido, como uma invenção, como essa irrupção no real de uma verdade cuja insígnia não traduz a essência do ser – o verdadeiro homossexual ou o verdadeiro heterossexual – mas a sua fabricação que se dá por um conjunto heterogêneo de forças em embate. Por essa perspectiva, se a homossexualidade e a heterossexualidade se apresentam como formas perfeitamente acabadas e conteúdos plenamente preenchidos, isto apenas pode ser tomado como produto desse processo construtivo, como invenções (FOUCAULT, OSG; CECCARELLI, 2008; KATZ, 1996).

Conforme explica Stuart Hall (2009, p. 109),

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriças, sem diferenciação interna.

A invenção de um “verdadeiro sexo” e o modo como tal noção se articula na modernidade apresentam-se como chave-interpretativa pertinente aos desígnios do presente trabalho. Nas páginas finais do primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, Foucault assim escreveu:

[...] É pelo sexo efetivamente, ponto mais imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). [...] (FOUCAULT, AVS: 169-170).

O sexo encontra-se nessa posição a partir da qual se verifica o desdobramento de três problematizações no que se refere àquela relação do sujeito com a verdade. É por ele que se pretendeu, a partir de determinado momento, edificar a verdade sobre os sujeitos, na medida

em que passou a operar como um filtro capaz de lhe designar sentido. Tendo em vista conferir *inteligibilidade* ao próprio *corpo* que o carrega de modo a lhe atribuir uma *identidade* tida como verdadeira, a leitura proposta por tais lentes pode adequar-se àquela alavancada pela *metafísica da identidade*.

Cumpramos ressaltar que, para Foucault (apud CANDIOTTO, 2010, p. 58), “em si mesma, a verdade é apenas um efeito – e o efeito de uma falsificação que nomeamos pela oposição entre o verdadeiro e o falso”. A verdade está incluída nesse movimento de falsificação e esconde o seu caráter de “imposição histórica, rarefeita e exterior que atua na produção de verdades interessadas” (CANDIOTTO, 2010, p. 58), para figurar como uma unidade metafísica universalmente válida – como a exigência de um homossexual verdadeiro.

Se o verdadeiro sexo se apresenta de tal modo, o empreendimento genealógico feito por Michel Foucault é capaz de desvendar os meandros de produção do homossexual. A genealogia se presta, nesse sentido, à sua apreensão em termos de *identidade-acontecimento*, na medida em que faz proliferar a multiplicidade de eventos que concorreram na sua constituição histórica, bem como engendraram procedimentos de exclusão.

Assim, pretendemos nas próximas linhas percorrer o traçado genealógico de Michel Foucault, ao tratar da constituição do sujeito da sexualidade na modernidade, a fim de demonstrar os modos de fabricação da subjetividade homossexual como portadora de um manto de suspeição. A hipótese é de que tal construção apenas se mantém através da rede de sustentação da heterossexualidade enquanto subjetividade naturalizada.

A leitura da *identidade-acontecimento* pretende, desse modo, desmistificar o caráter essencial, permanente e natural das subjetividades, permitindo explicitar as relações de força que fabricaram o homossexual do modo como nós o compreendemos hoje. Com este trabalho de diagnóstico, busca-se retirar de cenário qualquer tentativa de concebê-lo enquanto degeneração, perversão ou malformação daquela identidade tida como norma, o heterossexual. O objetivo que percorre este capítulo, bem como todo o trabalho, refere-se a este processo de desnaturalização da homossexualidade que, ao se manifestar, revela também o caráter construído e, portanto, não natural, da heterossexualidade.

## 1.2 UMA ARQUEOGENEALOGIA DO SEXO

Sempre houve uma questão pendente entre leitores, comentadores e críticos de Michel Foucault: encontrar um fio condutor de sua obra ou até mesmo o problema central que guiava suas pesquisas. Dificuldade que atingia, inclusive, o estatuto próprio de seus trabalhos, muitas

vezes classificados como pertencentes ao campo da história (a contragosto de alguns historiadores), outras alocados no ambiente filosófico (não sem insurgência de alguns filósofos). Tal dificuldade talvez seja fruto da própria atitude intelectual do filósofo diante de seu pensamento e de sua imagem construída enquanto autor de uma obra. “Foucault foi o intelectual mais avesso a etiquetas, o intelectual que jamais quis ficar num único e definido lugar: foi, em suma, um desviante, como todos aqueles desviantes sobre os quais, enfim, se pôs estudar” (NETO, FISCHER, 2004, p. 12).

Para aqueles que buscavam enquadrá-lo em etiquetas ou quadros coerentes de pensamento – como no estruturalismo francês em pleno auge na época de seus escritos, ou mesmo no pós-estruturalismo – assim escreveu no célebre prefácio à edição inglesa de *Arqueologia do saber* (1997), reproduzindo as frequentes perguntas que lhe eram dirigidas a respeito de seus livros:

- Você não está seguro do que diz? Vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar em que você se pronuncia? Você se prepara para dizer, ainda uma vez, que você nunca foi aquilo que era? Você se critica? Você arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora: não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo (FOUCAULT, AS: 70).

Muito embora fugisse de classificações fáceis, pode-se dizer que Michel Foucault realiza um tipo de filosofia marcada pela suspeita. E nesse sentido, suspeitou da *identidade*, porque avesso a qualquer operação metafísica de pensamento, ao passo que privilegiou múltiplos deslocamentos para pensar o tema da subjetividade sexual na sociedade ocidental. Se, por um lado, Foucault arma-se em suspeita em relação ao fenômeno identitário, em contrapartida, é a partir de seu trabalho que se podem compreender os mecanismos de produção das identidades LGBTI como marcadas por um manto de suspeição: como identidades sob suspeita.

A identidade na economia do pensamento foucaultiano surge apenas como tema subjacente àquele que seria um dos pilares de seu pensamento: o sujeito. Para Araújo (2008), é o sujeito o tema central da filosofia foucaultiana. Tal posição, em verdade, já havia sido demarcada pelo próprio autor em entrevista concedida no final de sua vida, ao afirmar que “não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral das minhas pesquisas” (FOUCAULT, DEIX, O sujeito e o poder, p. 118).

A preocupação pelo sujeito aparecerá, todavia, matizada segundo três domínios distintos e irreduzíveis entre si – Ser-saber, Ser-poder e o Ser-si – mas em implicação constante,

e que para ele representa seu próprio fazer filosófico, isto é, a realização de uma ontologia histórica de nós mesmos, uma ontologia histórica do presente (DELEUZE, 2008, p. 121-122)<sup>17</sup>.

Em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, Foucault aponta tal propósito:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeito de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação ao campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais (DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 262).

Retomando a problemática aqui já mencionada a respeito do “verdadeiro sexo” e sua relação com esses três domínios explorados através da ontologia histórica do presente, o sexo surge como interessante local de acesso ao pensamento do autor. Se em Foucault é possível se falar a respeito da centralidade do sujeito no desenrolar de suas pesquisas, no trabalho que ora se desenvolve é o sujeito da sexualidade que ganha maior relevo, em especial o homossexual e seu correlato oposicional, o heterossexual. A proibição de homens que fazem sexo com outros homens doarem sangue servirá, nesse diapasão, como “prática que constitui [uma] continuidade do passado ao presente, ou, inversamente, a maneira como o presente explica o passado”, continuidade não no sentido de uma transposição histórica de maneira anacrônica, mas como uma analítica que privilegie “usurpações ou invasões de campos problemáticos, fazendo os ‘dados’ de um velho problema serem reativados em outros” (DELEUZE, 2008, p. 122).

Se uma leitura da figura do homossexual a partir do filtro da *identidade-acontecimento* é possível, tal empreitada é tributária do percurso arqueogenealógico de Foucault no que toca à problemática levantada pelo sexo. Fazer uma ontologia histórica do presente no que se refere ao sujeito da sexualidade é perguntar pelos jogos de poder-saber que possibilitaram a sua invenção. Tal pergunta, por sua vez, nos leva para o campo de construção da própria ideia de sexualidade.

Em seus últimos escritos, Foucault dirige sua atenção para a experiência da sexualidade e os desdobramentos dela decorrentes, terreno no qual certos saberes, práticas, regras e modos de subjetividade permitiram aos sujeitos lerem a si mesmos, bem como aos

---

<sup>17</sup> Em explicação ao vocativo “ontologia histórica” criado por Foucault, Deleuze esclarece que o adjetivo *histórica* refere-se ao caráter de não universalidade de tais ontologias, isto é, as condições não se constituem como formas gerais do condicionado, devendo ser apreendidas em sua singularidade histórica, em razão mesma de seu caráter problemático. De acordo com Deleuze (2008, p. 122), “o Ser-saber é determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciável em determinado momento, e a luz e a linguagem não são separáveis da ‘existência singular limitada’ que têm sobre determinado extrato. O Ser-poder é determinado nas relações de forças, as quais passam, elas próprias, por singularidades variáveis conforme a época. E o si, o ser-si, é determinado pelo processo de subjetivação, isto é, pelos locais por onde passa a dobra (os gregos não têm nada de universal)”.

outros, como portadores de uma “sexualidade”. O “conhece-te a ti mesmo” socrático quando inscrito no contexto da modernidade encontra-se fortemente atrelado a práticas de si que passam, por sua vez, pelo interior dos discursos da *scientia sexualis*, isto é, de uma ciência da sexualidade. Assim, o processo de conhecimento daquilo que se encontra em reservatório mais íntimo do humano, em sua sexualidade, deve percorrer necessariamente as práticas médicas, religiosas, psicológicas, psicanalíticas, psiquiátricas, pedagógicas e judiciárias, as quais constituem o ambiente de fabricação do que hoje entendemos por sexualidade.

Se a sexualidade é construída em termos de uma ciência, exige-se que sobre o sexo seja continuamente incitada uma rede discursiva capaz de alimentar tal cientificidade. Foucault pretende fazer uma história desse “sexo que fala” (FOUCAULT, DEIX – O Ocidente e a verdade do sexo: p. 3). A sexualidade não representa uma pulsão e nem está sob uma lei, como pensavam respectivamente, Freud e Lacan, que a tratavam sob a lente de um poder repressivo. Trata-se de um dispositivo<sup>18</sup> histórico sustentado por discursos, saberes e poderes. Quando o Estado brasileiro proíbe homossexuais e homens que fazem sexo com outros homens de serem doadores de sangue, ele assim o faz porque legitimado por uma rede complexa e heterogênea de saberes que instaurou a sexualidade no interior de um saber científico, demarcando espaços de normalidade e anormalidade, ainda que em um primeiro momento pareça se tratar tão somente de um poder jurídico, na medida em que atua segundo ditames proibicionistas.

A arqueologia não busca fazer a história do referente, como por exemplo, tratar a sexualidade ou o sujeito de uma sexualidade como uma realidade ensimesmada, cujo acesso seria possível através de procedimento historiográfico que revelaria uma invariante universal. Procura, por sua vez, identificar ordens ou configurações do saber e delas fazer uma experiência crítica. A intenção do arqueologista do saber não se direciona à compreensão de quem lançou

---

<sup>18</sup> Foi em uma entrevista a respeito do recém-lançado livro *História da Sexualidade*, que Foucault demarcou o sentido e a função metodológica do termo dispositivo, que aqui merece transcrição:

“Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretção dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Esse foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominância da loucura, da doença mental, da neurose”. (FOUCAULT, MP: ps. 364-365).



a ideia da heterossexualidade e qual sua apreensão em termos culturais em certa comunidade, mas antes que a heterossexualidade tenha se constituído enquanto *acontecimento* na ordem do saber, que ela tenha ali aparecido.

Esquivando-se de uma análise da ideia de sexualidade que privilegie a sua apreensão em termos de uma continuidade histórica ou que volte sua atenção a uma causalidade implícita que a circunda enquanto objeto de investigação, o arqueologista busca explicitar o que possibilitou que sobre a sexualidade fossem construídas ideias ou teorias dentro de um determinado espaço do saber, de uma *épistémè*. Segundo Araújo (2014, p. 68),

arqueologicamente, a história é a disposição de certos estratos (*arquivos*, como diz Foucault) que não podem ser pasteurizados em uma versão total. Eles são o *a priori* de tudo o que não pôde ser dito. O que alguém disse foi algo efetivo, surgiu em uma dobra da história como saber positivo e não como ideia transcendental.

Tendo criticado a ideia de um sujeito fundador e herdado de Nietzsche o senso profundamente histórico de compreensão da realidade, a sexualidade não ocupa no empreendimento foucaultiano o espaço de algo fixo e essencialmente reprimido, como em Van Ussel ou Marcuse, mas se apresenta como uma positividade forjada na modernidade a fim de que se respondesse às exigências desse contexto.

A tese de que o poder opera seus efeitos de modo a recobrir ou travestir o sexo por “essa espécie de vegetação estranha que seria a sexualidade” encontra-se prisioneira da concepção jurídica de poder que atua segundo os comandos da lei ou da interdição, concepção da qual Foucault busca desvencilhar-se. Para ele, o poder não instaura o dispositivo da sexualidade para dizer não ao sexo, senão que a própria “ideia de sexo era interior ao dispositivo da sexualidade e [...], por conseguinte, o que se deve encontrar em sua raiz não é o sexo recusado, [mas sim] uma economia positiva dos corpos e do prazer” (FOUCAULT, DEIX – As relações de poder passam pelo interior dos corpos, p. 41). O sexo não como condição natural e humana sempre reprimida pelo dispositivo da sexualidade, mas como seu produto.

O que procuro é tentar mostrar como as relações de poder podem passar materialmente na própria espessura dos corpos sem ter que ser substituídas pela representação dos sujeitos. Se o poder atinge o corpo, não é porque ele foi inicialmente interiorizado na consciência das pessoas. Há uma rede de biopoder, de somatopoder que é, ela mesma, uma rede a partir da qual nasce a sexualidade como fenômeno histórico e cultural no interior do qual, ao mesmo tempo, nós nos reconhecemos e nos perdemos (FOUCAULT, DEIX – As relações de poder passam pelo interior dos corpos, p. 38).

Desse modo, o tema da sexualidade no pensamento de Michel Foucault evoca essa rede de significações que a atrelam a um contexto histórico específico cujo fundo prévio do saber é dado por uma *épistémè* que lhe é própria. Além disso, diz respeito a um complexo heterogêneo de forças que atuam e transpassam o interior dos corpos lhes garantindo uma posição de sujeito da sexualidade, a partir da qual se implementará procedimentos de promoção de alguns e exclusão de outros. A construção da sexualidade como um *dispositivo*<sup>19</sup> histórico (FOUCAULT, AVS; MP: 364-368).

Ser-poder, Ser-saber e Ser-si se entrecruzam em um ponto comum, qual seja, o sexo, nesse diagrama complexo e heterogêneo chamado dispositivo da sexualidade. De acordo com Foucault, há na história duas maneiras distintas de se produzir a verdade sobre o sexo. Uma extraída do próprio prazer no que guarda relação consigo mesmo: uma *ars erotica* que se dirige ao prazer tido como prática e experiência, devendo ser conhecido a partir de critérios que meçam “sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma (FOUCAULT, AVS: 65-66). Trata-se de procedimentos verificados na China, Japão, Índia, Roma, e nas nações árabes-muçulmanas, locais onde “esse saber quintessenciado é, sob o selo de secreto, transmitido por incitação magistral aos que se mostraram dignos e que saberão dele fazer uso no próprio nível do seu prazer para intensificá-lo e torná-lo mais agudo e mais acabado (FOUCAULT, DEIX – O ocidente e a verdade do sexo: p. 4)

Por outro lado, nós, ocidentais, não lançamos mão de uma arte erótica a fim de nos relacionarmos com a sexualidade. Desenvolvemos metodologia própria para produção da verdade acerca do sexo, a qual se dá no interior de um saber científico, da *scientia sexualis* (FOUCAULT, AVS: 66). Tem-se, pois, nesta espacialidade, um tipo de saber no qual se analisa menos o prazer do que o desejo; “[...] o mestre não tem por função incitar, mas interrogar,

---

<sup>19</sup> No ano seguinte à publicação do controvertido primeiro volume de sua *História da sexualidade*, Foucault em entrevista é interrogado a respeito da diferenciação que se poderia fazer entre a noção de *dispositivo*, lançada em *A vontade de saber* e sua relação com a ideia de *épistémè*, que ocupava papel de centralidade nos livros anteriores, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*. Segundo Foucault, o dispositivo possui natureza essencialmente estratégica de modo que se encontra no interior de uma rede de manipulação de relações de forças. “O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relações de forças sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. Em *As palavras e as coisas*, querendo fazer uma história da *épistémè*, permanecia um impasse. Agora, gostaria de mostrar que o que chamo de dispositivo é algo muito mais geral que compreende a *épistémè*. Ou melhor, que a *épistémè* é um dispositivo especificamente discursivo, diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não discursivo, seus elementos sendo muito mais heterogêneos” (FOUCAULT, MP – Sobre a história da sexualidade: 365). Foucault esgarça a sua compreensão a respeito das configurações de saber para atrelá-las ao que se passa no âmbito não discursivo. Ainda lhe interessa as regras do dizer qualificado como científico a respeito da sexualidade e aquele inqualificável (*épistémè*), abrangendo, todavia, a partir da noção de dispositivo, as técnicas coercitivas sustentadas por essa rede de saber, as quais, concomitantemente, lhe garantem estabilidade. O conceito de dispositivo e o fazer genealógico que o subjaz não substituem, tampouco suplantam a noção de *épistémè* e os estratos arqueológicos, acrescentando-lhes, por seu turno, novas perspectivas de análise.

escutar, decifrar; no qual esse longo processo não tem como finalidade uma majoração do prazer, mas uma modificação do sujeito (que se acha assim perdoado ou reconciliado, curado ou liberto)” (FOUCAULT, DEIX – O ocidente e a verdade do sexo: p. 4).

Demarcando uma distinção fundamental entre a *ars erotica* e a *scientia sexualis*, assim declara Foucault:

[...] enquanto na arte erótica o que é medicalizado são antes os meios (farmacêuticos ou somáticos) que servem para intensificar o prazer, tem-se, no Ocidente, uma medicalização da própria sexualidade, como se ela fosse uma zona de fragilidade patológica particular na existência humana. Toda sexualidade corre o risco, ao mesmo tempo, de ser doente e de induzir doenças em número infinito (FOUCAULT, DEIX – As relações de força passam para o interior dos corpos: 42).

É nesse ponto que se inscreve a recusa da hipótese de uma história da sexualidade que deveria “ser lida, inicialmente, como a crônica de uma crescente repressão” (FOUCAULT, AVS: 11). Em relação à tradição *freudo-marxista* ou *hipótese Reich* (FOUCAULT, EDS: p. 10-16) que confere ao poder apenas a sua face repressiva, Foucault coloca três questões: a repressão do sexo pode ser verificada como uma evidência histórica? A mecânica do poder, na efetividade de suas práticas, seria essencialmente de ordem repressiva? O discurso crítico que se dirige à repressão do sexo o libera ou funciona exatamente como parte daquilo que denuncia? (FOUCAULT, AVS: 16-17). Cumpre mencionar, todavia, que quando Foucault lança a hipótese de um poder que atuaria a partir de uma proliferação de táticas e técnicas que colocavam o sexo em discurso, ele não busca demonstrar que a hipótese repressiva é falsa, tratando-se mais de recolocá-la no circuito geral dos discursos que circulavam sobre o sexo no século XVII (FOUCAULT, AVS: 17).

Ao lançar a noção da sexualidade como um dispositivo histórico, Foucault a retira do âmbito de uma natureza pulsional ou instintual que se poderia dizer metafísica para cravar suas raízes no passado histórico cuja genealogia é capaz de demonstrar os meandros de sua invenção. Se ela hoje se nos apresenta no interior de um discurso que se roga como ciência, o trabalho de Foucault em seu primeiro volume de *História da Sexualidade* nos mostra a pluralidade de forças – médicas, religiosas, políticas, jurídicas, psicopedagógicas – que atuaram na sua fabricação. Por ser um trabalho arqueogenealogista, não lhe interessa apontar a verdade ou denunciar a falsidade das proposições científicas construídas no entorno do sexo, mas de explicitar quais as estratégias presentes quando tal positividade rasga o real. Conforme as palavras do filósofo:

Não há nada de “cientificista” em tudo isso (isto é, nenhuma crença dogmática no valor do saber científico), mas também não há recusa cética ou relativista

de toda verdade atestada. O que é colocado em questão é a maneira como o saber circula e funciona, suas relações com o poder. Em resumo, o regime do saber (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 123).

Para a tradição *freudo-marxista*, a história testemunhou desde o século XVII uma época de repressão sexual própria das sociedades burguesas. Como se objetivava intensificar a exploração da força de trabalho de modo sistemático, não se poderia tolerar que ela se dissipasse em prazeres dispendiosos, exceto naqueles estritamente necessários à reprodução da espécie, e da própria classe trabalhadora, portanto (FOUCAULT, AVS: 12). O poder em seu funcionamento e em suas formas de exercício sobre o sexo, quando concebido em termos repressivos, apenas encobre a sua realidade efetiva, a qual, como Foucault nos mostra, se dá sob a forma de um poder produtivo, sobretudo quando temos em conta que tais mecanismos construíram o que o autor denomina por dispositivo da sexualidade. Por meio da ironia que lhe é própria, assim escreve a respeito daqueles que se obstinam a olhar para o sexo tão somente guiados pelas lentes de um poder repressivo:

[...] Para amanhã o bom sexo. É porque se afirma essa repressão que se pode ainda fazer coexistir, discretamente, o que o medo do ridículo ou o amargor da história impedem a maioria dentre nós de vincular: revolução e felicidade; ou, ainda, revolução e prazer. Falar contra os poderes, dizer a verdade e prometer o gozo; vincular a iluminação, a liberação e a multiplicação de volúpias; empregar um discurso onde confluem o ardor do saber, a vontade de mudar a lei e o esperado jardim das delícias – eis o que, sem dúvida, sustenta em nós a obstinação em falar do sexo em termos de repressão; eis, também, o que explica, talvez o valor mercantil que se atribui não somente a tudo o que dela se diz como, também, ao simples fato de dar atenção àqueles que querem suprimir seus efeitos. Afinal de contas, somos a única civilização em que certos prepostos recebem retribuição para escutar cada qual fazer confidência sobre seu sexo: como se o desejo de falar e o interesse que disso se espera tivessem ultrapassado amplamente as possibilidades de escuta, alguns chegam até a colocar suas orelhas em locação (FOUCAULT, AVS: 13)

No nível dos discursos, antes do que uma repressão em direção à sua propagação, assistimos a uma extraordinária proliferação discursiva (FOUCAULT, AVS: 24). Houve, por óbvio, certa “política dos enunciados”, controlando e codificando “regiões, senão de silêncio absoluto, pelo menos de tato e discrição: entre pais e filhos, por exemplo, ou educadores e alunos, patrões e serviçais” (FOUCAULT, AVS: 24). Quando o filósofo se atém à profusão do dizer verdadeiro a respeito do sexo, está se voltando a domínios específicos nos quais se verifica uma “fermentação discursiva” a partir do século XVIII. A este respeito, Foucault escreve que,

[...] o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele

próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado (FOUCAULT, AVS: 24).

Assim, ao lado de uma certa depuração do vocabulário, o essencial se mostra na contínua incitação a falar sobre o sexo no mundo ocidental, tendo nesse contexto especial relevância a participação da pastoral cristã com suas implementações confessionais realizadas no contexto das Reformas<sup>20</sup>. Nessa ambientação histórica, Foucault concede especial atenção à aceleração da prática da confissão e sua extensão conseguida no ambiente religioso. Trata-se de ritual cuja invenção se dá no século XIII, momento da publicação dos primeiros modelos de sumas e manuais de confissão, os quais se multiplicaram por toda Europa apenas no século XV. A partir de então, passou-se a treinar os padres para a capacidade de confessores, e dirigi-los a este ofício que se destinava a fazer com que os penitentes vasculhassem suas memórias, seus desejos, suas intenções (VAINFAS, 1989, p. 12). “A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra” (FOUCAULT, AVS: 27).

Segundo Foucault (FOUCAULT, OA: 158), antes do Concílio de Trento, entre os séculos XII e XVI, período no qual o autor identifica a prática de uma penitência “escolástica”, a confissão seguia os comandos definidos por formalidades jurídicas. O que se pedia aos penitentes relacionava-se à fornicação e, nesse sentido, às faltas contra um certo número de regras sexuais que diziam respeito à violação ao 6º mandamento. Tratava-se, portanto, de uma

---

<sup>20</sup> Conforme explica Vainfas (1989), apesar de divergirem quanto a pontos fundamentais de ordem teológica, política ou tática, a historiografia moderna prefere falar em Reformas em detrimento dos termos Reforma e Contra-Reforma, na medida em que ambas as vertentes, católica e protestante, partilhavam de motivos comuns. Em um contexto marcado pelo Humanismo Cristão, no qual se apoiou as duas Reformas com seus preceitos de combate ao demônio que habitava a cidade diante da fraqueza da Igreja, as duas lançavam um programa de evangelização das massas em todos os domínios da vida social e religiosa. A Igreja, nesse período, passava ao largo de muitos eventos da vida da sociedade, os quais, atualmente, para ela apresentam-se como essenciais, e que por isso acabamos por naturalizar como essencialmente da ordem da religião: como o nascimento, batismo, matrimônio e a morte (VAINFAS, 1989, p. 7-9) E aqui, Vainfas toca em um ponto fundamental para as atuais discussões jurídicas no que se refere ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, quando sua recusa se fundamenta em algum argumento proveniente do campo religioso. De acordo com o historiador (VAINFAS, 1989, p. 10), “a postura da Igreja em face do matrimônio sempre fora problemática, e durante séculos permanecera o casamento como união profana, o “menor dos males”, remédio para os que não conseguiam viver castos – era o que pregava São Paulo na Epístola aos Coríntios (I Cor., VII, 8). Até o século XII foram poucos, como Santo Agostinho, os que viram o casamento como sagrado, mas mesmo o insigne teólogo associava sacramento matrimonial com fidelidade e procriação, considerando impura a cópula conjugal em si”. Com a tomada do matrimônio pelo catolicismo, este passa a lhe ditar suas regras de funcionamento, ao mesmo tempo em que se transforma em um dos núcleos de intervenção da Igreja. É por meio da sacralidade do matrimônio que se pode controlar de perto a vida das famílias em sua convivência mais diária, colocando-se em prática todo um aparato de vigilância que se dirigia ao controle das consciências e dos comportamentos, e que se apoiava no sacramento da penitência e na confissão auricular (VAINFAS, 1989, p. 11-12).

análise das obrigações e das infrações que passavam por uma filtragem operada pelo aspecto relacional da sexualidade, isto é, referiam-se aos vínculos jurídicos existentes entre as pessoas<sup>21</sup>.

Posteriormente, o ponto de exame modifica-se consideravelmente, interessando não tanto o aspecto relacional do pecado da luxúria, mas o próprio corpo do penitente, os gestos que tal pecado incita, seus prazeres, o desejo que percorre seu corpo, os movimentos involuntários causados pela concupiscência de sua carne – o corpo desejante sob suspeita. Nesse sentido, explica Foucault que “a forma primeira do pecado contra a carne não é ter tido relações com aquele ou aquela com quem não se tem direito. A forma primeira do pecado contra a carne é ter tido contato consigo mesmo: é ter se tocado, é a masturbação” (FOUCAULT, OA: 161).

A questão que se colocava a partir da relação ilegítima em razão do pecado da carne passa a se concentrar no próprio corpo, do qual a carne torna-se prisioneira. Nesse movimento de “recentramento geral do pecado da carne no corpo”, interroga-se este, suas diferentes partes, suas distintas instâncias sensíveis de prazer, que nele habitam e que, portanto, devem ser encurraladas. Aquelas diferentes infrações relacionais condizentes aos parceiros, que vão da fornicação à bestialidade, passam a ser consideradas a partir de então não mais em sua ilegitimidade, mas como desenvolvimentos dessa relação primeira e fundamental de pecado que se dá a partir do contato com a sensualidade do próprio corpo. Segundo Foucault, “[...] agora, o problema essencial não vai ser mais a distinção que já preocupava os escolásticos: ato real e pensamento. Vai ser o problema: desejo e prazer” (FOUCAULT, OA: 162).

Quando a confissão se avulta dentro do espectro das práticas da Igreja, a atenção dos confessores volta-se para a carne como origem de todos os pecados. As insinuações da carne – do corpo atravessado pelo desejo, a concupiscência, a libido – ocupam lugar de destaque nas práticas religiosas, não se tratando mais de confessar as infrações às leis do sexo, mas a um trabalho meticuloso de exame de si, deslocando o momento mais importante do ato para o desejo, através do qual se interroga o sexo seguindo-o “até as suas mais finas ramificações: uma

---

<sup>21</sup> Segundo Foucault, aos confessores interessavam os atos cometidas pelas pessoas em razão do vínculo jurídico que as conectava: “o ato entre pessoas que não estão ligadas nem por voto, nem por casamento; em segundo lugar, o adultério: o ato entre pessoas casadas, ou o ato entre um a pessoa não casada e uma pessoa casada; o estupro: o ato que se comete com uma virgem que consentiu, mas que não é necessário tomar como esposa ou dotar; o rapto: captura por meio de violência com ofensa carnal. Havia a moleza: as carícias que não induzem a um ato sexual legítimo; havia a sodomia: a consumação sexual num vaso não natural; havia o incesto: conhecer um parente de consanguinidade ou de afinidade, até o quarto grau; e havia enfim a bestialidade: ato cometido com um animal”. [...] Os principais pecados contra o sexto mandamento se referem aos vínculos jurídicos entre as pessoas: o adultério, o incesto, o rapto. Eles se referem ao estatuto das pessoas, conforme sejam clérigos ou religiosos. Também se referem à forma do ato sexual entre elas: a sodomia. Eles se referem, é claro, a essas tais carícias que não levam ao ato sexual legítimo (*grosso modo*, a masturbação), mas que figuram no interior desses pecados como um deles, como sendo certa maneira de não consumir o ato sexual na sua forma legítima, isto é, na forma requerida no nível das relações com o parceiro” (FOUCAULT, OA: 159).

sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito” (FOUCAULT, AVS: 25).

Ao se privilegiar o corpo, a noção de pecado se afasta daquele registro marcado pela intenção e realização para se alocar em um modo de operação relacionado ao desejo e ao prazer, inscrevendo-se no âmbito de uma consciência, em relação a qual uma “fisiologia moral da carne” é constituída (FOUCAULT, OA: 163). Segundo Foucault (FOUCAULT, OA: 165), a novidade trazida a partir do século XVI com a pastoral tridentina é representada por essa “tecnologia da alma no corpo, do corpo portador de prazer e desejo”.

Formulam-se a partir desse momento novos objetos que habitam concomitantemente a ordem do corpo e da alma, como, por exemplo, a afirmação de que há concupiscência na raiz de todas as faltas ao invés de se pretender na carne a origem de todos os pecados. Observa-se, assim, uma identificação entre essas duas instâncias, não apenas no campo de valor teórico-abstrato, mas como resposta a exigências de intervenção desse novo tipo de poder. Vê-se emergir “uma encarnação do corpo ou uma incorporação da carne, que faziam surgir, no ponto de junção da alma com o corpo, o jogo primeiro do desejo e do prazer no espaço do corpo e na raiz mesma da consciência” (FOUCAULT, OA: 165).

Assim, enquanto avançava nos séculos XVI e XVII a efetivação de uma anatomopolítica do corpo direcionada à fabricação de corpos dóceis e úteis dispostos em um espaço determinado – como na vigilância e controle efetuados nas escolas, exércitos, fábricas e escolas – as práticas penitenciais realizadas nos colégios e seminários, apoiadas naquela rede discursiva de enunciação do prazer e concentradas no corpo da criança masturbadora, constituíam-se como parte de um investimento que se dá menos na direção de um corpo útil, realizada no registro das aptidões, do que no nível da decência e do desejo. “Temos, diante da anatomia política<sup>22</sup> do corpo, uma fisiologia moral da carne”, arremata Foucault (FOUCAULT, OA: 166).

Personagem central nesse contexto marcado por uma nova tecnologia da alma é a figura do solitário masturbador. Surge, então, em meados do século XVIII, um outro tipo de discurso, diferente daquele centrado na carne pela perspectiva cristã, mas também muito

---

<sup>22</sup> Quando Foucault se preocupa em investigar esse investimento do poder que se efetua sobre e no corpo e formula sua célebre expressão “anatomia política”, ele se refere não ao “estudo de um Estado tomado como um ‘corpo’ (com seus elementos, seus recursos e suas forças), mas não seria tampouco o estudo do corpo e do que lhe está conexo tomados como um pequeno Estado. Trataríamos aí do ‘corpo político’ como o conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber” (FOUCAULT, VP: 31).

diferente daquele que será, um século depois (1840-1850), o da psicopatologia sexual de Kann, de Krafft-Ebbing e de Havelock Ellis. “Entre o discurso da carne e a psicopatologia sexual, surge, pois, muito especificamente, certo discurso da masturbação” (FOUCAULT, OA: 203). Trata-se de textos dirigidos à própria masturbação, de certa forma destacada de seu contexto sexual, tendo Foucault mencionado, inclusive, relatos segundo os quais havia uma diferença de natureza entre esta prática e a sexualidade normal e relacional. Para o discursivo que despontava, os mecanismos que levam alguém a masturbar-se se inscrevem em uma ordem distinta daquela determinante do desejo pelo outro (FOUCAULT, OA: 204).

Além disso, esse discurso seminal sobre a masturbação possui menos forma de uma análise científica – que o circunscreverá apenas no século seguinte – do que a expressão panfletária de uma verdadeira cruzada antimasturbatória. Trata-se de uma literatura dirigida tanto aos pais como às próprias crianças e adolescentes, cujo movimento é marcado pelo célebre livro sem título – contudo, com ilustrações – *Livre sans titre*, que retratava as consequências decorrentes da prática masturbatória: “a fisionomia cada vez mais decomposta, devastada, esquelética, diáfana do jovem masturbador que se esgota” (FOUCAULT, OA: 204). Ao lado dessa formulação panfletária, Foucault narra também o surgimento de instituições que se destinavam ao tratamento dos masturbadores por meio de anúncios dos médicos e da prospecção de remédios que prometiam às famílias a cura desse vício<sup>23</sup> (FOUCAULT, OA: 204).

É apenas no século seguinte que a masturbação passará a integrar os quadros de discussão que giram em torno da sexualidade – uma vez que a própria noção de sexualidade emerge no século XIX – passando a figurar nas análises etiológicas de diferentes doenças. Segundo Foucault, ao ser colonizada pelo saber médico, a masturbação vai se tornando a causa universal de todas as doenças, desde doenças cardíacas ou que acometem o tecido ósseo até a tísica. Ocorre, assim, o que Foucault chama de somatização da masturbação (FOUCAULT, OA: 206), e a pergunta sobre o que se fazia a respeito do próprio corpo é substituída pelo específico interesse pelo que se faz com a mão (FOUCAULT, OA: 210).

---

<sup>23</sup> Foucault colaciona alguns interessantes fatos a respeito de tais instituições: “[...] Uma instituição, por exemplo, como a de Salzmann, na Alemanha, afirmava ser a única instituição em toda a Europa em que as crianças nunca se masturbavam. [...]”. A respeito de outro curioso acontecimento, assim narra: “[...] Foi organizado, parece, durante o Império (em todo caso, nos últimos anos do século XVIII-primeiros aos do século XIX, na França), um museu de cera a que os pais eram convidados a levar seus filhos, se estes apresentassem sinais de masturbação. Esse museu de cera representava precisamente, em forma de estátuas, todos os acidentes de saúde que podiam acontecer com alguém que se masturbava. Esse museu de cera, ao mesmo tempo museu Grévin e museu Dupuytren da masturbação, desapareceu de Paris, ao que parece, por volta de 1820, mas há vestígios dele em Marselha em 1825 (e muitos médicos de Paris se queixam não ter mais à sua disposição esse pequeno teatro). Não sei se continua existindo em Marselha!” (FOUCAULT, OA: 204-205).



Nesse mesmo movimento, o núcleo familiar burguês torna-se o espaço por excelência de vigilância do corpo da criança, “que faz a medicina funcionar como meio de controle ético, corporal, sexual, na moral familiar e que faz surgir, por outro lado, como necessidade médica, os distúrbios internos do corpo familiar, centrado no corpo da criança” (FOUCAULT, OA: 221). A emergência da sexualidade faz adentrar tais atos em um novo jogo que envolve, de um lado, o amplo espectro de doenças das quais a masturbação seria causa, e de outro, a responsabilização e culpabilização do próprio doente pelo mal que lhe acomete (FOUCAULT, OA: 208-210).

[...] Os pais devem, portanto, vigiar, espiar, chegar pé ante pé, levantar as cobertas, dormir ao lado [do filho]; mas, descoberto o mal, têm de fazer o médico intervir imediatamente para curá-lo. Ora, essa cura só será verdadeira e efetiva se o doente aceitá-la a participar. O doente tem de reconhecer seu mal; tem de compreender as consequências dele; tem de aceitar o tratamento. Em suma, tem de *confessar*. Ora, está muito bem dito, em todos os textos dessa cruzada, que criança não pode e não deve fazer essa revelação aos pais. Só pode fazê-la ao médico: “De todas as provas – Diz Deslandez –, a que é mais importante adquirir é uma *confissão*”. Porque a *confissão* elimina “toda espécie de dúvida”. Ela torna “mais franca” e “mais eficaz a ação do médico”. Ela impede que o sujeito recuse o tratamento (FOUCAULT, OA: 218 – **grifo nosso**)

A problemática da confissão no pensamento foucaultiano, sobretudo no que se refere às discussões sobre o sexo, ganha especial relevância na medida em que se inscreve nos mecanismos das *formas históricas de veridicação*. Se o sujeito da sexualidade não é constituinte da verdade, mas constituído por ela, as práticas de enunciação do eu enquanto um sujeito portador de um sexo que fala torna-se central nas estratégias dispostas no *regime de verdade* no interior do dispositivo da sexualidade.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade; isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros e falsos, a maneira como se sanciona uns e outros. As técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, MP: 52).

As práticas de confissão que se traduzem em procedimentos de enunciação do eu acarretam como um de seus efeitos de verdade o solo sobre o qual se constroem as ciências modernas do homem e, ligado a isso, como seu efeito de poder, a constituição de sujeitos sujeitados, processo que Foucault denomina por *assujeitamento*. As estratégias de articulação entre mecanismos de poder que incitam às confissões da carne e as técnicas de saber que os

sustentam e são apoiadas por ele possuem como um de seus efeitos a sujeição da subjetividade a partir do sexo. “A verdade do sujeito é o desdobramento da confissão de seu ser desejanter” (CANDIOTTO, 2010, p. 78).

O dispositivo da confissão colocado em prática a partir do século XVI pela pastoral da carne se dispersa a outros âmbitos sociais até atingir o corpo médico e psicopedagógico formados no século XIX. A configuração desse novo domínio de psiquiatrização da vida é atravessado pela problemática da sexualidade ao eleger como um dos pontos privilegiados de atuação a masturbação das crianças, fazendo surgir no ambiente de suas práticas a figura da anomalia, a qual se vê integralmente perpassada pela questão do desejo e do prazer (FOUCAULT, OA: 143-171).

Cumprir ressaltar que se trata a anomalia de elemento inteiramente novo, produto do saber-poder psiquiátrico do século XIX, e que não dizia mais a respeito à noção de doença mental e sua cura, correspondente ao século anterior, mas que constituía um terreno marcado pelo comportamento, seus desvios, suas anomalias – uma condição que apontava para a *suspeita*. Vê-se, cada vez mais, a deflação de referências à questão do delírio e alienação mental, para se situar na importante noção de desenvolvimento (FOUCAULT, OA: 270).

O “desenvolvimento” refere-se ao prolongamento de um processo temporal que se dá na vida de todos os indivíduos cujo desencadeamento envolve questões orgânicas e psicológicas, as quais, todavia, podem ver-se interrompidas em alguns, dar-se mais lentamente em outros, ou até mesmo, ocorrer de forma mais acelerada. Configura-se, desse modo, como um ideal regulador de duas normatividades: a primeira diz respeito ao próprio desenvolvimento cuja demarcação é dada pelo seu termo final. A outra se refere a uma normatividade condizente à média desse processo identificado nas crianças. (FOUCAULT, OPP: 260-283). Se a psiquiatria do século XVIII, enquanto medicina da alienação, precisou construir a loucura como doença para valorizar o seu discurso, a nosografia elaborada a partir do século XIX se vê rodeada não mais por sintomas, mas por “síndromes em si mesmas anormais, excentricidades consolidadas em anomalias” (FOUCAULT, OA: 271-272).

Em sua genealogia do anormal, duas outras figuras, além do pequeno masturbador, são identificadas por Foucault, quais sejam, o monstro humano e o indivíduo incorrigível (FOUCAULT, OA: 48). Se pelo vinco cavado pela cruzada antimasturbatória a sexualidade pôde adentrar no terreno constituído pela *scientia sexualis* do século XIX, esses outros dois círculos que delimitam a anomalia também auxiliam na compreensão de como se dá construção da sexualidade em termos de normalidade e anormalidade. O essencial é que se tratavam de três elementos cujas linhas de diferenciação entre eles eram facilmente detectadas na medida em

que se situavam em ambientes completamente distintos até o fim do século XVIII. Já a partir do início do século XIX, vemos emergir o ponto em que Foucault precisa a genealogia da anomalia, quando aparece uma rede de saber e de poder que os reunirá e os investirá conforme um mesmo sistema de regularidades. Explica o filósofo:

Vocês veem surgir, por exemplo, esta figura que, no fundo, era ignorada nas épocas precedentes: a figura do monstro sexual. Vocês veem a figura do indivíduo monstruoso e a figura do desviante sexual se comunicarem. Vocês encontram o tema recíproco de que a masturbação é capaz de provocar não apenas as piores doenças, mas também as piores deformidades do corpo e, por fim, as piores monstruosidades do comportamento. Vocês também verão que, nesse fim do século XVIII, todas as instituições de correção dedicarão cada vez mais atenção à sexualidade e à masturbação como sendo o próprio cerne do problema do incorrigível (FOUCAULT, AVS: 52).

Enquanto a personagem da criança masturbadora estava inscrita na “dramaturgia da família” mais restrita ao ambiente do quarto, o indivíduo a ser corrigido, figura sobre a qual Foucault detém-se muito pouco<sup>24</sup>, vai aparecer neste sistema de apoio existente entre a família e às instituições a ela vinculadas (a escola, a paróquia, o bairro, a rua, a igreja, a oficina, etc). Se o monstro se caracteriza pelo seu caráter excepcional, o indivíduo a ser corrigido diz respeito a um fenômeno corrente. E aqui Foucault sublinha o paradoxo que se dá em sua emergência: ele é regular em sua irregularidade. Diferente do caráter explícito do monstro humano do século XVIII, o indivíduo a ser corrigido representa um limite de difícil determinação na medida em que se apresenta imediatamente próximo à regra, uma “espécie de evidência familiar, cotidiana, que faz que possamos reconhecê-lo imediatamente, mas reconhecê-lo sem que tenhamos provas a dar, a tal ponto ele é familiar” (FOUCAULT, OA: 49). Apenas se lhe designa como incorrigível quando todas as medidas de intervenção fracassaram, de modo que se coloca no eixo da “corrigível incorrigibilidade” (FOUCAULT, OA: 49-50).

[...] O eixo da corrigibilidade incorrigível vai servir de suporte a todas as instituições específicas para anormais que vão se desenvolver no século XIX. Monstro empalidecido e banalizado, o anormal do século XIX também é um incorrigível, um incorrigível que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção. Eis o ancestral do anormal do século XIX (FOUCAULT, OA: 50).

Por sua vez, o círculo desenhado pela figura do “monstro humano” do século XVIII tem como contexto de referência o registro da lei. “O monstro é essencialmente uma noção

---

<sup>24</sup> Em sua genealogia da anomalia, Foucault detém-se mais sobre as figuras do monstro humano e do masturbador, reservando ao indivíduo incorrigível poucas páginas, na medida em que não via nele objeto de muita importância para a discussão que ora se colocava (FOUCAULT, OA: 240).

jurídica”, afirma Foucault (FOUCAULT, OA: 47). A figura do monstro representava, em sua existência mesma, uma dupla transgressão: ao mesmo tempo em que provocava uma suspensão das leis da sociedade, instaurava uma violação das leis da natureza. Em outras palavras, o monstro era “uma infração à ordem da natureza, mas [era] ao mesmo tempo um enigma jurídico” (FOUCAULT, OA: 55). Por representar, concomitantemente, a extravagância junto à raridade, combina em sua aparição o “impossível com o proibido”, fazendo com que o próprio direito seja questionado na medida em que se torna incapaz de funcionar. Diante da figura do monstro, “o direito é obrigado a se interrogar sobre seus próprios fundamentos, ou sobre suas práticas, ou a se calar, ou a renunciar, ou a apelar para outro sistema de referência, ou a inventar uma casuística. No fundo, o monstro é a casuística necessária que a desordem da natureza chama no direito” (FOUCAULT, OA: 54).

Enquanto no início do século XIX, a universalidade do desvio sexual, consubstanciada pelo problema da masturbação, era o problema dominante, no decorrer do século XVIII aquele com o qual se ocupam as práticas judiciárias e as práticas médicas é a figura excepcional do monstro. Se causava essa espécie de indecidibilidade jurídica é porque sua existência representava forma mista<sup>25</sup>: mistura de dois reinos, de duas espécies, de vida e de morte, de dois indivíduos, de dois sexos. Aquele que, por exemplo, era ao mesmo tempo, homem e mulher, tratava-se de um monstro. De acordo com o filósofo, na Idade Clássica, o tipo de monstro privilegiado será este que carrega em um só corpo a presença dos dois sexos: os hermafroditas.

Ao percorrer essa história do hermafroditismo, Foucault identifica três deslocamentos importantes no que se refere à sua apreensão pelo saber médico e jurídico. Cita o autor a condenação de Antide Collas, em 1599, que, pela análise das fontes, não lhe pesava nada além do fato de ser hermafrodita. Após exame pelo corpo médico, concluíram a sua condição monstruosa, e que tal morfologia sexual mista só poderia ser fruto de suas relações com Satanás. Submetido à tortura, Antide Collas confessa as alegadas relações das quais era acusado e é lançado à fogueira. Tem-se, então, um primeiro tipo de relação médico-legal com o hermafroditismo que se direciona à sua condenação baseada simplesmente na condição monstruosa.

---

<sup>25</sup> Segundo Foucault, da Idade Média ao século XVIII, o limite no interior do qual se encontra a figura do monstro é aquele demarcada pelo embaralhamento das formas: “[...] É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave – monstros. É a mistura de duas espécies [...]: o porco com cabeça de carneiro é um monstro. É o misto de dois indivíduos: o que tem duas cabeças e um corpo, o que tem dois corpos e uma cabeça, é um monstro. É o misto de vida e de morte: o feto que vem à luz com uma morfologia tal que não pode viver, mas que apesar dos pesares consegue sobreviver alguns dias, é um monstro. Enfim, é um misto de forma: quem não tem braços nem pernas, como uma cobra, é um monstro [...]” (FOUCAULT, OA: 54).

O segundo tipo de relação mencionado por Foucault refere-se àquela instaurada a partir do século XVII, que mostra não mais a condenação de um hermafrodita pela sua própria condição, mas pelo mau uso de seu sexo anexo. Ao ser reconhecido como hermafrodita, lhe designariam seu sexo prevalecente e aquele que lhe seria anexo, devendo, a partir de então, adequar seus comportamentos, vestimentas e desejos de acordo com o sexo que lhe era dominante, determinado pelo saber médico-judiciário. Nesses casos, a condenação só viria quando o monstro fizesse mau uso de seu sexo suplementar incorrendo nas leis penais sendo condenado por sodomia. Narra Foucault, baseado em *Les lois ecclésiastiques de France* de Héricourt, a condenação de um hermafrodita que, tendo escolhido o sexo masculino, tivera relações com um homem utilizando-se de seu outro sexo, sendo levado à fogueira por isso. Há, ainda, no início do século XVIII, o caso de dois hermafroditas que foram queimados vivos simplesmente pelo fato de viverem juntos, de modo que se supunha que cada qual fazia uso de seus dois sexos com o outro (FOUCAULT, OA: 57-58). Tem-se, então, novamente uma relação de condenação do hermafroditismo, mitigada, entretanto, pela novidade de se determinar um sexo predominante e um sexo anexo ao corpo do monstro, de modo que sua condenação só sobreviria em caso de inadequação do comportamento, como no caso da hermafrodita de Rouen em que não há condenação por conter em seu corpo os dois sexos, mas interdição de qualquer relação sexual, seja com homem ou mulher (FOUCAULT, OA: 58).

Em 1765, 150 anos depois do caso da hermafrodita de Rouen, outra é a relação de força que se estabelece no entorno de Anne Grandjean. Tendo feito mau uso de seu sexo, ela é proibida de frequentar as mulheres, e tão somente as mulheres, ao passo que a primeira estava interdita de qualquer relação sexual. No caso Grandjean, os médicos da época descartavam como fábulas os relatos sobre hermafroditas portarem dois sexos em um só corpo. Para eles, nunca há simultaneidade sexual em um mesmo indivíduo, podendo-se falar apenas na presença de um sexo predominante, todavia, mal conformado. Se apropriando das memórias do médico Champeaux, explica Foucault que há os que possuem órgãos masculinos com aparências secundárias femininas, sendo tal categoria pouco numerosa. A maior parte se tratava de mulheres, com órgãos femininos e características secundárias masculinas (FOUCAULT, OA: 62).

Para Foucault, neste momento desaparece a monstruosidade como mistura dos dois sexos, como transgressão daquilo que separa um sexo do outro, esboçando, por outro lado, outro tipo de monstruosidade marcante do século XIX, concentrada nessas esquisitices, deslizes, desvios, nesses “gaguejos da natureza”.

No caso de Grandjean, o que para Champeaux deveria impingir-lhe a condenação não seria o fato dela ser hermafrodita, mas o modo como ela, sendo mulher, se comporta, bem como seu gosto perverso por mulheres. “A monstruosidade não é mais, portanto, a mistura indevida do que deve ser separado pela natureza. É simplesmente uma irregularidade, um ligeiro desvio, mas que torna possível algo que será verdadeiramente a monstruosidade, isto é, a monstruosidade da natureza” (FOUCAULT, OA: 62). Tem-se, então, primeiramente um desvio, um deslize moral, a partir do qual se desencadeará a figura do monstro, já que não se trata mais de algo inscrito no registro jurídico-natural como outrora, tratando-se de uma questão jurídico-moral: “uma monstruosidade que é uma monstruosidade da conduta, e não mais a monstruosidade da natureza” (FOUCAULT, OA: 63).

Quando Foucault menciona o caráter de monstruosidade de tais corpos que carregam em si os dois sexos, ele lhes atribui a capacidade de armar “uma arapuca para a lei”, isto é, o monstro representava em sua própria existência um labirinto jurídico capaz de demonstrar ao direito sua insuficiência de abranger aquela realidade, a qual suscitava, não a “resposta da lei, mas outra coisa bem diferente. Será a violência, será a vontade de supressão pura e simples, ou serão os cuidados médicos, ou será a piedade” (FOUCAULT, OA: 48).

O labirinto jurídico ao qual Foucault se refere inscreve-se naquilo que Butler (2016a, p. 42) nomeará por inteligibilidade e coerência dos gêneros, ou melhor, por corpos que se tornam “ininteligíveis” em razão de apresentarem um gênero incoerente e descontínuo às normas de inteligibilidade socialmente construídas e mantidas. Por causar uma desestabilização no *continuum* sexo-gênero-prática sexual-desejo, a figura do hermafrodita apresentava-se como incoerente a tais regras de conformação dos corpos e, por conseguinte, inteligível ao sistema jurídico-natural no qual estava inscrito.

O que se tratava de uma questão cosmológica ou anticosmológica no século XVII e início do século XVIII, vai se reportar a um ambiente de práticas e técnicas amparadas por um saber médico positivista do século XIX. Tal discurso abrangerá, inclusive, o comportamento humano, quando descreve a sexualidade por meio de uma ciência sexual, e integrará em tal cientificidade as condutas sexuais, travestindo para um linguajar com teor científico problemas de natureza moral. Quando o surgimento do anormal no século XIX faz entrecruzar-se e sobrepor-se esses sistemas de referência do pequeno masturbador, do indivíduo incorrigível e do grande monstro, aponta também no horizonte o aparecimento de uma *scientia sexualis* com vistas à normalização.

Quando a sexualidade aparece nesse domínio constituído pela anomalia, avistamo-la no interior de algo que Foucault chamou de longa dinastia dos anormais<sup>26</sup>. O anormal, essa figura marcada pelo instinto sexual, pôde, por meio dessa noção, situar-se nas práticas abrangidas pela engrenagem psiquiátrico-judiciária – a partir do saber-poder que construiu o monstro – bem como pela engrenagem psiquiátrica-familiar centrada na figurada do adolescente masturbador. Se a sexualidade se apresenta como um impulso irresistível a ser reprimido, tal compreensão se dá no interior dessa construção do instinto no século XIX, cuja problemática se coloca exatamente na sua fragilidade mesma, isto é, no fato de se escapar da norma heterossexual e exogâmica (FOUCAULT, OA: 240-241).

Se Foucault aduz a existência de uma cruzada anti-masturbatória na história a respeito do sexo é porque entende ter-se constituído a partir da interdição a esse prazer imediato do corpo a construção histórica de um saber propriamente dito da sexualidade. Na articulação entre a confissão cristã e a medicina nasce essa noção de sexualidade, a qual vem substituir aquela velha questão da concupiscência. Não se trata mais de um desejo de uma relação, mas de algo que se possui no “interior de si mesmo, uma espécie de dinâmica, de movimento, de perpétua pulsão que se orienta para um primeiro prazer que é o prazer do corpo próprio (FOUCAULT, OSG: 10). A respeito desse saber científico que ronda essa nova problemática levantada pela sexualidade, o filósofo assim escreveu:

E o simples fato de se ter pretendido falar dele do ponto de vista purificado e neutro da ciência já é, em si mesmo, significativo. De fato, era uma ciência feita de esquivas já que, na incapacidade ou recusa em falar do próprio sexo, referia-se sobretudo às suas aberrações, perversões, extravagâncias excepcionais, anulações patológicas, exasperações mórbidas. Era, também, uma ciência essencialmente subordinada aos imperativos de uma moral, cujas classificações reiterou sob a forma de normas médicas. A pretexto de dizer a verdade, em todo lado provocava medos; atribuía às menores oscilações da sexualidade uma dinastia imaginária de males fadados a repercutirem sobre as gerações; afirmou perigosos à sociedade inteira os hábitos furtivos dos tímidos e as pequenas e mais solitárias manias; no final dos prazeres insólitos colocou nada menos do que a morte: a dos indivíduos, a das gerações, a da espécie (FOUCAULT, AVS: 61-62).

---

<sup>26</sup> Ao discorrer a respeito dessa dinastia das anomalias, Foucault anuncia que “uma das primeiras síndromes de anomalia é a célebre agorafobia, descrita por Krafft-Ebing à qual se seguiu a claustrofobia. Em 1867, houve uma tese de medicina na França, escrita por Zabé, consagrada aos doentes incendiários. Vocês têm os cleptomaníacos, descritos por Gorry em 1879; os exibicionistas de Lasègue, que datam de 1877. Em 1870, Westphal, nos *Archives de neurologie*, descreveu os invertidos, é a primeira vez que a homossexualidade aparece como síndrome no interior do campo psiquiátrico. E depois toda uma série... Os masoquistas aparecem por volta de 1875-1880. Haveria enfim toda uma história desse pequeno povo de anormais, toda uma história dessas síndromes de anomalia que emergem na psiquiatria praticamente a partir de 1865-1870 e que vão povoá-la até o fim do século XIX” (FOUCAULT, OA: 272).

A exigência de um verdadeiro sexo surge nesse espectro representado por um discurso pretensamente neutro, cuja cientificidade, contudo, estabelece estranhos vínculos com a moral. Se, por um lado, incitava essa infinidade discursiva sobre práticas sexuais, era ao redor de suas discrepâncias que se configurou uma rede de saber capaz de respaldar a institucionalização de inúmeras práticas relacionadas aos perversos sexuais, porque carregados de um instinto a se *suspeitar* e ser domado. É nesse ambiente permeado pelos imperativos de uma moral heterossexual proclamados sob o manto de neutralidade científica que pela primeira vez se denota a figura do homossexual no amplo leque das anomalias, quando em 1870 Westphal a elenca nos *Archives de neurologie* ao descrever os invertidos.

Para além dos tratados científicos publicados no século XIX e, todavia, imerso na mesma rede – resistindo-lhe – de confluência em direção à proteção da saúde da família e da nação, Facchini e Simões apontam que a palavra “homossexual” teria sido pela primeira vez utilizada, no ano anterior à publicação Westphal. Tal titulação é concedida ao jornalista e memorialista húngaro Karl-Maria Kertbeny, ocasião em que argumentava contra a lei que punia a sodomia na Prússia. Rapidamente a concepção determinista de Kertbeny não demorou dar frutos, e o termo homossexualidade começa a ganhar uma dimensão clínica, sobretudo principalmente depois que o sexólogo alemão a arrolou na enciclopédia *Psychopathia Sexualis* em 1887 (BORILLO, 2015, p. 66). O que era uma síndrome das “sensações sexuais contrárias” em Westphal, torna-se uma psicopatia sexual com Kraft-Ebing.

Desse modo, o solo arqueogenealógico da homossexualidade é habitado por esses movimentos em embate constante, e se não é possível precisar o momento em que tal noção emerge no aparato discursivo moderno, tampouco indica que a sexologia do século XIX tenha criado os homossexuais. Entretanto, “parece razoável considerar que aqueles médicos e seus predecessores, ao produzirem sua compreensão, lançaram as bases do que viria a se desenvolver como uma nova identidade sexual e social” (FACCHINI, SIMÕES, 2009, p. 38).

Tendo emergido no solo das configurações discursivas na qual se tornou possível uma *scientia sexualis*, a síndrome do homossexual do século XIX não encontra seu princípio de explicação histórica na condenação à sodomia característica da época clássica. Até o fim do século XVIII as práticas sexuais encontravam-se regidas por três grandes códigos: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil, de modo que a sodomia configurava uma transgressão às leis naturais da matrimonialidade. Segundo Foucault “[...] as proibições relativas ao sexo eram, fundamentalmente, de natureza jurídica. A ‘natureza’, em que às vezes se apoiavam, era ainda uma espécie de direito” (FOUCAULT, AVS: 45).



Assim, tratava-se a sodomia de uma infração à ordem natural referente ao sistema da aliança legítima, um ato contra-a-natureza, marcado por uma abominação particular, mas percebido em sua forma extrema como ato contra-a-lei (FOUCAULT, AVS: 45).

O homossexual, por sua vez, emerge em um contexto que se traduz menos pelo sistema de regras da “lei da aliança” e suas prescrições às formas legítimas das práticas sexuais do que no sistema da “ordem dos desejos” e suas sexualidades periféricas. Enquanto a sodomia era uma espécie de ato interdito em razão de sua ilicitude às regras naturais do matrimônio, a homossexualidade do século XIX se apresenta como instinto sexual perverso.

O modo como é construído o homossexual é indicativo dos próprios mecanismos de construção daquilo que se tornou a sexualidade no século XIX. É através da noção de instinto sexual que se pôde provocar esse deslocamento entre algo que se dava no âmbito das práticas sexuais para se concentrar, a partir de então, no registro de certa qualidade da sensibilidade sexual. Esse movimento de interiorização no qual se constituíram as práticas confessionais possibilitaram, posteriormente, uma categorização psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade, concebida como da ordem das “sensações sexuais contrárias”. Segundo Foucault, o homossexual do século XIX, difere do sodomita tomado enquanto um reincidente, para se transformar em uma espécie: torna-se ele “um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade” (FOUCAULT, AVS: 50).

A invenção do homossexual como essa espécie capaz de ser classificada segundo critérios morfológicos, anatômicos e fisiológicos só se torna possível porque subjacente à invenção da sexualidade como local privilegiado de descoberta da verdade do sujeito. O homossexual enquanto portador de uma *identidade metafísica* – que lhe atribui certa perversão no desejo e da qual se pressupõe um modo de vida perigoso – revela não só esse movimento de especificação dos indivíduos, mas sobretudo o campo de atuação, as regras de produção e os mecanismos de articulação interna da própria sexualidade. O homossexual ao revelar a si mesmo, revela também a sexualidade. Segundo Foucault, esta última encontra-se presente integralmente no homossexual: “subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitual, porém, como natureza singular (FOUCAULT, AVS: 50).

Se o homossexual representa essa personagem que trai, constantemente, seu próprio segredo, é porque se afasta, sobremaneira, das regras referentes à incorporação das práticas reguladoras de formação e divisão dos gêneros. Nas palavras de Butler (2016a, 43),

[...] Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conforma às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas.

Nesse sentido, a arqueogenealogia da anomalia levantada por Foucault atua em duas frentes relevantes aos desígnios desse trabalho. Ao identificar na ascendência genealógica do anormal do século XIX as figuras do indivíduo indisciplinado, do hermafrodita tomado como monstro humano e a do masturbador enquanto desviante sexual, estabelece, por outro lado, pontos de articulação, especificação e de saturação da própria noção de sexualidade, inscrevendo-a na história. Isto é, na genealogia da anomalia, por meio da qual se vê irromper a figura do homossexual enquanto portador de uma síndrome, vislumbra-se, também, a genealogia da própria sexualidade.

Com efeito, o homossexual, esse ser portador de uma “androgínia interior, de um hermafroditismo da alma” (FOUCAULT, AVS: 51), não se apresenta como objeto primeiro a partir do qual se poderia compreendê-lo em sua existência mesma. Tampouco a sexualidade cumpre tal papel. Ao deixar de habitar o campo de uma abstração metafísica marcada por um jogo de pulsões e instintos reprimidos, ela pôde ser entrevista como aquilo que possibilitou a própria emergência do sexo enquanto objeto passível de descrição, análise e organização. Na mesma toada, forjou a subjetividade do homossexual enquanto sujeito a ser corrigido, bem como possibilitou a percepção de sua própria radicalidade histórica, isto é, de sua aparição como efeito-instrumento do poder.

Ao se afastar a hipótese repressiva, não se vislumbra a sexualidade como aquilo que escapou à opressão manifesta pelo poder, mas como positividade que se instaurou a partir de uma rede discursiva emaranhada a uma tecnologia complexa por meio de “linhas de penetração infinitas” (FOUCAULT, AVS: 50). Para Foucault, essa vontade de saber que animou a história ocidental no que diz respeito ao sexo, o tomou não apenas enquanto “objeto de sensação e prazer, de lei e de interdição, mas também de verdade e falsidade” (FOUCAULT, AVS: 65).

Se a respeito do sexo se faz necessário a efetivação de um dizer verdadeiro, é pela confissão que se liga a verdade ao sexo. Nas tramas da confissão que se pode verificar procedimentos de individualização do poder. De início, os indivíduos eram autenticados em

referência aos vínculos que mantinham com outrem (vínculos com sua família, relações de lealdade, pactos de proteção); posteriormente, a autenticação passou a se dar por meio do discurso de verdade que era capaz – ou coagido – a fazer a respeito de si mesmo. Segundo Foucault, o Ocidente constituiu-se como uma sociedade singularmente confessanda e o homem ocidental como um animal confidente, e é por ela, inclusive, que se pode vislumbrar o poder em sua face positiva (FOUCAULT, AVS: 67-68).

A obrigação da confissão, como se viu, não se restringiu apenas às práticas penitenciais, mas se inscreveu também na medicina, na justiça, na pedagogia, operando, inclusive, como essencial aos saberes da psicanálise, psicologia e psiquiatria do século XIX, construídas sob o jugo de uma ciência-confissão (FOUCAULT, AVS: 73). A sua exigência se fez a partir de tantos pontos distintos que já se incorporara nos sujeitos, não como efeito de um poder que coage e incita constantemente à enunciação do eu, mas como uma demanda da própria verdade que precisa revelar-se. Assim, o poder se efetiva apagando os rastros de sua atuação por meio da confissão, uma vez que essa se apresenta atrelada à própria liberação espontânea da verdade, que o poder conteria à força (FOUCAULT, AVS: 69).

Mas a verdade, contrária Foucault, pertence a este mundo, e irrompe por entre os próprios mecanismos do poder (FOUCAULT, EDS: 22): “eis aí alguns temas tradicionais da filosofia que uma ‘história política da verdade’ deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder. A confissão é um exemplo” (FOUCAULT, AVS: 69).

Com base em tal analítica que se dá a afirmação de Foucault a respeito de um complexo dispositivo instaurado para produzir a verdade sobre o sexo, e não a sua repressão por meio de um poder jurídico. Trata-se, pois, de um complexo heterogêneo de elementos capaz de vincular a “velha injunção da confissão aos métodos da escuta clínica” (FOUCAULT, AVS: 77), deflagrando por entre seus mecanismos o que se convencionou designar por sexualidade, no que carrega de verdadeiro a respeito do sexo e do prazer.

A sexualidade, assim, emerge como correlato dessa prática discursiva desenvolvida pela ciência-confissão, pela *scientia sexualis*. Para o francês, não temos aqui uma representação falseada pelos efeitos da ideologia, tampouco estamos diante de um terreno desconhecido em razão das interdições de um poder opressor (FOUCAULT, AVS: 78). A sexualidade apresenta-se, desse modo, como efeito desse poder positivo, como *positividade* que atravessa o real e ganha tal estatuto a partir dos discursos que sobre ela discorrem e das práticas que no entorno dela se operam.

O que se mostra essencial, para Foucault, é que na história do Ocidente tenha-se feito, com obstinação, essa dupla petição de saber: “pois somos forçados a saber a quantas anda o sexo enquanto que ele é suspeito de saber a quantas andamos nós” (FOUCAULT, AVS: 88). Preocupa-se, desse modo, com o fato de a sexualidade, em nossa sociedade, ter-se tornado não apenas aquilo que representa a reprodução da espécie, ou algo que se localiza entre o prazer o gozo, mas que tenha atingido local privilegiado em que nossa verdade profunda é lida e dita (FOUCAULT, MP: 344).

Segundo Foucault, o saber produzido a respeito da sexualidade não se aplicou inicialmente ao sexo, mas ao corpo, seus órgãos sexuais, às relações jurídicas de aliança, às práticas interindividuais, ao tema da carne. Sublinhando a radicalidade histórica de seu pensamento, o filósofo afirmou a existência do que entendemos por sexualidade somente a partir do século XVIII, e do sexo, como instância capaz de dizer a própria verdade dos sujeitos, apenas depois do século XIX: “Para saber quem és, conheças teu sexo” (FOUCAULT, MP: 345). Tal assertiva, contudo, não se refere tanto ao sexo-natureza, conforme já afirmava o filósofo em 1976, afastando-se de uma abordagem estritamente biológica, “mas ao sexo-história, ao sexo-significação, ao sexo-discurso” (FOUCAULT, AVS: 88).

Se a relação fundamental estabelecida entre o sexo e a verdade se mostra essencial à sua história da sexualidade é porque atinge aquilo que seria a pedra de toque do pensamento foucaultiano: as práticas de sujeição e subjetivação dos sujeitos (e neste trabalho, dos sujeitos da sexualidade).

Demarcando historicamente o ponto de emergência da própria noção de sexualidade enquanto um correlato da *scientia sexualis*, Foucault desconstitui as análises relativas aos sujeitos portadores de um sexo “problemático” de qualquer perspectiva fundacionista. Isto é, ao realizar seu empreendimento arqueogenealógico da sexualidade, a encontra não como um objeto material dado, jogo de múltiplas pulsões ou instinto reprimido, sendo tais formulações apenas efeitos e instrumentos dessa longa trama de práticas de poder-saber em torno do sexo. Emerge, desse modo, a própria sexualidade como produto dessas relações, e as identidades sexuais como implantação e proliferação especificadas de tais engrenagens; *acontecimentos* que se inscrevem no real a partir do embate de forças que disputam em sua verdade.

Afasta-se, assim, de toda e qualquer análise que se pautar na ordem de uma natureza essencialista, a qual, por meio de seu desvelamento progressivo, ao revelar a si mesma, sobreleva a verdade contida na própria homossexualidade, bem como na heterossexualidade. Tanto uma como outra aparecem como invenções históricas, positivamente, acontecimentos.

Tais ideias lançam um novo tipo de luminosidade ao problema que se coloca no presente trabalho, na medida em que permite a compreensão – de maneira complexa – da construção das identidades sexuais como artifícios de um poder em constante produção discursiva a respeito da hétero e da homossexualidade. Se sobre HSH atualmente pesa no ordenamento jurídico regra proscrevendo a possibilidade de serem potenciais doadores de sangue, o percurso arqueogenealógico de Michel Foucault nos auxilia a vislumbrar os mecanismos plurais indutores de sua formatação como portadores de uma sexualidade perversa.

Conforme vimos, essa arqueogenealogia do sexo de inspiração foucaultiana nos faz encontrar em seu direcionamento ao passado, não o fundamento último de sua verdade secreta, mas a pluralidade de eventos que concorreram na sua fabricação. O mesmo se dá através da genealogia do gênero realizada por Judith Butler, no interior da qual se vislumbra os mecanismos truncados na elaboração de uma coerência exigida dos corpos no que se refere ao sexo, seu gênero, suas práticas sexuais, bem como seus desejos.

Se o gênero, segundo nos mostrará a filósofa, não encontra fundamento na natureza, tampouco na cultura<sup>27</sup>, os processos de sujeição de homossexuais em contrapartida à valorização de heterossexuais – que se baseiam em uma ou noutra – restam vazios de sentido. Assim, no capítulo que se segue, buscaremos acoplar à analítica da sexualidade aqui traçada, a genealogia de gênero lançada por Butler, a fim de explicitar os mecanismos que atuam na

---

<sup>27</sup> As proposições de Butler a respeito do gênero nascentes na década de 90 se inserem em um amplo debate em que os movimentos feministas já vinham travando desde a década de 60. Nesse período as teorizações das feministas constituíam-se no ataque ao patriarcado e às opressões de gênero, fazendo-se necessário a organização e delimitação da categoria *mulher* que indicasse as experiências em comum entre todas as *mulheres*. O gênero, construído como *universal*, era teorizado a partir do par sexo/gênero, estritamente correlacionado ao binômio natureza/cultura. A construção de uma categoria universal referente à mulher carrega em si o paradoxo próprio das identidades – e que percorre todo este trabalho. Se por um lado figurava como proposição “politicamente potente por ser capaz de apontar para uma experiência subjetiva comum entre as mulheres, por outro essencializava essa percepção e dificultava a problematização das diferenciações entre mulheres” (PÉLUCIO, 2012, p. 405). Assim, a categoria “mulheres” passou a ser questionada por outras teóricas feministas em virtude de sua insuficiência em representar as diferentes experiências de mulheres à margem – negras, lésbicas, não-ocidentais, etc. Nesse diapasão, por muito tempo as construções feministas se concentraram na discussão do gênero enquanto conjunto de relações sociais entre os sexos, de modo que representaria as formulações acerca dos papéis que seriam próprios aos homens e às mulheres, sendo uma construção social imposta sobre um corpo sexuado (SCOTT, 1995). Para Butler, tais maneiras de conceber o gênero como construção sócio-cultural, malgrado a sua relevância, não lograram ultrapassar a separação existente entre sexo/gênero, de modo que o sexo permanecera ocupando o espaço de uma natureza passiva em que o binarismo homem/mulher permaneceria teórica e politicamente intocado, apesar de ter ganhado contornos construcionistas. Isto é, a binariedade macho/fêmea adstrita à biologia era agora construída em termos de imposição social. Nesse sentido, muito embora se pense em termos construcionistas sobre a categoria “mulher”, ainda estaríamos alocados no contexto de uma metafísica da identidade cujo destino seria o sistema binário da cultura. Assim, se antes de Butler a pergunta dirigia-se as formas de poder que produzem as diferenças sociais entre homens e mulheres, a partir de *Gender Trouble* (1999), a questão pode ser apresentada nos seguintes termos: quais mecanismos de poder que edificam as relações de gênero em termos binários? Ou melhor: que tipos de relações de poder são capazes de organizar a realidade social e, sobretudo os corpos, a partir do sistema binário masculino/feminino lhes garantindo uma estabilidade metafísica?

conformação dos corpos segundo regras normativas de gênero e que operam na construção de identidades LGBTI como subjetividades sob suspeita.

### 1.3 UMA ARQUEOGENEALOGIA DO GÊNERO

Em seu percurso intelectual, Foucault se afasta das concepções correntes a respeito de uma repressão sexual e de um Eros libertário (BUTLER, 2016a), ao propor a sexualidade como um dispositivo histórico e, nesse sentido, saturado de relações de poder. Em *História da sexualidade 1* o autor argumenta contra a hipótese repressiva por meio da qual se construiu o sexo como “unidade fictícia” e “princípio causal” de uma unidade subjetiva tida como coerente e estável – de uma *metafísica da identidade*. Conforme explica o autor,

[...] a noção de “sexo” tornou possível agrupar, numa unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, e isso possibilitou o uso dessa unidade fictícia como um princípio causal, um significado onipresente: o sexo tornou-se assim capaz de funcionar como significante único e significado universal (FOUCAULT, AVS: 168).

Em suas investidas contra toda forma de pensamento que remeta a concepções vitalistas ou humanistas da subjetividade sexual, o corpo como dado no qual se inscreve o sexo se torna uma categoria problemática no pensamento foucaultiano. Para o filósofo, não se pode perceber um corpo “sexuado” antes de qualquer processo de determinação discursiva e não-discursiva que nele se opera dotando-lhe dessa ideia de um “sexo” natural ou essencial. O sexo, como unidade artificial da própria sexualidade, garante acesso aos corpos por meio dos elementos componentes desse conjunto unitário: desde a disposição anatômica de seus órgãos até o modo como ele se comporta em relação aos seus prazeres. Não se trata, portanto, apenas do que se concebe enquanto material biológico, posto que é pelo sexo que também se atinge padrões discursivos.

Muito embora tenha lançado as bases para tal discussão acerca da sexualidade como essa organização historicamente específica do poder, Foucault não a levou para o campo das discussões de gênero. Se o corpo sexuado não passa de uma construção a qual se tem acesso por meio das técnicas discursivas e não discursivas em funcionamento no interior do dispositivo da sexualidade, como se estabelece sua relação com as formulações discursivas que sobre ele se aglutinam a partir das regras de gênero? Quando o arqueogenealogista lança sua tese a respeito de uma unidade fictícia denominada sexo, de algum modo, já se encontra ali, pontos de comunicação e interconexão com os debates sobre gênero. Entretanto, Foucault nunca

adentrara, explicitamente, em tal seara, tendo sido explorada por Butler, no início da década de 1990, quando publica *Gender Trouble*.

Já no Prefácio da obra pela qual Butler despontou no cenário político e filosófico contemporâneo, a filósofa explicita as influências de Nietzsche e Foucault que guiarão intelectualmente seu projeto, ao defini-lo como uma “genealogia política das ontologias de gênero” (BUTLER, 2016a, p. 69). Resta clara a posição adotada pela autora, inclusive, pela multiplicação das questões diante de um problema aparentemente simples, bem como pela problematização daquilo que se apresenta como límpido e estável, servindo de estratégia poderosa à desnaturalização da “verdade do sexo” a qual opera através da “metafísica da substância” (BUTLER, 2016a, p. 49). Nesse sentido, Butler é provocativa:

Perguntei-me então: que configuração de poder constrói o sujeito e o Outro, essa relação binária entre “homens” e “mulheres”, e a estabilidade interna desses termos? Que restrição estaria operando aqui? Seriam esses termos não problemáticos apenas na medida em que se conformam a uma matriz heterossexual de conceituação do gênero e do desejo? O que acontece ao sujeito e a estabilidade das categorias de gênero quando o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade é desmascarado, explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias ostensivamente ontológicas? (BUTLER, 2016a, p. 8).

Parece-nos claro que o teor das provocações de Butler a situa em um projeto teórico marcadamente desconstrucionista, ao privilegiar o caráter ficcional do natural e do verdadeiro, provocando, inclusive, uma subversão das categorias de sexo, gênero e desejo. No ano de sua publicação, as questões que circundavam os problemas no que toca à discussão de gênero estruturavam-se na construção de uma epistemologia que questionasse a tradicional formulação da biologia enquanto destino – aquela segundo a qual um corpo com vagina necessariamente se trata de uma fêmea e, por complementação, aquele dotado de pênis, macho. Nesse contexto, surgem teses demarcando a diferenciação entre sexo e gênero, inscrevendo aquele em um dado físico da natureza, mas atribuindo ao gênero sua capacidade de mutação posto que construído culturalmente. O gênero seria, assim, aquilo que se sobreporia ao sexo formulando interpretações múltiplas sobre um objeto passivo e imutável (BUTLER, 2016a, p. 26).

Segundo Butler (2016a, p. 26), tal distinção nos leva a uma descontinuidade radical entre sexo e gênero, sugerindo, no seu limite, que *masculino* e *homem* tornem-se atributos que se encaixam perfeitamente tanto em um corpo tido como masculino como também em um feminino. Por tal perspectiva, o gênero se configura enquanto esse “artifício flutuante” que em relação ao sexo é teorizado de maneira independente.

Entretanto, continua a filósofa, tais conceituações, apesar de sua radicalidade, não lograram escapar do sistema binário consistente no par masculino/feminino. Se outrora pareceria aos sujeitos estarem inscritos em um destino biológico, posto que este decorreria invariavelmente de sua genitália, com tais teorias, o destino se torna a própria cultura. Assim, o feminino enquanto imposição que sobrepassa os corpos, poderia incidir tanto em um corpo com pênis como noutro com vagina, nos levando a uma radicalidade da separação entre sexo e gênero, mas ainda nos restringindo àquele sistema dual de identidades que as compreende segundo determinações binárias. O gênero deixa de encontrar seu fundamento na natureza, para ganhar contornos de origem na cultura (BUTLER, 2016a, p. 29).

Todavia, a questão colocada por Butler não se expressa nos termos “Qual é o seu gênero?”, seja este tomado como interpretação cultural relativa a um sexo naturalmente dado ou como decorrência lógica do próprio aparelho sexual, tratando-se mais de perguntar-se pelo modo e o mecanismo mesmos dessa construção (BUTLER, 2016a, p. 28).

Na esteira de Foucault, Butler questiona se poderíamos nos referir a um sexo ou a um gênero previamente “dados”, carregando a questão para o campo de uma genealogia, por meio da qual se pôde questionar seu caráter fundacional. Nesse sentido, pergunta a autora, se o sexo aparece como restrito à natureza, o que significariam tais delimitações naturais: diria respeito à anatomia, aos cromossomos, aos hormônios? (BUTLER, 2016a, p. 27). Ora, se por meio da arqueogenealogia, o caráter imutável, original e “verdadeiramente verdadeiro” do sexo se tornam contestáveis, resta que o próprio sexo seja um constructo tão culturalmente formatado quanto o gênero. Nas palavras de Butler (2016a, p. 27), “a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que tal distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula”. Nessa esteira, segue a autora:

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos (BUTLER, 2016a, p. 27).

Longe de se classificar enquanto uma designação cultural derivada ou mesmo radicalmente apartada do sexo, o gênero se torna aquilo que produz os próprios sexos em sua binariedade e complementação a partir da pressuposição de um desejo heterossexual. Trata-se o gênero desse modelo organizacional de corpos sexuados “pela simples razão de que as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero” (BUTLER, 2016a, p. 42).



O argumento de que o sexo desde sempre tenha sido gênero leva ao limite a postulação deste último como categoria de análise dos corpos sexuados e sua disposição diferencial no mundo. O gênero, enquanto padrão normativo e produtivo, torna-se parâmetro de fabricação, organização e regulação dos sujeitos aos quais se atribui uma identidade pautada na unidade circular existente entre sexo-gênero-desejo-práticas sexuais. Acoplar teoricamente sexo e gênero nos leva à elucidação da construção desses corpos que se presumem sexualmente coerentes, na contracorrente daqueles que se constituem como invertidos, portadores de uma anomalia sexual, em razão de sua ininteligibilidade de gênero: identidades sob *suspeita*.

A não distinção entre sexo e gênero sublinha que o primeiro, em sua materialidade que se presume fixa e pré-discursiva, encontra-se desde sempre emaranhado nas regras de conformação do gênero, de modo que a própria materialização dos corpos sexuados se dá no interior de uma rede de inteligibilidade generificada (BUTLER, 2011). Em sua *arqueologia do gênero*, Elsa Dorlin (2009, p. 31) afirma que a invenção de tal conceito não se dera na efervescência dos debates feministas, posto que sua emergência tenha ocorrido no interior do campo médico na primeira metade do século XX quando passaram a estudar a partir de tais lentes os casos de hermafroditas ou intersexos.

Conforme assinalado no capítulo anterior, os hermafroditas, antigos monstros humanos, já se apresentavam como objeto de interesse pelo saber jurídico desde o século XVI, ingressando no campo das práticas de normalização a partir do século XIX quando se instaura a exigência de um sexo verdadeiro pelo dispositivo da sexualidade. Nos diários de Herculine Barbin, Foucault demarca que

[...] Do ponto de vista médico, isto quer dizer que não se trata mais de reconhecer no hermafrodita a presença dos dois sexos justapostos ou misturados, nem de saber qual dos dois prevalece; trata-se, antes, de decifrar qual o verdadeiro sexo que se esconde sob aparências confusas; o médico terá que de certo modo despir as anatomias enganadoras, e reencontrar por detrás dos órgãos que podem ter encoberto as formas do sexo oposto, o único sexo verdadeiro. Para os que sabem olhar e examinar, as misturas de sexo são apenas disfarces da natureza: os hermafroditas são sempre ‘pseudo-hermafroditas’. Ao menos, foi essa a tese que se impôs no século XVIII, através de um certo número de acontecimentos importantes e apaixonadamente discutidos (FOUCAULT, HB: 2).

Com tal obstinação, o corpo médico esquadrinhou, regulou e classificou os sujeitos intersexos, comprometido com a efetivação de seu tratamento hormonal e cirúrgico daquilo que primeiro se denominou nesse campo de saber como “papel de gênero”. Tratava-se de adequar um “bom sexo” às crianças que testemunhavam alguma ambiguidade sexual congênita. Esse bom sexo referia-se, por sua vez, a um modelo genital masculino ou feminino que fosse

plausível, somado a um tipo de comportamento coerente a tais categorias, privilegiando, por óbvio, a conduta sexual pautada na normalidade heterossexual (DORLIN, 2009, ps. 31-32).

Importante enfatizarmos que o sucesso dessas práticas de “melhoramento” sexual em corpos tidos como intersexuais levou alguns especialistas a questionar, inclusive, os ditames do determinismo biológico. Vemos, então, que, partindo da busca da formulação e fabricação de corpos dotados de um verdadeiro sexo – um sexo normal – para crianças cuja genitália mostrava-se ambígua aos olhos da ciência, chegou-se no questionamento da própria biologia enquanto destino das identidades de gênero. Afinal, se há como falar em redesignação de sexo, não estaria este circunscrito em um local de fixidez e rigidez, em virtude de se constituir como fator flexível, aleatório e pouco coercitivo em matéria de identidade sexual. Desse modo, foi na imanência desse poder de normalização heterossexual que vimos emergir o questionamento e desmoronamento do determinismo biológico, o qual, inclusive, servia de base epistemológica desse saber médico acerca da “ressignificação” de crianças intersexuais (DORLIN, 2009, p. 32).

Com o advento da possibilidade de mudança de sexo por meio de tais tratamentos em crianças intersexos, não apenas o caráter de fixidez do sexo desses sujeitos é colocado à prova, dizendo respeito, ademais, à própria fixidez do sexo biológico tomado em sua generalidade. É em relação a este contexto que Preciado ([2009?], p. 3) afirma a configuração de uma *epistémé posmoneyista*, em referência ao especialista John Money, que opôs à fixidez do sexo característica do século XIX a plasticidade tecnológica do gênero do século XX (PRECIADO, 2008, p. 82).

O sexo torna-se “*un factor relativamente flexible, aleatorio y poco coercitivo en materia de identidad sexual, es decir, de roles de género y de comportamientos sexuales* (DORLIN, 2009, p. 32). É, pois, com a publicação de *Man & Woman, Boy & Girl*, por John Money e Anke Ehrhardt, que tal argumento ganha mais solidez ao narrar do tratamento de Bruce/Brenda, no hospital da Universidade John Hopkins.

De acordo com Dorlin (2009, p. 33), o nascimento do conceito de gênero encontra-se estreitamente ligado à história de Bruce/Brenda. Bruce era um garoto, não diagnosticado como intersexual e que, no entanto, em decorrência de um acidente no procedimento de circuncisão, com nove meses de idade, teve seu pênis amputado. Em consulta a Money, este considera que a melhor solução seria readequar sexualmente Bruce, convertendo-o em uma garota. O caso Bruce/Brenda desvela um garoto não intersexual cujo aparelho sexual apresentava-se perfeito até o momento do acidente. Bruce possuía um “verdadeiro sexo” tido como masculino, e que, todavia, em razão de sua errônea amputação, foi posteriormente submetido a tratamento

hormonal e cirúrgico a fim de adequá-lo a uma identidade sexual normal, posto que “[...] *un varón ‘biológico’ no puede tener una identidad sexual ‘normal’ sin pene*” (DORLIN, 2009, p. 32). Assistimos, na década de 50, a conversão de Bruce em Brenda.

Com efeito, a partir da análise do caso Bruce/Brenda vemos emergir a noção do gênero no ambiente médico, mas sobretudo vislumbramos que entre sexo e gênero não se inscrevem linhas de diferenciação estanques, mas de sobreposição indiferenciada. A experiência realizada nesse garoto demonstra não apenas a flexibilidade da divisão sexo/gênero, mas que o sexo biológico e natural não determina o gênero e o desejo sexual dos sujeitos, sendo a identidade sexual “*re-construible y, sin embargo, construible, determinable, mediante una intervención técnica exógena*” (DORLIN, 2009, p. 33).

Nesse contexto *posmoneyista*, encontramos-nos em um aparente paradoxo. A partir dos tratamentos de crianças intersexos e, principalmente, do emblemático caso de Bruce/Brenda, vemos emergir no campo da ciência médica a retirada da fixidez do sexo biológico ou da rigidez da natureza no que se refere aos corpos generificados. Por outro lado, a interferência, a compreensão, a reconstrução e a formatação desses corpos sempre se realizam a partir de uma norma reguladora de gênero. O biológico e o natural só interessam em razão de sua plasticidade efetiva e, no entanto, se mantêm, em uma espiral de reafirmação de suas próprias regras – a binariedade das identidades de gênero – que informam, conformam, modificam e mesmo reconstroem os corpos em sua materialização.

Com efeito, os sujeitos da sexualidade perdem sua raiz de fundamentação em uma natureza dada previamente e a-histórica (genitália, cromossomo, hormônios), da qual decorreria o gênero enquanto elemento psíquico ou cultural, e em relação aos quais se pressuporia um desejo sempre dirigido ao oposto, pois heterossexual. Antes de Bruce/Brenda, com os casos de intersexualidade enquanto anomalia sexual, tratava-se de se implementar uma readequação do corpo ao “verdadeiro sexo” nele encoberto. A partir do caso em questão, desnatura-se a formulação do gênero como decorrência lógica da natureza, ao mesmo tempo em que denuncia a própria criação e reformulação dos corpos segundo regras de inteligibilidade de gênero pautadas por uma “heterossexualidade estável e oposicional” (BUTLER, 2016a, p. 52).

É a partir dessa noção de heterossexualidade que se garante ao *continnum* sexo-gênero-desejo o seu caráter de fixidez e naturalidade, instaurando uma *metafísica da identidade*, que pressupõe não apenas uma “relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo” (BUTLER, 2016a, p. 52). Vê-se, pois, que as relações existentes no interior dessa unidade metafísica estreitam-se em um movimento de causalidade lógico-coerente entre seus próprios

elementos, como se do sexo decorresse o gênero e, por conseguinte, o desejo, ou que o gênero imprimissem sobre o sexo suas marcas culturais. Todavia, o essencial é que a suposta harmonização que organiza esse sistema tem como referencial a heterossexualidade enquanto fator de estabilidade dos corpos em identidades sexuais rigidamente definidas e diametralmente opostas. A heterossexualidade como matriz de organização e ideal regulador fruto do dispositivo da sexualidade.

Tal constatação de Butler acerca da heterossexualidade erigida a ideal normativo encontra sua confirmação na complexa rede de saber-poder estabelecida no entorno de recém-nascidos a fim de se perscrutar a verdade de seu sexo biológico. Diante do nascimento de crianças com o sexo detectado como duvidoso pela equipe especializada, lança-se mão de uma infinidade de técnicas capazes de adequar tal criança segundo o gênero com o qual se apresenta mais crível o órgão genital.

De que modo e o que está envolvido nessa designação de uma identidade cuja verdade pode ser edificada a partir de um sexo verdadeiro? Para Dorlin (2009, p. 40-41), a maioria das intervenções cirúrgicas de mudança de sexo trazem como critérios os seguintes termos: tamanho do pênis ou do clitóris (se acima de 2,5 cm, trata-se de “fabricar” um pênis, se abaixo, uma vagina ou um clitóris); se a vagina é apta para a penetração; a possibilidade de urinar em posição feminina ou masculina (ou seja, sentada ou em pé). No protocolo da determinação do “verdadeiro sexo”, merece destaque os parâmetros sobre os quais se assentam a designação de uma “verdadeira vagina”: aqui, o único critério a partir do qual se decide pelo gênero feminino é a penetração, devendo-se levar em conta a amplitude da abertura e sua lubrificação, não sendo prioridade a sua sensibilidade orgásmica, enquanto que para o “verdadeiro pênis”, orienta-se pela sua capacidade de ereção, e que seja de tamanho aceitável no que diz respeito aos “cânones de virilidade”.

Desse modo, clarifica-se o apagamento da distinção entre sexo e gênero tal qual proposto por Butler, mas sobretudo se demonstra que o que guia e orienta a determinação dos corpos referente a sua identidade sexual toca nos critérios estabelecidos a partir da heterossexualidade enquanto prática a ser valorizada, ao se apresentar como entidade natural e estável. Ao se designarem as genitálias de acordo com padrões de virilidade ou delicadeza, masculinidade ou feminilidade, propensos a procriação ou esterilidade, desconsiderando, inclusive, a capacidade orgásmica de tais órgãos, engendra-se, a partir de tais regras, a produção de corpos dirigida pela norma heterossexual procriadora.

A heterossexualidade figura, no pensamento butleriano, como uma matriz que confere organização aos corpos sexuados. Nesse sentido, ela permite a sua estabilização enquanto

portadores de uma identidade fixa e auto-idêntica, ao mesmo tempo em que lhes possibilita a sua diferenciação daqueles tidos como ininteligíveis pelo ideal normativo da identidade de gênero. De acordo com a filósofa, o termo “matriz heterossexual” foi cunhado para se referir à “grade de inteligibilidade cultural por meio da qual corpos, gêneros e desejos são naturalizados” (BUTLER, 2016a, p. 258).

A inspiração da autora se deu através da conjugação da noção de “contrato heterossexual<sup>28</sup>” de Monique Wittig, e da noção de “heterossexualidade compulsória<sup>29</sup>” atribuída a Adrienne Rich, demarcando, todavia, alguns deslocamentos em relação ao pensamento de tais autoras. Butler segue a linha do pensamento das autoras ao afirmar o caráter compulsório da heterossexualidade no meio social. Um modelo epistemológico hegemônico que opera como grade através da qual se pode reconhecer os sujeitos da sexualidade – bem como nos reconhecermos a nós mesmos – e que induz coercitivamente para a necessidade de corpos coerentes. Esses últimos passam fazer sentido nessa grelha discursiva, para os quais se presumem sexo e gênero estáveis, definidos por uma regra compulsória da sexualidade que se constitui enquanto prática hierarquicamente hegemônica e oposicional (BUTLER, 2016a, p. 258).

Se por um lado a matriz heterossexual confere inteligibilidade aos corpos ao lhes exigirem caráter estável, servindo, portanto, de um ideal regulador em função do dispositivo da sexualidade, por outro, tal ideal é impossível de ser atingido em sua perfeição. Isto é, a heterossexualidade opera como uma força de organização dos corpos quanto à sua identificação

---

<sup>28</sup> Em seu ensaio intitulado *A Mente Hétero*, originalmente publicado em inglês como *The Straight Mind*, Wittig parte da palavra *straight* para sugerir um jogo entre seus significados (direito, reto, direto, ereto, honesto, honrado), e que no universo gay significa heterossexual, ou “*aquele de mente reta*”. Para a autora, o contrato heterossexual, pautado em uma mente (cor)reta, impõe um padrão de ideias universalizantes a partir de uma base heterossexual, e que se mostra incapaz de conceber outras formas de cultura que não se ordenem a partir de tal contrato, projetando e colonizando, com seus ideais, as relações homossexuais. Percebemos, dessa forma, em Wittig, uma assunção do sujeito da sexualidade enquanto ente primeiro e anterior ao contrato heterossexual e uma radicalidade extrema entre heterossexualidade e homossexualidade, através da qual aquela se apresenta como um ideal inatingível (noção reapropriada por Butler quando trata de sua noção de performatividade de gênero) e esta como categoria de sujeitos, em especial as lésbicas, capazes de derrubar a heterossexualidade e instaurar o verdadeiro humanismo (posição da qual Butler se afasta). Para mais detalhes, consultar *El pensamiento hetero y otros ensayos* (WITTIG, 2006).

<sup>29</sup> A noção de heterossexualidade compulsória lançada por Adrienne Rich em *A heterossexualidade compulsória e a experiência lesbiana* inspira Butler na formulação do seu conceito de matriz heterossexual, diferindo, no entanto, em um ponto fundamental. Se para Rich, a experiência lesbiana é apagada e tornada invisível pela imposição da heterossexualidade compulsória enquanto instituição política, para Butler, a matriz heterossexual não invisibiliza a experiência lésbica, em particular, e as práticas homossexuais, em geral, na medida em que funciona como matriz de organização dos corpos lhes conferindo inteligibilidade segundo um ideal normativo de gênero, ao mesmo tempo em que produz corpos que se adequam mais a tal ideal normativo inatingível, heterossexuais, assim como aqueles considerados como desvios em relação a tal norma. Desse modo, não há invisibilização das práticas dissidentes, mas a sua criação e proliferação enquanto desviantes. Para mais detalhes, consultar: *Heterossexualidade compulsória e a experiência lésbica* (RICH, 2010).

nos meandros da ordem compulsória sexo-gênero-desejo-práticas sexuais e, nesse sentido, desponta como um elemento normativo de sua conformação. Este último, como mencionado, nunca é alcançado em sua integralidade, posto que não se trata de um fundamento do qual decorre a essência da heterossexualidade e do seu oposto, mas apenas de padrão em razão do qual se exige e se imita reiteradamente.

É a heterossexualidade também fruto dessa matriz heterossexual, dizendo respeito àqueles corpos que mais se adequam às suas normas regulatórias de gênero – à heteronormatividade. Nesse sentido, heteronormatividade e heterossexualidade não representam sinônimos um do outro, uma vez que a última se constitui enquanto produto histórico da primeira, a qual diz respeito à própria rede de normas que estabelece os padrões inteligíveis de gênero, aproximando-se assim do conceito de matriz heterossexual. Importa dizer que, muito embora a heteronormatividade opere em constante repetição de suas regras, os corpos que dela são produzidos nunca representam algo dotado de uma substância una e verdadeira, de modo que se afasta a possibilidade, inclusive, de se dizer sobre a heterossexualidade, privilegiando-se, nesse contexto, as diversas formas de ser heterossexual.

Cumpra mencionar que muito embora a matriz heterossexual opere, na economia do pensamento butleriano, como esse ideal normativo, não constitui a heterossexualidade fenômeno perceptível na ordem da natureza. Não se trata, portanto, de uma *metafísica da identidade* como se portadora fosse de uma coerência interna capaz de lhe dar sustentação. Afasta-se, assim, a garantia de sua plenitude enquanto ente perfeito do qual decorreriam suas cópias mal formadas, afastando-se qualquer concepção da homossexualidade como se fosse “a representação quimérica de identidades originariamente heterossexuais” (BUTLER, 2016a, p. 66).

Para Butler, tanto a heterossexualidade como a homossexualidade figuram nas amarras circulares do gênero. Este, por sua vez, não diz respeito à causa primeira e original dos sujeitos, mas apenas efeito *performativo* que garante sua casca naturalizada. Por meio desse conceito, a autora pretender apontar para o processo de construção das identidades de gênero, o qual, contudo, restou apagado pela *performatividade* (BUTLER, 2016a, p. 69). Tal construção, segundo Butler, tem como matriz organizacional a heterossexualidade, concebida entretanto, não como princípio ordenador absolutamente acabado e fechado em si mesmo – *metafísica da identidade* – mas como parâmetro contingencial e precário e que, por isso, requer constante reiteração de suas regras – *identidade-acontecimento*.

Se a partir da analítica do poder em Foucault, não encontramos mais um sujeito da sexualidade pressuposto às relações nas quais ele se vê envolvido, em Butler, essa premissa do

sexo – e do corpo sexuado – é apropriada e levada ao campo dos debates feministas sobre gênero.

Afastando-se de um modelo fundacionista de pensamento – como nas análises que fundamentam a homossexualidade em algum componente cromossômico – Foucault concebe a sexualidade enquanto aquilo que organiza os corpos segundo uma pluralidade de regras pautadas em uma unidade ficcional criada em torno do sexo, ou melhor, do sexo criado enquanto unidade ficcional. A ficção, por sua vez, também pode servir de porta de entrada à compreensão da *performance* de gênero em Butler, na medida em que o compreende como imitação.

Cumpra aqui distinguir a *performance* da *performatividade*. A *performance* de gênero pressupõe um *performer*, isto é, um *cogito* capaz de reafirmar ou, até mesmo, de embaralhar as regras de gênero por meio da encenação exagerada e caricata das categorias *masculino* e *feminino*, como o faz a *drag queen*. Por sua vez, a *performatividade*<sup>30</sup> de gênero refere-se a um tipo particular de processo que se traduz como “um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida” (BUTLER, 2016a, p. 69), que não supõe um sujeito preexistente, mas que o contesta.

Quando desloca o gênero das concepções fundacionistas que o remetiam à natureza ou à cultura<sup>31</sup> para construí-lo como performatividade, Butler formula um importante instrumento crítico no que concerne à avaliação dos modos de vida existentes. A performatividade aponta,

---

<sup>30</sup> Butler retira o conceito de performatividade da teoria dos atos performativos de Austin, após apropriação e releitura daquele conceito por Jacques Derrida. Por ora, gostaríamos de explicitar o sentido de atos performativos no pensamento de Austin. Em *How to do things with words*, traduzido no Brasil como *Quando dizer é fazer* (1990), o autor demarca a diferenciação entre enunciados constataivos (“Fui nadar”) e enunciados performativos (“Eu vos declaro marido e esposa”), para lançar uma discussão sobre esses últimos que não são nem verdadeiros nem falsos, que não informam e tampouco descrevem algo, mas que o fazem. Quando a autoridade competente pronuncia aquele enunciado diante de um casal heterossexual, não está apenas lhes “declarando” como marido e esposa, mas os constituindo enquanto tal. Com efeito, Austin designa tal tipo de enunciado de *performative*, derivado do verbo *perform*, que em inglês usualmente indica ação. É nesse sentido que Butler se utiliza do termo *performatividade*, por entender que o discurso que veicula “Aquele bicha!” não apenas descreve um corpo pelo recorte da matriz heterossexual, mas o constitui enquanto abjeção à regra. Quando Butler pensa a performatividade de gênero, ela se apropria da leitura de Derrida (1991) sobre o ato performativo de Austin, de acordo com a qual a linguagem performativa requer, por sua vez, a citação (citacionalidade) e reiteração (iterabilidade) constante das normas regulatórias de gênero, apontando assim, para as inúmeras restrições que se dão no entorno de meninos e meninas para que se comportem como tais, e que, no entanto, só funcionam pelo seu efeito de citação reiterada dessas regras governadas por uma heterossexualidade pressuposta, pois aqueles que escapam dessa rede de significações, são constituídos e mantidos sob suspeita.

<sup>31</sup> Frisa-se que os debates a respeito do gênero como construção sócio-cultural emergiram no campo político-acadêmico exatamente para a contestação do exame do gênero como algo calcado na natureza, isto é, desse modelo fundacionista de análise a seu respeito, que o aloca em atributos considerados naturais. Entretanto, conforme explica Butler, compreender o gênero como culturalmente construído não significa necessariamente escapar do sistema binário de gênero, de modo que o destino que antes se inscrevia na natureza, passa-se, a partir de então, à cultura. Para mais detalhes, conferir BUTLER, Judith. **Capítulo 1 – Sujeito do sexo/gênero/desejo**. In: *Problemas de gênero*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, ps. 17-70.

nesse sentido, para uma hegemonia social condizente com a heterossexualidade, assim como para os procedimentos de exclusão e inclusão social baseado na domesticação das “diferenças” de gênero. Entretanto, o terreno de análise da autora não se encontra marcado por formulações vitalistas, seja para afirmar a humanidade dos desviantes da norma heterossexual, ou a anterioridade da heterossexualidade em relação às práticas de sujeição e exclusão daqueles.

Em *Bodies that matter* (2011), Butler nos remete às discussões trazidas pelo documentário de 1990, *Paris is burning*, de Jennie Levingston, a fim de esclarecer sua noção acerca da performatividade de gênero. O filme se passa nos guetos de Nova York, predominantemente pobres, e retrata os bailes de competição que existiam à época: tratava-se de um jogo orientado pelo critério do máximo realismo na performance artística de padrões masculinos e femininos entre os competidores, havendo, além disso, outras referências sociais, como as de classe e etnia (BUTLER, 2011, p. 121 e sgts). Para Butler, os competidores em suas *performances*, ao se orientarem pelo critério de máxima realidade possível (a qual abrangia não apenas os movimentos corporais, mas a própria maciez da pele, se lisa e macia a ponto de ser considerada feminina, como no caso de uma das personagens do filme), explicitam o mecanismo de construção de todas as identidades sociais, sexuais e de gênero, que se traduz nesse caráter ficcional. Essa exploração do *realness* projetada no filme é que fundamenta essa concepção do gênero como efeito de uma ilusão, que se inscreve, todavia, na superfície dos corpos. Aquele capaz de se “passar”<sup>32</sup> melhor venceria.

Desse modo, impossível se falar em uma interioridade essencial condizente ao masculino e ao feminino, na medida em que “[...] essa aparência se realiza mediante um truque performativo da linguagem e/ou do discurso, que oculta o fato de que ‘ser’ um sexo ou um gênero é fundamentalmente impossível” (BUTLER, 2016a, p. 46). O processo citacional<sup>33</sup> e

<sup>32</sup> O termo “passabilidade” diz respeito à ideia de algumas pessoas (trans) poderem ser lidas socialmente – ou se “passarem” mais que outras – como pessoas cisgêneras. A cisgeneridade representa, nesse contexto, a norma que estabelece como inequívoca a correspondência entre o sexo designado ao nascer e a identidade de gênero esperada a partir daquela determinação médico-biológico. Para mais detalhes sobre a noção de cisnormatividade, ver VERGUEIRO (2015).

<sup>33</sup> Conforme mencionado, Butler se apropria dos conceitos derridianos de citacionalidade e iterabilidade para construir sua ideia de gênero como performatividade. Derrida refere-se à citacionalidade como a propriedade do signo de ser citado em outros contextos de modo independente do seu referente, promovendo a sua duplicação. Segundo o autor (DERRIDA, 1991b, p. 25/26) “qualquer signo, linguístico ou não-linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser citado, colocando entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. [...] Esta citacionalidade, esta duplicação ou duplicidade, esta iterabilidade da marca não é um acidente ou uma anomalia, é aquilo (normal/anormal) sem o qual uma marca não poder mesmo ter funcionamento dito ‘normal’”. Por sua vez, a iterabilidade refere-se à possibilidade do signo, no processo de repetição de sua citação, haver mudanças e deslocamentos. O termo viria de *itara*, outro em sânscrito, sentido que liga a repetição à alteridade, de modo que a fazer atravessar na repetição o deslocamento. Nas palavras do autor: “Essa iterabilidade [...], é indispensável ao funcionamento de toda linguagem, escrita ou falada (no sentido corrente), e acrescentarei, de toda marca. A iterabilidade supõe uma restância mínima (como uma idealização mínima, embora limitada),



reiterativo pelo qual o gênero se materializa, no seu limite, faz com que nossas identidades sejam adquiridas por meio da citação reiterada de padrões comportamentais que fundamentam a norma de gênero. Com efeito, a identidade não seria aquele dado primário que orientaria o modo como nos comportamos no mundo, senão o oposto disso: é o próprio mecanismo consistente na repetição contínua de padrões comportamentais que faz com que assumamos determinada identidade de gênero.

A *performatividade* refere-se, nesse sentido, a esse processo de estilização dos corpos segundo um ideal normativo de gênero, que se traduz no contínuo e reiterado acionamento de tais normas capaz de produzir e regular os corpos generificados dentro de um quadro de inteligibilidade saturado por relações de poder.

A distinção entre tais conceitos é de crucial importância, na medida em que ao nos determos na *performance*, a noção de gênero aparece como mero artifício usado estrategicamente pelos sujeitos, os quais, dadas determinadas condições, estariam livres para escolher qual gênero lhes apraz. Percebe-se que tal leitura recai, inevitavelmente, nas amarras de uma concepção iluminista de sujeito, que se coloca de maneira superior e anterior ao ideal normativo de gênero, e não como produto seu. É pela noção de *performatividade* que os corpos ganham sentido no interior dessa grelha de inteligibilidade que estabelecem como “natural” corpos generificados, os quais, no entanto, estão integralmente enredados por um processo de regulação. Nas palavras de Butler (2011, p. 95)

*[...] Performativity is neither free play nor theatrical self-presentation; nor can it be simply equated with performance. Moreover, constraint is not necessarily that which sets a limit to performativity; constraint is, rather, that which impels and sustains normativity<sup>34</sup>.*

Quando Butler desfaz a distinção existente entre sexo/gênero para argumentar que não há sexo que não seja já e, desde sempre, gênero, ela está direcionando nossa atenção para o fato de que a existência de todos os corpos apenas se dá em sociedade, e que, a partir do momento em que ganham existência social, são generificados. Tal argumento, no seu limite, nos leva à conclusão da impossibilidade de um corpo natural que exista pré-discursivamente. Nesse

---

para que a identidade do mesmo seja repetível e identificável em, através e até em vista de alteração. Porque a estrutura da iteração, outro traço decisivo, implica ao mesmo tempo identidade e diferença” (DERRIDA, 1991b, p. 76-77). No livro *Quadros de Guerra*, Butler vai apontar de maneira mais explícita que a iterabilidade, na noção de performatividade, é crucial para a compreensão de que as normas de gênero não atuam de maneira determinística na construção dos corpos, a indicar que é do mesmo processo de reiteração citacional da heteronorma que se produz o normal e o seu desvio.

<sup>34</sup> “[...] Performatividade não é um jogo livre nem uma auto-apresentação teatral; não pode também ser igualada à performance. Além disso, a regulação não é necessariamente aquilo que coloca um limite à performatividade; a regulação é, ao contrário, aquilo que impede e sustenta a performatividade” (tradução livre do autor).

sentido, corpos generificados e percebidos em sua existência social através de sua inscrição cultural indicam que o gênero não é algo que *somos* ou *possuímos* – na medida em que não há uma natureza humana anterior às relações de poder-saber – mas se trata, antes, de algo que *fazemos* (BUTLER, 2016a, p. 56; SALIH, 2015, p. 89).

Nesse sentido, o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Conseqüentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra (BUTLER, 2016a, p. 56 – **grifos do original**)

Ao conceber o gênero como performatividade, Butler o entende como esse processo por meio do qual os corpos se materializam enquanto sujeitos generificados e/ou abjetos (BUTLER, 2011) de acordo com o ideal normativo a guiar tal materialização. Assim, ao se interpelar o nascimento de um menina, pela expressão “É uma menina!”, tem-se não apenas a descrição de tal evento, mas a ativação de uma rede de significações e restrições (i.e.: menina não senta de pernas abertas; menina não brinca de carrinho; menina deve ser delicada; etc) no interior da qual se promove a materialização do que *ser* menina representa no mundo. Essa materialização necessita, para que se realize – de maneira nunca total e absoluta – de uma reiteração constante e contínua das injunções decorrentes dessa identidade normativa – e não descritiva – pautada na matriz da heterossexualidade (BUTLER, 2016a). Aquele ato, de caráter performativo, dá início a uma sequência de atos que vão constituir alguém como sujeito marcado pelo seu sexo/gênero.

Ainda que opere na construção desse corpo generificado, a “interpelação fundante” não resolve de modo absoluto naquele momento a materialização do sexo/gênero do sujeito em questão, para isso, fazendo-se necessário, que a interpelação “seja reiterada por várias autoridades, e ao longo de vários intervalos de tempo, para reforçar ou contestar esse efeito naturalizado” (BUTLER, 2016c, p. 161).

Desse modo, o gênero trata-se menos de algo fundamentado na natureza ou na cultura do que esse processo marcado pela repetição contínua de um ideal normativo artificial e de sua estilização corporal progressiva. Para Butler, mais do que a mera descrição de um corpo, tal declaração designa, define e cria o corpo ao qual se refere. Ademais, muito embora a existência dessa rede de reiteração contínua das regras de gênero, os corpos materializam-se, a despeito

mesmo de suas reiterações, constituindo, nessa grade de inteligibilidade heteronormativa, os campos da abjeção.

Ora, se estivéssemos no campo da natureza, ou até mesmo nos meandros da cultura, que nos garantissem um aporte fundacionista do sexo/gênero, isto é, se o gênero se tratasse de um destino previamente traçado, não haveria a necessidade da repetição constante de normas que reafirmem as posições de masculino e feminino, as quais constroem, relembram, constroem e modificam os corpos no sentido de sua efetivação. Assim, a “materialização do sexo, do corpo, não implica determinismo – tampouco, de início, voluntarismo –, porque não é de nenhum modo e nunca completa, já que se exige persistir neste processo repetitivo de materialização” (DÍAZ, 2013, p. 443). Ao invés de uma *metafísica da identidade* concernente ao heterossexual verdadeiro, o que vemos emergir, apoiados no pensamento butleriano é que o heterossexual se materializa enquanto resíduo, nunca perfeitamente acabado, desse processo performativo.

Tais ideias levam, ainda, à formulação de que, não se tratando o sexo/gênero de atributos da natureza humana, sendo, por seu turno, um modelo de organização dos corpos de caráter contingencial e precário – tendo em vista sua necessidade de reiteração constante – todos os procedimentos de sujeição e exclusão daqueles tido como desviantes da norma heterossexual, tornam-se arbitrários. Se atualmente no Brasil vigora regra que proíbe homossexuais e homens que fazem sexo com outros homens de serem potenciais doadores de sangue, ela pauta-se nessa ideia de uma heterossexualidade natural e fundante, incapaz de entrever o caráter performativo desses sujeitos que se apresentam como aparentemente estáveis.

Tanto heterossexuais como homossexuais deixam de figurar como entidades condizentes com regras morais, padrões de saúde e tipos culturais adequados àquela verdade existente em suas origens, para se apresentarem, não mais como causas desses modelos, mas como produtos seus. É pelo percurso arqueogenealógico que se pôde verificar a inversão desses polos, bem como a instabilidade dessas identidades que se apresentam como naturais e perfeitamente acabadas. Por meio dele também se explicita que os procedimentos de exclusão – das homossexualidades – e de promoção – das heterossexualidades – não se dão a partir de uma *metafísica da identidade* que requer a instauração de tais medidas, senão que tais medidas se inserem no interior de uma rede de produção, controle e regulação altamente rígida que terá como um de seus efeitos a fabricação da heterossexualidade e da homossexualidade – *identidade-acontecimento*.

Se sexualidade de Agrado, pelas lentes de Foucault e Butler, não se esconde no mais profundo de sua identidade, sendo esta, por sua vez, não aquilo que ela é, mas aquilo que ela

*performa* – ou melhor, fruto da *performatividade de gênero* –, cai por terra a rede de sustentação da heterossexualidade como padrão a ser seguido, pois se trata também de invenção. Nesse diapasão, a regra que proíbe HSH de doarem sangue inscreve-se nesse conjunto de normas que operam na construção, materialização e formatação de tais identidades.

Não se trata apenas de proibição que opera em uma externalidade negativa em relação a tais sujeitos, dizendo respeito, por outro lado, a táticas de construção de uma subjetividade tida como perigosa ao corpo social tomado enquanto corpo-espécie. Clara estratégia biopolítica<sup>35</sup> que se pauta na heteronormatividade enquanto matriz organizacional, que produz e alavanca a heterossexualidade como norma, ao mesmo tempo em que fabrica a homossexualidade como desvio a ser corrigido – tal qual Agrado diante dos olhos daqueles que se retiraram da plateia.

Restando desnaturalizadas quaisquer noções de sujeitos da sexualidade a apontar procedimentos de sujeição com base em uma ontologia da identidade – como a regra jurídica em comento –, no próximo capítulo buscaremos situar tal medida no interior de uma estratégia ampla de normalização dos corpos a partir do dispositivo da sexualidade organizados por uma matriz heterossexual, pela heteronormatividade.

---

<sup>35</sup> Por tal termo, queremos delimitar essa modalidade de poder que, segundo Foucault, teria surgido no século XVIII. Trata-se de uma tecnologia do poder que se dirige sobre a vida naquilo que possui de orgânico e biológico. Sua operacionalidade em torno da vida se dá segundo comandos de promoção e incitação, de proliferação e acumulação, mas no mesmo sentido, de constante normalização e controle. Isto é, a vida é, efetivamente, estimulada e fabricada de forma contínua, todavia, esse esforço constante no entorno de sua produção se dirige não a todo e qualquer tipo de vida, mas a formas delimitadas e específicas de manifestação no interior da população a ser regulada.

## CAPÍTULO II.

### A HETERONORMATIVIDADE JURÍDICA E A CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS DA SEXUALIDADE ATRAVÉS DO DIREITO

*“[A aids] foi estudada inicialmente em homossexuais, começou a ser procurada insistentemente em homossexuais e, naturalmente, foi encontrada em homossexuais”*

*(Dr. Jean Claude Nahoum apud Perlongher, 1987).*

*Com a AIDS, o abraço médico vai pousar nos esfíncteres, seu ponto de apoio. A “analidade” entra em jogo. Os olhos da ciência voltados ao ânus!*

*(O que é a aids?, Perlongher, 1987)*

*“A sociedade não gosta  
O pessoal acha estranho  
Nós dois brincando de médico  
Nós dois com esse tamanho  
E com essa nova doença  
O mundo todo na crença  
Que tudo isso vai parar  
E a gente continuando  
Deixando o mundo pensar”*  
*(Trecho de “Rubens” – música de Premeditando o Breque)*

“Você disse homossexual? Você cometeu um erro. Não sou eu!”. Indignado, Woodroof não consegue compreender o diagnóstico que o médico lhe apresentara há pouco. Seu teste sanguíneo havia dado positivo para HIV. O filme Clube de Compras Dallas retrata a mentalidade que circundava o fenômeno da aids no momento da sua eclosão. Ambientado na década de 80, o prognóstico apresentado para Woodroof era a certeza da morte em um mês a contar daquele dia. A partir dali outras cenas se amontoam na construção de um cenário no qual se atrela, necessariamente, a aids à imagem de um sangue contaminado e sua propagação relacionada à perversidade de relações homossexuais. A aids era tida como o câncer gay, uma “doença reinante”.

A tentativa de reconstruir o imaginário sócio-cultural do momento de seu surgimento mostra-se necessária à compreensão das forças determinantes que constituíram a aids sob tal perspectiva, repatologizaram a homossexualidade e possibilitaram o surgimento da categoria HSH. A demonstração de seus múltiplos pontos de origem coaduna-se ao intento genealógico ao recusar a verdade por detrás do “aidético original”, além de privilegiar a compreensão da

doença em sua própria complexidade – social, política, econômica, cultural – para além da história natural do vírus: uma aids brasileira.

Mais de trinta anos se passaram desde o surgimento da epidemia. O Brasil em relação aos seus programas de combate e prevenção à doença tornou-se mundialmente reconhecido. A correlação necessária entre a aids e a homossexualidade esvaiu-se diante dos crescentes números de casos verificados em heterossexuais e bissexuais. Não se trata mais de um estigma identitário, mas sim, de uma síndrome cujo enfrentamento deve levar em conta as redes de vulnerabilidades existentes no tecido social.

Este, todavia, não é o posicionamento do ordenamento jurídico brasileiro em 2016. Diante da proibição de doação de sangue por homossexuais e HSH, constatamos que a mesma interjeição do personagem Woodroof ainda se faz presente nas relações de poder-saber envolvendo as formulações legais. O risco de contrair aids não está contido em sua escolha individual por fazer sexo seguro ou não. Seu risco relaciona-se, sobretudo, ao modo como alguém se reconhece e se apresenta no mundo. Tal é a conotação da regra em questão ao pressupor a naturalidade da heterossexualidade e estabelecê-la como padrão regulador e formatador da realidade.

Resquíio de um processo de *sidanização*, a vizinhança entre a homossexualidade e a aids é capaz de subsistir apenas em um quadro normativo orientado pela heterossexualidade compulsória. Se a imagem do homossexual verdadeiro não resistiu ao percurso arqueogenalógico feito anteriormente, atribuir a tais sujeitos maior propensão a contrair o vírus tão somente em razão de suas supostas práticas sexuais não demonstram outra coisa senão a heteronormatividade que guia tal regra. Quando Foucault lança sua tese de um poder cuja atuação se verifica mais na sua positividade e produção do que pelos seus efeitos repressivos, ele está justamente apontando para esta capacidade do poder que, ao atuar, fabrica, ordena, regula e governa os sujeitos da sexualidade.

No interior do dispositivo da sexualidade, a regra jurídica que proíbe homossexuais e HSH de doarem sangue vai além. Nas minúcias dos corpos individuais, comprime os movimentos, disciplina os andares, esquadrinha os trejeitos. Sua ortopedia moral na anatomopolítica do sexo-corpo se materializa constringendo os indivíduos nesse jogo de visibilidade geral em que os corpos estão distribuídos. No panóptico sexual, a vigilância hierárquica advém da alta valoração do “bom sexo” a fazer valer seu exame ditando pelo disciplinamento de maior adequação heterossexual.

Para além das disciplinas, o sexo adentra também o campo da regulação. Tomado no seu aspecto orgânico, é por ele que a população poderá ser administrada em seus casos,

ordenada em seus riscos, regulada em seus perigos. Elegendo o casal heterossexual monogâmico como padrão a ser repetido incessantemente na realidade, a normalização biopolítica se estenderá do arraigamento biológico até a manifestação pública de suas opiniões.

O sangue contaminado de homossexuais ocupa, nesse sentido, local privilegiado na condução das condutas para um padrão mais condizente a uma sociedade mais saudável, isto é, livre de contaminação. Se o caráter produtivo do poder pode ser verificado na sua capacidade de instaurar *identidades-acontecimento*, a regra jurídica revela tal propósito ao construir corpos individuais e populacionais não heterossexuais sob o manto da suspeição: praticantes de um repertório sexual perverso, portadores de um sangue contaminado, representantes de um risco biológico do qual a sociedade deve ser defendida.

Woodroof encarnava um *cowboy* machão e machista no Texas da década de 80. Transava no estábulo minutos antes do touro entrar na arena de rodeios. Vivia sempre bêbado. Morava em um *trailer*. Não era casado. Woodroof não representava, antes de contrair o vírus, um membro desse ideário heterossexual de uma identidade límpida de qualquer traço exemplar. No entanto, era um homem branco heterossexual. A ele não cabia qualquer desses estigmas senão quando diagnosticado com aids. A partir de então, tornou-se <sup>36</sup> “viado” e também doente. Não porque passara a travar relações homoeróticas, mas porque a aids o tornou homossexual. Assim era visto pelos que o conheciam. Um homossexual cujo sangue estava contaminado. Tal é o sentido que uma doença pode deixar transparecer quando colonizada pelos padrões de uma heterossexualidade compulsória. O vírus HIV aglutina seus portadores sob as regras de uma identidade que se presume, sempre, estar atravessada por uma sexualidade sob suspeita. No espectro da suspeição do sangue adulterado, a heterossexualidade é presumidamente saudável.

## 2.1 HETERONORMATIVIDADE, DIREITO E O PODER PRODUTIVO

Há um conceito candente nos estudos sobre gênero e sexualidade no debate contemporâneo, indicativo da heterossexualidade como padrão pressuposto do comportamento sócio-sexual: trata-se da heteronormatividade. Lauren Berlant e Michael Warner (2002, p. 230) o concebem como um conjunto de “instituições, estruturas de compreensão e orientações

---

<sup>36</sup> Não se faz referência aqui ao debate levantado por Simone de Beauvoir sobre sua célebre assertiva segundo a qual “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1980, p. 5). O *tornar-se* homossexual de Woodroof não parte de uma atitude existencial do personagem que passa a se constatar no mundo como tal. Referimo-nos, antes, ao processo de estigmatização e preconceito sofrido pelo personagem porque visto a partir de então como homossexual em razão de estar acometido pela síndrome. Trata-se, então, de uma imposição sobre o sujeito de uma capa de suspeição por conta de uma mitologia sobre a doença, do que propriamente de um processo do *cogito* em se fazer homossexual.

práticas que fazem não só que a heterossexualidade pareça coerente – isto é, organizada como sexualidade – como também privilegiada”. Por meio da estruturação foucaultiana do dispositivo da sexualidade, vemos que esses privilégios se materializam em práticas e discursos jurídicos, médicos, pedagógicos, religiosos, midiáticos, no cinema e na literatura, instaurando hierarquias de tipos humanos, a partir do pressuposto da heterossexualidade como manifestação de um estado natural e moralmente desejável.

Muito embora o termo heteronormatividade não tenha sido cunhado por Foucault ou Butler, à compreensão do seu modo de atuação como régua de separação e classificação dos corpos em espaços sociais e, por consequência, no âmbito dos direitos, é imprescindível à análise do poder realizada pelo filósofo francês. Intrinsecamente a tal empreendimento teórico, vemos articular os conceitos de *poder e norma*, correlação apropriada por Butler ao pensar a matriz heterossexual como produtora de corpos marcados por uma subjetividade mais adequada à norma – *heteronorma* – bem como dos seus desvios.

Conforme demonstrado ao longo do trabalho, o tema do poder é central no pensamento foucaultiano, sendo célebre o entendimento a respeito do seu *modus operandi* quando inaugura as análises genealógicas. Contraopondo-se a vertentes teóricas até então predominantes, Foucault defende que as relações com o poder não se dão de maneira potestativa ou contratual, apontando para outra compreensão que o tome enquanto exercício e ação, de modo a afastar a usual proposição de caráter leviatânico de um poder que se deteria ou do qual se poderia dispor. Também não se trata, na visão do autor, de uma materialidade cuja ideologia fosse capaz de embaralhar os seus verdadeiros contornos e propósitos, armando os sujeitos da possibilidade de instaurar uma nova ordem sexual, ao retirarem-se desse lugar de ignorância.

Através dos percursos arqueogenealógicos traçados no capítulo anterior, vemos que o sexo tem sido no decorrer da modernidade mais solicitado que silenciado, e que nele atuaram poderes cuja riqueza estratégica e eficácia produtiva afastam a hipótese de uma concepção de poder marcada pela pobreza do “não” e pela economia dos seus recursos. Desse modo, não se verifica a atuação de um poder negativo, que se valoriza por sua inscrição *jurídico-soberana*<sup>37</sup> no mundo, que nega a existência do sexo ou o suprime e faz calar.

---

<sup>37</sup> A fim de ilustrar o que Foucault entende por essa concepção de poder enquanto representação jurídica e manifestação de uma lei, que não se restringe, por óbvio, às análises jurídicas, referindo-se, por sua vez, ao modo como usualmente o concebemos, reproduzimos sua descrição feita em *A vontade de saber*: “Sob o tema geral de que o poder reprime o sexo, como na ideia da lei constitutiva do desejo, encontra-se a mesma hipotética mecânica do poder. Ela é definida de maneira estranhamente limitativa. Primeiro, porque se trataria de um poder pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenada a se repetir sempre. Em segundo lugar, porque é um poder que só teria a potência do “não” incapacitado para produzir, apto apenas a colocar limites, seria essencialmente anti-energia; esse seria o paradoxo de sua eficácia: nada poder, a não ser levar aquele que sujeita a não fazer senão o que lhe permite. Enfim, porque



Essas sutilezas das estratégias do poder nos saltam aos olhos quando, diante de tais fatos, lançamos mão das lentes deste filósofo que, em *A vontade de saber*, sobre isso alertou: “É somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável. Seu sucesso está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos” (FOUCAULT, AVS: 96). Neste primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, o autor nos provoca: “O poder seria aceito se fosse inteiramente cínico?” (FOUCAULT, AVS: 95). Isto é, aceitaríamos o poder se diante de nós se apresentasse do modo como realmente funciona seu exercício?

Conforme assentado outrora, o filósofo nos defronta com as inúmeras práticas que construíram o sexo desde o século XVII, ditando que se expusesse, esquadrinhando seus prazeres, exigindo-lhe a sua verdade profunda, levando-o a desconfiar daquele discurso muito corrente e aceito de que haveria desde então uma certa repressão sexual. Após demonstrar toda a tecnologia empreendida em torno do sexo e da sexualidade – problematizando a *hipótese repressiva* –, o autor lhe opõe um conjunto heterogêneo de elementos históricos que nos dizem mais a respeito de uma *incitação aos discursos* sobre a sexualidade e sua *implantação perversa*, do que propriamente de uma interdição.

Não se deve descrever a sexualidade como um ímpeto rebelde, estranha por natureza e indócil por necessidade, a um poder que, por sua vez, esgota-se na tentativa de sujeitá-la e muitas vezes fracassa em dominá-la inteiramente. Ela parece mais como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder; entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, entre padres e leigos, entre administração e população. Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias (FOUCAULT, AVS: 114).

Para Foucault, tal operacionalidade do poder relacionada à sua aceitabilidade diz respeito a uma espécie de “razão geral e tática que parece se impor por si mesma” (FOUCAULT AVS: 96). Não se trata aqui, de um poder cujo transbordamento se inscreveria na ordem do abuso ou da tirania, seu segredo é de outra ordem, e que se apresenta como intrínseca e indispensável ao seu funcionamento. Nesse movimento relacional do poder, sua indispensabilidade, ou o seu segredo, não se restringe ao fato de que sujeita àqueles a quem se impõe, mas também, porque talvez tal justificativa de uma situação repressora seja, na mesma medida, imprescindível aos reprimidos. “Aceitá-lo-iam, se só vissem nele um simples limite oposto a seus desejos, deixando uma parte intacta – mesmo reduzida – de liberdade? O poder

---

é um poder cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição. Todos os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziriam, finalmente, ao efeito de obediência” (FOUCAULT, AVS: 96).

como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade” (FOUCAULT, AVS: p. 97).

Isto se dá por duas razões: a primeira se esboça enquanto princípio de explicação do desenvolvimento do capitalismo. É preciso reprimir o sexo por ser incompatível com a ordem geral e intensa da exploração do trabalho, resguardadas apenas as situações em que ele se adequaria à reprodução da população, enquanto classe a ser explorada. Existe, ainda, uma segunda explicação, que se relaciona ao que Foucault chamou de “benefício do locutor”. Se sobre o sexo pesa a força da repressão, o simples fato de falar sobre ele retirando-o desse local de mutismo e inexistência, faz do locutor um transgressor deliberado dessa ordem opressora, instalando-se em um local de resistência contra tal ordem, na medida em que a subverte, não por meio de suas próprias regras, mas antecipando-a ou ultrapassando-a.

Há dezenas de anos que nós falamos de sexo fazendo pose: consciência de desafiar a ordem estabelecida, tom de voz que demonstra saber que é subversivo, ardor em conjurar o presente e aclamar um futuro para cujo apressamento se pensa contribuir. Alguma coisa da ordem da revolta, da liberdade prometida, da proximidade da época de uma nova lei, passa facilmente nesse discurso sobre a opressão do sexo (FOUCAULT, AVS: 13).

Se, em 1976, Foucault falava de uma melhor aceitabilidade do poder quando este enxergado em sua forma jurídica, isto é, de um poder mais palatável se entendido como pura negatividade sobre o sexo e a sexualidade, ainda é possível falar de uma concepção de relações de poder-saber operantes por meio da sexualidade, consideradas a partir de uma noção geral de repressão atualmente no Brasil? Levando-se em consideração a proibição pelo ordenamento jurídico de homossexuais e HSH doarem sangue, os posicionamentos que se insurgem contra tal prática a partir de uma perspectiva “liberacionista”, pactua daquele modelo jurídico-soberano, que enxerga no poder a imposição de limites à liberdade.

No seu itinerário teórico, Foucault demonstra o surgimento no século XVIII dessa nova conformação do poder, que se realiza segundo táticas pontuais, e, todavia, espraiadas por todo o corpo social, e que tem no corpo material dos indivíduos seu liame de atuação; correlações de força que se desenvolvem sem cessar, em um movimento criativo de rituais numerosos que esquadrinham as instituições, os indivíduos, os espaços e o tempo. Positividade do poder fundada na fabricação de sujeitos politicamente dóceis e economicamente úteis: surge a sociedade disciplinar e a captura anatomo-política do corpo (FOUCAULT, VP).

Mais tarde, o filósofo constata a emergência no século XIX de outra modalidade de poder, a qual não supera a tecnologia disciplinar anterior, porém introduz novos vetores e meios de atuação. Não se trata mais dos corpos individuais, mas da população; não mais a anatomo-

política do corpo, mas a biopolítica da espécie. Visa-se agora a população enquanto corpo político-biológico, e opera-se no interior desse conjunto técnicas atreladas a essa vida construída como natural: natalidade, mortalidade, epidemias, doenças, longevidade. Tem-se o biopoder (FOUCAULT, AVS; EDS).

Se não há superação ou supressão das técnicas disciplinares pela tecnologia biopolítica, a entrada em cena da população ou do corpo vivo da espécie não faz desaparecer a relevância do corpo no que se refere à sua ordenação e regulação pelo aparato biopolítico. Aqui emerge o “corpo ordenado pela sua captura em códigos que estabelecem os critérios de sua saúde ou sua doença em larga escala. O corpo como abertura e mutação é absorvido para o modelo de standardização, é aí contido e controlado” (FONSECA, 2016, p. 117).

Vislumbra-se, desse modo, que tanto a disciplina como a biopolítica operam segundo mecanismos e práticas de normalização, seja através da vigilância, esquadrinhamento, análise e classificação dos corpos individuais, seja por meio dos cálculos e regulação de uma certa naturalidade dos conjuntos populacionais, respectivamente. O interessante a ressaltar, e aqui se localiza um dos pontos fulcrais do nosso trabalho, é que, muito embora possam atuar de maneira separada, as técnicas disciplinares e as práticas biopolíticas possuem como ponto de articulação a interconexão realizada pelo dispositivo da sexualidade.

Conforme Edgardo Castro (2011, p. 52) “*el sexo, o mejor, la sexualidade funciona como punto de articulación entre anátomo-política y bio-política*”, vale dizer, o dispositivo da sexualidade possibilita que se atue em um determinado foco local de poder-saber, tanto por meio de uma fabricação detalhada e minuciosa de corpos, como na regulação dos processos biológicos da população na qual tais corpos se encontram. “O dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” explica Foucault (AVS: 118).

Comentando esse aparato conceitual, Guacira Lopes Louro (2009, p. 136) afirma que

o dispositivo da sexualidade vinha sendo construído pelos discursos da igreja, da psiquiatria, da sexologia, do direito, desde finais do século XIX. Tais discursos produziram classificações, dividiram indivíduos e práticas, criaram “espécies” e “tipos” e, simultaneamente, modos de controlar a sexualidade. Produziram sujeitos e corpos ou, para usar a contundência de Judith Butler, se constituíram (e continuam se constituindo) em discursos que “habitam os corpos”.

Quando Michel Foucault sinaliza para a emergência desse outro tipo de poder a partir do século XVIII, ele está justamente apontando para essa nova configuração estratégica que

deixa de operar interditando e excluindo os corpos (como no caso da condenação do monstro sexual), em diferenciação ao que ele veio denominar de poder normalizador – e que atua por meio de uma norma, aqui, *heteronorma* –, o qual se ramifica em práticas disciplinares e, posteriormente, na tecnologia biopolítica (a exemplo da prática disciplinar de correção do corpo do hermafrodita e da criança masturbadora, diferente da tecnologia biopolítica de regulação de práticas sexuais direcionadas à procriação).

Desse modo, ao tratar do fenômeno do poder, Foucault não está teorizando a respeito de um objeto considerado aprioristicamente, por isso não se falar em uma teoria do poder em seu pensamento, mas sim em termos de uma analítica<sup>38</sup> (FOUCAULT, STP: 13-16).

Entretanto, assim como o poder na modalidade jurídico-soberana esconde por entre os interditos que profere as efetivas estratégias e mecanismos que atravessam a sexualidade, esse novo modelo de poder, embora não se restrinja a uma economia de recursos negativos, também tende a borrar a percepção de uma instrumentalidade inventiva e criativa que não atua tão somente pela aceitabilidade da existência de uma determinada conduta sexual, mas que opera segundo parâmetros, também, normalizadores.

Nisso consiste a proposta genealógica privilegiada pelo filósofo, marcada pela busca da compreensão não sobre o que é o poder, em termos genéricos e abrangentes, mas sobre seu exercício e os efeitos concretos dele decorrentes, bem como acerca das condições que amparam e sustentam a sua atuação. O pensamento a respeito das relações de poder desloca a lente de apreensão do clássico poder soberano, não se tratando, contudo, de sua supressão pelo subsequente poder normalizador, verificando-se, de outro modo, relações de coexistência e sobreposição (FOUCAULT, STP). Entre o direito, representante usual do poder soberano, e a norma, instrumento privilegiado do biopoder, não se verificam relações de incompatibilidade recíproca, mas antes de diferença e, eventualmente, de implicação (FONSECA, 2002). O poder

---

<sup>38</sup> Foucault não formula uma teoria geral do poder, a-histórica, e que, desse modo, fosse passível de ser aplicada a todas as relações existentes em sociedade e em qualquer contexto. Ao contrário, ele não pretende fundar uma teoria globalizante, e sim realizar uma analítica do poder capaz de dar conta de seu acontecimento local, restringindo-se a campos e discursos específicos e a épocas determinadas. Como salienta o filósofo em entrevista: “O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é de constituir uma teoria do poder que teria como função refazer o que um Boulainvilliers ou Rousseau queriam fazer. Todos os dois partem de um estágio originário em que todos os homens são iguais, e depois o que acontece? Inversão histórica para um, acontecimento mítico para outro, mas sempre a ideia de que, a partir de um momento, as pessoas não tiveram mais direitos e surgiu o poder. Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em determinado momento, de que se deveria fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica do poder” (FOUCAULT, MP: 369-370)

soberano pode, nesse sentido, tornar-se veículo do biopoder, propagando efeitos disciplinares (FONSECA, 2004), bem como instrumentalizando técnicas biopolíticas.

Questão interessante que se coloca ao nos debruçarmos sobre os modos de atuação do poder soberano e do biopoder refere-se à reflexão levantada pela regra jurídica aqui em comento, norte de direcionamento deste trabalho. A regra que proíbe homossexuais e HSH de doarem sangue aparenta, em uma primeira análise, inscrever-se nos moldes desenhados pela clássica teoria da soberania, condizente em estabelecer os limites da atuação dos súditos. A lógica jurídico-soberana encontra-se calcada em mecanismos de interdição e exclusão, por meio dos quais se atua na contenção e repressão dos indivíduos, determinando as regiões limítrofes entre o permitido e o proibido, no interior das quais aqueles serão localizados juridicamente. Ora, se há proibição expressa dirigida especificamente a este grupo de sujeitos, interditando certa conduta a qual lhe estaria disponível caso fossem heterossexuais, a regra parece ser instaurada e sustentada por um tipo de poder negativo, excludente, repressor e, portanto, soberano.

Conforme demonstrado ao longo do trabalho, quando a regra jurídica é colonizada pelo dispositivo da sexualidade, a sua eficácia se dará menos pela repressão dos sujeitos de direito ao qual se reporta (homossexuais e HSH) do que na fabricação de tais subjetividades sob o manto da suspeição. Não há sujeito anterior ao direito em relação ao qual se poderá agir com base em um poder legitimado pelo ordenamento jurídico, e sim um sujeito da sexualidade construído e constringido pelo poder que toma de assalto o direito e assim opera na normalização heterossexual da sociedade. Com o biopoder, entra em cena a distribuição dos “vivos em um domínio de valor e de utilidade” (FOUCAULT, AVS: 157), no qual a heterossexualidade funciona como régua de separação e distribuição dos corpos cuja valoração será mais elevada à medida em que se aproximem da idealização da família monogâmica procriadora.

Quando fala em direito, Foucault o pensa não apenas em termos de legislação, referindo-se também aos regulamentos, às instituições, e ao conjunto de aparelhos que veicula, aplica e põe em funcionamento relações que não dizem respeito ao modelo jurídico-soberano, mas às relações de poder. Tais relações, por sua vez, não representam uma dominação global e maciça de um sobre os outros – como o patriarcado, por exemplo –, indicando as múltiplas formas de objetivação, sujeição e assujeitamento dos sujeitos por meio da relação estabelecida entre o direito, o poder e a verdade. Sobre tal entrelaçamento afirma o filósofo:

[...] somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ela a profissionaliza, a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir verdade para produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função dos discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder. Portanto: regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade (FOUCAULT, EDS: 22).

Foucault aponta, nesse sentido, para uma relação entre o poder e o discurso verdadeiro que não diz respeito à tradicional limitação mútua no que se refere à integridade de sua atuação ou à legitimidade de suas práticas, sinalizando, por outro lado, a uma implicação constante na qual o poder aciona e relaciona-se a regras de direito para produzir discursos de verdade, entrelaçando-se em uma estratégia pautada por uma norma – que não se refere à norma jurídica.

Conforme visto no capítulo precedente, a verdade não se trata de algo anterior às relações de força que o poder encobriria ou abafaria, nascendo, inclusive, na imanência dessas relações. A verdade da homossexualidade, portanto, não estaria mergulhada na limpidez de uma ontologia essencialista, livre das artimanhas do poder. A verdade da homossexualidade se inscreve exatamente no interior desse “campo de batalha”, no qual poder e verdade se relacionam a partir do estabelecimento de uma norma, da *heteronorma*.

São nos chamados textos da analítica do poder que o tema da norma ganha maior densidade teórica, tendo em vista que Foucault passa a explorar com maior precisão os mecanismos de poder imbricados na constituição das positivities, isto é, dos objetos e dos sujeitos de determinados campos de saber. Não se trata de uma norma que serviria de princípio de distribuição entre os campos do normal e do anormal, mas das próprias técnicas e estratégias de constituição e fabricação do que será considerado como normal e anormal. “A norma se desubstantiva e se torna verbo” (FONSECA, 2012b, p. 62).

Vê-se, então, que o sentido de norma no pensamento de Michel Foucault em nada se assemelha às concepções jurídicas de norma. Segundo Macherey (1989), a norma não é vista como vetor de separação entre condutas tidas como lícitas e ilícitas, mas antes, diz respeito ao movimento de produção do que viria a ser considerado normal e, por conseguinte, o anormal. Aliás, é desse movimento de construção que a própria norma emerge. Eis o sentido da tese de imanência da norma: não se pode pensá-la como exterior ao seu domínio de aplicação, e isto

não apenas devido ao seu caráter produtivo desse domínio, mas sobretudo porque ao produzir o seu campo de atuação, ela produz a si mesma.

Neste movimento, o surgimento de determinada norma implica na invenção de uma categoria de corpos, sujeitos, condutas e formas de vida anormais em referência a uma normalidade, e nisto reside a essência relacional da norma: normal-anormal, que não se confrontam em termos de contradição nem de exterioridade mas de inversão e polaridade. Segundo Vera Portocarrero (2004, p. 144) “[...] a definição do anormal é posterior à da norma, pois é a negação lógica do normal. Contudo, é a anterioridade histórica do futuro anormal que suscita a intenção normativa”.

Com efeito, ao qualificar negativamente tudo aquilo a que proíbe, a existência da norma só faz sentido nessa pretensão de unificação do diverso, isto é, a norma não tem nenhum sentido se considerada isoladamente. Desse modo, a criação de corpos anormais requer, em concomitância, a invenção de uma norma que só poderá efetivar-se em seus mecanismos de normalização se e somente quando tiver um conjunto de anormalidades ao qual se reportar. Isto é, a norma funciona como “expressão de uma preferência e instrumento de uma vontade de substituição de um estado preferível de coisas ao qual se tem aversão por um outro considerado preferível” (PORTOCARRERO, 2004, p. 145).

Diante da multiplicidade de corpos distribuídos no tecido social cujas expressões são as mais diversas possíveis, as práticas sociais podem engendrar saberes que, juntos, são capazes de estabelecer uma norma e a partir dela suas derivações. No corte estabelecido pela sexualidade, a conjuntura sobre a qual se assenta nossa sociedade é caracterizada por uma norma que eleva a heterossexualidade à condição de superioridade, abaixo e distante da qual restam sob o manto de suspeição da anormalidade todo tipo de conduta tida como infringente à regra. Trata-se da matriz heterossexual.

Entretanto, não interessaria a Foucault a recusa, a proibição ou o interdito veiculados pela regra jurídica a respeito da doação de sangue, mas as estratégias de fabricação, formatação, regulação e controle dos sujeitos da sexualidade a partir de tal comando, demarcando o seu posicionamento quanto ao poder, que é, antes de tudo, produtivo (FOUCAULT, MP: 354). Não importa a hipótese repressiva de um poder que se efetivaria pela lógica da exclusão soberana, mas os efeitos concretos de fabricação de corpos portadores de uma sexualidade normalizada.

Se, numa primeira análise, parece tratar-se de uma injunção negativa forjando o estabelecimento de barreiras a tais sujeitos, as lentes fornecidas por Michel Foucault permitem a explicitação dos mecanismos de produção do real no interior dos quais se inscreve tal

comando, apagando, todavia, essa operação do biopoder que Agamben (2004), posteriormente, veio a denominar de “inclusão-exclusiva”<sup>39</sup>.

A operação biopolítica efetivada pela regra em comento faz com que a homossexualidade ocupe esse espaço de indiscernibilidade entre o dentro e o fora do ordenamento jurídico, na medida em que a sua entrada no campo dos direitos se dá por meio de um mecanismo excludente. Sua inclusão-exclusiva se efetiva não apenas porque lhe obsta a possibilidade de doar sangue, mas sobretudo porque traça uma linha de demarcação entre suas práticas, vivências e formas de vida, diametralmente opostas àquela manifesta por uma heterossexualidade considerada, em si mesma, mais saudável, porque naturalizada. Deflagra-se, assim, toda uma rede de significações que atrelam a homossexualidade a um corpo perverso, a um tipo de conduta duvidosa, a um comportamento de risco. Nessa esteira, afirma Ben Golder (2015, p. 102)

*Juridical rights and their various disciplinary modes of social-institutional realization thus particularize, producing narratives of identity formation that are unavoidably exclusionary and regulatory. In doing this, they do not simply represent a pre-given or already-established identity, but rather – through the various legal and political mechanisms of representation, lobbying, enactment, and enforcement – go to constitute that very identity in the guise of this recognition<sup>40</sup>.*

A matriz da heterossexualidade butleriana cruza exatamente neste ponto com os desígnios biopolíticos dessa modalidade de poder emergente no século XVIII<sup>41</sup>. A aposta na

<sup>39</sup> Se para Foucault a biopolítica consiste em uma tecnologia do biopoder emergente no século XVIII, para Agamben se trata do modo fundamental e fundante do fazer político na sociedade ocidental. É, para esse autor, a operação metafísica realizada pela biopolítica que faz com que a vida do vivente integre os cálculos do poder, estabelecendo as figuras do *homo sacer* e do soberano, bem como o mecanismo de relação entre eles e o ordenamento jurídico, qual seja, o da indiscernibilidade referente à operação de inclusão-exclusiva. Tanto um como outro encontram-se nesse espaço de indecidibilidade entre fato e direito, e é em razão da existência do soberano que a vida nua carrega essa condição de vida matável porém insacriável, isto é, da vida cujo fim pode ser determinado por qualquer um, sem que sua morte seja considerada crime. A morte a que se refere Agamben não diz respeito apenas a sua óbvia forma do fato da morte, mas a exposição à morte de determinados sujeitos em razão de sua condição de *homo sacer* em função do poder soberano, posição ocupada pela homossexualidade ao considerá-la enquanto prática sexual perversa e forma subjetiva degenerada da qual não se deve partilhar o sangue, nem mesmo entre os homossexuais, propagando assim uma rede de violências e estigmatização desses sujeitos, os situando em um local de indiscernibilidade entre o dentro e o fora do ordenamento jurídico.

<sup>40</sup> “Assim, os direitos e seus diversos modos disciplinares de realização sócio-institucional particularizam-se, produzindo narrativas de formação identitária que são inevitavelmente excludentes e reguladoras. Ao fazer isso, eles não representam simplesmente uma identidade pré-dada ou já estabelecida, mas sim - através dos vários mecanismos legais e políticos de representação, lobby, promulgação e execução - vão constituir essa identidade sob o disfarce deste reconhecimento” (tradução livre).

<sup>41</sup> Cumpre esclarecer que este é um ponto controverso entre Michel Foucault e a leitura posterior feita da biopolítica por Giorgio Agamben. Enquanto o primeiro compreende a biopolítica como manifestação do biopoder emergente apenas no século XVIII, em razão da própria historicidade da vida e de sua inclusão nos cálculos políticos do poder, Agamben defende tratar-se a biopolítica do modo fundamental e fundante do fazer político na sociedade ocidental, isto é, não há política que não seja já e desde sempre biopolítica. Ver mais em *Homo sacer: a vida nua e o poder soberano* (2004). Sem pretender resolver o debate filosófico proposto pelo autor italiano, a condução de



vida pelos mecanismos de regulação e controle, a toma enquanto objeto privilegiado e apto a ser atingido através do dispositivo da sexualidade. Se este é atravessado pelas técnicas disciplinares bem como pela tecnologia biopolítica, sujeitando o tecido social por meio do estabelecimento de uma norma – seja pela *normação* disciplinar ou pela *normalização* biopolítica –, a matriz da heterossexualidade opera por entre os seus elementos, constituindo-se como efeito-instrumento desse poder. Assim como o sexo não pode ser tomado em sua anterioridade em relação ao poder, sendo, ao contrário, seu produto, a heterossexualidade enquanto matriz de produção, significação, organização e controle dos corpos funciona de modo similar, guiando-se pela heteronormatividade.

A tecnologia biopolítica amparada na matriz heterossexual implica na construção contínua de corpos segundo parâmetros de normalidade e anormalidade sexuais, garantindo àqueles tidos por heterossexuais certo grau de privilégio em razão de sua compulsoriedade, ao mesmo tempo em que subjagam seus desvios sob um manto de suspeição permanente, no qual tais sujeitos persistem enquanto produções malformadas (BUTLER, 2016a). Isto é, a heterossexualidade compulsória dirige sua atuação para a maior adequação possível dos sujeitos segundo uma *heteronorma*. Contudo, sendo o gênero apenas performativo, tal coerência almejada por essa organização biopolítica apenas se dá de maneira falha e incompleta, na medida em que a própria matriz produz as incoerências que visa coibir. Conforme explica a filósofa (BUTLER, 2016a, p. 234).

[...] Essa produção disciplinar do gênero leva a efeito uma falsa estabilização do gênero, no interesse da construção heterossexuais da sexualidade no domínio reprodutor. A construção da coerência oculta as descontinuidades do gênero, que grassam nos contextos heterossexuais, bissexuais, gays e lésbicos, nos quais o gênero não decorre necessariamente do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero – nos quais, a rigor, nenhuma dessas dimensões de corporeidade significativa expressa ou reflete outro. Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento regular do campo sexual que se propõe a descrever.

A noção de performatividade de gênero, nesse sentido, serve a dois propósitos que se coadunam aos objetivos desse trabalho. Por meio dela desmistificamos a noção de uma *metafísica da identidade* consubstanciada em uma realidade ontológica marcada pela coerência

---

nosso trabalho se dá a partir do arcabouço teórico fornecido por Michel Foucault, promovendo, todavia, alguns pontos de interconexão entre o seu pensamento e os conceitos trabalhados por Agamben, na medida em que se apresentam relevantes para a análise aqui proposta, pontuando, quando necessário, as diferenciações existentes entre tais filósofos.

entre sexo-gênero-desejo, posto que no próprio seio da matriz heterossexual vemos emergir as descontinuidades entre seus elementos constituintes. A isso se segue que o *gênero* deixa de se apresentar como categoria descritiva dos corpos, na medida em que não há uma realidade pré-existente e verdadeira a ser descrita, para se configurar num ideal regulador e norma prescritiva do tecido social, a propalar seus efeitos de normalização atuando sobre aquilo capaz de atingir a vida da população: o sexo e a sexualidade.

A matriz heterossexual desvela os mecanismos que atuam na construção dessas identidades tomadas em seu *acontecimento*, relacionando-se ao próprio fazer biopolítico, no qual a vida é apreendida como objeto do governo, no momento mesmo em que *acontece*. Vida que “começou a ser objeto de saber, e a espécie vivente, tomada como uma força que se pode modificar e repartir de maneira ótima, tornou-se objeto de intervenção” (PELBART, 2003, p. 58).

Como visto, a discussão que se colocava pelo regime soberano dizia respeito à legitimidade da regra jurídica que proíbe homossexuais e HSH de serem doadores de sangue; a análise que se abre pelo prisma biopolítico torna a compreensão de tal disposição jurídica mais complexa. Quando vista sob o regime da legalidade ou da violência do direito, tal regra apenas suscita as reações sobre sua manutenção ou rechaço, a depender dos motivos aos quais se filia. Por outro lado, ao posicioná-la como um dos elementos do dispositivo da sexualidade atravessada pelas práticas de governo, os processos nos quais ela se vê envolvida são tomados nos efeitos concretos que produzem no real, capazes de denunciar, em um regime que se caracteriza pela produção e promoção da vida, os critérios e requisitos dessas formas de vida que se busca produzir e promover.

Nessa perspectiva, a regra não se presta apenas a delimitar os espaços de atuação de homossexuais e HSH no que se refere à possibilidade de doarem sangue. Sua positividade se dá na construção de tais subjetividades enquanto portadoras de uma sexualidade desviante, bem como degenerativas da espécie em razão de seu sangue contaminado. *Identidades-acontecimento* que se fundam em ressonância a todo o plexo envolvido na construção da sexualidade como esse produto da modernidade, cuja arqueogenealogia mostra sua elaboração perpassada pelos saberes desenvolvidos pela ciência médica e biológica, pelas práticas *psi*, pelas regras de conduta moral, bem como pelas de caráter jurídico e religioso.

No ambiente marcado pela simbologia da aids, as práticas de fabricação e regulação dos corpos devem ser levadas em consideração nas especificidades concernentes à própria compreensão da síndrome enquanto conjunto de elementos heterogêneos capaz de esquadriñar, organizar e classificar os sujeitos da sexualidade segundo valorações distintas: a

aids como um dispositivo (PERLONGHER, 1987). Desse modo, o recuo para o momento de sua eclosão mostra-se necessário à compreensão de como se deu os arranjos biopolíticos em seu entorno quando do seu surgimento, bem como da própria invenção da categoria HSH, o que permitirá, em seguida, a análise das disciplinas, bem como dos mecanismos de segurança<sup>42</sup>, acionados pela regra proibitiva no ordenamento jurídico atual.

## 2.2 UMA ARQUEOGENEALOGIA DA AIDS

Em 25 de janeiro de 1978, no curso *Segurança, Território, População*, Michel Foucault demonstra ter havido um importante deslocamento instaurado no pensamento médico ocidental no decorrer do século XVII. Com o surgimento da epidemia de varíola e a consequente implementação das técnicas de variolização, a ideia geral de doença deixa de ser compreendida pela noção de “doença reinante” para se reportar a uma concepção diversa dessa que indicaria “uma doença que está ligada a um país, a uma cidade, um clima, um grupo de pessoas, uma região, um modo de vida” (FOUCAULT, STP: 79). Com o advento dos processos de vacinação e incubação, a doença passa a ser enxergada como exemplos de casos e perigos de riscos e não mais naqueles termos gerais e conglobantes capazes de abarcar um grupo que traria qualquer traço de homogeneidade. Ao enfatizar essa modificação ocorrida no discurso médico, bem como nas práticas que tais discursos subjazem e legitimam, Foucault demonstra a própria historicidade do fenômeno da doença, cuja genealogia se entremeia naquela por ele realizada a respeito dos micropoderes, na qual se viu emergir a biopolítica como uma das facetas do biopoder.

Mais de dois séculos depois, no ano de 2016, conforme explicitado, vige no ordenamento jurídico brasileiro regra que proíbe de serem doadores de sangue homens que tiveram relações sexuais com outros homens nos últimos 12 meses. A justificativa para manutenção de tal regra, após ter sua constitucionalidade questionada no Supremo Tribunal

---

<sup>42</sup> Ao abordar os mecanismos de regulação, que de acordo com Foucault (STP), são mecanismos de segurança, o filósofo está sugerindo uma outra leitura do poder diversa daquela que obriga ou impede (como fariam as disciplinas ou o poder soberano, respectivamente), mas que atua sobre uma realidade efetiva a partir de seus elementos reais. A regulação da realidade se fará, por conseguinte, deixando seus elementos constituintes agirem uns em relação aos outros, para em seguida responder à essa conformação buscando bloquear, direcionar ou mesmo anular seus efeitos. A título de exemplo, Foucault traça uma analítica de tais mecanismos a partir da emergência das práticas de variolização. Com a variolização, não se busca o impedimento ou o tratamento da doença, mas o aferimento de sucessos e fracassos dos procedimentos de sua inoculação na população. Por meio da distribuição de casos no interior da população, pode-se medir os riscos e perigos de infecção da doença. Com isso é possível traçar curvas de normalidade referentes a índices específicos (mortalidade, alto risco, baixo risco, etc). Nesse sentido, as curvas de normalidade são distribuídas umas em relação às outras e a tecnologia de poder arregimentada se esforçará em sua estabilização, buscando aproximar a curva normal menos favorável daquela que seria considerada ótima. Os mecanismos de segurança acionados pela regra jurídica serão analisados de forma mais detida no item *Biopolítica e normalização: o governo do sexo-espécie*.

Federal, vem disposta no parecer técnico elaborado pelo Departamento de DST, *AIDS*<sup>43</sup> e Hepatites Virais do Ministério da Saúde, cujo argumento consiste em afirmar que homens que têm inclinações homoeróticas possuem maiores chances de serem portadores de HIV, e “apresentam um risco 60% maior de realizar transfusão de sangue contaminado por HIV em comparação com homens que não praticaram sexo com outros homens”.

A despeito das considerações feitas por Foucault, o surgimento da epidemia de HIV-aids<sup>44</sup> em 1980 demonstra que junto às noções de casos individuais de sucessos e fracassos de determinada prática de segurança, a exemplos dos processos de incubação, a noção de doença reinante, em 2016, ainda não perdeu seu lugar de referência quando nos debruçamos sobre as injunções do biopoder dirigidas às práticas sexuais, sobretudo àquelas consideradas perigosas. Persiste, com efeito, uma noção de doença global e maciça, relacionando-a a um modo de vida. Por estar associada ao comportamento sexual, facilmente a aids foi assimilada como uma das facetas da falha moral de sujeitos não heterossexuais, resultado desse tipo de comportamento tido como prevaricação e desvios no exercício normal da sexualidade, reforçando, ao mesmo tempo, a necessidade do casamento heterossexual/monogâmico como medida de contenção da epidemia.

Com o seu surgimento nos anos 1980, a epidemia de aids fez com que se implementassem medidas biopolíticas dirigidas à proteção da vida, relacionadas nesse contexto a técnicas de poder-saber relacionadas ao sexo e à sexualidade. Objetivando conhecer as causas e os efeitos da síndrome, engendrou-se um aparato técnico cujo esforço consistia em esgarçar os corpos, seus usos, seus prazeres, até o ponto em que se encontraria no profundo da sexualidade algum tipo de verdade que poderia, de certa forma, se institucionalizar no modelo de um saber médico científico, uma clara atuação do biopoder a partir do dispositivo da sexualidade (MISKOLCI, 2011; SIERRA, 2013). Nesse cenário, criaram-se medidas de higiene sexual e se disseminaram campanhas pelo Brasil sobre prevenção de doenças relacionadas ao sexo.

---

<sup>43</sup> Grafamos aqui em maiúscula porque referente ao nome do Departamento do Ministério da Saúde em comento.

<sup>44</sup> Muito embora seja empregada em muitas partes do texto a expressão em conjunto “HIV-aids”, é importante frisar que não há confusão entre as noções de HIV e aids na escrita do presente trabalho, isto é, não se compreende o vírus e a doença como equivalentes, como de fato não são. Entretanto, dissociar tais termos e empregá-los como elementos autônomos em todas as vezes em que são suscitados no decorrer da análise seria tarefa praticamente impossível, sobretudo quando se tem em consideração estar lidando com regra jurídica relacionada à política pública de saúde e, por conseguinte, com imaginários sociais, para os quais o soropositivo ocupa um espaço e goza de um estatuto ambíguo e contraditório. Sobre o assunto, ver PERLONGHER, N. *O que é a Aids*. São Paulo: Brasiliense, 1987; GRMEK, M. *História da Sida*. Lisboa: Relógio D'água, 1994; SONTAG, S. *A doença como metáfora e a sida e as suas metáforas*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

A definição da doença hoje é amplamente difundida e sua descrição muitas vezes torna-se desnecessária ou mesmo enfadonha. Contudo, este não era o cenário científico disponível na época do aparecimento de seus primeiros casos. O conceito de aids e suas implicações para o corpo individual, bem como para o corpo-espécie, foram sendo construídos aos poucos pela ciência, concomitantemente à evolução da epidemia, da qual se antevia como prognóstico a morte.

A ambientação cultural no momento da irrupção da epidemia era fortemente identificada à geração pós-1968, que ainda vivenciava os efeitos da chamada Revolução Sexual, contexto no qual se repensou o casamento tradicional levando a algumas modificações na estrutura familiar. No que toca às práticas sexuais, tinha-se um forte apelo à separação entre a busca pelo prazer e a reprodução da espécie. Em meio aos ares de maior “liberação sexual”, em 1973, a homossexualidade é retirada da lista de doenças mentais pela Associação Psiquiátrica Americana, o que se acompanhou, no final da década, de uma maior visibilidade do movimento gay nos Estados Unidos.

Sintomaticamente, no mesmo período, agravou-se a preocupação com doenças sexualmente transmissíveis (DST). Em 1979, no Centro Médico da Universidade de Nova York, o Dr. Alfred Friedman-Kien identificou uma variedade de casos de pacientes com um tipo raro de câncer de pele, conhecida como sarcoma de Kaposi. A partir de então, os casos de pneumonia causada pelo protozoário *pneumocystis carinii* foram encontrados em jovens residentes em grandes centros urbanos (PERLONGHER, 1987, p. 39). Entretanto, foi em 1981, que se deu a correlação entre os sintomas verificados e sua posterior identificação com uma doença depressora do sistema imunológico, momento que se pode designar como a “data de criação” da GRID (*Gay Related Immune Deficiency* ou Imunodeficiência Gay Adquirida). Tal denominação foi posta na época sob a justificativa de que dois em cada cinco pacientes acometidos pelos sintomas eram homens que haviam tido relações sexuais frequentes com outros homens. Meses após sua descoberta e identificação, essa nomeação é modificada no final do mesmo ano pelo termo aids. A despeito disso, por muito tempo a “orientação sexual permaneceu como a característica saliente usada para exemplificar a pessoa vivendo com aids” (GILMAN, 1991, p. 246), tendo sido, inclusive, difundida, como a “peste gay”, uma doença ligada ao “instinto gay”, ou como diz Trevisan (2002), ao “desejo gay”: uma doença reinante.

Vê-se, desse modo, que o sexo e a sexualidade encontravam-se no centro dos ambientes de disputa técnico-discursiva da época, tendo a aids se tornado um dos vetores primordiais na condução de tais arranjos, fazendo com que a transmissão do vírus por meio da contaminação de sangue adulterado se apresentasse de forma secundária “diante das fantasias

que criavam a doença como produto de contatos sexuais espúrios” (PELÚCIO, MISKOLCI, 2009, p. 133).

Ainda na década de 80, ocorre a publicação de *And the band played on*, escrito pelo jornalista norte-americano Randy Shilts, assim traduzido para o português: *O prazer como risco de vida* (Shilts, 1990). Portador do vírus, escreveu uma crônica sobre a aids nos Estados Unidos abordando a sua emergência desde a descoberta do “paciente zero”. “Solenidades da origem” que talvez trouxessem algum tipo de falso conforto frente ao momento epidêmico. Retroagindo até o ponto primordial da infecção, os curiosos pela origem encontraram em Gaetan Dugas, seu “paciente zero”. Um comissário de bordo canadense, frequentador de saunas e boates gays na Califórnia, descrito como o principal elo de ligação entre os primeiros casos de aids detectados nos Estados Unidos. Narra Shilts (1990, p. 176), que

dos dezenove casos de GRID (*Gay Related Immune Deficiency*, primeira denominação para o que hoje é conhecido como AIDS) em Los Angeles, quatro tinham feito sexo com Gaetan Dugas. Outros quatro casos, ao mesmo tempo, tinham ido para a cama com pessoas que haviam mantido relações sexuais com Dugas, estabelecendo ligações sexuais entre nove dos dezenove casos de Los Angeles.

Na caçada pelo “paciente zero”, outros discursos foram revividos, evocando, inclusive, o imaginário colonialista na construção da ideia de um berço africano da aids. Gilman (1991) demonstra como no decorrer da história as origens das doenças irrompem sempre no exterior e distante das populações consideradas sob ameaça. Na geografia<sup>45</sup> da aids, a África e o Haiti localizam-se como terra dos fantasmas e dos medos dos países centrais, onde a presença de um Outro (negro) hipersexualizado carregaria em si a origem primeira da doença. Em meio a tal elucubração do “aidético original” construíram-se no mundo ocidental as teorias sobre o início da doença por meio de relações sexuais com o macaco-verde africano, apontando um traço de bestialidade na cultura sexual da África; atrelaram a doença a rituais de sangue realizados por haitianos praticantes de seitas vodu, demarcando um aspecto de superioridade religiosa cristã; ou ligaram sua propagação nos Estados Unidos ao turismo sexual praticado por gays norte-americanos no país caribenho, relacionando a doença à homossexualidade numa leitura colonialista (GILMAN, 1991; FARMER; 1922).

---

<sup>45</sup> Na contracorrente daquela leitura racista e homofóbica, no livro *Disease and representation: images of illness from madness to aids*, em seu artigo *Seeing the aids patient*, o historiador Gilman (1991) sugere que, por meio da expansão colonial do modelo de medicina ocidental na África, o vírus pode ter sido espraçado pelo continente, já que a inoculação foi introduzida em uma região pobre na qual a reutilização indiscriminada de agulhas e seringas levaram à disseminação do hiv. Nessa mesma linha, o autor indica que norte-americanos possam ter contaminado os haitianos causando a epidemia no país caribenho, invertendo a concepção dos mitos sobre as origens africanas e haitianas da aids.

O cenário indica que em sua fase inicial a aids estava atravessada pelos cortes de sexualidade (homossexualidade), por um viés de raça/etnia (negritude/latinidade) e por uma delimitação de gênero (masculino). Nas primeiras pesquisas acerca da doença, o Centro de Controle de Doenças dos Estados Unidos direcionou esforços na tentativa de buscar o nexo dessa relação a partir da racialização e da homossexualização do vírus (PELÚCIO, MISKOLCI, p. 135).

Segundo a primeira suspeita as excursões de *gays* americanos para o Haiti teriam voltado aos Estados Unidos trazendo o vírus na bagagem. Se, em vez de fantasiar sobre os circuitos espermáticos da AIDS, se levar em consideração a transmissão sanguínea do vírus, as hipóteses tornam-se menos festivas. Poderia existir, talvez, alguma possibilidade de o vírus ter entrado nos Estados Unidos desde o Haiti, pela via da transfusão. O Haiti era então um dos principais provedores de sangue humano para o mercado hospitalar norte-americano (PERLONGHER, 1987, p. 40).

O sangue ocupou um espaço paradoxal na concretização de técnicas médico-hospitalares e na edificação do imaginário social a respeito da doença. Por um lado, apesar do conhecimento acerca da contaminação sanguínea, poucos cuidados sanitários foram dispensados ao tratamento e testagem do sangue utilizado nos hospitais e centros hematológicos de países como o Brasil, por exemplo. Por outro, a imagem do sangue contaminado provocava uma situação de temor generalizado na população, por meio do qual se justificou o banimento de pessoas *suspeitas* de suas comunidades (poder jurídico-soberano), bem como o isolamento compulsório daqueles considerados incorrigíveis (poder disciplinar), como ocorreu em Cuba. (Perlongher, 1987; Daniel & Parker, 1991; Altman, 1995).

O sangue como substância impregnada de significados simbólicos determinaria a pureza assim como a sujeira do sujeito, funcionando como um operador das hierarquias de tipos humanos. Assim, ter contato com o sangue contaminado adulteraria o “sangue bom”. A ideia do sangue adulterado (ou seja, do sangue puro que foi “misturado” com o do Outro = ad + alter) remete ao temor da hibridização e da conseqüente “degeneração” humana presente no imaginário ocidental desde o século XIX (PELÚCIO, MISKOLCI, 2009, p. 133).

Ainda que desde o início da epidemia a transmissão sanguínea tenha sido seguramente apontada como uma das formas de contágio do HIV, privilegiou-se a sua construção como decorrente de um repertório perverso de comportamentos sexuais. Tal resposta se coaduna ao pânico social criado em torno do sexo, muito em razão das modificações no trato da sexualidade

provocadas nas décadas anteriores somadas ao desconhecimento dessa nova doença que se configurava como elemento de ordem sexual, ligando-a a um “mau sexo”<sup>46</sup> (RUBIN, 2003).

Às práticas soberanas e disciplinares somou-se a tecnologia biopolítica quando, mais tarde, os governos aceitaram a existência da epidemia e, a partir da análise dos processos dela mesma decorrentes, passaram a atuar. As políticas públicas preventivas se utilizaram do pânico sexual e do temor de extermínio da espécie em benefício do controle e ordenação da sexualidade. Os métodos de isolamento e segregação, em alguns países, foram sendo substituídos pelo escrutínio dos prazeres perversos e sua domesticação vigiada, implicando na higienização e imunização dos elementos desagregadores da comunidade e resultando na busca de “sexualidades desinfetadas por práticas higienistas que instituíram toda uma hierarquia do risco” (PELÚCIO, MISKOLCI, 2009, p. 136). Segundo Kippax e Race (2003, p. 2), nessa escala de valores sexuais, cujos critérios se ordenavam pelas práticas arriscadas e cujo topo era dominado pelo sexo anal, a ausência do homem heterossexual era sintomática.

Nesse sistema de valores sexuais, conformado por marcas de estigma e preconceito, cabem à “ralé sexual” o infortúnio e a segregação, situação garantidora da posição superior ocupada pelo “bom sexo”, aquele feito entre um homem e uma mulher, preferencialmente casados, monogâmicos, visando fins procriativos e não-comerciais (RUBIN, 2003, PELÚCIO, MISKOLCI, 2009, p. 135). A moral sexual permitiu a construção da aids, privilegiadamente como DST, concebendo-a como “peste gay”. A mesma moral sexual propaga seus efeitos na contemporaneidade ao envelopar regra jurídica que determina a proibição de doação de sangue por HSH.

Na “hierarquia da respeitabilidade” (WARNER, 2000), foram eleitos como “bode expiatório” dessa calamidade pública (TREVISAN, 2002) primeiro os homossexuais, na sequência, as prostitutas e os promíscuos. Tal lista foi ampliada no decorrer das décadas, chegando a concentrar-se em um “grupo de risco” aglutinado sob a alcunha de “doença dos 5H”, referindo-se a homossexuais, hemofílicos, haitianos, heroinômanos (usuários de heroína injetável) e *hookers* (profissionais do sexo na língua inglesa).

Tendo em consideração as particularidades estruturais e conjunturais do país, Jane Galvão (2000) defende a tese da existência de uma “aids brasileira”. Com isso pretende a autora

---

<sup>46</sup> Essa gradação valorativa nas práticas sexuais entre um bom e um mau sexo é sublinhada por Rubin (2003) ao identificar a sua representação binária em termos morais. A formatação e hierarquização dos modos de se relacionar com a sexualidade estão submetidos às regras de um sistema de valores sexuais, mantido, segundo a autora, por uma ideologia sexual popular. Essas concepções sustentam-se por meio de discursos que as correlacionam ao pecado, à inferioridade psicológica e à xenofobia e são corroboradas pelo aparelho midiático provocador e manipulador de histerias de massa. Para mais detalhes, consultar *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade*. Cadernos Pagu, 2003.



sublinhar que o “HIV não possui apenas uma ‘história natural’, mas tem seu percurso marcado por fatores políticos e econômicos, assim como pelas relações sócio-sexuais presentes em diferentes sociedades” (GALVÃO, 2000, p. 17). Nesse sentido, o que conhecemos sobre a aids – ou o que nós conhecemos *como* aids (GALVÃO, 2000, p. 14) – exige que seja compreendido como resultado dessa complexa interação entre fatores diversos e análises em disputa que apontam para diferentes dimensões da epidemia (EPSTEIN, 1996, p. 2). Segundo Jane Galvão (2000, p. 18),

A aids possibilitou a ampliação do diálogo sobre as abordagens médico-terapêuticas no tocante a uma doença, demonstrando que aquilo que cada cultura classifica como crença, tabu, sexualidade, poder, saúde, estigma e religiosidade pode marcar e determinar os caminhos da história natural de uma epidemia, além de, como no caso de HIV/aids, ser também responsável pelo desenvolvimento de uma diversidade de iniciativas tidas como sem precedentes no enfrentamento de uma doença (GALVÃO, 2000, p. 18).

Conforme sustenta Richard Parker (1997, p. 13-14), “as maneiras pelas quais a sociedade brasileira respondeu ao HIV devem ser interpretadas dentro desse contexto de forças políticas e influências culturais”. No Brasil, em meados da década de 80, Herbert Daniel já destacava que “cada cultura constrói a sua aids própria e específica. Bem como as respostas a ela” (DANIEL, 1989, p. 23). Não tendo sido aqui contabilizado de início nenhum caso, as informações, já precárias, a que tínhamos acesso, eram veiculadas pela mídia e colhidas no solo norte-americano. A aids chega no país como um fantasma antes mesmo da sua identificação material no sangue da população, levando a conformá-la nos anos 80 como “mal de folhetim”. Com efeito, o imaginário social criado em torno da doença foi extremamente influenciado pelo modo como era encarada a epidemia nos Estados Unidos, principalmente no que se refere a sua abordagem correlacionando-a necessariamente à homossexualidade, comportamento e grupo de risco (CARRARA E MORAES, 1985).

No contexto de emergência da epidemia, as políticas de intervenção preventiva buscavam atingir seu público alvo da maneira que garantisse maior eficácia no controle e combate à doença, e nesse sentido, também no controle das práticas sexuais. Em meio à turbulência causada pela síndrome se aprimoraram as pesquisas relacionadas às práticas sexuais (sexo anal, oral, com finalidade procriativa, etc), aos papéis sexuais (ativo ou passivo) bem como às identidades sexuais (heterossexual ou homossexual), as quais, frise-se, não possuem relação lógica entre si.

A terminologia “homens que fazem sexo com outros homens” é elaborada em meio à efervescência do biopoder para que se efetivasse a intervenção preventiva em amplo espectro,

sobretudo nesse nicho populacional considerado como portador de comportamento de risco e que, todavia, não se apresentavam como homossexuais (FACCHINI, SIMÕES, 2009, p. 140). Tratava-se mais de uma prática sexual do que uma identidade sexual, de modo que se fez necessário, ao movimento LGBTI, junto ao Estado e à comunidade acadêmica, a criação de tal expressão a fim de atingir a quantidade significativa de homens que frequentavam comunidades sexuais *gays* mas não se consideravam como tais (PARKER, 2000). Uma *identidade-acontecimento*, criada não em termos identitários, referindo-se mais a uma prática sexual, e que, no entanto, ao se cristalizar no jogo cultural da simbologia sexual, pôde ser reapropriada e expropriada naqueles termos, como o é atualmente quando se eleva à categoria social privilegiada – se não quisermos dizer *identidade* – da proibição de doação de sangue.

Assim, HSH não surge na cultura sexual geral como um fenômeno identitário organizado em torno de pautas ou demandas. Tanto em sua auto-identificação, como na sua percepção de parte integrante de um grupo, aqueles aglutinados sob tal sigla não possuem um fio que os liga como membros de tal categoria porque idênticos a si mesmos, mas porque se presume que entre eles houve penetração anal desprotegida. Trata-se de expressão nascida no interior desse contexto biopolítico de combate ao HIV-aids. Se por um lado essa articulação foi capaz de amplificar um ambiente de maior garantia e efetividade do direito fundamental à saúde para esses sujeitos, por outro, inscreveu tal prática sexual no terreno marcado por uma abjeção porque relacionados a um padrão não-heterossexual.

Esse período segue marcado por uma grande movimentação acadêmica aliada à propositura de intervenções sociais direcionadas à coleta de informações sobre o tido “grupo de risco”. Criou-se, no entorno da epidemia, todo um aparato de poder-saber baseado na confissão enquanto técnica privilegiada para produção da verdade a respeito desse fenômeno até então desconhecido. Segundo Parker (2000, p. 67),

[...] Estudos buscaram coletar informações quantificáveis sobre o número de parceiros sexuais, práticas sexuais específicas, práticas relacionadas ao uso de drogas injetáveis, doenças sexualmente transmissíveis e uma variedade de problemas similares que se acreditava contribuir para a disseminação do HIV – e, com base nessa documentação, buscou-se entender mais profundamente a dinâmica da transmissão do HIV e indicar o caminho para políticas e programas de intervenção com fim de reduzir risco.

É nessa conjuntura de higienização sexual que a homossexualidade ganha maior visibilidade no conjunto das práticas sociais, e o combate à doença é eleito, juntamente às pautas identitárias dos anos 70, como uma das bandeiras do movimento LGBTI nessa nova década que se abre (MISKOLCI, 2011). A maior atenção atingida pela homossexualidade nesse contexto

de luta contra a aids se desenrola nos meandros das relações estabelecidas entre três atores sociais: o *movimento identitário LGBTI*, cuja nova bandeira estampava os interesses biopolíticos do *Estado* e que tinha na *academia* uma aliança circunstancial capaz de trazer uma sofisticação científica das ciências sociais aos objetivos de controle epidemiológico e de saúde (MISKOLCI, 2011, p. 50). Assim, o preço a se pagar para se tornarem visíveis foi a sua fabricação como perversos sexuais, que encarnavam uma prática sexual perigosa para o organismo social, porque acometidos, no seu próprio modo de existir, por uma doença de tipo reinante – a aids.

A forma como foi tratada a epidemia pelos programas de combate e prevenção auxiliou a forjar a figura do “aidético”, uma “bioidentidade” (ORTEGA, 2005) na qual a ambivalência foucaultiana do direito à saúde se faz eloquente. O paradoxo carregado pelo biopoder refere-se à tensão existente entre a promoção da saúde por meio de políticas públicas e o controle dos corpos aos quais se dirige tais medidas. A promoção e profusão de políticas públicas em torno da aids como doença sexualmente transmissível, e, por consequência, a construção de identidades epidemiológicas – como os HSH, figura privilegiada pela regra jurídica –, possibilitaram, e ainda possibilitam, o funcionamento de uma série de procedimentos discursivos reguladores de práticas sexuais, formatando desse modo as novas subjetividades através, inclusive, da “autoperitagem” (ORTEGA, 2005), claro procedimento disciplinar-biopolítico, na “formação de um sujeito que se autocontrola, autovigia e autogoverna” (ORTEGA, 2003; 2004, p. 15).

Segundo Miskolci (2011, p. 49), é tributária das reflexões feitas por Michel Foucault a respeito do biopoder a compreensão desse movimento de repatologização da homossexualidade, a qual há pouco havia sido retirada do rol de doenças mentais e sobre a qual se impingiam, a partir de então, os efeitos de um poder que a constitui, novamente como doença. A epidemia inicial de HIV/aids teve o efeito de realocar a homossexualidade no campo do patológico, “contribuindo para que certas identidades, vistas como perigo para a saúde pública, passassem por um processo de politização controlada” (MISKOLCI, 2011, p. 49). Esse fenômeno foi denominado por Larissa Pelúcio (2009) de “cidadanização”, vez que a construção da cidadania desses sujeitos se deu a partir de interesses biopolíticos de caráter epidemiológicos baseados num modelo preventivo de atuação e que culminou na criação de identidades estigmatizadas.

A construção desse modelo de *cidadania* se vê acompanhada pela reativação de antigos pânicos sexuais (MISKOLCI, 2007, p. 108). Segundo Cohen (2011), a sensibilidade geral é aguçada quando o tecido social se desestabiliza em virtude da evidenciação daqueles

considerados como “desviantes” de determinada norma, de modo a se criar, no entorno dos padrões normativos, uma rede de controle baseada em “pânicos morais”. O pânico moral emerge quando se detecta um episódio, uma condição social, uma pessoa ou um grupo de pessoas que passam a ser identificados como portadores de um perigo para os valores e interesses societários. Estiliza-se tal fenômeno estereotipando-o, podendo daí decorrer repercussões de diversas ordens, desde a contenção do pânico moral e sua completa dissolução no esquecimento, até a sua cristalização em uma política legal ou social do modo como a sociedade compreende tal fenômeno.

A regra jurídica que proíbe HSH de serem doadores de sangue insere-se nesse movimento de repatologização da homossexualidade junto à celebração de modelos heteronormativos de conformação individual e familiar, conduzidos pela fabricação de pânicos sexuais, os quais fomentam a *suspeição* de identidades não heterossexuais e se sedimentam, em circularidade de atuação, na regra em comento.

Mais de três décadas se passaram depois da explosão e contenção da epidemia, depois mesmo de sua proliferação a outros indivíduos independentemente de suas práticas sexuais e, no entanto, essa correlação existente entre a síndrome e a homossexualidade persiste sob a marca de uma doença reinante. Para constatar esse fato, basta atentar-se para as formas como até hoje a política preventiva de DSTs dirige-se, preferencialmente, aos não heterossexuais, assim como a regra jurídica aqui em discussão que elege, como suporte fático à inabilitação do candidato para doação de sangue, ser homem e ter tido relações sexuais com outros homens nos últimos doze meses.

A fabricação e a formatação das *identidades-acontecimentos* em moldes sexuais, sua disposição em espaços de anormalidades, a abjeção de seus corpos que faz duvidar até mesmo de sua condição humana (BUTLER, 2016a) descortinam os meandros do dispositivo da sexualidade assim como revelam a complexidade inerente às práticas de poder imanentes às práticas de resistência (FOUCAULT, AVS: 106). A exacerbação e explicitação da *heteronorma* sublinha o caráter socialmente organizado das relações sexuais, segundo padrões cuja força demarca as posições ocupadas pelos corpos, em seus sexos, em seus prazeres, em suas práticas. Quer entre corpos considerados masculinos ou femininos em uma relação heterossexual, quer nas relações homossexuais, as práticas sexuais encontrem-se organizadas e orientadas de acordo com “roteiros sexuais que se aprendem ao longo da vida de indivíduos específicos (PARKER, 1991).

Esses roteiros sexuais, frutos da matriz heterossexual, tornam inteligíveis não apenas os comportamentos adequados à regra – relações heterossexuais entre parceiros casados com

fins reprodutivos – reportando-se também aos desvios imagináveis dessa matriz de organização heterossexual (BUTLER, 2016a; PARKER, 2000): “sexo oral e anal, entre membros de sexos opostos ou do mesmo, dentro ou fora do contexto conjugal, e para fins de prazer em vez de reprodução (PARKER, 2000, p. 82).

Em um cenário marcado pelo risco de contaminação por HIV, ao se codificar o *script* sexual entre parceiros socialmente sancionados, cria-se uma rede de relações eróticas satisfatórias à proteção e promoção da vida da população, ao mesmo tempo em que estabelece, a partir dessa mesma norma, uma variedade de práticas sexuais associadas a uma conjuntura de maior exposição e transmissão do vírus, tal como o sexo anal, tanto hetero como homossexual. Entretanto, em um ambiente construído e organizado por uma matriz heterossexual, a valoração dada ao primeiro difere daquele dirigida ao segundo. A regra jurídica que pauta este trabalho revela tal propósito.

Dentre as práticas sexuais consideradas de risco em relação ao contágio de HIV-aids, o sexo anal ocupa posição privilegiada pela alta vascularização existente no ânus. Conforme consignado na manifestação<sup>47</sup> do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, na qualidade de *amicus curie*, na ADIN 5543/DF, pesquisas estimam que tal prática eleva para dezoito vezes a possibilidade de contaminação viral quando comparada à penetração vaginal. Ao se basear em tal fato, a norma presume, corretamente, tratar-se de uma das variadas práticas sexuais existentes entre homens que fazem sexo com outros homens, mas equivoca-se ao não considerar que o sexo anal também consta no repertório de práticas heterossexuais.

Além disso, considera de antemão, o risco existente entre HSH porque não adeptos de uma prática sexual segura, ao passo que eleva a heterossexualidade à unidade portadora de práticas sexuais exemplares, a partir de algumas pressuposições: que entre eles não haja ocorrência de sexo anal; ou, caso aceite tal fato, que esta prática se dê sempre de forma protegida, com uma rotatividade de parceiros quase nula. Isto é, a regra parte da pressuposição de uma heterossexualidade oposicional representada por práticas sexuais seguras, porque relacionada à atividade procriadora que se dá no seio de uma monogamia conjugal.

Desse modo, vemos que quando HSH são lidos na contracorrente da normatividade sexual constrangida pela heterossexualidade compulsória, eles são apreendidos mais em termos de uma *metafísica da identidade* do que como uma prática sexual não pautada em qualquer identidade anterior. Ao proscrevê-los de doarem sangue, o ordenamento jurídico presume estar

---

<sup>47</sup> SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. ADIN 5543. **Manifestação do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil**. Disponível em: <<http://s.conjur.com.br/dl/parecer-oab-doacao-sangue-gay.pdf>>. Acesso em: 03/11/2016.

diante de um conjunto de sujeitos de direito ligados por algum elemento capaz de lhes conferir homogeneidade, extrapolando a barreira da prática sexual existente entre eles – sexo anal – e que justificaria a medida proibitiva. Isto é, muito embora aduza estar diante de uma prática sexual considerada mais arriscada ao contexto delimitado pela aids, o risco é representado não pelo sexo anal, mas por quem o pratica (desconsiderando inclusive que heterossexuais sejam adeptos de tal modalidade). Trata-se, portanto, de questão identitária.

As práticas sexuais elencadas dentre aquelas de mais alto risco de contágio de HIV/aids não correspondem a uma *metafísica da identidade* que carrega em si mesma a periculosidade do próprio vírus, o chamado grupo de risco<sup>48</sup>. A síndrome e seu caráter epidemiológico dizem menos sobre comportamentos tomados individual e isoladamente, do que uma rede de vulnerabilidades<sup>49</sup> na qual estamos todos envolvidos pela própria condição humana, e que tem na doença um intensificador dessas relações de poder. Se é possível verificar determinados grupos mais vulneráveis à doença, isto não se dá somente em razão de sua identidade que, por si só, apontaria para práticas sexuais perversas e um estilo de vida abjeto, mas porque se encontram inscritas em uma complexa estrutura de desigualdades na qual se sedimentam estigmas capazes de materializá-las como tais. A abjeção e a perversidade marcantes das subjetividades desviantes não são a causa de certa política preventiva estatal, a

---

<sup>48</sup> Muito embora cientes dos limites adstritos às análises estatísticas, os dados aqui veiculados carregam mais a pretensão de problematizar a questão que ora se coloca do que instaurar um parâmetro de verdade absoluta a respeito de qual categoria social se encontra mais exposta ao vírus HIV ou acometida pela doença. São dados levantados entre 2006 e 2015 e colhidos no Boletim Epidemiológico HIV/Aids elaborado pelo Departamento de DST, aids e hepatites virais do Ministério da Saúde. Conforme o material por eles analisado, “a principal via de transmissão em indivíduos com 13 anos ou mais de idade foi a sexual, tanto em homens (95,3%) quanto em mulheres (97,1%), em 2015. Entre os homens, observou-se um predomínio da categoria de exposição heterossexual. Porém, há uma tendência de aumento na proporção de casos em homens que fazem sexo com outros homens (HSH) nos últimos dez anos, a qual passou de 35,3% em 2006 para 45,4% em 2015” (BRASIL, 2016, p. 14). Acrescentando ainda que “no ano de 2015, a região Sudeste apresentou um predomínio da categoria de exposição de HSH, enquanto que, em todas as outras regiões, o predomínio foi heterossexual” (BRASIL, 2016, p. 15). Longe de querer exaurir a questão, os dados aqui expostos apenas se dedicam a problematizar e relativizar as bases a partir das quais se constroem um aparato biopolítico de regulação e controle da população, que tem como norte de realização uma regra jurídica proibitiva e que, todavia, irradia seus efeitos em torno de pânico morais criados sobre sexualidades consideradas desviantes, perversas ou anormais.

<sup>49</sup> Sobre o conceito de vulnerabilidade, ou de precariedade, interessantes as contribuições da filósofa Judith Butler que o compreende em uma perspectiva política ampla e generalizada, afastando-se de um discurso de vitimização dos vulneráveis. Segundo a autora (2015, p. 46), todos nós nos inscrevemos em uma rede de proteção e cuidado alheio desde o momento do nascimento, sob pena de desvanecermos. A existência humana é definida pela autora como precária tendo em vista essa dependência em relação a pessoas, instituições e ambientes externos, daí decorrendo o caráter precário e vulnerável da vida humana. Muito embora estejamos todos emaranhados nessa rede de vulnerabilidade generalizada, verificamos regiões de mais alta precariedade em relação a outras em que esta é menor. A epidemia de aids, olha por esta perspectiva, não mais técnica-individualizada, mas política-estruturante, pode auxiliar na compreensão de condições politicamente induzidas nas quais “certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte”, em uma situação de “maximização de precariedade”

exemplo da proibição de doação de sangue, mas sim resultado dessa espiral constitutiva de sujeitos.

Nesse sentido, o biopoder direciona-se à construção do real, normalizando-o, e este, no corte estabelecido pelo dispositivo da sexualidade, propaga seus efeitos a partir de uma matriz heterossexual produtora tanto de corpos normais, como também de seus “desvios”. Assim, a desestabilização da *heteronorma* se mostra como efeito necessário diante da infalibilidade desse tipo de poder que se efetua na imanência produtora do par normal-anormal. Não há pressuposição do real anterior ao poder, e este, ao operar segundo a vontade de uma norma conformadora e delimitadora das identidades sexuais, já traz em si a condição mesma da instabilidade social causada pelo desviante. No interior do próprio dispositivo da sexualidade está contido, como um de seus elementos, a emergência do pânico moral e seu posterior controle a partir da tecnologia biopolítica.

A regra legal se apresenta como esse conjunto de feixes que perpassaram as discussões sobre a sexualidade a partir do surgimento da epidemia de aids. Por um lado, inscreve-se como um dos resultados jurídicos daquele processo de “cidadanização”, ao reafirmar a estigmatização e estereotipação de homossexuais enquanto sujeitos que carregam em si, em razão de suas práticas sexuais, um comportamento de risco. Por outro, eleva a heterossexualidade a um padrão de práticas sexuais tidas como mais saudáveis para corpo-espécie, todavia, indo além. As relações heterossexuais se aglutinam no interior desse campo privilegiado haja vista contrapor-se àqueles considerados “desvios” em relação à *heteronorma* e no entorno dos quais vemos emergir as condições de regulação e controle biopolíticos. Tais mecanismos têm na criação dos “pânicos morais” um de seus efeitos-instrumentos, na medida em que seu surgimento já traz consigo fator de desarranjo da norma, bem como de tudo o que a sustenta.

Dentro desse quadro, a matriz da heterossexualidade coloniza as regras de direito, demonstrando tratar-se, nesse caso, de um padrão jurídico heteronormativo. Quando se proíbe homossexuais e HSH de doarem sangue, cria-se uma rede de significações sobre a heterossexualidade e a homossexualidade, relacionando-as aos vetores de proliferação da vida e do vivente, de modo que aquela se mostra em consonância aos padrões considerados ótimos para o corpo-espécie, e esta, seu elemento desagregador. Essas são algumas das sutilezas que o biopoder é capaz de apagar ao atuar na normalização<sup>50</sup> direcionada não apenas à anatomo-

---

<sup>50</sup> Na aula de 25 de janeiro de 1978, do curso *Segurança, território, população*, Foucault dirá que a normalização pode-se dar tanto pelas práticas disciplinares como pelos mecanismos de segurança. Entretanto, seus modos de atuação são diversos. A normalização disciplinar se mostra como resultado de uma série de medidas bastante precisas que atuam na análise e decomposição dos indivíduos, lugares, tempo, gestos, atos, operações, fixando procedimentos de adestramento e controle precisos cujo resultado será um “modelo ótimo”, isto é, a separação

política do corpo individual, mas também à regulação e controle desses corpos considerados no interior da população.

Sob a vigência de uma *heteronorma*, táticas de normalização com duas frentes distintas se fazem presentes, as quais, todavia, partem de um ponto comum: o dispositivo da sexualidade. Se, para Foucault, o poder só consegue efetivar seus mecanismos explícitos de normalização ocultando os processos nos quais ele se vê enredado, trata-se, mais adiante, de perscrutar por aquilo que nas práticas em torno do sexo e do gênero, em geral, e no caso da proibição de doação de sangue, em particular, o poder conseguiu ocultar para que se tornasse mais tolerável.

### 2.3 DISCIPLINA E CIDADANIZAÇÃO: A FABRICAÇÃO DO SEXO-CORPO

Historicamente, Michel Foucault sinaliza que o final do século XVII e início do século XVIII testemunharam a invenção de uma nova tecnologia do poder que atuaria com a vistas à normalização dos indivíduos. Até então as relações de poder seguiam a lógica da exclusão, veiculadas pelos comandos da lei e inscritas sob o manto da soberania. Tal lógica se vê redefinida nas sociedades ocidentais modernas a partir da formação de inúmeras instituições que se dispersam por todo o corpo social, alterando o esquema do poder, que não mais se dará pela exclusão e desaparecimento, mas antes, pela fabricação de indivíduos normalizados.

É nesse novo modelo de configuração de poder que Foucault elabora sua noção de sujeito “constituído por certos tipos de saber que o tematizam e sobre determinadas práticas disciplinares que o identificam e o constituem enquanto algo a ser individualizado justamente por certos tipos de saber” (FONSECA, 2002, p. 92).

Essa nova conformação social encontra nas instituições de sequestro – a escola, a fábrica, o hospital psiquiátrico, a prisão – o anzol necessário à captura dos corpos para o exercício de suas funções que tem no controle o motor de ação do poder, “o controle como forma de exercício do poder, o controle sobre as virtualidades dos homens” que não se restringe ao espaço fechado das instituições, mas que tende a se desinstitucionalizar na medida em que os estabelecimentos da disciplina se multiplicam (FONSECA, 2012b, p. 164).

---

entre o normal e o anormal. Verifica-se, na normalização disciplinar, um procedimento que parte da anterioridade de uma norma a partir da qual se produzirá o normal e o anormal, levando Foucault a afirmar que se trataria mais propriamente de uma “normação”. Por sua vez, na normalização biopolítica, que se dá pelos mecanismos de segurança, primeiro tem-se uma apreensão do “normal” e do “anormal”, a saber, uma apreensão das diferentes curvas de normalidade, para depois se distribuir de maneira ótima tais curvas umas em relação às outras, atuando na condução das curvas menos favoráveis para um estado que seria mais favorável. Aqui o normal vem antes e a norma é deduzida dele, e então, se falaria em normalização (FOUCAULT, STP: ps. 73-87).



Trata-se, assim, de um investimento político sobre a existência física dos indivíduos. Nesse contexto, a noção de disciplina sofre uma significativa inversão funcional de sentido, ao passo que deixa de apontar para uma ideia de inibição de comportamentos, para se configurar como tecnologia de produção de práticas e posturas esperadas (FONSECA, 2012b, p. 170-171).

*Con esto Foucault no quería decir que la “sociedad disciplinaria” fuera una sociedad de encierro generalizado. Quería decir sin duda lo inverso. En efecto, la difusión de las disciplinas manifiesta que sus técnicas son ajenas al principio de encierro o, más exactamente, que con las disciplinas el encierro ya no es segregativo. Lo que hace que la sociedad sea disciplinaria es precisamente el hecho de que las disciplinas no forman compartimientos estancos. Todo lo contrario, su difusión, lejos de escindir y poner tabiques, hace homogéneo el espacio social. Lo importante en la idea de sociedad disciplinaria es la idea de sociedad: las disciplinas crean sociedad, crean un tipo de lenguaje común entre todas las clases de instituciones, hacen posible que una pueda traducirse a la otra (EWALD, 1999, p. 165).*

Disciplina, portanto, não como um investimento político sobre o corpo de modo inibidor, conjunto de interdições. Trata-se antes de uma tecnologia disciplinar operando entrelaçada a certos discursos que se dirigem aos corpos para, no instante em que os constituem como sujeitos da sexualidade, também os sujeitam; “o sujeito é sujeitado ao mesmo tempo em que é fabricado pelos processos de individuação. Essa é a ‘marca da sociedade disciplinar’ em que se transformou nossa sociedade” (FONSECA, 2004, p. 264).

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault explica o modo de funcionamento no que diz respeito a esse processo de individuação:

*Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o vis-à-vis do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui (FOUCAULT, EDS: 26).*

Uma tecnologia positiva do exercício do poder que opera seus efeitos sobre os corpos individuais, controlando as minúcias de suas ações, estabelecendo o melhor movimento corporal com o menor desgaste possível, esquadrinhando a materialidade dos corpos para torná-los politicamente dóceis e economicamente úteis, tendo no dispositivo da sexualidade porta de entrada útil à compreensão de tal problemática. Foucault define a disciplina como “uma anatomia política do detalhe”, isto é, essa nova tecnologia do poder que atua na direção do

corpo em sua materialidade, dos corpos em sua existência concreta e individualizada, que passam a constituir-se como alvos de injeção do biopoder por uma série de mecanismos que atuam capilarmente, no nível da minúcia (FOUCAULT, VP).

A concepção de um poder que atua sobre o corpo, e assim, o “in-forma” (CUTRO, 2004) lhe forjando uma subjetividade segundo traços de sexo/gênero, parece ganhar tons de externalidade em relação ao corpo. Elaborar o poder como extrínseco ao corpo sexuado e tratá-lo exatamente nas investidas que dirige sobre ele parece remeter à ideia de um corpo sexuado e, portanto, generificado, que exista previamente ao poder que vai sobre ele operar. Tal é a visão de Judith Butler, para quem, em algumas ocasiões, Foucault parece considerar que o corpo possui uma “materialidade distinta das relações de poder” (2011, p. 33). Supor a existência de uma ontologia material sobre a qual o poder investirá moldando-a segundo suas determinações parece, em certa medida, não escapar do nó que envolve a discussão feminista a respeito da dicotomização feita entre natureza e cultura, na qual o sexo, imóvel, representaria a natureza, enquanto que a cultura, flutuante, se referiria ao gênero.

Entretanto, a própria Butler sinaliza para uma variação de leitura<sup>51</sup> no pensamento foucaultiano a respeito do corpo quando se depara em *Vigiar e punir*, com um entendimento outro em relação aquele especificado anteriormente. Segundo a filósofa, nessa obra Foucault aborda um viés distinto dessa relação entre materialidade do corpo e seu investimento pelo poder. Ao abordar a constituição da alma do sujeito moderno, Butler entende que Foucault a toma “enquanto instrumento de poder através do qual o corpo é cultivado e formado. Em certo sentido, ele age como um esquema de poder-carregador que produz e atualiza o próprio corpo” (BUTLER, 2011, p. 33).

A problemática se desenvolve para a edificação de uma arquitetura que se consagre como um operador de adestramento: “adestrar corpos vigorosos, imperativo de saúde; obter oficiais competentes, imperativo de qualificação; formar militares obedientes, imperativo político; prevenir a devassidão e a homossexualidade, imperativo moral” (FOUCAULT, VP: 166).

A norma se inscreve no corpo construindo-o para responder as exigências dos imperativos organizados pela matriz heterossexual que desqualifica a homossexualidade em

---

<sup>51</sup> Não se pretende aqui expor as múltiplas interpretações e discussões a respeito do estatuto do corpo no pensamento foucaultiano, mas apenas delimitar o ponto de conexão entre Foucault e Butler no que se refere ao tema, na medida em que a filósofa norte-americana parte da obra do francês para edificar sua teorização a respeito do corpo generificado. Para mais detalhes a respeito do debate envolvendo o corpo em Foucault, conferir FONSECA, Angela Couto Machado. *Biopolítica e direito: fabricação e ordenação do corpo moderno*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2016

nome de uma prevenção moral, mas que resvala em outras ordens. Não se sustenta a heterossexualidade como natural e verdadeira apenas elevando-a à posição de melhor adequação moral às regras, mas também porque condizente com os imperativos de um corpo saudável – não infectado pela aids – e de uma espécie procriadora e monogâmica. Além disso, orienta-se para uma estabilidade política garantida a partir de regras que coloquem homens e mulheres em posições hierarquicamente distintas e de sua suposta complementação desejante. Nesse sentido, é possível aventar a fabricação dos corpos sexuais e generificados provenientes dos meandros do dispositivo da sexualidade e organizados pela heterossexualidade compulsória.

Se o poder opera instaurando uma norma heterossexual na construção de uma anatomopolítica do *corpo* sexual, a inscrição dessa norma para a construção das subjetividades não se dá em termos de internalização da regra, mas de sua *incorporação* (FOUCAULT, VP; BUTLER, 2016a). Nesse ponto, Butler retorna a *Vigiar e Punir* a fim de descrever o modo de internalização das regras de gênero nos corpos individuais. Um dos propósitos foucaultianos nessa obra dirigia-se para a reconsideração dos significados existentes nas relações entre o interior e o exterior, na busca do apagamento das fronteiras da ordem da essência e da aparência, e no limite, da divisão do sujeito em corpo e alma. Trata-se de questões cruciais para quem pretendia promover uma subversão nos modos através dos quais usualmente consideramos determinados predicados de gênero – colocados no âmbito da alma e da aparência – a certos corpos tomados em sua exterioridade.

Se por meio da genealogia da sexualidade foi possível vislumbrar seu caráter histórico e sua circunscrição moderna, essa mesma realidade histórica e moderna é atribuída à alma no pensamento foucaultiano. Às teorias que a tratam como efeito ilusório ou manobra ideológica, sempre a considerando enquanto elemento substancial do sujeito, passa despercebida que sua construção é atravessada exatamente pelas técnicas de vigilância, punição, castigo e coação que ganharam maior destaque a partir do século XVII. Não se trata a alma moderna de uma representação faltosa e merecedora de castigo, como aventada pela teologia moral cristã. Trata-se antes de uma “realidade-referência” na qual se articulam vários discursos científicos e intervenções técnicas, considerando-a como psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc (FOUCAULT, VP: 32). Como afirmara Foucault, retomado aqui por Butler, não é o corpo a prisão da alma, mas a “alma prisão do corpo” (BUTLER, 2016a, p. 234).

Esse esquema de compreensão da relação entre corpo e alma, permite Butler pensar o gênero alocado nessa “política de superfície” na qual a alma e o corpo se relacionam em um movimento de incorporação das regras de gênero e no qual a proibição de doação de sangue

funciona constringendo os corpos individuais para uma regra heterossexual procriadora. O gênero torna-se assim material maleável, campo de intervenção técnica, que não se refere à uma *não-corporeidade* traduzida por uma personalidade que se *expressa* numa identidade de gênero, mas de uma realidade *incorporada* segundo padrões performativos de um gênero que se *faz* disciplinarmente. Segundo as palavras da filósofa (2016a, p. 235).

[...] Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações*, manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. [...] Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política da superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito – (**grifo no original**).

Ao borrar a distinção entre alma e corpo pelo processo de incorporação, “no lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e gênero desnaturalizados por meio de uma *performance* que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural de sua unidade fabricada” (BUTLER, 2016a, p. 238). Antevemos, assim, não mais um corpo dotado de uma unidade garantida por uma heterossexualidade verdadeira – *metafísica da identidade* – capaz de se sustentar enquanto regra de diferenciação e normalização, mas apenas procedimentos de regulação, técnicas de estilização, e padrões de comportamento dirigidos aos sujeitos que atuam na incorporação dessas regras de efeitos disciplinares, que se constituem no seu *acontecimento*. A construção dos corpos individuais dentro da economia da utilidade e docilidade passa necessariamente por esses modelos generificados para os quais, quanto mais distantes da norma, maior a arregimentação disciplinar acionada.

A analítica do poder pressupõe, desse modo, que se lhe apreenda a partir de sua face externa, isto é, através do ponto exato no qual se pode verificar a sua relação direta e imediata com o que se pode denominar, sempre de forma provisória e precária, seu objeto (FOUCAULT, EDS: 25). Nas estratégias em jogo colocadas pelo dispositivo da sexualidade, a normação disciplinar atua mediante práticas em direção a “essa multiplicidade [que] pode e deve redundar em corpos individuais e [que] devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos” (FOUCAULT, EDS: 204).

Na sociedade de tipo disciplinar, a normalização se dá num contínuo controle empregado por entre e através dos indivíduos, controle exercido no nível da anatomopolítica dos corpos, mas cujos efeitos se realizam no constringimento de suas próprias virtualidades. Para uma disciplina, de acordo com Foucault (FOUCAULT, STP: 16), “o indivíduo é muito

mais uma determinada maneira de recortar a multiplicidade do que a matéria-prima a partir da qual ela é construída”. Operacionalidade do poder que atua com vistas ao assujeitamento dos corpos a partir de uma normalidade sexual; normação, portanto, em que a norma se apresenta nos corpos cujos comportamentos, desejos, afetos, condutas, trejeitos, cuja estética, enfim, é a heterossexualidade.

Sendo a ordem do direito pautada pela lógica da heteronormatividade, quanto menor a distância entre os corpos tido como perversos sexuais e a norma, mais normais eles serão considerados, e, nesse sentido, maiores condições de acesso aos direitos lhe serão apresentadas. Vale dizer, as chances de um casal cis-lésbico adotar uma criança são diferentes de um casal formado por homem cis e homem trans, ou mesmo de uma travesti solteira<sup>52</sup>. Isto é, a judicialização da pluralidade de formas de vida possíveis, compostas por sujeitos lidos a partir da ótica do dispositivo da sexualidade, os elevam à categoria de sujeitos portadores de direitos na mesma medida em que os normalizam. Com efeito, colocar em visibilidade, isto é, trazer os corpos à positividade do real e para o interior do campo jurídico, significa integrá-los e assimilá-los no círculo desse padrão de normalidade heterossexual.

Em *Vigiar e punir* Foucault nos descreve os modos pelos quais se dá a normalização disciplinar, falando-nos sobre “funções” disciplinares com vistas a *corpos dóceis* e de seus instrumentos como *recursos para o bom adestramento*. A disciplina se efetiva através da distribuição dos indivíduos no espaço, no interior do qual a realidade tempo-espaço se constitui por meio de um exaustivo controle, criando um ambiente institucional em que não há desperdício de tempo e as atividades são totalmente previstas e calculadas. Tais funções disciplinares dispõem de três tipos de recursos muito específicos que o autor denomina por *vigilância hierárquica, sanção normalizadora e exame*. De que modo é possível pensarmos tais instrumentos disciplinares atrelados à tecnologia de normalização a partir do dispositivo da sexualidade?

Para Pelúcio e Miskolci (2009), ao percorrer os discursos produzidos sobre a aids, percorre-se também os corredores de vigilância da constituição de subjetividades sexuais. A vigilância hierárquica funciona idealmente como um “observatório” geral caracterizado pelo jogo do olhar capaz de induzir uma visibilidade ininterrupta a que todos e cada um pode estar

---

<sup>52</sup> Convém salientar que nos casos exemplificados não encontramos em nosso ordenamento jurídico a circunscrição de tais identidades – cis, (trans), hétero, homo – lhes proibindo de adotar filhos, como observamos no texto positivado que proíbe a doação de sangue. O que se intui a partir da hipótese de um ordenamento jurídico instalado no interior de um quadro heteronormativo é que, apesar da abstração formal adstrita ao “sujeito de direitos”, há grandes chances de verificarmos manobra argumentativa de agente decisório para mitigar a possibilidade de adoção daqueles que se distanciam da *heteronorma*, de modo velado.

submetido. Desse modo, o poder disciplinar, apoiado na vigilância hierárquica, apresenta-se mais como um mecanismo que desenha um diagrama de visibilidade geral do que como propriedade de alguém.

Nesse contexto, conforme demonstrado na arqueogenealogia da sexualidade, lança-se luz às práticas sexuais, a partir das técnicas confessionais no interior da Igreja, que depois se dispersaram para o campo da psiquiatria, da psicologia, da pedagogia, bem como no interior da própria família. Assim, em torno do sexo construiu-se um projeto capaz de lhe colocar em visibilidade, e estabelecendo entre aquele que pratica o ato sexual e aquele que ouve os seus relatos uma relação de hierarquia, na qual este último ocupa uma posição superior, detentor, inclusive, da realização do processo de adequação da prática confessada a uma conduta considerada sexualmente normal (FOUCAULT, AVS: 39-42).

Na proscricção de doação de sangue por HSH, ainda que não se estabeleça uma relação hierárquica marcada por uma imediatidade física – como a existente entre confessor-confidente; psiquiatra-paciente; pedagogo-criança – a regra proibitiva deixa transpassar os mesmos traços característicos dessa vigilância desigual através de seus efeitos positivos. Na medida em que se inscreve numa rede mais abrangente de atenção à saúde, a emissão do discurso que a veicula parte de um local de autoridade do saber médico, implicando daí uma posição de superioridade daquele que a emite em relação aos indivíduos da população-alvo. Nesse cenário, homens que fazem sexo com outros homens, em razão de suas condutas sexuais, são lançados num observatório de visibilidade no interior do qual se posicionam em um nível hierárquico inferior e, além disso, dispostos à normalização.

Esse sistema de vigilância geral presente na sociedade, que Foucault denominou por *panoptismo* (FOUCAULT, VP: 186 e sgts), se espraia para os âmbitos da sexualidade e do gênero na medida em que auxilia na conformação constante dos indivíduos dentro dessa grade de normalização heterossexual. É do princípio do panóptico essa automatização e desindividualização do poder, que se encontra “não tanto em uma pessoa quanto numa certa distribuição concertada dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares” (FOUCAULT, VP: 191), e que constroem os corpos segundo identidades sexuadas e de gênero diversas.

O jogo da vigilância hierárquica possui efeitos homogêneos de poder, funcionando, todavia, de modo desigual em relação às identidades de gênero conformadas pela matriz heterossexual. A regra jurídica é colocada no interior dessa multiplicidade de olhares disciplinares que atuam na direção dos indivíduos para as proximidades da norma.

Ao se veicular discursivamente que HSH estão mais propensos à contaminação e contágio de HIV-aids, cria-se um jogo hierárquico, não apenas entre a medicina e tais sujeitos

(como por exemplo, na propagação de uma cultura sexual segura, que também pode ser normalizadora) – mas sobretudo entre a heterossexualidade e a homossexualidade, por atribuir à última conotação de perigo sexual para o corpo-espécie. Desenha-se, assim, um indivíduo auto perito, de modo a incitar o constrangimento de tais sujeitos a uma prática sexual considerada *a priori* condizente com um imperativo de saúde, porque mais adequada a um padrão moral distante da devassidão homossexual e, ademais, próximo a uma exigência biológica de propagação da espécie.

Com a sanção normalizadora, por sua vez, não se busca a punição de um ilícito penal, mas a criação de um hábito por meio de sanções direcionadas a condutas “menores”, com vistas a promover uma rede de hábitos através de práticas tidas como condutas esperadas. Assim, o objetivo da sanção normalizadora não é propriamente a penalização de comportamentos proibidos, mas a criação de comportamentos desejados (FONSECA, 2012b, p. 171). Para Foucault, “a punição, na disciplina, não passa de um elemento de um sistema duplo: gratificação-sanção. E é esse sistema que se torna operante no processo de treinamento e correção” (FOUCAULT, VP: 173).

Aqui vigora a lógica das “micropenalidades” positivas, ou “promocionais”, ao lado daquelas pertencentes ao modelo “jurídico” que se constituem enquanto punições negativas. Seu funcionamento se dá na identificação daquilo “que é inadequado a regra, aquilo que dela se afasta, os desvios. O que se visa é o restabelecimento de uma ordem, ordem esta que é construída artificialmente (seja por um programa, por um regulamento ou por uma lei). [...] Castigar é exercitar” (FONSECA, 2002, p. 110).

Esse modelo “promocional” estabelece uma qualificação de comportamentos sociais, a partir da qual se premia aqueles considerados adequados à regra, recompensando-os, de um lado, e rebaixando e degradando seus desvios. Na discussão que aqui se propõe, proibir HSH de doarem sangue, não apenas lhes inflige um limite a sua liberdade, mas também molda sua conduta para se adequar cada vez mais à regra, sob pena de continuar a ocupar esse espaço de degradação desviante. Ademais, tal rebaixamento apenas se concretiza na medida em que funciona como premiação social hierárquica da heterossexualidade enquanto prática sexual saudável e identidade sexual natural.

Segundo Foucault, o sistema punitivo de promoção disciplinar não atua segundo os moldes da expiação ou da repressão, mas coloca em funcionamento outros tipos de operações distintas das usualmente tomadas em seu caráter jurídico, e que aqui, devemos ler sob as lentes dispostas pela matriz heterossexual:

relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relações uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos e valor as capacidades, o nível, a “natureza” dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida “valorizadora”, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do “anormal” (FOUCAULT, VP: 175-176)

Assim, por intermédio da sanção normalizadora não se trataria mais de apagar da Terra os sodomitas, não mais a condenação à inexistência de indivíduos tidos como anormais por conta de suas práticas sexuais inadequadas. Pelo contrário: o recurso disciplinar aqui analisado atua por meio da criação de uma rede de hábitos que, dentro daquele conjunto de práticas sexuais, alcançariam um maior grau de normalidade. “Trata-se da formação de um sujeito que se autocontrola, autovigia e autogoverna” (ORTEGA, 2003, p. 64).

No contexto da proibição de doação de sangue, resquício daquele processo de “sidadanização”, é possível inferir uma certa estratégia de normalização por meio da implementação da regra em questão. Ao se direcionar especificamente à população-alvo regra pautada numa política de combate ao HIV-aids, além de criar uma situação de vigilância hierárquica mencionada antes, pressupõe também uma dicotomia na qual se estabelece o normal – indivíduos não incluídos nessa população e que estariam de certa forma livres de contaminação pelo vírus HIV – e em relação a estes, os anormais, que por sua “condição” de homossexuais e HSH deveriam ter suas práticas sexuais cada vez mais adequadas ao padrão de normalidade representado pelos normais.

Ao se estabelecer a norma e o anormal, cria-se um modelo de práticas sexuais às quais este último deveria se adequar e que estaria representado pelo casal monogâmico, heterossexual, com finalidade reprodutiva e, de preferência, no interior de um relacionamento duradouro. Esse seria o padrão de normalidade que estaria implícito nessa complexa rede que atravessa o comando jurídico, parte de uma política de saúde anti-HIV-aids que preconiza como alvo homossexuais e HSH.

Por fim, o exame consiste na articulação das estratégias de poder com a formação de domínios de saber, fazendo com que, a partir desse recurso, a individualidade entre no campo do *documentário*. Cada indivíduo se torna um caso que, por sua vez, viabiliza um sistema de comparações e de descrição do comportamento das populações. O exame “combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma



vigilância que permite qualificar, classificar, punir” (FOUCAULT, VP: 177) A partir da observação de constantes e variáveis sobre o conjunto analisado, atribui-se a cada indivíduo um *status* em relação aos padrões e medidas de adequação ou desvio, lhe atrelando estado de normalidade ao ser colocado diante de uma norma (FOUCAULT, VP: 183).

Foucault vislumbra o exame como técnica que promove a inversão no jogo de visibilidade do exercício do poder (FOUCAULT, VP: 179). Isto é, em vez da manifestação pujante do poder que se exhibe ao se efetivar (como no caso do poder “jurídico”), dá-se luz ao tipo de poder que se efetiva na medida de sua invisibilidade. Essa nova modalidade do poder, mais do que as antigas interdições, “exige para se exercer presenças constantes, atentas e, também, curiosas; ela implica em proximidades; procede mediante exames e observações insistentes” (FOUCAULT, AVS: 51) e, no entanto, apaga os rastros de sua atuação. São os indivíduos examinados “e não o mecanismo que os examina, que toma a frente do espetáculo, eles é que têm de ser vistos” (FONSECA, 2002, p. 111).

A disciplina opera e, ao atuar, invisibiliza-se por detrás dos indivíduos fabricados conforme seus designios normalizadores. O que aparece como visível nas malhas da sociabilidade são esses corpos portadores de identidades sexuais e de gênero, e que, todavia, tratam-se apenas de efeitos desse poder disciplinar. Tal é o protocolo operado pela matriz heterossexual, pois ao mesmo tempo em que imprime nos indivíduos identidades substanciais e metafísicas, apaga os rastros de sua construção. Lança, em seu lugar, tais corpos na economia do visível numa estrutura binária de natureza/cultura, masculino/feminino, razão/sensibilidade, heterossexual/homossexual, natural/perversão.

Acompanha o procedimento do exame um sistema de registros e acumulação de documentos a partir dos quais se permite traçar padrões individuais em relação à norma tomada em sua abrangência. Isto é, possibilita-se a standardização da conduta sexual ou da identidade de gênero a ser examinada e disciplinada. Desse modo, o “indivíduo aparece aqui como um objeto descritível e analisável, passível de ser reduzido a uma caracterização de fenômenos coletivos, viabilizando dessa forma todo um sistema de comparações e de descrição do comportamento das ‘populações’” (FONSECA, 2002, p. 112). Ao assim proceder, tal técnica atribui a cada corpo um *status* relativo à sua própria individualidade, expressa em termos de uma *metafísica da identidade*. Dentro do quadro da *heteronorma*, é ela que condicionará a circunscrição de seus “traços, padrões e medidas que perceberão a adequação ou o desvio” (FONSECA, 2002, p. 112) do corpo sob exame.

Ora, regras jurídicas ao mesmo em que são formuladas, produzem e reproduzem a respeito de sua incidência um conjunto de discursos organizados na forma de um domínio de

saber (como por exemplo, aquele aventado no parecer técnico segundo o qual HSH apresentam risco 60% maior de realizar profusão sangue contaminado, em razão de suas condutas sexuais). Nesse diapasão, a regra proibitiva emerge como resíduo daquele solo cultural das décadas de 80 e 90, respaldada no escrutínio da vida sexual dos sujeitos, e que atribui à homossexualidade esse *status* anormalidade. Delimitador e conformador de práticas sexuais, tal condição retroalimentará esse sistema, o qual, por sua vez, constituiu-se por um aparato de saber, isto é, por uma norma. Norma fruto de um contexto no qual a aids se relaciona com a homossexualidade por meio de uma conotação substancial de doença; norma instaurada como efeito e instrumento da construção da “cidadania”; norma, por fim, que estabeleceu como público da medida de saúde em questão e, portanto, como anormais, homossexuais e homens que fazem sexo com outros homens.

Não foi a época clássica que inaugurou a técnica disciplinar, mas ela a acelerou. Essa “arte de talhar pedras” (FOUCAULT, VP: 135), encontra no decorrer do século XVII seu período de profusão crescente e implantação difusa, mas não se trata de sua descoberta súbita. Para Foucault, trata-se antes de uma “multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, se imitam, apoiam-se uns sobre os outros [...]” (FOUCAULT, VP: 134), numa profusão de técnicas que incidem os corpos, rasgam sua carne, e se incorporam. Tal é sentido da performatividade de gênero pensada por Butler ao compreendê-lo enquanto processo marcado por essa rede de citação constante de regras, que partem de autoridades distintas, e que se reportam compulsoriamente à heterossexualidade. A citação reitera e relembra a norma heterossexual, e ao reiterá-la, se incorpora.

A proibição de HSH doarem sangue parece, em um primeiro momento, construir-se nos termos de soberania, em razão do seu caráter negativo e excludente. Entretanto, ao lhe analisarmos sob as lentes do biopoder, percebe-se que sua eficácia é garantida não apenas por meio de seu teor proibicionista, mas sobretudo porque se insere no entrecruzamento de uma rede de poder-saber na qual se vê pulular constantemente a fabricação dos corpos individuais segundo uma *heteronorma*.

A matriz heterossexual enquanto padrão de organização social filtra os corpos segundo as regras de gênero, fabricando-os como aspirantes a representantes da norma – heterossexuais – bem como enquanto seus desvios – não heterossexuais. O efeito disciplinar que se verifica a partir do dispositivo da sexualidade encontra nessa estilização corporal a busca por uma conformação o mais próximo possível da regra heterossexual. Entretanto, trata-se apenas, e

sempre, de uma cópia de outra cópia. Ou da cópia de uma ideia, em razão do caráter performativo da identidade e não substancial (BUTLER, 2016a).

Enquanto a disciplina cuida do poder que se realiza em direção ao corpo, a biopolítica se dirige aos processos biológicos da vida humana considerados como “naturais”. Entram nesses cálculos do poder os padrões de natalidade, de mortalidade, de longevidade, as taxas de reprodução e fecundidade, as questões previdenciárias, enfim, todas essas questões relacionadas a um complexo de saber-poder que fez emergir no século XVIII esse fenômeno denominado população: junto à individuação dos corpos, entra em cena a massificação do corpo-espécie (FOUCAULT, 2010, p. 204). Feita a análise de como se opera o dispositivo da sexualidade a partir de práticas disciplinares, passa-se, no item a seguir, a seu outro feixe de análise que parte de um outro tipo de tecnologia, chamado biopolítica.

#### 2.4 BIOPOLÍTICA E NORMALIZAÇÃO: O GOVERNO DO SEXO-ESPÉCIE

A nova tecnologia do biopoder emergente no final do século XVIII, denominada biopolítica, diferente do poder disciplinar, mas que se soma a ele nas estratégias de normalização dos corpos (FONSECA, 2016), caracteriza-se por efetivar procedimentos e atuações no entorno de uma coletividade determinada e chamada por Foucault de “população”<sup>53</sup> (FOUCAULT, STP: 89). Segundo Castro (2011, p. 33) “[...] *el término biopolítica es utilizado para dar cuentas del modo en que el estado, la política y el gobierno se hacen cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre*”.

Enquanto o poder soberano caracterizava-se por atuar no confisco e apreensão do trabalho e dos bens, assim como, no seu limite, da própria vida, o biopoder engloba a tal forma de atuação outras peças cujas funções se darão a partir de outros comandos. Deixa-se de operar

---

<sup>53</sup> A partir de suas análises de alguns mecanismos de segurança, Foucault pôde ver como se deu a formação do fenômeno da população e, examinando a população, o filósofo foi levado ao problema do governo. No curso *Segurança, Território, População*, é alargada sua genealogia do poder na medida em que apresenta o conceito de governamentalidade, e com ele algumas modificações são promovidas no cenário da discussão política contemporânea. Ao longo de 1978, em suas aulas, Foucault traça genealogicamente as formas históricas de governo e encontra no arcabouço da pastoral cristã essa compreensão de governo como condução dos homens e não do território. Muito embora não se trate de um poder político e de ter supostamente acabado no século XVIII, o poder pastoral é entendido pelo autor como uma tecnologia de poder do ocidente que marca a inauguração do governo como condução dos homens e das condutas, marca privilegiada pelo autor em suas análises das diferentes organizações da governamentalidade, quais sejam, a da razão de Estado, entre os séculos XVI e XVII, a governamentalidade liberal, de meados do século XVIII, e por fim a neoliberal alemã e norte-americana, do século XX, análises encontradas no curso *Nascimento da biopolítica*. Para os fins do presente trabalho, privilegiaremos não tanto suas análises a respeito dessa incorporação da economia no fazer político, estabelecendo o mercado como espaço de verificação e promovendo a criação do *homo economicus*, mas sim, concentramos naquilo que motiva as pesquisas sobre a governamentalidade, que reside na problemática da condução das condutas. Traço privilegiado em conjunto à noção de normalização biopolítica a partir de uma norma heterossexual e procriadora.

tão somente pela via da exclusão para inscrever-se no real através de técnicas de incitação, de reforço, de controle e vigilância, de organização e regulação das forças que lhe são submetidas. Trata-se, segundo Foucault, “[...] de um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (FOUCAULT, AVS: 148). Daí a centralidade do sexo nas amarras do biopoder.

Conforme assentado em outro momento deste trabalho, o dispositivo da sexualidade se encontra no ponto de articulação entre a disciplina e a biopolítica, funcionando como dobradiça dessas duas direções nas quais se desdobrou o biopoder (CASTRO, 2016, p. 58). De acordo com Foucault,

[...] a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação (FOUCAULT, EDS: 211-212).

Tem-se, agora, não mais um corpo individual disposto em um espaço para discipliná-lo, mas um “corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável” (FOUCAULT, EDS: 206), que também será conformado na teia sócio-sexual em termos de uma *identidade-acontecimento*. Com a vida sendo operacionalizada como elemento fundamental à homeostase social, verifica-se o processo da “estatização do biológico”. O biopoder desdobra-se em uma nova tecnologia amarrada a um conjunto de saberes que buscarão controlar a série de eventos fortuitos ocorridos no meio em que vive uma população. Com vistas à proteção e promoção da vida, a adversidade do meio em que se vive entra no cálculo do poder. Inaugura-se um modo de atuação que visa não mais ao treinamento individual, como nas disciplinas, mas ao equilíbrio global, por meio da regulamentação, privilegiando-se “a segurança do conjunto em relação a seus perigos internos” (FOUCAULT, EDS: 209).

Na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, o filósofo enfatiza o traço diferencial existente entre a disciplina e a biopolítica, apontando, como em outras

ocasiões, para a relação de sobreposição de tais técnicas. Se de um lado a disciplina se direciona à sexualidade no nível do detalhe, ao “sexo-corpo”, a biopolítica, por sua vez, opera nos processos de regulação e ordenação do corpo-vivo, do “sexo-espécie”, em um movimento normalizador do *en détaille all’en masse* (CUTRO, 2004). Retomando as palavras de Foucault, no *Collège de France*, “depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante” (FOUCAULT, EDS: 204).

O governo se direciona a esse conglomerado de pessoas, retirando-as de sua abstração subjetiva. Governa-se a população a partir do que ela tem de “natural, de modo que sua apreensão se afasta dessa noção jurídico-política ao se inscrever nessa “espécie técnico-política de uma gestão e de um governo” (FOUCAULT, STP: 92). A “naturalidade” de tal objeto se dá pela sua despersonalização enquanto sujeito de direitos (CAMPBELL, 2011), e que aparece de acordo com três linhas distintivas. Nas palavras de Foucault:

[...] a população não é um dado primeiro, ela está na dependência de toda uma série de variáveis. A população varia com o clima. Varia com o entorno material. Varia com a intensidade do comércio e a atividade de circulação de riquezas. Varia, é claro, de acordo com as *leis* a que é submetida: por exemplo, os impostos, as leis, sobre o casamento. Varia também com os *hábitos* das pessoas: por exemplo, a maneira como se dá o dote das filhas, a maneira como se assegura os direitos de primogenitura, a maneira como se criam as crianças, como são ou não confiadas a uma ama. A população varia com os valores *morais* e *religiosos* que são reconhecidos a este ou aquele tipo de *conduta*: por exemplo, valorização ético-religiosa do celibato dos padres e dos monges. [...] A população é um dado que depende de toda uma série de *variáveis* que fazem que ela não possa ser transparente à ação do soberano, ou ainda, que a relação entre a população e o soberano não possa ser simplesmente da ordem da obediência ou da revolta. [...] O limite da lei, enquanto só se considerar a relação soberano-súdito, é a desobediência do súdito, é o “não” oposto pelo súdito ao soberano. Mas, quando se trata da relação entre o governo e a população, o limite do que é decidido pelo soberano ou pelo governo não é necessariamente a recusa das pessoas às quais ele se dirige (FOUCAULT, STP: 93).

A “naturalidade” da população abre uma pluralidade de técnicas às “artes de governo” que não se colocam em termos de mera desobediência ou assentimento dos súditos. De um lado, o governo se inscreve em um ambiente de favorecimento da própria população segundo os reclamos de uma normalização instaurada no nível orgânico – atingida por meio da contenção ou limitação de trocas sanguíneas, por exemplo. De outro lado, soma-se a tal intento, a condução das condutas desse conjunto de sujeitos despersonalizados a partir da “produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: [tal conjugação] é o que marca ao mesmo tempo a

naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (FOUCAULT, STP: 95).

Quando a vida adentra aos cálculos do poder e o biológico se reflete no político, o velho poder soberano de fazer morrer se retrai em favor de uma intervenção contínua na constituição da vida em sua proliferação regulada. Com isso, Foucault prossegue em sua analítica do poder a contrapelo da soberania desenhada pelo Estado, o que não implica, por sua vez, em ignorar o fato de este eventualmente atuar como um dos vetores de aplicação biopolítica (FONSECA, 2004; FONSECA, 2016). Ao pensar os mecanismos de segurança dentro da morfologia das “artes de governar”, Foucault novamente reitera seu distanciamento teórico em relação àqueles que partem da figura onipotente e omnipresente do Estado (DUARTE, 2010, p. 236), cuja força política seria capaz de controlar todos os recantos do social, inclusive o modo de se relacionar com o seu sexo.

Sem pretender adentrar as diversas discussões a respeito da governamentalidade<sup>54</sup>, mas apenas considerar tal neologismo no que aponta para as problematizações levantadas a partir dos propósitos aqui buscados – construção das subjetividades não heterossexuais sob o manto de suspeita –, consideramos essa noção foucaultiana, na medida em que permite vislumbrar “a racionalidade que põe em funcionamento, em contextos precisos, as atividades de gerenciamento dos comportamentos humanos, atravessa o Estado e o utiliza como instrumento de governo, mas não se resolve ou encerra no próprio Estado” (FONSECA, 2016, p. 24).

Importante frisarmos que o conceito de governo no pensamento foucaultiano não se encontra vinculado, originariamente, à forma do Estado. Com ela, o arqueogenealogista concentra-se mais na operação de “conduzir a conduta dos homens” do que naquela vinculação a atos jurídicos-administrativos. Governar implica na condução dos corpos sexuados não por uma decisão “determinada exclusivamente pelo modelo estatal de poder, mas, particularmente, pela forma de determinação da verdade, da racionalidade” (SILVA, 2016, p. 112), possibilitando, com isso, o desenraizamento dos valores vigentes. Nesse contexto,

---

<sup>54</sup> Na aula de 1º de fevereiro de 1978, no curso *Segurança, Território, População*, Foucault nos explica o que entende pelo neologismo “governamentalidade”. Nas palavras do autor: “Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (FOUCAULT, STP: 143-144).

[...] a verdade ou a razão em jogo em um sistema social determinado organiza a ação dos homens que a compõem, e não tanto a forma administrativa – esta última é um dos modos de definição concreta da verdade e da razão, responsável por sedimentar relações de poder atuais. Portanto, governo é o tipo de relação consigo ou com outrem que orienta a ação, por delimitar suas possibilidades, e, dessa forma, produz relações de poder, pois produz diretamente no outro certa qualidade (SILVA, 2016, p. 112).

Ao proibir HSH de doarem sangue, o Estado parece incorrer nos antigos moldes do *ciclo da interdição* e da *lógica da censura* (AVS: 94), dividindo tais indivíduos entre os limites do permitido e do proibido, em razão de uma identidade considerada *a priori* daquela atuação estatal. Entretanto, ao ser lido sob o prisma do governo, tal regra coaduna-se à afirmação foucaultiana “de que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais no contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras” (FOUCAULT, AVS: 157).

Essa racionalidade de governar populações apresentada pela biopolítica modifica a face do poder do Estado, na medida em que descortina um exercício diverso da soberania ao se direcionar ao governo dos vivos. Pautando-se na ordenação biológico-pública da população e que tem no Estado apenas um dos vetores atravessados pelo biopoder – e não sua condição exclusiva de atuação – temos que o “agenciamento da vida” como “objeto e objetivo” das relações de poder “transborda para fora dos limites do Estado” (FONSECA, 2016, p. 97).

Ao pesquisar as táticas e técnicas de governo, Foucault resgata e esquadrija toda uma leitura anti-maquiavel<sup>55</sup> a fim de construir o solo sobre o qual assenta sua noção de governamentalidade. Por tal conceito, não se refere o autor à manutenção do poder soberano sobre determinado território, mas, ao contrário, remete à condução de um conjunto de homens e coisas nas suas imbricações (FOUCAULT, STP: 128-129). Enquanto para o príncipe de Maquiavel a finalidade principal do governo dirigia-se a manter seu principado, o fim das artes de governar a que se refere Foucault diz respeito a “uma maneira correta de dispor das coisas para levá-las, não à forma do ‘bem comum’, como diziam os textos dos juristas, mas a um ‘fim adequado’ [...]. O que implica [...] uma pluralidade de fins específicos, que vão se tornar o próprio objetivo do governo” (FOUCAULT, STP: 132).

Assim, a validade e finalidade da soberania encontram-se em si mesmas naquilo que conseguem obediência às leis, fazendo que com que coincidam absolutamente lei e soberania. Completamente distinto é o entendimento dado por essa manifestação de governo ancorado na condução dos homens e das coisas, na medida em que se trata de “dispor das coisas, isto é, de

---

<sup>55</sup> O texto analisado por Foucault, tomado como referência dessa literatura anti-maquiavel refere-se à *Miroir Politique contenant diverses manières de gouverner*, de Guillaume de La Perrière, datado de 1567.

utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada” (FOUCAULT, STP: 132).

A regra proibitiva figura, nesse sentido, não como mera expressão da vontade soberana no estabelecimento de limites à liberdade dos HSH, coadunando-se, por seu turno, a um complexo mais abrangente no qual se observa um jogo de táticas organizado pelas normas de uma matriz heterossexual. Isto é, funciona como um dos vetores estratégicos de segurança dentro dessa racionalidade de governo que alavanca em seu horizonte biopolítico a formação da população, bem como sua normalização heterossexual. Não obstante, instaura clivagens na própria coletividade em que atua, separando-a em nichos populacionais, e que, no caso sob análise, faz surgir no horizonte a *população-acontecimento* denominada HSH. Nas palavras de Foucault: “[...] É a população, portanto, muito mais que o poder do soberano, que aparece como o fim e o instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo” (FOUCAULT, STP: 140).

Tais métodos apresentam-se como procedimentos regulatórios sobre a vida biológica do corpo-espécie, correlacionados ao dispositivo da sexualidade, conforme demonstrado ao longo do trabalho. Abrangendo os marcadores de natalidade, mortalidade, expectativas de vida, controle de epidemias, previdência etc., e buscando aproximar esses conjuntos o máximo possível das “curvas de normalidade”<sup>56</sup> tidas como ótimas, a vida “vai ser considerada um conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural” (FOUCAULT, STP: 92). São todos eles procedimentos relacionados a capturas dos corpos, novamente, mas agora considerados no interior de uma população.

Nesse agrupamento populacional apreendido pelos seus significados biológicos e que, desse modo, representam um fortalecimento ou degradação da própria força do Estado, são traçadas curvas de normalidade em razão de determinados fenômenos, isolando casos, medindo riscos, prevendo perigos dessa multiplicidade dos processos tidos como naturais que devem ser submetidos a esse cálculo de regulação biopolítica (FOUCAULT, STP: 75-78). Torna-se proeminente a partir de então o funcionamento de mecanismos de segurança no entorno da

---

<sup>56</sup> No curso Segurança, Território, População, Foucault explica o modo de funcionamento das “curvas de normalidade” ao analisar as práticas de variolização: “Vai-se ter a destruição ‘normal’ dos casos de afecção por varíola em cada idade, em cada região, em cada cidade, nos diferentes bairros da cidade, conforme as diferentes profissões das pessoas. Vai-se ter portanto a curva normal, global, as diferentes curvas consideradas normais, e a técnica vai consistir em quê? Em procurar reduzir as normalidades mais desfavoráveis, mais desviantes em relação à curva normal, geral, reduzi-las a essa curva normal, geral” (FOUCAULT, STP: 82). No caso em análise, a curva normal é aquela representada pelo casal heterossexual que, em si mesmo, já é considerado monogâmico, sem troca de parceiros e mais saudáveis, tendo em vista que nem se aventa a possibilidade de se estender a eles tal política.



população, isto é, sobre os fatores e os aspectos que tomem a humanidade enquanto ser vivo, como um corpo-espécie (FOUCAULT, EDS: 204).

Posteriormente, na aula de 25 de janeiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População*, Foucault alarga o conceito de população para compreendê-lo, ainda como corpo-espécie, regulado e regulamentado em seus processos orgânicos, mas que se integra a algo que extrapola os limites traçados pela especificidade orgânica e a coloca também no patamar do interesse, ou melhor, do interesse público. Do mesmo modo que se pode atuar no entorno dessa naturalidade populacional, é possível ao poder que se articule em um outro nível que se dá, também em termos de naturalidade, agora considerada a partir da universalidade do desejo (FOUCAULT, STP: 96-98). Temos, aqui, a “produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (FOUCAULT, STP: 95).

A população é portanto, de um lado, a espécie humana e, de outro, o que se chama de público. Aqui também a palavra não é nova, mas seu uso sim. O público, noção capital no século XVIII, é a população considerada do ponto de vista das opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências, é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos. A população é portanto tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público (FOUCAULT, STP: 98-99).

Ora, não é preciso muito esforço para adentrar à frequência operada pelos mecanismos de segurança que se dão na esfera pública a respeito da normalização populacional por meio do jogo dos interesses. Projetos de lei propondo a Cura Gay, a estigmatização de pessoas (trans), a recente criação da expressão “Ideologia de Gênero” por meio da qual se pretende deslegitimar todos os avanços e conquistas que se deram no campo social a respeito de discussões envolvendo gênero, sexualidade e diversidade nas escolas, o modo como é retratada a população LGBTI em grande parte dos produtos culturais, etc. Tais arranjos se dão no interior de um jogo de táticas que se direcionam à formatação de uma noção de homossexualidade atrelada a manifestações perversas do desejo, bem como à construção fabulosa de uma heterossexualidade natural, segundo os comandos da qual serão conduzidas as condutas das pessoas dentro das práticas biopolíticas.

Para diagnosticar a racionalidade do governo na qual se insere a regra jurídica por entre as estratégias de regulação e normalização da sexualidade, necessário retornar aos estudos de Foucault acerca dos mecanismos de segurança por ele analisados sobre o problema da varíola no século XVIII. Foucault (STP) se utiliza do problema do controle de epidemias para ilustrar

o que constituiria o campo de atuação da biopolítica. A partir da série “segurança-população-governo”, o filósofo analisa essas práticas por ele denominadas de “mecanismos de segurança”, que também se apresentam como mecanismos de normalização, mas atuam de forma diversa da disciplina.

Através da prática de inoculação da varíola, não se tratava mais tanto de impedi-la, mas, ao contrário, de provocá-la em níveis tais que sua anulação se daria no mesmo momento da vacinação. A partir dessa prática, surgem então quatro noções importantes: caso, risco, perigo e crise. A construção dessas quatro noções no interior dos discursos político-biológicos tornou possível medir os *casos* de sucessos e de fracassos dessa política de saúde, surgindo assim a noção de doença, não mais como algo a eliminar, mas como distribuição de casos dentro de determinada população, no interior da qual se poderão verificar os *riscos* e *perigos* a que cada subgrupo está afetado em razão da idade, clima, localidade, etc. Os riscos e perigos, por sua vez, podem entrar em um movimento de aceleração e multiplicação do contágio em um nível tão elevado cuja contenção ou controle se tornariam muito difíceis, o que deflagraria uma *crise* (FOUCAULT, STP: 75-78).

Essas quatro novas noções se configuram como técnicas de intervenção que não terão como objetivo simplesmente aniquilar a doença ou impedir o contato entre sujeitos doentes e não-doentes, como na tecnologia disciplinar. Trata-se, agora, de um mecanismo de segurança que, a partir desse conjunto de informações – por exemplo, qual o risco de morbidade a que um indivíduo está exposto, considerando a sua idade, o lugar em que mora, sua profissão, faixa etária, etc. –, opera seus efeitos não em termos de erradicação ou segregação, mas por meio de um cálculo que equacione esses riscos e perigos da maneira mais eficiente possível.

Foucault percebe com nitidez a semelhança dos mecanismos ativados pela variolização em relação àqueles atinentes aos problemas advindos da escassez alimentar, aduzindo que em ambos se encontrava a mesma morfologia baseada na “racionalização do acaso e das probabilidades” (FOUCAULT, STP: 78). Sendo de tal ordem, o deslocamento realizado pela biopolítica consiste em não mais atuar com vistas a impedir a doença ou isolar os doentes, mas “fazer funcionar em relação a [eles] outros elementos do real, de modo que o fenômeno de certo modo se anulasse” (FOUCAULT, STP: 78). Objetiva-se identificar o número de indivíduos acometidos pela doença em um determinado espaço do território, a sua faixa etária, o índice de mortalidade entre os doentes, quais regiões são mais afetadas, quais os efeitos da vacina, ou seja, a partir de então, levantou-se todo um conjunto de saber agrupado sob a insígnia da estatística a qual passou a incorporar os próprios jogos do biopoder.

Para Foucault, com a variolização deixa-se de conceber a doença a partir de sua conotação global e maciça, para compreendê-la naquela noção de *caso*. Não se trata de tomá-lo enquanto caso individual, mas de uma “maneira de individualizar o fenômeno coletivo da doença, ou de coletivizar, mas no modo da quantificação, do racional e do identificável, de coletivizar os fenômenos, de integrar no interior de um campo coletivo os fenômenos individuais” (FOUCAULT, STP: 79).

Desse modo, na situação da regra em análise, considerada a distribuição de *casos* de HIV-aids no Brasil a que se tem acesso, o ordenamento jurídico individualizou o fenômeno coletivo da doença e o atribuiu a essa *população-acontecimento* específica ao mesmo tempo em que coletivizou um fenômeno individual, mas o restringiu tão somente aos indivíduos homossexuais e aos HSH. Quando nos deparamos com essa regra, fácil a constatação de que se configura em meio ao aparato biopolítico direcionado à população em sua generalidade, no entanto, restringindo-se o seu comando proibitivo aos HSH.

Não se trata, pois, de uma política de exclusão da homossexualidade ou de sua negação, tampouco da exclusão do vírus HIV. Trata-se, em verdade, de mecanismos de segurança que atuam no entorno com vistas à normalização. Não são práticas que buscam a erradicação da doença, mas assimilam-na em seus riscos e perigos. Ao considerar o grupo total de indivíduos passíveis de contrair o vírus, estabelecem curvas de normalidade, direcionando sua atuação às condutas tidas como mais perigosas – os *sidadãos* –, com vistas a fazê-las chegar o mais próximo possível das curvas menos perigosas, e que, nesse contexto, teria como curva ideal aquela representada pela família heterossexual monogâmica, a família *cidadã*, cuja hereditariedade deve ser incitada. Segundo Foucault, data do século XIX essa autonomização do sexo em relação ao corpo e sua postulação como fator hereditário, passível tanto da transmissão quanto da criação de doenças. Em suas palavras:

[...] a análise da hereditariedade colocava o sexo (as relações sexuais, as doenças venéreas, as alianças matrimoniais, as perversões) em posição de “responsabilidade biológica” com relação à espécie; não somente o sexo podia ser afetado por suas próprias doenças mas, se não fosse controlado, podia transmitir doenças ou criá-las para gerações futuras; ele aparecia, assim, na origem de todo um capital patológico da espécie; o sexo e sua fecundidade devem ser administrados. A medicina das perversões e os programas de eugenia foram, na tecnologia do sexo, as duas grandes inovações da segunda metade do século XIX (FOUCAULT, AVS: 129).

A campanha de prevenção do HIV-aids não atua por um imperativo de exclusão de indivíduos homossexuais do meio social; ao contrário, coloca-os em visibilidade. Traz à superfície esse nicho populacional com vistas a melhor gerenciar os riscos de contágio do vírus

entre os indivíduos homossexuais e HSH, mas sob a justificativa da manutenção e promoção da vida da população tomada em seu conjunto. Nesse cenário biopolítico pode-se inferir que essa regra tem como pano de fundo um conjunto de informações que permitiu ao Estado concluir que, dentre todos os grupos populacionais, merece destaque esse tipo de comportamento específico, o qual, levando-se em consideração o seu “mau sexo” colocam em risco a saúde e a vida da população globalmente considerada.

Se tomarmos a noção de *caso* para analisarmos o fenômeno da aids, a regra em comento considera que, observando os fluxos sanguíneos da população e sua possível contaminação, a homossexualidade figura enquanto um dos *casos* que merecem proibição, em virtude de sua prática sexual perigosa, qual seja, o sexo anal. Justificativa que desconsidera que o sexo anal também ocorre entre heterossexuais, bem como que pode não ocorrer entre HSH. Além disso, como já assentado neste trabalho, não é o sexo anal em si o causador do perigo, mas a sua prática insegura, a deixar patente que tal regra também considera de antemão que apenas há entre HSH sexo sem camisinha, sendo tal premissa invertida quando aplicada a casais heterossexuais, cujo sangue se apresenta como exemplo de *caso* mais propício à vida da população.

Vemos, assim, que a regra jurídica, embora aduza sua justificativa na probabilidade de transmissão do vírus entre HSH, carrega em seu bojo argumento que denota a homossexualidade em termos metafísicos. Considera essa identidade em um *continuum* tido como lógico-coerente e, portanto, da ordem da dedução/indução entre homossexualidade – sexo anal desprotegido – sangue contaminado, relacionando a nova noção biopolítica de *caso* à velha acepção de *doença reinante*.

Claro fica também que, para a publicação da regra, o Ministério da Saúde e a ANVISA lançaram mão das noções de *risco e perigo*. Ao direcionar a proibição aos homossexuais e aos HSH, identificou no nível do grupo e no nível do indivíduo a maior probabilidade que têm esses sujeitos de contrair o vírus, dado o seu comportamento de risco – o seu modo de vida. Com base no mesmo critério, estabeleceu ainda que, a partir do cálculo dos riscos, estes não são os mesmos para todos, de modo que há zonas de mais alto risco em contraposição a outras em que este é menor, “em outras palavras, pode-se identificar assim o que é perigoso” (FOUCAULT, STP: 80). É mais perigoso em relação ao risco de contrair o vírus HIV ou desenvolver a aids ser homossexual ou ser homem e fazer sexo com outros homens.

As noções de *risco e perigo* encontram-se intimamente conectadas uma vez que a determinação do *risco* a que estão submetidos alguns grupos apontará para a sua conotação *perigosa*. Nesse sentido, o risco em relação à contaminação sanguínea existente entre HSH é

maior quando comparada a outros nichos populacionais, sobretudo heterossexuais, a configurar um perigo para a própria sociedade. Tal é a conotação superficial – e também já problemática – dessa regra, mas que se analisada sob o enfoque do governo ganha tons que apontam para outras configurações.

A partir dos mecanismos de segurança não temos mais uma prática da saúde orientada para a erradicação da doença, mas a sua regulação naquilo que estabelece em termos de conexão com o real, isto é, na contenção dos seus efeitos na busca de um equilíbrio global entre a população e seus fenômenos vitais. Assim, a regra proibitiva não se instala dentro de uma política pública de extermínio do vírus HIV, mas de sua ordenação dentro de um horizonte de normalização biopolítica dos desviantes sexuais.

O *risco e perigo* que são carregados no sangue de HSH apontam para um cenário em que a sua regulação orgânica por parte dos impeditivos jurídicos confabula com uma estratégia de ordenação da população considerada a partir da criação do interesse público pautando na naturalidade do desejo. O discurso da regra jurídica apresenta-se como uma barreira colocada frente aos fluxos sanguíneos de HSH, de modo a impedir sua circulação no corpo social, entretanto, em seu subtexto encontramos a subjugação de tais sujeitos à posição de inferioridade moral na escala de valores sexuais, apontando, por outro lado, para a família heterossexual monogâmica como modelo de tipo sanguíneo adequado ao equilíbrio social.

O aspecto governamental existente em tal regra não diz respeito a uma prática que obriga a qualquer custo a obediência de seus súditos – ou seja, não se obriga a população por decreto a apresentarem-se como heterossexuais verdadeiros – no entanto, a sua regulação se dá exatamente naquilo que consegue ocultar a respeito de si mesma, e para captá-la o olhar genealógico revela sua pertinência.

Por meio da noção de *crise*, a medicina passou a compreender essa proliferação acentuada da doença a partir de fenômenos diversos relacionados a processos de disparada, aceleração e multiplicação – para além e fora do quadro desenhado pelas epidemias – que fazem com que os casos entrem numa tendência que pode vir a não se deter mais, senão por meio da intervenção artificial, ou mesmo natural, capaz de controlar a doença efetivamente (FOUCAULT, STP: 80).

A análise das curvas de normalidade a respeito da aids pode ser feita a partir dos dados documentados nos boletins epidemiológicos do país, através dos quais se pode ter uma noção estatística acerca da contaminação do vírus segundo aspectos relacionados ao gênero, idade, orientação sexual, classe, etc. Ao observarmos os casos relatados no último boletim epidemiológico feito no Brasil não verificamos nenhuma curva capaz de remeter a esse

movimento de *crise*. Pelo contrário, o que vemos desenhar-se no gráfico geral da doença indica que “a taxa de detecção da aids no Brasil tem apresentado estabilização nos últimos dez anos, com uma média de 20,7 casos/100 mil hab” (BRASIL, 2016, p. 6). Conforme já mencionado em outro momento, não utilizamos os dados estatísticos para cristalizar um fato em números que se mostrariam como verdades absolutas – tendo em vista que a estatística surgiu dentro desse quadro biopolítico do século XVIII (FOUCAULT, STP) –, empregando-os mais para relativizar os próprios dados contidos em tais análises, sobretudo naquelas que guiam a proposição de políticas públicas de saúde direcionadas a não heterossexuais.

Segundo consta no mesmo documento, observa-se uma estabilização da taxa detecção na região Centro-Oeste, e queda nas regiões Sul e Sudeste. Nas regiões Norte e Nordeste houve uma tendência linear de crescimento. No ano de 2015, a única região em que houve predomínio da categoria de exposição HSH foi a Sudeste, na qual se verificou importante decréscimo de detecção nos últimos dez anos. Em todas as outras regiões, o predomínio foi heterossexual (BRASIL, 2016, p. 15). O que vemos a partir da coleção desses dados é que o grupo ou comportamento de risco não estão relacionados às identidades sexuais, mas às práticas sexuais existentes entre tais sujeitos. Sendo assim, seria mais adequado direcionar as políticas públicas de combate e prevenção do HIV-aids à promoção de práticas sexuais seguras (que também poderia apresentar-se como práticas de normalização biopolítica da sexualidade<sup>57</sup>), independente dos parceiros que se tem em consideração.

Desse modo, não vemos surgir no mapa epidemiológico situação de crise que indicaria como categoria privilegiada de atenção homens que fazem sexo com outros homens, apontando, por outro lado, para a própria complexidade que envolve o fenômeno da doença, o que demonstra ter a regra jurídica ignorado tantos outros tipos de incidência do vírus que deveriam ser levados em consideração seguindo critérios de vulnerabilidades. Com efeito, vislumbramos tal regra operando em um conjunto tático de normalização biopolítica pautada, contudo, naquela concepção de doença reinante.

Malgrado aponte Foucault em sua genealogia que a medicina tenha substituído a ideia de doença reinante, adotando-se a partir de então um novo léxico em torno da população

---

<sup>57</sup> Em virtude dos surgimentos das doenças sexualmente transmissíveis a necessidade de incentivo e apoio de práticas sexuais protegidas mostra-se patente. Entretanto, o estabelecimento de um regimento de práticas sexuais estimuláveis parte, também, da instauração de uma norma condizente ao que seria o sexo socialmente desejável. Ao estabelecer tal norma, hierarquiza-se o vasto repertório de práticas sexuais diferenciando as legítimas das ilegítimas. Frente a essas restrições normalizadoras uma proliferação de práticas emergem no contexto sócio-sexual, a indicar outros modos de se relacionar com o sexo que não este conduzido pelo governo da camisinha, como por exemplo, as práticas de *bareback*. Para uma discussão detalhada, consultar: HALPERIN, David M. What do gay men want? An essay on risk, subjectivity. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.

acometida por uma moléstia, é possível dizer que a epidemia de HIV-aids reanimou esse conjunto discursivo que associa uma doença, a aids, a um grupo específico, a um modo de vida, a um tipo de comportamento, à homossexualidade. A despeito daquela reconfiguração das relações de poder dada na ordem do saber médico, o surgimento síndrome no final do século XX reconstrói tal cenário, uma vez que passam a proliferar discursos atrelando a manifestação e contágio do vírus HIV à homossexualidade, sendo, inclusive, difundida, como a “peste gay”. No entorno dos *scripts* sexuais rondava a aids considerada como uma epidemia, que nesse tempo e em relação a um modo de vida considerado homossexual, reavivou essa forma de encarar as doenças datadas de dois séculos atrás, sobrelevando o sexo a uma posição de responsabilidade biológica com relação à espécie (FOUCAULT, AVS: 129).

Como se tratam de condutas tidas como perigosas ao corpo-espécie, as práticas sexuais realizadas por homossexuais e HSH constituem-se como alvo privilegiado dessa tecnologia de poder cuja pretensão é a condução das condutas a um tipo de prática considerada menos perigosa e menos propensa ao vírus HIV. A normalização biopolítica se estrutura em torno desse nicho populacional – dessa curva de normalidade tida como perigosa – em específico, porém abrangendo toda população, de modo a, progressivamente, aproximá-la de uma curva de normalidade ótima, padrão, mais saudável – heterossexual. Na economia da visibilidade delimitada pela aids, ao chamado grupo de risco dirigem-se os holofotes com melhor precisão, mas cujos reflexos atingem todos e cada um. Como atenta Ednalva Maciel Neves (2004, p. 6),

a vigilância sustentada na noção de risco teria como objetivo a antecipação dos *loci* de irrupções de perigos, localizados estatisticamente e definidos em termos de ocorrências de doenças, anomalias, comportamentos desviantes a serem minimizados, assim como comportamentos a serem maximizados.

Ora, se se trata de gerir a população traduzida como espécie humana, qualquer forma de vida tomada no seu sentido biológico, que atente à manutenção, salvaguarda e proliferação da vida nesses termos, cai nas malhas da anormalidade. Daí surgirem políticas públicas de saúde cujo mote é o combate a doenças sexualmente transmissíveis direcionadas especificamente a não heterossexuais, a impossibilidade de não heterossexuais poderem doar sangue, etc., resquícios do núcleo sobre o qual se desenvolveu a *scientia sexualis* no século XIX, qual seja, o conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência.

O conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência constituiu o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo. E não se imagine que se tratava apenas, de uma teoria médica cientificamente insuficiente e abusivamente moralizadora. Sua superfície de dispersão foi ampla e profunda a sua implantação. A psiquiatria, mais a jurisprudência, a medicina legal, as

instâncias do controle social, a vigilância das crianças perigosas, ou em perigo, funcionaram durante muito tempo “pela degenerescência”, pelo sistema hereditariedade-perversão. Toda uma prática social, cuja forma ao mesmo tempo exagerada e coerente foi o racismo de Estado, deu a essa tecnologia do sexo um poder temível e longínquos efeitos (FOUCAULT, AVS: 130).

Ao constatar as formulações sobre o sexo a partir do conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência, carregando-o para o terreno maculado pelo racismo de Estado, Foucault chega naquilo que se considera em seu pensamento como o “enigma da biopolítica” (ESPOSITO, 2010).

Diante da emergência de um conjunto de práticas e técnicas vinculadas a uma nova produção discursiva, cujos objetivos se destinam a aumentar a vida, prolongar sua duração, multiplicar suas possibilidades, desviar seus acidentes e compensar suas deficiências, como se explicariam fenômenos em que se mostra de forma evidente o poder político de matar? “Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver, pode deixar morrer?”, pergunta-se Foucault (FOUCAULT, EDS: 206).

É exatamente nos meandros desse nó paradoxal que se vê emergir a noção de racismo<sup>58</sup> de Estado. Para o filósofo, a emergência do biopoder trouxe consigo para o interior do Estado a figura do racismo, a qual permite nesse domínio da vida instaurar um corte capaz de determinar o que deve viver e o que deve morrer (FOUCAULT, EDS: 214). Para Foucault, é “isso [que] vai permitir ao poder tratar a população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças” (FOUCAULT, EDS: 214). Nesse sentido, o racismo de Estado não se implementa como uma relação militar ou guerreira, mas como uma relação biológica, posto que a morte do outro não significa simplesmente a vida de alguns; “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, EDS: 215).

Em uma sociedade de normalização, o poder de matar deve passar necessariamente pelo racismo de Estado. Esta é a condição para que o biopoder regulamentador da vida, possa exercer o seu oposto. Se assim o faz, se atua no domínio da morte, isto se dá apenas em nome

---

<sup>58</sup> Não se trata o racismo de uma figura nova, tampouco inventada nas tramas da biopolítica. Em sua genealogia do racismo Foucault demonstra o seu surgimento como um discurso histórico-político de enfrentamento em relação a um discurso jurídico-filosófico – proeminente desde a Idade Média – que buscava deslegitimá-lo reivindicando a luta das raças como seu mote de embate. Raças vistas como dois grupos distintos marcados pela origem local, língua ou religião. Posteriormente, a história da luta das raças tornou-se, de um lado, a luta de classes, e de outro, o racismo, nesse momento lido a partir de uma matriz biológica e que será tomado pelo biopoder para servir de justificativa e operacionalização do seu exercício de morte. Para uma análise detalhada sobre esse movimento genealógico da figura do racismo biológico de Estado, consultar a Aula de 28 de janeiro de 1976 do curso *Em defesa da Sociedade* (FOUCAULT, 2010).



da conservação e, sobretudo, do fortalecimento da própria raça ou espécie, isto é, em nome da vida biológica (FOUCAULT, EDS: 216).

Nesse sentido, é a intersecção entre a estatização do biológico e o racismo de Estado que permite, no domínio do biopoder, o exercício do poder soberano de matar. Assim, tirar a vida não significa simplesmente o assassinio direto, mas também modos de matar indiretamente, isto é, a exposição à morte, a multiplicação de riscos de morte para alguns grupos de indivíduos, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (FOUCAULT, EDS: 216). Desse modo, há que se atentar para todas as vezes em que se acionam o discurso do racismo biológico<sup>59</sup>, porque é nele que está contido o exercício da eliminação, direta ou indiretamente, daqueles vistos como perigo para o corpo-espécie.

No espaço regulamentado e organizado pelo biopoder, é o racismo a condição para o exercício da morte. Com efeito, se a normalização biopolítica implica no estabelecimento de curvas de normalidade ótimas – heterossexualidades – para as quais deve ser estrangida a população, o movimento de resistência a tais influxos suscita o aparecimento do racismo de Estado como determinação da morte daqueles que representam um risco biológico para a própria espécie. Tais determinações aparecem sob a justificativa científica de degeneração da espécie, de propagação de doenças, de problemas relacionados à hereditariedade, como também relativos à própria “força da vida”. Todavia, dizem também sobre questões de ordem moral e política, colonizadas, entretanto, pela biologia, e que ganham, assim, o estatuto de um rigor científico apontando para o estabelecimento de formas de vida que merecem prosperar e aquelas cuja morte é necessária para o prolongamento da espécie.

O ordenamento jurídico, em sua face heteronormativa, constrói as subjetividades não heterossexuais sob o manto da suspeição e, por meio da regra em comento, desenha a homossexualidade formatando-a no interior de um “grupo de risco”. Sua delimitação nesses termos avizinha-se de uma concepção segundo o discurso racista biológico para o qual as práticas sexuais de HSH contém, em si mesmas, fatores de desintegração da “força da vida” do corpo-vivo, traduzido como espécie humana heterossexual – uma *metafísica da identidade* da espécie.

---

<sup>59</sup> Se o nazismo representa o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder que haviam sido introduzidos desde o século XVIII, configurando-se, no seu limite, um estado racista, assassino e, também, suicida, o acionamento do racismo de Estado pelas estratégias biopolíticas de normalização não é prerrogativa exclusiva de governos totalitários. Como demonstra Foucault, apesar de se constituírem no bojo da configuração do Estado capitalista ou do Estado industrial, também o socialismo não pôde deixar de reativar e reinvestir esses mecanismos biopolíticos e seu correlato, porém não necessário, racista, na mecânica de seu funcionamento de regulação ideal da população (FOUCAULT, EDS: 220).

A regra opera segundo os reclamos da vida biologicamente considerada, em função dos processos orgânicos envolvendo o sexo, as trocas de fluídos, a contaminação sanguínea e a reprodução da espécie. Além disso, deixa perceber a atuação de um poder junto à construção de pânico sexuais que subjagam a homossexualidade à posição de “mau sexo”. Ao contrapor em uma hierarquia sexual a heterossexualidade sobreposta à homossexualidade, o racismo biológico permite ao biopoder deixar morrer, em nome da vida da espécie, algumas experiências sexuais dissidentes da *heteronorma*, relegando-os inclusive a um espaço no qual inexistem sequer *sidania*, ou quem sabe apenas fagulhas de uma cidadania precária (BENTO, 2014).

O universo dos anormais configurado pelo racismo biológico pode ser capaz de desestabilizar as regras de gênero de tal maneira que a sua constituição não se realiza nem em termos de humano (BUTLER, 2011), expelindo sua existência como resíduo desse tipo de poder que a constitui como vida nua<sup>60</sup> (AGAMBEN, 2004). Esse, entretanto, não é o movimento deflagrado pela regra jurídica em destaque, pelo menos quando tomada em seus principais efeitos de normalização biopolítica. Apesar disso, a mesma regra se inscreve em uma conjuntura maior, na margem da qual, por exemplo, pessoas (trans) são mortas diariamente no Brasil, muitas vezes ignorada pelo próprio Estado a contabilização de tais mortes, por não se tratarem de vidas passíveis de luto (BUTLER, 2015), invertendo a lógica do biopoder de fazer viver e deixar morrer.

Temos, assim, que ao proibir HSH de doarem sangue, o ordenamento jurídico se localiza numa rede que os constrange cada vez mais a um padrão heteronormativo de existência,

---

<sup>60</sup> Apesar da utilização do conceito de “vida nua” lançado por Agamben, não se faz confusão a respeito do arcabouço teórico construído pelo filósofo italiano em relação àquele edificado pelo francês. Segundo Agamben, teria faltado a Michel Foucault uma explicação que fosse capaz de suplantar o ponto oculto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder, entre a relação que o próprio Foucault havia detectado em um de seus últimos escritos, mas que não teria sido capaz de integrar, qual seja, a do “duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno” (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 229-232 apud AGAMBEN, 2007, p. 13). Contudo, é preciso dizer que o curso *Em defesa da Sociedade*, no qual Foucault desenvolve seu pensamento a respeito do racismo de Estado aqui explanado, somente fora publicado na França mais de vinte anos depois de sua apresentação no *Collège de France*, o que levou os estudiosos do tema a concluir que Agamben não teria tido acesso ao conteúdo do curso antes da escrita do primeiro volume de seu primeiro *Homo Sacer*. Merece ainda destaque que, se para Foucault a biopolítica consiste em uma tecnologia do biopoder emergente no século XVIII, para Agamben se trata do modo fundamental e fundante do fazer político na sociedade ocidental. É, para esse autor, a operação metafísica realizada pela biopolítica que faz com que a vida do vivente integre os cálculos do poder, estabelecendo as figuras do *homo sacer* e do soberano, bem como o mecanismo de relação entre eles e o ordenamento jurídico, qual seja, o da indiscernibilidade referente à operação de inclusão-exclusiva. Tanto um como outro encontram-se nesse espaço de indecidibilidade entre fato e direito, e é em razão da existência do soberano que a vida nua carrega essa condição de vida matável porém insuscetível, isto é, da vida cujo fim pode ser determinado por qualquer um, sem que sua morte seja considerada crime.

considerado em si mesmo, mais saudável ao corpo-espécie – o direito atravessado pela biopolítica. Tal padrão, por sua vez, é o mesmo que possibilita a vida matável de determinados corpos desviantes às regras de gênero, em nome da saúde e da vida da própria população – quando a biopolítica se transforma em tanatopolítica.

A regra proibitiva em análise se coloca por entre os mecanismos que atuam e se estendem da “profundeza” biológica do gênero humano, tomado enquanto espécie humana, até a sua superfície de contato antevista como sua face pública pelos meandros do dispositivo da sexualidade. Ora, é pela regulação biológica direcionada ao sexo que se pode fixar e ordenar os processos de natalidade e mortalidade da força do Estado (FOUCAULT, STP), o que acompanha as técnicas direcionadas à condução das condutas, ao atrelar à homossexualidade a perversão de suas práticas sexuais, bem como relacioná-la à degenerescência perigosa por meio da hereditariedade da espécie.

A regulamentação que coloca em prática a regra jurídica estrutura-se nesse conjunto heterogêneo de táticas de governo atravessadas pelo dispositivo da sexualidade e organizadas pela matriz heterossexual. A regulação e ordenação do corpo-espécie, concebido como um sexo a ser governado, se efetiva dentro de um horizonte biopolítico em que os desvios produzidos pela própria matriz ativam esse complexo aparato de normalização. É identificada como alvo imediato a homossexualidade como um “mau sexo”, ao mesmo tempo em que atrela à heterossexualidade discursos que a constroem em um ambiente esterilizado de qualquer ataque viral. Nesse cenário, a família nuclear é colocada como padrão a ser seguido, sendo ela pressuposta como heterossexual e, por isso, monogâmica. Tais articulações, destarte, ao mesmo tempo em que se apoiam no conjunto homossexualidade – sexo anal desprotegido – sangue contaminado, reativa um outro consubstanciado na heterossexualidade – família monogâmica – sangue saudável.

No momento da eclosão da epidemia de aids, o diagnóstico da doença atestava também a homossexualidade do corpo que carrega o vírus HIV. Quando a aids funciona como um dos elementos do dispositivo da sexualidade, ela auxilia na fabricação desses corpos como um risco para a população. Woodroof, assim, era visto como “viado” pelos que o conheciam em virtude de seu sangue contaminado. Muito embora heterossexual, a aids foi capaz de agrupá-lo junto à rale sexual. Seu personagem é capaz de explicitar as linhas de demarcação feitas pelo biopoder ao afastar das curvas de normalidade um corpo individual que, apesar de *normal*, necessitava ser diametralmente localizado na condição oposta de uma heterossexualidade vista como natural e saudável. Mesmo raciocínio é o que orienta a regra jurídica ao pressupor a perversão

e o perigo da homossexualidade em vista de uma natureza humana heterossexual a ser protegida dos fluxos sanguíneos.

Quando colocada sob as lentes do biopoder, a regra jurídica em questão deixa perceber as múltiplas relações de forças imbricadas na sua edificação que transbordam os limites do castelo da soberania. Por meio de tal enfoque, outros espaços são atingidos para além da questão de sua legitimidade, tornando visível, também, os efeitos normalizadores colocados em funcionamento dentro de um horizonte biopolítico ordenados por uma matriz heterossexual. Se o dispositivo da sexualidade induz práticas de governo que apontam para a naturalidade e normalidade de padrões heterossexuais, o dispositivo da aids (PERLONGHER, 1987) as reforça operando na repatologização da homossexualidade ao construir subjetividades não heterossexuais estigmatizadas, sob o manto do risco, do perigo e da *suspeição*.

No espectro do governo pela verdade – e pelo *verdadeiro sexo* – o direito se torna objeto-instrumento dessa pluralidade de técnicas dirigidas à condução das condutas segundo uma heterossexualidade compulsória. Todavia, tal configuração se redesenha, ao vislumbrarmos, frente à governamentalização da vida, contracondutas críticas. As subjetividades inscrevem-se assim, mais em uma política das identidades, do que na sua persecução final e acabada. O próximo capítulo pretende problematizar as questões que se colocam ao analisarmos as demandas jurídicas calcadas na reivindicação de direitos LGBTI, traduzidas na ambivalência de uma política dos direitos que atuam no paradoxo entre a proteção e a regulação dos sujeitos.

### CAPÍTULO III. O GOVERNO HETERONORMATIVO: UMA POLÍTICA DOS DIREITOS É POSSÍVEL?

*“It would doubtless be a mistake to say that all forms of recognition are fugitive modes of regulation and signs of unfreedom. We have to struggle for them at the level of law and politics, though we also have to struggle against totalized by them<sup>61</sup>”.*

*Judith Butler*

“Eu sou um menino-menina”, afirma, repetidamente, Ludovic. Sua epifania lhe arrebatou ao tentar compreender sua identidade depois da explicação biologicista-cromossômica de sua irmã mais velha. No consultório de sua psicóloga, Ludovic, uma criança, desenvolve melhor sua ideia. Quando Deus lhe fizera, jogou dos céus seus dois cromossomos X. Um deles se perdeu pelo caminho, caindo na lixeira. O outro é arremessado para a chaminé de seus pais, invadida, depois, por mais um cromossomo Y. Nasceu, por um erro de trajeto, XY. “É puramente científico”, arremata. O que, com o tempo, segundo ele/ela, irá ser curado.

O filme *Ma vie en rose*<sup>62</sup> consegue captar, nessa cena, as múltiplas determinações concorrentes naquilo que compreendemos por gênero e sexualidade. Ao afirmar ser um menino-menina, Ludovic escancara aos espectadores o quadro normativo de gênero binário incapaz de dar conta de sua experiência singular. A própria linguagem impede o garoto/garota de encontrar melhor expressão apta a abarcar a sua vivência de gênero. Entretanto, ao elaborar sua explicação fantasiosa sobre a sua criação divina, demonstra, exatamente por essa via, as amarras em que estão contidas as diversas constrictões do sexo/gênero nos corpos: dialogando com Deus e a biologia, e apontando para uma falha no trajeto orquestrado pelo primeiro e determinado pela segunda, Ludovic joga luz para as discussões a respeito do determinismo do gênero pelo sexo – seja pela via da cultura retratada pela religião, seja pela via da natureza, reivindicada pela biologia.

O que interessa, todavia, ao capítulo que se abre, reporta-se a essa subversão, a essa contraconduta crítica, de Ludovic, frente ao gênero como espaço de regulação e controle dos corpos. Impossibilitado de se colocar fora das regras que alimentam as valorações de masculino e feminino, Ludovic, que se via como garota, afirma ser um menino-menina.

---

<sup>61</sup> “Seria sem dúvida um erro dizer que todas as formas de reconhecimento são modos fugitivos de regulação e sinais de não-liberdade. Temos que lutar por eles no nível da lei e da política, embora também tenhamos que lutar contra seus efeitos totalizadores” (tradução livre).

<sup>62</sup> Traduzido para o português como: Minha vida em cor de rosa.

Por meio da própria linguagem generificada, embaralhando em sua explicação “puramente científica” os pressupostos sobre os quais se assentam a construção dessas categorias, Ludovic é capaz de demonstrar a orientação das formulações do saber. Ao exclamar a sua verdade como um corpo em transição, ele demonstra não haver lugar fora do registro demarcado pela matriz heterossexual. Por outro lado, aponta que a situação estratégica em que se encontra é o local privilegiado da luta.

Quando questiona a vontade divina e a natureza em seu erro, demonstra exatamente que o erro não consta em seu corpo, mas nas forças que o governam segundo uma heterossexualidade compulsória. Isto é, ao escavar a verdade heterossexual que orienta a cultura e a natureza, Ludovic coloca em descrédito as projeções universais naturalizantes de tais empreendimentos, bem como suas pretensões de neutralidade.

Com Ludovic, percebemos que, embora o corpo em trânsito ocorra no real, a sua inteligibilidade só se torna possível ao lhe delimitar em uma identidade. Quando esta se instaura, exclui, regula, padroniza, constrange os corpos. Entretanto, também com ele, vislumbramos que as possibilidades de subversão, reversão e deslocamentos no sistema heteronormativo só podem se dar na frequência das mesmas regras que o conformam. A identidade, ao delimitar e regular os sujeitos, promove um jogo de luta e rearticulações constantes em seus próprios termos. Afastando de sua compreensão como um fetiche, ela emerge como uma política.

Se as lutas identitárias atualmente fagocitaram para os seus elementos a linguagem própria do mundo jurídico, os direitos, ao ser atravessados pela governamentalização da vida, confina, reduz e orienta as condutas dos indivíduos segundo uma verdade heteronormativa. A proibição da doação de sangue demonstra tal intento ao atrelar às condutas heterossexuais um padrão de vida a ser estimulado, relegando às experiências não heterossexuais espaços de abjeção.

Entretanto, ao identificarmos tal padrão e questionarmos o direito em sua casca de neutralidade, demonstramos as próprias amarras em que este está constituído, fazendo com que a verdade sobre a qual se orienta, seja não mais que efeito da performatividade de gênero que estabeleceu a heterossexualidade como norma. Tal procedimento crítico nos leva a estabelecermos, no campo dos direitos, uma política da verdade capaz de subverter a lógica jurídica heteronormativa, abrindo fissuras em seu modelo de formatação das vidas, de modo a apontar para experiências outras capazes de ser albergadas também pelo direito. Este movimento, entretanto, não aponta para uma liberação sexual ou uma emancipação total nos termos do liberalismo clássico. Tal assunção requer, por sua vez, o contínuo estado de alerta ao

lidarmos com as identidades e os direitos a partir de sua ambivalência (GOLDER, 2016): ao proteger, eles delimitam, e ao delimitar, restringem as possibilidades.

Tomar o direito enquanto conduta crítica implica em questionar, constantemente, “como não ser governado” diante das técnicas heteronormativas que atravessam o ordenamento jurídico. O corpo de Ludovic, ao incessantemente afirmar ser “menino-menina” (em seus gestos, em suas vestimentas, no tom da sua voz, na sua fala), posiciona-se numa contraconduta que se recusa a ser governado pela linguagem, pela cultura e pela biologia do modo como estão construídas, sublinhando uma verdade até então escondida, e com a qual afirma-se como resistência.

### 3.1 A CONDUÇÃO DAS CONDUTAS E O JOGO DAS IDENTIDADES

Ao privilegiarmos esse aspecto governamental da regra jurídica em questão, não pretendemos apontar para um ordenamento jurídico presidido por um ente de racionalidade com vistas à normalização – o que levaria a uma compreensão anti-foucaultina de um poder personalizado. Busca-se, com isso, sinalizar que tal regra é atravessada por práticas de governo capazes de fazer funcionar atividades de gerenciamento de comportamentos relacionados ao dispositivo da sexualidade, manejando o Estado como seu instrumento, mas não se reduzindo a ele. No horizonte da biopolítica, é o governo que operacionaliza o Estado, e não o contrário.

Se, por outro lado, tivéssemos dado ênfase ao aspecto jurídico-soberano da proibição de doação de sangue, outras coordenadas viriam à tona, a postularem seja a legitimidade de tal posicionamento estatal, seja a sua absoluta incongruência. Em geral, tais formulações se constroem no bojo de visões neokantianas que alavancam o sujeito à posição transcendental (ou algum atributo relativo à sua pressuposta constituição subjetiva, tais como a liberdade, a igualdade e a dignidade humana), cuja tutela deve ser garantida pelo Estado, em respeito às suas práticas sexuais, invocando princípios e garantias dispostos na Constituição Federal.

Tais ideias acerca do fenômeno jurídico são constituídas em torno de uma epistemologia preocupada com seu objeto a partir de sua fundamentação humanista. Na busca pelo seu fundamento, apontam como local privilegiado aquele ocupado pelo sujeito de direitos, sobretudo quando nos debruçamos sobre correntes teóricas<sup>63</sup> com forte apelo à formulação e

---

<sup>63</sup> A título de ilustração de tal compreensão dos direitos humanos, citamos: NIKKEN, Pedro. Sobre el concepto de derechos humanos. *In: Seminario de Derechos Humanos*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1997, p. 17-37. Cumpre ainda mencionar que, ao nos referirmos às correntes teóricas dos direitos humanos em contraposição ao arcabouço filosófico de Foucault e Butler, focamos, em específico, àquelas que reivindicam como substrato de fundamentação do ordenamento jurídico o sujeito de direitos, e o fundamento deste, em algum atributo inato calçado em sua própria humanidade. A despeito disso, compreendemos a existência de

concretização dos direitos humanos. Se algumas visões tradicionais do direito lançam sobre ele suas lentes orientadas para seu substrato teórico, qual seria a compreensão possível de Michel Foucault a este respeito, se estamos diante de um modo de pensar que privilegia a contingência em detrimento da essência e que se afasta de concepções que tomam o sujeito, bem como o Estado, como realidades autorreferentes e anteriores às relações de poder?

Sob o manto da soberania, proibir ou permitir a doação de sangue por HSH se inscreveria dentro da atuação do poder estatal, este considerado em sua potencialidade leviatânica de impor-se àqueles sobre os quais exerce sua jurisdição, e cuja legitimidade poderia ser questionada, bem como sua validade arguida, conforme atualmente ocorre no Supremo Tribunal Federal por meio da ADIN 5543/DF. Se, conforme ensina Foucault, o poder disciplinar não suplantou o poder soberano, tampouco os mecanismos de segurança englobaram as disciplinas, vemos que em tal regra confluem e divergem diferentes táticas de poder segundo técnicas distintas entre si. Isto é, a proibição de doação de sangue vem determinada nos moldes jurídicos da imposição soberana, entretanto (e conforme visto no capítulo II), inscreve-se em um complexo jogo de forças que não se reportam apenas à economia de um poder negativo, mas que guardam em suas relações específicas e concretas a positividade de um poder que atua, não na repressão de uma *metafísica da identidade*, mas na construção de *identidades-acontecimento*.

A relação entre o direito e os sujeitos de direito ganha, assim, outras tonalidades, ao adicionarmos no modelo de operação da norma jurídica, o movimento e os efeitos da norma foucaultiana. Se, de um lado, não se pressupõe a idealidade abstrata de um sujeito fora das relações de poder, cai por terra, de outro, a possibilidade de se tomar o direito como algo atemporal e a-histórico<sup>64</sup>; ou mesmo de considerá-lo como um ente de standardização sexual constante, na ânsia de se construir uma ontologia do direito como um ser puro de normação disciplinar e normalização biopolítica.

Estado, direito e sujeito se entrecruzam nas estratégias de fabricação e formatação da realidade por entre as coordenadas do dispositivo da sexualidade, apresentando-se, portanto, como objetos e instrumentos de relações complexas de poder-saber e que devem ser tomados em sua efetividade local, isto é, em seu acontecimento. A regra jurídica em análise, quando

---

esforços doutrinários de outras correntes comprometidas com uma perspectiva crítica dos direitos humanos em escapar das concepções tradicionais que alavancam o sujeito a tal posição metafísica, como ocupada pelo sujeito do Iluminismo.

<sup>64</sup> Nas palavras de António Manoel Hespanha, “A história do direito realiza esta missão sublinhando que o direito existe sempre ‘em sociedade’ (situado, localizado) e que, seja qual for o modelo usado para descrever suas relações com os contextos sociais (simbólicos, políticos, económicos, etc.), as soluções jurídicas são sempre contingentes em relação a um dado envolvimento (ou *ambiente*). São, neste sentido, sempre *locais* (HESPANHA, 2005, p. 21).



tomada em sua *normatividade* disciplinar e biopolítica é capaz de descortinar as táticas de governo que atravessam o Estado desenhando-o em seus propósitos normalizadores, empregando o direito nessa empreitada, bem como forjando subjetividades dentro desse quadro de *sidadanização* via normalização heterossexual.

Assim, em relação ao sujeito, direito e Estado não há ontologia possível no pensamento foucaultiano (pelo menos, não nos moldes tradicionais que pensam em uma ontologia calcada em um fundamento primordial). Tais elementos constituintes do real apresentam-se como *positividades* (VEYNE, 2014), privilegiando-se mais o modo de sua aparição e seus efeitos constitutivos e constituintes do que qualquer traço que apontaria para suas essências. Nesse sentido, pensar a relação entre o direito e os sujeitos da sexualidade dentro do terreno da biopolítica implica em considerar esse movimento de fabricação das identidades pela norma concomitantemente à constituição do direito, os quais, por sua vez, se realizam nesse processo de imanência de construção do anormal, do normal, e da própria norma (MACHEREY, 1989).

Se não há como radicar a fundamentação do direito no sujeito, como vislumbrar mecanismos de proteção jurídica num ambiente em que o próprio direito se mostra colonizado pela compulsoriedade heterossexual? Isto é, se não nos é possível alocar o fundamento dos direitos na própria condição humana, como pensar esse conjunto de relações existentes no interior do dispositivo da sexualidade orientadas por uma heteronormatividade que, como visto, fabricam experiências não heterossexuais sob o manto da suspeita? Se, para Foucault, colocar em visibilidade implica em disciplinar e regular, como pensar as experiências dos sujeitos da sexualidade – que rechaçam situações de invisibilidade, pois também se trata de situações de violência – nas conexões que estabelecem com o fenômeno jurídico?

Retomando a temática da governamentalidade e do governo, verificamos um relevante deslocamento – e não ruptura – no arcabouço teórico do autor relativo à sua formulação do poder enquanto exercício de forças contrapostas numa relação belicosa (hipótese Nietzsche), para apreendê-lo em termos de governo pela verdade com vistas a conduzir a conduta dos indivíduos. Em entrevista concedida em 1984, Foucault demarca tal desvio de análise, ao afirmar que (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 133), “o poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários, ou do engajamento de um em relação ao outro, do que da ordem do governo”.

Ao consultar os dicionários históricos da língua francesa, o arqueogenealogista observa que o verbete “governar”, anteriormente à sua significação político-estatal do século XVI, guardava uma grande variedade de sentidos possíveis, os quais gravitavam em torno de duas questões. Primeiro, o tema do governo remetia a uma noção de poder relacionada às

formas de controle e modos de condução que se dirigiam tanto para o próprio sujeito (governo de si), como também para os outros (governo dos outros). Tal modelo referia-se “ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre o corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir (FOUCAULT, STP: 164). Em segundo lugar, havia um consenso existente entre praticamente todos os sentidos de governo no período, os quais se reportavam a uma prática que tinha como objeto os homens, isto é, o governo direcionava-se aos homens e nunca ao Estado: “nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades” (FOUCAULT, STP: 164).

Ao tomar como referência aquela leitura anti-maquível para a noção de governo, em sua genealogia da governamentalidade, Foucault dirá que não se encontra na cultura grega semelhante concepção, esta residindo, todavia, no seio do poder pastoral, através da qual se privilegia mais o poder como “condução e salvação das ovelhas pelo pastor do rebanho” do que um “timoneiro no comando de um navio<sup>65</sup>” (FOUCAULT, STP: 165-167). Segundo Fonseca (2012b, p. 216)

O poder pastoral se ocupa das almas dos indivíduos, mas o faz na medida em que a condução das almas implica formas de intervenção permanentes sobre as condutas cotidianas e a gestão de suas vidas. A pastoral, no Cristianismo, será uma arte de conduzir, de dirigir, de guiar os homens, tendo por função atingi-los individual e coletivamente, levando-se ao estado de salvação.

Grosso modo, vemos desenharem-se três características fundamentais do poder pastoral<sup>66</sup>. Em primeiro lugar, como já salientado, ele não atua sobre um território delimitado

---

<sup>65</sup> A respeito dessa metáfora grega do timoneiro como governo de um território, Foucault assim explica: “Reportem-se simplesmente ao texto do *Édipo rei*. No *Édipo rei*, vê-se muitas vezes, ou repetidas vezes, essa metáfora do rei que tem a seu encargo a cidade e que, tendo a seu encargo a cidade, deve conduzi-la bem, como um bom piloto governa devidamente seu navio, e deve evitar os escolhos e conduzi-lo ao porto. Mas em toda essa série de metáforas, em que o rei é assimilado a um timoneiro e a cidade a um navio, o que convém notar é que o que é governado, o que nessa metáfora é designado como objeto de governo, é a própria cidade, que é como um navio entre os escolhos, como um navio em meio à tempestade, um navio que é obrigado a bordejar a fim de evitar os piratas, os inimigos, um navio que tem se ser levado a um porto” (FOUCAULT, STP: 165).

<sup>66</sup> Importante mencionarmos que quando Foucault detém suas análises sobre o poder pastoral, ele não o trata de forma unívoca e monolítica de práticas e significados. Em um primeiro lugar, o arqueogenealogista aponta que esse tipo de governo que determina os homens como seu objeto principal deve ser buscado em um Oriente pré-cristão, privilegiadamente entre hebreus, mencionando também outras abordagens desse tipo de poder referidas às culturas egípcia, assíria e babilônica. Entretanto, Foucault aponta para a emergência de uma outra reconfiguração do poder pastoral, agora situado no ambiente desenhado pelo cristianismo, que ele denominou por pastorado cristão. Entre um e outro não se observa uma mera transposição, antes deslocamentos, esgarçamentos, aprofundamentos. Se no caso hebraico o pastorado apenas indicava para uma das possíveis maneiras de se conceber a relação entre Deus e os homens, no cristão, o tema do pastor ganha maior autonomia e passa a referir-se a todas as relações possíveis entre Deus e os homens. Sem aqui aprofundar e demarcar as diferenciações existentes entre essas duas concepções do pastorado, na medida em que extrapola os objetivos do que se pretende, gostaríamos de frisar que a menção ao governo pastoral se dá para melhor compreensão da temática do poder enquanto condução

pelo poder soberano, mas sobre um rebanho, considerado enquanto multiplicidade em deslocamento e desterritorializada (FOUCAULT, STP: 168). A segunda característica do poder pastoral refere-se ao seu caráter benfazejo refletido em seu objetivo de salvação do rebanho, e não da cidade, como figurava nos gregos através da metáfora do navio. De acordo com Foucault, o “poder pastoral é um poder do cuidado. Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que suas ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarram, cuida das que estão feridas” (FOUCAULT, STP: 170). Por último, o poder pastoral é um poder individualizante, traduzindo-se no célebre paradoxo do pastor. Isto é, na mesma medida em que se dirige à condução e salvação da totalidade do rebanho, ele só o fará bem caso não lhe escape nenhuma ovelha: *omnes et singulatim* (FOUCAULT, STP: 172).

Segundo Foucault, essa “arte de governar os homens”, característica da pastoral cristã, permanece por um longo período associada à vida religiosa e a grupos relativamente restritos. Todavia, a partir dos séculos XV-XVI verifica-se um processo crescente de sua difusão, que ocorre em dois sentidos. De um lado, sua propagação aponta para uma laicização de suas técnicas, promovendo uma expansão do tema da arte de governar para outros domínios além da esfera religiosa. De outro, a questão central consistente em como governar a vida do cristão com vistas à sua salvação se multiplica e se desdobra em “como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar o próprio corpo, como governar seu próprio espírito” (FOUCAULT, OC, p. 3).

Seguindo a hipótese sugerida por Candiotti (2010, p. 98), que fornece uma releitura daquela correlação entre poder e resistência trazido em *A vontade de saber*, o autor aponta que, no campo da governamentalidade, as práticas de discursividade são examinadas “no sentido de direção de condutas, [de modo que] as resistências deixam de ser pensadas como forças capilares e infinitesimais e passam a se referir a práticas de subjetivação política”. Nesse cenário, o governo pastoral

[...] preludia [...] a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito [...] cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado nas redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que se lhe impõe. Bem, creio que é essa constituição típica do sujeito ocidental moderno que permite, sem dúvida, ser a pastoral um dos momentos decisivos da história do poder nas sociedades ocidentais (FOUCAULT, STP: 243-244).

---

das condutas e seu correlato necessário consistente nas contracondutas. Para mais detalhes a respeito do poder pastoral, verificar FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*, 2008.

Através da passagem acima transcrita, nos é possível verificar a continuação, mas também, o refinamento, do pensamento do autor quando passa da analítica do poder para as práticas de governo, por meio da introdução da noção de conduta em suas análises do poder. Isto é, analisando as práticas de condução das condutas – sujeição dos sujeitos – o filósofo pôde verificar, em relação a elas, as contracondutas – subjetivação dos sujeitos. Seguindo o que explica o próprio Foucault,

O termo “conduta” com seu próprio equívoco é, talvez, um dos que permitem melhor apreender o que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em arranjar a probabilidade (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 133).

Se por meio da abordagem dos mecanismos da biopolítica, Foucault pôde chegar ao tema do “governo da vida”, é no quadro geral desenhado pelo “governo” que se localiza essa importante inflexão em seu pensamento, que passa a abranger as técnicas de “governo de si” para além das temáticas da vida como objeto de governo. Essa modificação que se dá a partir de seus escritos sobre a ética não se inscreve em uma formulação teórica de ruptura total em relação aos escritos anteriores. “Trata-se, antes, de uma dobra no interior do tema do governo” (FONSECA, 2008, p. 243).

Entre o governo de si e o governo dos outros a confissão aparece como uma importante prática de articulação dessas duas modalidades de poder (SILVA, 2014, p. 61), pois (conforme visto no capítulo I) a partir dela se exigem formas de exame minucioso sobre a própria verdade do sujeito, bem como se fornece meios de acesso a tal verdade ao confidente, abrindo-se ao campo do controle e vigilância da subjetividade.

A condução das condutas, neste caso, se fará através do governo pela verdade extraída dos procedimentos confessionais, ultrapassando os rituais religiosos para se inscrever também no âmbito das práticas e saberes *psi*. Segundo Dreyfus e Rabinow, “foi através da tecnologia da confissão que vários fatores, com os quais nos deparamos na análise do biopoder – o corpo, o saber, o discurso, o poder –, foram trazidos a um lugar comum” (DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 186).

Para Foucault, o dispositivo da confissão se instala nessa imensa obra a qual o Ocidente se esforçou em produzir continuamente: a sujeição dos homens (FOUCAULT, AVS: 69). Sujeição que aponta para dois sentidos. Se, por um lado, implica em ser sujeito a alguém, por outro, relaciona-se ao processo de reconhecimento enquanto sujeito. Como bem indica

Candiotto, por meio da confissão espalhada pelos seus mais variados âmbitos, a sujeição se consolida na relação que se dá entre aquele que enuncia e aquele que decifra a verdade: “o indivíduo se reconhece como sujeito porque antes é sujeitado por um conhecimento que desconhecia e agora admite como *seu* e como *sua* verdade” (CANDIOTTO, 2010, p. 85). Explorando a temática da confissão atrelada ao caráter positivo e produtivo do poder, Foucault (AVS: 69) adverte que

É preciso estar muito iludido com esse artil interno da confissão para atribuir à censura, à interdição de dizer e de pensar, um papel fundamental; é necessária a representação muito invertida do poder, para nos fazer acreditar que é de liberdade que nos falamos todas essas vezes que há tanto tempo, em nossa civilização, ruminam a formidável injunção de devermos dizer o que somos, o que fazemos, o que recordamos, o que foi esquecido, o que escondemos e o que se oculta, o que não pensamos e o que pensamos inadvertidamente.

Entretanto, o que tal formulação e configuração do poder como condução das condutas tem a dizer sobre os modos como se exerce o poder na modernidade, sobretudo no que se refere às práticas dirigidas à disciplinarização, controle e regulação dos sujeitos da sexualidade?

Segundo Foucault, pode-se verificar com mais clareza no campo social a existência de três tipos de lutas<sup>67</sup>: aquelas que se opõem às formas de dominação (religiosas, étnicas, raciais); aquelas que denunciam formas de exploração e que separam o indivíduo do que ele produz; e por fim, e aqui a que mais nos interessa, as que combatem toda essa rede de conexões existente entre o indivíduo e ele mesmo e que garantem, desse modo, sua submissão aos outros. Trata-se, nesse caso, das diversas lutas contra as variadas formas de controle da subjetividade e submissão (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 122).

Mas é preciso insistir, Relembrando Peter Pál Pelbart (2000, p. 37) que a

[...] subjetividade não é algo abstrato, trata-se da vida, mais precisamente, das *formas de vida*, das maneiras de sentir, de amar, de perceber, de imaginar, de sonhar, de fazer, mas também de habitar, de vestir-se, de se embelezar, de fruir, etc. (PELBART, 2000, p. 37 – *grifos do original*).

O motivo pelo qual esse tipo de luta contra a submissão das subjetividades existe – e na visão do filósofo, tende a prevalecer (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 122) – reside no surgimento e desenvolvimento do Estado como uma nova forma de poder político a

---

<sup>67</sup> A respeito da coexistência e implicação circular de tais lutas no espectro social, Foucault escreve: “É evidente que não se pode estudar os mecanismos de sujeição sem levar em conta suas relações com os mecanismos de exploração e de dominação. Mas esses mecanismos de submissão não constituem simplesmente o “terminal” de outros mecanismos, mais fundamentais. Eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas” (FOUCAULT, DEIX- O sujeito e o poder: 124).

partir do século XVI. Afastando-se das usuais concepções que tomam o Estado como um poder político que ignora os indivíduos, Foucault vislumbra a sua emergência atravessada por uma forma de poder que é ao mesmo tempo globalizante e totalizadora. *Omnes et singulatim*: “em um sentido, pode-se ver no Estado uma matriz da individualização ou uma nova forma de poder pastoral” (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 126).

Assim, vê-se a configuração do Estado ocidental moderno vinculado às velhas técnicas da pastoral cristã, resultando na instituição de um poder que ainda postula como objetivo a condução para a salvação, devendo esta, a partir de então, ser garantida neste mundo: “a palavra ‘salvação’ toma vários sentidos: ela quer dizer saúde, bem-estar (isto é, nível de vida correto, recursos suficientes), segurança, proteção contra acidentes” (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 126).

Ao determinar a proibição de doação de sangue por HSH, conforme detalhado no capítulo anterior, percebemos que se escondem por trás dessa obstrução outros aparatos que se efetivam na condução das condutas dos sujeitos para uma normalização heterossexual. Ao impor barreiras ao sangue homossexual, a regra carrega em seu bojo não apenas a especificação de um limite, mas a estimulação da heterossexualidade como “salvação” da espécie neste mundo, e o reforço da homossexualidade como “danação”.

Ao detalhar os aspectos dessas lutas contra as formas de submissão governamentais, Foucault aponta que se tratam menos de lutas por ou contra o “indivíduo” do que propriamente estratégias que se opõem ao que ele denomina por “governo pela individualização” (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 122).

Essa forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, liga-os à sua *identidade*, impõem-lhes uma lei de verdade que lhes é necessário reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. Há dois sentidos para a palavra “sujeito: sujeito submisso ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. Nos dois casos, essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e submete (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 123 – **grifo nosso**).

Essa modalidade de poder concebida como “governo pela individualização” possui, no tocante ao jogo das identidades sexuais, grande relevância ao debate a respeito sobre a manutenção de um padrão heterossexual de condutas, na direção do qual se constroem todas as formas outras de manifestação da sexualidade tidas como seus desvios. Governar as condutas dos sujeitos implica em “um conjunto de ações sobre ações possíveis” (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 133), as quais se apresentam ao regime geral do poder-saber enquanto

manobráveis e manipuláveis, sendo, em contrapartida, agora tomadas na sua ambivalência que lhe é própria: de ser conduta e contraconduta.

Em entrevista concedida em 1982, Foucault (DEIX – O sujeito e o poder: 133) explica que o exercício do poder, dentro da temática do governo, “opera no campo de possibilidade que vem inscrever-se o comportamento de sujeitos agentes: ele incita, ele induz, ele desvia, ele torna mais ou menos provável; no limite, ele obriga ou impede absolutamente; mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou sobre sujeitos agentes”. Com isso, o filósofo não está pensando em um poder cujo exercício se faria sobre um sujeito passivo e obediente, levando adiante sua analítica do poder como positividade, mas considerando também o campo de possibilidades que se abriu a partir das atitudes de contraconduta, nas quais se verifica a formulação imediata e fundadora do próprio exercício do poder (DEIX – O sujeito e o poder: 121).

Ao apontarmos essa situação estratégica em torno das identidades e desse poder colonizador da vida cotidiana capaz de classificar indivíduos em heterossexuais e seus dissidentes, vislumbramos os mecanismos de operação desse poder capaz de instaurar realidades tomadas enquanto *identidades-acontecimento*. Se o governo é capaz de manobrar esses sujeitos recém-formados, ele assim o faz a partir de mecanismos de submissão e sujeição dessas subjetividades que de algum modo representam uma espécie de perigo à sociedade.

A regra proibitiva analisada neste trabalho revela uma das linhas dessa ordenação sexual, na medida em que funciona atravessada por práticas de governo orientadas para a condução dos sujeitos pautada nessa noção de *verdadeiro sexo*. Se as identidades sexuais devem ser governadas da maneira mais adequada atualmente, é porque “é a sexualidade como conduta pessoal que [se] apresenta como problema em nossos dias” (FOUCAULT, DEIX – Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins: 200).

Como o fio condutor de nosso trabalho é a construção de identidades não heterossexuais sob o manto da suspeição pelo ordenamento jurídico, será privilegiada essa apreensão do governo enquanto “condução das condutas” em um sentido “moral” (CANDIOTTO, 2010, p. 98), sem, no entanto, olvidar as variações atribuídas por Foucault a tal conceito a partir de 1978. Tal compreensão, inclusive, servirá, de porta de entrada para construção de uma política dos direitos nos capítulos seguintes (GOLDER, 2015).

É evidente no arcabouço teórico do filósofo francês que, à medida em que ele avança para as análises da governamentalidade e das práticas de governo, aborda com menor frequência o dispositivo da sexualidade. Entretanto, conforme já dito no decorrer do trabalho, tal dispositivo funciona como ponto de intersecção entre interações disciplinares e biopolíticas, sendo estas últimas que permitiram ao autor vislumbrar os mecanismos de segurança incidentes

na população, levando-o para a questão do governo. Assim, numa tentativa de fazer ranger os próprios conceitos foucaultianos, nossa hipótese é de que não há um abandono da temática da normalização pela introdução da problemática da conduta.

Assim sendo, a partir do estudo da série “segurança-população-governo”, pode-se considerar que Foucault avança em sua analítica do poder (FONSECA, 2012b, p. 228), este agora tomado em sua manifestação como condução das condutas, a qual se efetiva em razão de uma economia da verdade. Tem-se, pois, que a noção de um verdadeiro heterossexual continua a ocupar lugar privilegiado para a atuação do poder, que jogará com as inúmeras curvas de normalidade pertinentes aos processos da vida acoplados às populações, e o faz como modo de atuação de dada governamentalidade.

A regra proibitiva, além de se constituir enquanto um dos elementos do dispositivo da sexualidade, apresenta-se entrelaçada na série “segurança-população-governo” ao funcionar como motor de ação sobre ações da coletividade pautada por uma verdade consistente na identidade heterossexual. Isto é, toma a heterossexualidade enquanto portadora de uma *metafísica da identidade*, cuja verdade se funda em sua própria naturalidade (estabelecendo um argumento tautológico segundo o qual, se a natureza humana é heterossexual, logo as práticas heterossexuais são naturais).

A partir dessa mesma operação, constitui as práticas não heterossexuais como antinaturais de modo a operar sobre tais condutas procedimentos de sujeição de suas subjetividades – como a conformação da homossexualidade como portadora de um perigo para a sociedade. Tal situação apenas se configura como resposta às rearticulações móveis que se formam nos jogos das identidades sexuais. Isto é, o direito ao atuar confina, e ao confinar estabelece uma verdade a tais sujeitos. Esse movimento, entretanto, se dá no interior de um jogo de ressignificação e rearticulação constante do próprio fazer jurídico (GOLDER, 2015) na imanência das relações com as *identidades-acontecimento*.

### **3.2 OS DIREITOS COMO CONTRACONDUTAS CRÍTICAS OU A AMBIVALÊNCIA JURÍDICA**

Os deslocamentos causados pelo pensamento de Michel Foucault nos modos através dos quais se podem pensar os direitos LGBTI colocam os seus teóricos em uma posição muitas vezes problemática. Sua concepção de sujeito da sexualidade fabricado, regulado e organizado segundo regras de poder-saber induz a enquadrá-lo muitas vezes como um pensador niilista, cujo trabalho não se esforçaria na propositura de uma teoria crítica realmente emancipadora dos



locais de violência em que habitam tais corpos. Ora, se não é possível radicarmos a fundamentação do direito em algum traço de humanidade de tais sujeitos – posto que não há natureza humana universal e a-histórica<sup>68</sup> –, quais os caminhos que se abrem a partir das demandas desses grupos quando colocadas sob as lentes foucaultianas?

Importa salientar que em sua carreira acadêmica em nenhum momento o autor rejeitou a necessidade de se buscar o direito nas lutas políticas travadas pelo movimento homossexual. Em entrevista concedida em 1984, Foucault assim responde (DEIX – Michel Foucault, uma entrevista – sexo, poder e a política da identidade: 252):

É importante, primeiramente, para um indivíduo, ter a possibilidade – e o direito – de escolher sua sexualidade. Os direitos concernentes à sexualidade são importantes, e existem muitos lugares ainda onde eles não são respeitados. Não se devem considerar esses problemas como resolvidos, na hora atual. É perfeitamente correto que houve um verdadeiro processo de liberação no início dos anos 1970. Esse processo foi muito benéfico, tanto no que concerne à situação quanto no que concerne às mentalidades, mas a situação não se estabilizou definitivamente. Devemos, ainda, eu penso, dar um passo à frente. E creio que um dos fatores dessa estabilização será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, na sociedade, na arte, na cultura, novas formas que se instaurarão através de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente como *identidade*, mas como força criadora (**grifo nosso**).

Não vemos, portanto, um autor que rechaça ou impossibilita as lutas no e pelo direito dos homossexuais, conforme alguns críticos insistem em apontar. Segundo Margaret. A. McLaren (2016, p. 156) “apesar de sua suspeita de categorias de identidade, Foucault não rejeita a identidade como politicamente irrelevante”. Entretanto, a assertiva em relação ao fenômeno dos sujeitos da sexualidade por tal viés se dá muito mais em termos *acontecimentais* do que metafísicos.

Do meu ponto de vista, deveríamos considerar a batalha pelos direitos dos *gays* como um episódio que não poderia representar a etapa final. E por duas razões: inicialmente, porque um direito, em seus efeitos reais, está ainda muito mais ligado a atitudes, a esquemas de comportamento do que a formulações legais. É possível que exista uma discriminação em relação aos homossexuais,

---

<sup>68</sup> No ano de 1971, Foucault e Chomsky protagonizaram um debate para um TV holandesa, agora transcrito, traduzido e publicado no Brasil (2014). Na ocasião, os intelectuais discutiam a noção de natureza humana como um conceito científico com aporte filosófico. Tendo em vista sua radicalidade histórica, assim como o faz com a noção de sexualidade, Foucault aponta para o caráter também contingente da noção de natureza humana. Para o autor, trata-se de um indicador epistemológico que descortinaria entre as mais distintas áreas do saber empírico (linguística, psicanálise, etnologia, entre outras) certo grau de coerência a apontar as configurações discursivas em que estão dispostas. Isto é, a natureza humana emerge como dado para o conhecimento a partir da *epistémé* que lhe garante existência e sentido. Em outros termos, não se poderia falar em uma natureza humana universal e abstrata (sujeito transcendental kantiano), cujos certos atributos se revelariam como inatos e a-históricos, na medida em que a sua tematização para o discurso, bem como seu acionamento para práticas de poder, apenas se tornaram possíveis a partir de um determinado período histórico.

embora a lei proíba tais discriminações. É então necessário lutar para dar espaço aos estilos de vida homossexual, às escolhas de vida em que as relações sexuais com pessoas do mesmo sexo sejam importantes. Não basta tolerar dentro de um modo de vida mais geral a possibilidade de se fazer amor com alguém do mesmo sexo, a título de componente ou de suplemento. O fato de fazer amor com alguém do mesmo sexo pode muito naturalmente acarretar toda uma série de escolhas, toda uma série de outros valores e de opções para os quais ainda não há possibilidades reais. Não se trata somente de integrar essa pequena prática bizarra que consiste em fazer amor com alguém do mesmo sexo, nos campos culturais preexistentes; trata-se de criar formas culturais. (FOUCAULT, 2006, DEV – O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault: 120)

A desconfiança em relação à identidade, bem como às lutas pelo reconhecimento jurídico de tais identidades como um fim em si mesmo, encontra ressonância em outros pensadores contemporâneos, como Elisabeth Holzleithner, ao se questionar a respeito da possibilidade de emancipação pelo direito. A autora concentra sua atenção na problemática trazida pelos direitos das mulheres, mas que podemos transpor para a discussão aqui desenvolvida. Nesse sentido, a garantia de eficácia de direitos especiais direcionados a homossexuais faz com que tal categoria ganhe especificidade, isto é, receba um conteúdo específico o qual repercutirá sobre todos os homossexuais. “Dessa forma, os estereótipos são incentivados, o que, por outro lado, pode levar a mais desfavorecimento” (HOLZLEITHNER, 2016, p. 895).

Nesse contexto, a falta de proteção jurídica discriminada aos homossexuais pode representar uma situação de violência contra tais sujeitos, sobretudo quando diante de uma realidade assoladora aos corpos que embaralham as regras de gênero. Todavia, a sua especificação jurídica, necessária à proteção, carrega em si a potencialidade do reforço e reafirmação de estereótipos, bem como o estabelecimento do homossexual a ser protegido, em relação aqueles que não se materializaram enquanto humano aos olhos do direito. Eis aqui o “paradoxo da igualdade” desenvolvido por Joan Scott (1995).

[...] Os termos do contrato liberal referem-se a indivíduos. A ficção do indivíduo abstrato, desincorporado é uma grande virtude da teoria democrática liberal; foi feita para garantir a igualdade completa perante a lei. Na sociedade, entretanto, os indivíduos não são iguais; sua desigualdade repousa em diferenças presumidas entre eles, diferenças que não são singularmente individualizadas, mas tomadas como sendo categóricas (SCOTT, 2005, p. 25).

O direito, e o direito ao reconhecimento identitário, se constrói nas amarras desse processo paradoxal existente entre a proteção, mas também enclausuramento jurídico das identidades. Conduto, a abstenção em se institucionalizar direitos relativos à população LGBTI

leva ao outro lado do dilema, uma vez que a mera igualdade formal frequentemente significa que os problemas de muitos sujeitos não heterossexuais não importam. Tal é o caráter ambíguo do direito e o seu dilema intransponível ao ser interpelado pelos fenômenos identitários.

O dilema da diferença não será superado, pois a regulação jurídica precisa se vincular a certas características. Diferenciações relevantes, como aquelas entre homens e mulheres, manifestam-se devido às diferenças por meio das quais estes não são considerados, mas sim constituídos enquanto grupo; para os indivíduos, sempre como inadequados, como espartilho de uma identidade imposta coercitivamente. No âmbito da hierarquia entre os sexos, para as mulheres, isso se associa muitas vezes à desvalorização. Isso influencia também a percepção do direito emancipatório (HOLZLEITHNER, 2016, p. 895).

Explicitando as amarras desse enigma da igualdade, isto é, dessa luta por reconhecimento que compreende que reconhecer implica também em traçar um esquema e agrupar sob suas determinações uma gama de indivíduos em relações de poder específicas, Butler é categórica ao afirmar que

Certamente, nós buscamos reconhecimento neste mundo de maneira a existir enquanto sujeitos sociais, participando em um mundo comum. Ao mesmo tempo, nós sabemos que não há reconhecimento perfeito neste mundo. Isso não significa que devemos deixar de lutar por reconhecimento, mas que compreendamos o reconhecimento precisamente como uma luta constante (BUTLER, 2016b, p. 28).

Conforme demonstramos no primeiro capítulo, tanto a heterossexualidade como a homossexualidade não dizem respeito a traços inatos dos corpos, tratando-se mais de uma conformação contingente, fruto do dispositivo da sexualidade. Aquele efeito de estabilidade dos corpos generificados, entretanto, é garantido segundo normas regulatórias de gênero que se efetivam performativamente. Se se referem a elementos contingentes e, portanto, não necessários, os procedimentos de sujeição, exclusão e violência daqueles considerados anormais tornam-se arbitrários e sem qualquer fundamento.

Se tal argumento funciona para deslegitimar toda e qualquer sujeição dessas subjetividades em atributos calcados no sujeito – sejam eles relacionados à natureza ou à cultura –, também retira o sujeito de toda e qualquer fundamentação possível para a sua proteção e reconhecimento pelo direito. Não há uma universalidade dos direitos que possa servir de fundamento ao seu exercício, ao revés, de acordo com Golder (2015, p. 80), “*the social and*

*political practice of rights claiming itself establishes and contours the ground of rights. Rights are there to be seized*<sup>69</sup>”. Prossegue o autor (2015, p. 80)

*Here the universality of rights, including obviously human rights, is an effect of, a product of, the investment made in rights by those who claim them – not a pre-existing characteristic of their being. Such a thinking of rights challenges the very topos of ground itself, which becomes not a pre-existing substance, but rather something wrought in and through the thoroughly political motions of rights claiming. Ground becomes an unstable and revisable aftereffect.*<sup>70</sup>

A tomada de posição, tanto de Foucault quanto de Butler, na contracorrente de manifestações jurídico-filosóficas respaldas pela tradição humanista de sujeito, se dá pela assunção crítica dos problemas levantados por tais teorizações.

O discurso hegemônico dos direitos humanos, em sua abstração formal, pretende representar o veículo de proteção da humanidade tomada em sua pluralidade de formas de existência. Por outro lado, a noção de sujeito de direitos – ao se materializar nos corpos – tende mais para o fechamento de tais garantias jurídicas para uma parcela determinada da coletividade, do que para a possibilidade de permanecer aberta e indeterminada para as múltiplas e futuras rearticulações do sujeito com seu sexo/gênero.

Por estar calcado, justamente, em uma perspectiva macroscópica, generalista e abstrata, o sujeito desenhado pela tradição humanista tende a corresponder, antinomicamente, ao corpo tido como heterossexual. Diante disso, Butler (2004, p. 36) sublinha que *“The necessity of keeping our notion of the human open to a future articulation is essential to the project of international human rights discourse and politics*<sup>71</sup>”.

Ao pensarmos a proibição de doação de sangue por homossexuais e HSH sob o prisma do governo verificamos o direito operando enquanto um dos elementos do dispositivo da sexualidade orientado para a condução das condutas via normalização heterossexual. Contudo, conforme visto no capítulo anterior, a noção de conduta deve ser tomada no seu próprio “equivoco” (FOUCAULT, DEIX – O sujeito e o poder: 133), ou seja, nessa capacidade de figurar enquanto regulação e controle, a qual, por outro lado, apenas se dá em um processo

<sup>69</sup> “A reivindicação social e política de direitos, por si mesma, estabelece e contorna os fundamentos dos direitos. Direitos devem ser apreendidos” (tradução livre)

<sup>70</sup> “Aqui, a universalidade dos direitos, incluindo obviamente os direitos humanos, é um efeito, um produto do investimento feito em relação aos direitos por aqueles que os reivindicam – não uma característica pré-existente de seu ser. Esse pensamento desafia o *topos* do próprio substrato teórico, que não se torna uma substância pré-existente, mas sim algo forjado completamente dentro e através dos movimentos políticos de reivindicação de direitos” (tradução livre).

<sup>71</sup> “A necessidade de mantermos aberta à articulação futura nossa noção de humano é essencial para o discurso e a prática política de um projeto internacional de direitos humanos” (tradução livre).

simultâneo de resistência. Pensar o direito dentro dessa chave interpretativa permite apreendê-lo na ambivalência (GOLDER, 2015, p. 92) dessa instância que funciona como captura, mas também rearticulação do jogo das identidades.

Levando em consideração a compreensão de Michel Foucault a respeito das práticas ascéticas no contexto desenhado pelo governo pastoral, Golder formula a sua compreensão da política dos direitos como uma situação estratégica, que permite pensar os direitos na imanência desse movimento de fechamento e enclausuramento das identidades, simultaneamente à sua rearticulação para novas formas de se conduzir e ser conduzido. Segundo Golder (2015, p. 55), *“in their different ways, each of these counter-conducts [asceticism, the formation of communities, mysticism, the return of scripture and eschatology] seeks to utilize available elements of the pastoral modality of power in order to contest the official pastorate itself”*.<sup>72</sup>

*Rights emerge [...] not as an end in themselves but rather as a tactical means, as an opening to other forms of emancipation, rearticulation, and struggle – that is, as representing some form of political possibility, whereas hitherto they had merely represented a blockage, an obstacle, an ideological mystification, or an unhelpful displacement of political energies onto legal-formalist terrain*<sup>73</sup> (GOLDER, 2015, p. 2)

A partir dessa concepção dos direitos inscritos em uma política, Golder, inspirado em Foucault, possibilita uma leitura do fenômeno jurídico que não o acolhe como um fim em si mesmo por meio da judicialização das demandas dos movimentos homossexuais, representando, por sua vez, modalidades de sua utilização estratégica na luta contra determinadas formas de ser governado. Isto é, o direito se manifesta mais pelo seu exercício do que pela sua positivação legal (sem com isso desconsiderar a importância da previsão jurídica de direitos e garantias básicas<sup>74</sup>). Em sua política dos direitos, não se verificam momentos de

<sup>72</sup> “Em suas diferentes formas, cada uma dessas contracondutas [ascetismo, formação de comunidades, misticismo, o retorno das escrituras e escatologia] buscam utilizar os elementos disponíveis da modalidade do poder pastoral com a finalidade de contestar a própria oficialidade do pastorado” (tradução livre).

<sup>73</sup> “Direitos emergem não como um fim em si mesmo, mas como um meio tático, como uma abertura para outras formas de emancipação, rearranjo e luta – isto é, como representando alguma forma de possibilidade política, enquanto até então eles tinham apenas representado um bloqueio, um obstáculo, mistificação ideológica ou deslocamento inútil de energias políticas para o terreno legal-formalista” (tradução livre).

<sup>74</sup> Conforme consignado, a partir de tal perspectiva não se procura deslegitimar ou tornar sem qualquer efeito as lutas pela positivação de direitos relacionados às pessoas LGBTI. O argumento lançado não procura, de forma alguma, banalizar as garantias e direitos previstos na ordem legal, nem apontar para um caminho em que a luta por direitos seja colocada em um espaço menor. O que se pretende indicar, por seu turno, é que os direitos identitários, e em específico, os relacionados às pessoas LGBTI, encontram-se em constante movimento de rearticulação, não apenas por um esforço estratégico em não se deixar capturar por uma identidade fixa, mas também porque sinaliza para a própria precariedade e instabilidade dos direitos condizentes a tal grupo em um contexto heteronormativo. Assim, não se pretende lançar bases para um cenário de banalização da desconstrução de premissas democráticas, sobretudo no contexto jurídico-político contemporâneo, mas, de outro modo, de tentar explicitar as constantes e intermináveis rearticulações em que estão contidas tais demandas, de modo a exigir incessante vigília.

estabilização total e absoluta a partir da promulgação de uma regra, mas de rearticulações possíveis através de um jogo de relações de poder múltiplas.

Conforme afirma Foucault, a lei tem funcionado cada vez mais como norma (FOUCAULT, AVS: 157) e, no espectro desenhado pelo governo, deve-se considerá-la mais na sua habilidade de funcionar enquanto elemento tático (FOUCAULT, STP: 132) de uma situação estratégica. Nesse contexto, a visualização do direito como redentor de um processo de liberação sexual torna-se um pouco mais complexa, na medida em que ele mesmo passa a funcionar como entrave aos objetivos de teorias tradicionais do liberalismo.

Afastando-se dessa acepção formal e abstrata de liberdade, o direito, tomado em sua efetividade reguladora, emerge não mais dotado de sentido e finalidade em si mesmo. Ele surge, de outro modo, como uma abertura de rearticulações táticas possíveis por meio das quais se buscam outras formas de emancipação e luta, questionando inclusive a oficialidade soberana do poder jurídico. Ao se demonstrarem as regras conformadoras de gênero imiscuídas no próprio fazer jurídico, demonstra-se o seu caráter heteronormativo bem como a condição humana heterossexual que pretensamente protege.

Caso emblemático na cena política do país é o figurado pela travesti Indianara Siqueira. Em 2011, na 1ª edição da Marcha das Vadias, nasce o ato dos seios desnudos. Na ocasião, mulheres cisgêneras que compunham a manifestação temiam pela sanção legal decorrente da tipificação penal de atentado ao pudor. Indianara, então, se ofereceu para puxar o protesto: “Aceitei! Até porque não poderia ser presa, já que legalmente sou homem<sup>75</sup>”, afirma. A partir de então, transitar com os seios à mostra tornou-se um ato político constante em sua vida de ativista. Desafiando sua “passabilidade” de mulher cis, criou o protesto “Meu peito, minha bandeira, meu direito”, e foi detida cinco vezes pela polícia. A este respeito, sua precisão é cirúrgica:

Se eu fosse julgada, eles estariam reconhecendo que legalmente meus documentos de homem não valem, já que estariam me lendo socialmente como mulher, e que seria condenada então por ultraje público ao pudor. Ao mesmo tempo, caso fosse absolvida, eles estariam reconhecendo legalmente que homens e mulheres não são iguais perante a lei<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Entrevista cedida pela travesti e militante Indianara Siqueira extraída do site: <http://blogs.odia.ig.com.br/LGBTI/2016/01/29/indianara-icone-da-militancia-trans-desafia-regras-da-sociedade-e-transforma-vidas/>. Acesso em 31/11/2016.

<sup>76</sup> Entrevista cedida pela travesti e militante Indianara Siqueira extraída do site: <http://blogs.odia.ig.com.br/LGBTI/2016/01/29/indianara-icone-da-militancia-trans-desafia-regras-da-sociedade-e-transforma-vidas/>. Acesso em 31/11/2016.

Ao fazer política com seus próprios seios, Indianara Siqueira aglutina em seu corpo uma complexa miríade de relações de poder ali presentes. Em primeiro lugar, explicita a normatividade de gênero conformadora de corpos (trans), e a ambiguidade, bem como certo grau de ininteligibilidade que tais corpos carregam quando lidos pelas lentes jurídicas.

Além disso, ao demonstrar a impossibilidade da lei na tratativa em relação ao seu corpo, aponta para uma “economia dos corpos” reguladora dos peitos da mulher, diferente daquela que controla os dos homens – uma vez que não se detêm corpos considerados masculinos por mostrarem seus peitos em público.

Em terceiro lugar, joga luz para a insuficiência jurídica ao lidar com pessoas (trans), remetendo, inclusive, às práticas judiciárias envolvendo os monstros do século XVIII, considerados “uma infração à ordem da natureza, mas ao mesmo tempo um enigma jurídico” (FOUCAULT, OA: 55). Isto é, de acordo com seus documentos legais, o direito classificava o corpo de Indianara como sendo masculino. Todavia, em sua manifestação política, em razão de seu ato considerado subversivo para um corpo tido como feminino, o direito a classificava como tal. O diagnóstico feito pela ativista nos possibilita observar o próprio fazer jurídico no que se refere às identidades não heterossexuais ao questionar e explicitar as regras que orientam a prática do direito.

Quando Indianara desafia o direito a se manifestar a respeito de seu ato político, além de exigir uma tomada de posição deste quanto ao seu estatuto jurídico, explicita os limites concretos da noção abstrata de sujeito de direito, resvalando nos próprios limites do humano. Além disso, torna clara a organização heteronormativa do direito ao se mostrar insuficiente para lidar com um corpo tido por ele como ambíguo – considerada homem pelos seus documentos legais, apesar de sua aparência feminina; e considerada mulher em virtude de sua aparência, mas tão somente quando desafia as normas de gênero reguladoras do corpo da mulher –, posto que não adequado às regras dispostas pela matriz heterossexual.

O caso de Indianara Siqueira encaixa-se às pretensões aqui levantadas, na medida em que demonstra sua fabricação como identidade sob suspeita, mas além disso, aponta para uma percepção do direito que não se coaduna com uma visão que lhe encare sob os moldes de uma emancipação social, mas que provoca torções e o faz ranger a partir de seus próprios elementos constitutivos. Seu ativismo político demonstra que a resistência pelo direito pode se dar no interior do jogo demarcado pelas próprias regras jurídicas, ao explicitar o seu caráter heteronormativo e, portanto, desigual, quando tomado em seus efeitos relativos a identidades heterossexuais e não heterossexuais. Causa, assim, fissuras em sua casca pretensamente neutra e racional, ao promover outros processos de rearranjos possíveis.

Segundo Ben Golder (2015, p. 57), quando Foucault pensa as práticas de governo como indutoras de processos de sujeição e subjetivação, ele nos permite pensar o direito dentro desses marcos relacionais com o outro e consigo mesmo: *“the assertion of a right both functions to remake and contest relations with others but at the same time establishes a particular relation to, and conception of, the rights holder herself”*<sup>77</sup> (GOLDER, 2015, p. 57).

Assim, a relação existente entre o direito – aqui representado pela regra jurídica proibitiva – e os sujeitos da sexualidade – nesse contexto, representados por homens que fazem sexo com outros homens – se efetiva a partir de uma operação de controle e regulação da sexualidade, sobretudo fabricando tal identidade como marcada pelo estigma de uma doença sexualmente transmissível, o que apenas acontece em um ambiente de reforço de identidades não heterossexuais como antinaturais.

Entretanto, é através da elucidação de tais capturas que se possibilita o rearranjo e rearticulação desses mecanismos reguladores. Isto é, se não é possível ao poder atuar senão codificando e formatando identidades – as quais aparecem como substanciais –, simultaneamente a isto, abra-se a possibilidade de rearticulação e rearranjo de tais *identidades-acontecimento*. A desnaturalização genealógica de tais identidades enquanto metafísicas, bem como a explicitação de alguns dos variados mecanismos que lhes conformam dessa maneira se inserem nesses espaços de rupturas e rearticulações identitárias.

Na esteira da sugestão de McLaren, o exame das identidades, se tomado a partir de suas regras constitutivas, pode revelar as lutas históricas e políticas que concorreram na sua construção. Desse modo, as análises jurídicas, conscientes desse processo de formação identitária em disputa, “não empregaria[m], acrítica ou exclusivamente, políticas da identidade, mas, também, buscaria[m] dismantelar as estruturas – instituições, leis e práticas sociais – que montam e reforçam o atual regime binário de sexo/identidade de gênero” (MCLAREN, 2016, p. 157).

Assim, o trabalho de diagnóstico fornecido por esse modo de filosofar possibilita, em primeiro lugar, explicitar as relações poder conformadoras das identidades e, a partir disso, identificar as hierarquias e valorações atribuídas aos sujeitos tomados não mais como substância pura de significações, mas como efeitos desse quadro normativo.

Em segundo lugar, diante das regras normativas conformadoras das identidades dentro do horizonte jurídico, tal método nos permite verificar o esforço do próprio direito em capturar e ordenar os corpos, de modo que se torna visível a que tipo de sujeito, em geral, está se

---

<sup>77</sup> “A afirmação de um direito funciona, simultaneamente, tanto para refazer ou contestar as relações com os outros, como para estabelecer uma relação particular e uma concepção própria do titular desse direito” (tradução livre).



reportando em sua abstração formal humanista – heterossexuais –, e a quais se reporta na sua sujeição normalizadora.

*When human rights comes up against someone to whom the right does not apply because of the particular “human” inscribed within the right, the person embodies the limit of the right and presents to the universal an insistent factuality contesting the universal’s claim to be such. This clash brings political contestation to the heart of every human right.*<sup>78</sup> (PAHULA, 2015, p. 169).

Nesse mesmo sentido, afirma Golder (2015, p. 89) que, qualquer definição prévia de uma fundamentação para os direitos humanos baseada em um atributo inato da humanidade sempre corre o risco de funcionar como quadro normativo para outras possibilidades do humano. Quando lidamos com direitos LGBTI, nos quais se observam essas diferentes gradações valorativas entre as diversas formas que podem vir a se conformar as identidades não heterossexuais, essa hierarquização mostra-se patente. Isto é, as experiências jurídicas relatadas por pessoas (trans) são diferentes das experiências relatadas por lésbicas, as quais diferem das descritas por gays (desconsiderando, inclusive, outros aspectos relacionados à classe, raça, etnia, etc). Segundo o autor (2015, p. 89) “[...] *the spectral and unintelligible figures of the non – or the non-yet – human inevitably come to haunt and contest the integrity of the category from which they were constitutively excluded*<sup>79</sup>”.

Quando Golder pensa em uma política dos direitos dentro do arcabouço filosófico foucaultiano, está apontando para uma compreensão que não vislumbra no direito a síntese final de um processo de emancipação e liberação sexual, todavia o considera enquanto elemento tático do paradoxo em que ele mesmo se encontra junto às relações de poder. Essa formulação sobre o fenômeno jurídico se coaduna ao que Foucault afirmou em uma entrevista de 1984, a respeito da identidade.

Pois bem, se a identidade é somente um jogo, se ela é somente um procedimento para favorecer relações, relações sociais e relações de prazer sexual que criarão novas amizades, então, ela é útil. Mas, se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que devem “desvendar” sua “identidade própria” e a que essa identidade deve tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência; se a questão que elas apresentam perpetuamente é: “Essa coisa é conforme minha identidade?”, então penso que elas voltarão a uma espécie de ética muito próxima da virilidade heterossexual

<sup>78</sup> “Quando os direitos humanos se confrontam com alguém a quem o direito não se aplica por causa da particularidade “humana” inscrito no direito, a pessoa encarna o limite do direito e apresenta ao universal uma facticidade insistente que contesta a pretensão do universal de ser tal. Este choque traz a contestação política ao coração de cada direito humano” (tradução livre).

<sup>79</sup> “[...] as figuras espectrais e ininteligíveis do não - ou do não - ainda - humano inevitavelmente vêm para assombrar e contestar a integridade da categoria da qual eles foram constitutivamente excluídos” (tradução livre).

tradicional. Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser enquanto somos seres únicos. Mas as relações que devemos manter com nós mesmos não são relações de identidade; elas devem ser, antes, relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito fastidioso ser sempre o mesmo. Não devemos excluir a identidade, se é pelo viés dessa identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra universal” (FOUCAULT, DEIX – Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade: 255).

“É muito fastidioso ser sempre o mesmo”, afirma Foucault. Com isso querendo demonstrar que a manutenção de uma identidade de gênero estável como atributo de um sujeito coerente, além de constituir enquanto um efeito de regulações saturadas de poder, revela-se também cansativa. Sua posição vai de encontro ao que aqui denominamos por *identidade-acontecimento*, na medida em que, como o filósofo afirma, não se busca a exclusão e abstenção das identidades no interior das lutas políticas, tratando-se mais de considerá-las enquanto elementos táticos de uma estratégia jurídica, do que propriamente um fetiche do direito.

Ao lado da afirmação butleriana de que a invocação de uma identidade implica necessariamente no reconhecimento de uma relação com o Outro, ou daquilo que a filósofa denominou por “exterior constitutivo” (BUTLER, 2011), bem como de sua argumentação em se tomar a heterossexualidade como estável e oposicional (BUTLER, 2016a), Stuart Hall defende que toda identidade construída possui um excesso que lhe transborda pelas margens. Segundo o autor (2009, p. 110).

A unidade, a homogeneidade interna, que o termo ‘identidade’ assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe ‘falta’ – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado.

A identidade ocupa no pensamento desses autores este espaço da ambiguidade e da ambivalência, na medida em que representa o fechamento em si mesma de possibilidades múltiplas, mas também indica para a abertura de futuros rearranjos. Tal terreno é o mesmo sobre o qual se assenta o direito, que, a partir desta perspectiva representa tanto a garantia de um espaço de proteção, como também a formatação de formas específicas dessas categorizações, apontando aqueles que não merecem guarida. Nesse contexto, “ [...] *rights claims to identity that what parades as a protective or emancipatory gesture also works to reinscribe the rights claimant in particular power relations, hence bringing into relief most starkly the ambivalence* [...]”<sup>80</sup> (GOLDER, 2015, p. 92).

---

<sup>80</sup> “[...] A reivindicação por direitos identitários, a qual ostenta um gesto protetor ou emancipador, também trabalha para reinscrever o postulante de direitos em relações de poder específicas, sublinhando, desse modo, fortemente, seu caráter ambivalente [...]” (tradução livre).

Desse modo, as lutas identitárias travadas no campo do direito passarão a integrar essa ambivalência constitutiva do próprio direito, e também da própria identidade, na medida em que, inexoravelmente, reportam-se a essa relação estabelecida entre o governo frente às práticas de contraconduta. Tomemos, por exemplo, a problemática levantada pelo casamento *gay*. De um lado, o seu reconhecimento e garantia representam um avanço nas pautas dos movimentos homossexuais, ao atribuir às relações formadas por pessoas do mesmo sexo estatuto jurídico igual ao daquelas constituídas por pessoas de sexo diferente. Entretanto, ao adentrar o espectro do poder, o casamento *gay* torna-se também elemento de diferenciação, capaz de conferir legitimidade ou ilegitimidade entre as múltiplas formações familiares, funcionando como catalizador da escala de valores sexuais (MISKOLCI, 2007; GOLDER, 2015, p. 102).

Como registrado outrora, a regra jurídica proibitiva, além de delimitar os espaços de liberdade de HSH, os constituiem nessa espiral de valores que os integram a uma simbologia da impureza, do perigo e da contra-natureza, relacionando-os à disseminação de uma doença reinante, bem como posicionando no polo diametralmente oposto a heterossexualidade como condição natural da existência humana. Desse modo, tal regra opera tanto na estigmatização de homossexuais, como na manutenção da heterossexualidade como norma, sobretudo quando pensada a partir da monogamia conjugal. Em *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* Butler assinala que (2003, p. 224),

Variações de parentesco que se afastam de formas jurídicas diádicas de família heterossexual garantidas pelo juramento do casamento, além de serem consideradas perigosas para as crianças, colocam em risco as leis consideradas naturais e culturais que supostamente amparam a inteligibilidade humana.

Se o direito, por meio da regra em questão, atua construindo a heterossexualidade como o modelo de sujeito a ser protegido, a explicitação dessa construção aponta para uma apreensão crítica de tal regra, bem como do próprio fenômeno jurídico ao atuar na conformação das identidades não heterossexuais sob suspeição.

A noção de crítica em Michel Foucault torna-se proeminente, nesse sentido, principalmente porque aliada aos percursos arqueológicos e genealógicos já desenvolvidos. A este respeito, Golder (2015, p. 58) explica que a crítica, no pensamento foucaultiano, não está relacionada a uma instância de pura negatividade ou rejeição – a rejeição da categoria identidade, por exemplo –, devendo, preferencialmente, ser compreendida como uma exposição afirmativa das infinitas possibilidades humanas que foram suplantadas ao se eleger como natural qualquer contingência social e política, como se fez com a heterossexualidade compulsória. Escreve o autor (2015, p. 58), “*what critique excavates is the hidden margin of*

*freedom immanent in all contingent human arrangements, and what it thereby demonstrates is the sustaining possibility of their being otherwise than they are now*<sup>81</sup>”.

Realizar a crítica do direito, nesse contexto, não implica na sua negação ou na indicação de seu fracasso porque incapaz de realizar os propósitos os quais se propôs. A partir do pensamento foucaultiano, a crítica traduz nessa tomada de posição frente ao fenômeno jurídico que o considera na sua ambivalência que lhe é própria: “*Rights ambivalently protect and entrench identity. But this ambivalence is not equivalent to a closed logic and a paradox that leads nowhere politically. Rather, rights are to be seized and used as a counter-conducts*”<sup>82</sup> (GOLDER, 2015, p. 109). De maneira geral, os movimentos de contraconduta

[...] têm como objetivo outra conduta, isto é, querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente, em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir (FOUCAULT, STP: 257).

É necessário prudência diante das consequências de tal formulação. Como bem alerta Gros, não podemos pressupor que Foucault, a partir dos anos 1980, ao elaborar seus trabalhos a respeito das técnicas de si e das práticas de subjetivação, tenha concebido um sujeito livre e autônomo irrestritamente, retornando ao sujeito transcendental kantiano. Entretanto, é fato que se verifica uma dobra do poder sobre si mesmo (DELEUZE, 2005) na constituição do sujeito, e este passa a ganhar certa autonomia e participação nos processos de sua constituição, aspecto que não aparecia nas obras anteriores. A complexidade do tema da contraconduta reside nesse ponto em que, ao mesmo tempo que se desdobra para uma abordagem do “governo de si”, não se pode “sustentar que Foucault teria, de súbito abandonado os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor, um sujeito livre se autocriando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura” (GROS, 2010, p. 475).

Como assentado anteriormente, não há um sujeito livre *a priori* às suas práticas de constituição. Este, aliás, é um dos aspectos dimensionais da concepção de política dos direitos elaborada por Golder (2015, p. 74), qual seja, o caráter contingente e, portanto, sem qualquer fundamentação do direito. Figurando, em contrapartida, como efeitos de relações de poder-

<sup>81</sup> “O que a crítica escava é a margem oculta de liberdade imanente em todos os arranjos humanos contingentes, e o que ela demonstra é a possibilidade de sustentar ser de outra forma do que se é agora” (tradução livre).

<sup>82</sup> “Os direitos ambivalentemente protegem e enraizam a identidade. Mas esta ambivalência não é equivalente a uma lógica fechada e a um paradoxo que não leva a nada politicamente. Em vez disso, os direitos devem ser apreendidos e usados como contracondutas” (tradução livre).

saber, tanto o direito como o sujeito de direitos surgem nessa rede como resultado dessas correlações. Assim, ao tomarmos como objeto de análise a proibição de doação de sangue por HSH, temos que, embrenhada em tal regra encontram-se determinações de poder múltiplas operando junto a discursos de caráter racionalista, que vêm a justificar por meio do direito, a criação de uma verdade. No quadro normativo configurado pela matriz heterossexual, essa verdade irrompe no real, encobrindo as relações não heterossexuais sob o manto da suspeita.

Entretanto, ao tomarmos a construção pelo ordenamento jurídico de HSH como um grupo em relação ao qual a sociedade deve ser protegida, é pela explicitação desses próprios mecanismos que vemos surgir a abertura para rearticulações possíveis entre essas constrições da heterossexualidade compulsória verificada no próprio fazer jurídico. Isto é, ao demonstrarmos o caráter heteronormativo do direito, quando este positiva tal regra, também vislumbramos as contracondutas em que ela pretende se alojar. O direito, nesse sentido, longe de apresentar tão somente uma face normalizadora, revela-se na sua ambivalência.

A regra jurídica em análise, conforme vimos, se insere em uma conjuntura maior que aponta para uma correspondência entre heterossexualidade e relação conjugal monogâmica reconhecida pela lei. Tal contiguidade, entretanto, não se faz prevalecer em todos os arranjos familiares possíveis. Em algumas dessas situações, pode-se inferir que a reivindicação de manifestação jurídica se refira a modos de subjetivação, diversos da sujeição do casamento heterossexual. Em outras palavras, ainda que estejamos atravessados pela prática normalizadora do casamento heterossexual, a sua apreensão em outros termos é capaz de causar fissuras significativas em tais práticas, apresentando-se o direito, assim, nesse paradoxo traduzido pela contraconduta e o governo. Não há resistência anterior, posterior ou fora das relações de poder. Do contrário, elas se encontram em imanência (FOUCAULT, AVS).

No tópico seguinte, pretendemos abordar esse aspecto imanente das relações entre poder e resistência, ou entre governo e contraconduta crítica, correlacionando-o ao tema que abriu esta pesquisa e que, de algum modo, a percorreu: a arqueogenealogia.

### **3.3. A ARQUEOGENEALOGIA COMO CONTRACONDOTA CRÍTICA**

É no interior das análises acerca da temática do “governo da vida” que pode ser situada a noção da “atitude crítica” desenvolvida por Foucault. Na conferência “*Qu’est-ce que la critique?*” proferida em 1978 na *Société de Philosophie*, o filósofo busca responder tal questionamento, partindo da articulação entre crítica e *Aufklärung*.

Em linhas gerais, de acordo com o francês, a atitude crítica designa o surgimento, na Europa ocidental dos séculos XV e XVI, de “uma certa maneira de pensar, de dizer, igualmente de agir, de uma relação com o que existe, com o que sabemos e fazemos, uma relação com a sociedade, com a cultura, com os demais (FOUCAULT, OC, p. 1-2). Desse modo, atitude crítica está intrinsecamente relacionada ao processo de “governamentalização da vida”, representando, frente ao imperativo de governo das condutas dos indivíduos, a pergunta consistente em “como não ser governado?”. Como não ser governado desta ou daquela maneira, em razão de determinados princípios, com vistas a atingir certos objetivos e por meio de procedimentos específicos. Segundo Fonseca (2008, p. 243),

Essa questão fundamental do “como não ser governado” seria a contracorrente, a parceira e ao mesmo tempo a adversária das artes de governar. Seria a maneira de se desconfiar delas, a maneira de limitá-las, recusá-las, transformá-las. É a essa espécie de “forma cultural geral”, de “atitude ao mesmo tempo moral e política”, de “maneira de pensar” que Foucault denomina crítica.

De acordo com Candiotti (2010, p. 113), “a atitude crítica atua como limite das artes de governar impelindo sua modificação embora jamais seu desaparecimento”. A generalidade de tal formulação encontra três pontos de fixação históricos nos quais se pode verificar a efetivação da atitude crítica: os domínios da religião, das leis e das ciências.

Em primeiro lugar, o arqueogenealogista demarca uma expressão histórica da crítica relativa à arte de governar religiosa, mais especificamente no que toca à autoridade da Igreja sobre a interpretação das Escrituras. A atitude crítica se expressaria pelo retorno às Escrituras a fim de nelas encontrar a verdade autêntica, superior ao próprio magistério da Igreja. Outra modalidade de atitude crítica relaciona-se à arte de governar relacionada ao Direito. Em face da vinculação entre a autoridade do poder jurídico-soberano e seu governo político considerado injusto, impunha-se a defesa de direitos universais e imprescritíveis como o fizera o estudo do direito natural no século XVI. Não querer ser governado desta ou daquela maneira implica também na contestação a respeito da verdade. Isto é, exige a renúncia em aceitar incondicionalmente algo como verdadeiro tão somente em razão de ser preferido por uma autoridade (FOUCAULT, OC, p. 4-5).

A partir dessa constatação é que Foucault afirmará que tal definição de crítica não estaria muito distante daquela que Kant dera a respeito das Luzes. Enquanto para Kant, o esclarecimento correspondia ao processo de saída do homem da condição de menoridade – sob o governo de um outro, diria Foucault –, a atitude crítica apresenta-se como manifestação refletida da vontade de não ser governado. Assim, a crítica foucaultiana aproxima-se, de alguma

maneira, da definição kantiana das Luzes naquilo que se refere ao seu caráter emancipatório, contudo, tais conceitos são estendidos a domínios que excedem a perspectiva do filósofo alemão.

Conjugando o problema da crítica em Kant – que pergunta pelos limites da razão naquilo que ela pode conhecer – com os desdobramentos decorrentes do Esclarecimento, Foucault afirma que tais implicações deveriam ser formuladas de outra maneira. Para ele, a pergunta deveria girar em torno da suspeita em relação a quais excessos de poder, a qual governamentalização – por mais racionalmente justificada –, a razão, ela própria, não teria sido historicamente responsável (FOUCAULT, OC, p. 8). Nas palavras de Foucault:

[...] O que se busca então não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procura-se saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre os mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc (FOUCAULT, OC, p. 13-14).

A atitude crítica, portanto, reside neste feixe de relações que articula poder, verdade e sujeito diante das tecnologias de governo. Se, de um lado, a sujeição da subjetividade constitui efeito da governamentalidade, de outro, a atitude crítica propõe uma nova “política da verdade” (FOUCAULT, OC, p. 5), consistente na formulação de subjetividades que estabelecem novas relações com o sexo e o gênero enquanto produtores da verdade dos sujeitos. Essa nova “política da verdade” que surge na dinâmica existente entre as contracondutas e as práticas de governo se articula àquela expressa pela ambivalência dos direitos. É enquanto seu correlato necessário que a atitude crítica figura diante da condução das condutas, atrelando a política da verdade à política dos direitos como contraconduta (GOLDER, 2015).

Se a regra proibitiva em análise opera na sujeição de subjetividades não heterossexuais a um espaço de estigma e preconceito, ela assim o faz porque respaldada por um conjunto de discursos científicos que os validam em um sistema de saber apresentado como coerente. Tal regra, por sua vez, abre a possibilidade de rearticulações possíveis entre os sujeitos e a verdade contida em seu sexo, apontando para um cenário de contestação do ordenamento jurídico a partir de práticas de contraconduta que reivindicam outros tipos de verdade.

Desse modo, vemos que no pensamento foucaultiano a crítica está menos relacionada à “pesquisa pela legitimidade dos modos históricos de conhecer” do que propriamente a tentativa de verificar diferentes conjuntos de elementos nos quais se fazem presentes conexões

entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento. Trata-se, portanto, de abordar a questão pelo viés da *acontecimentalização* (FOUCAULT, OC, p. 13). A pergunta deveria, de acordo com Foucault, ser formulada nos seguintes termos:

[...] como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir ao mesmo tempo singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possibilidades, de aberturas, de indecisões, de retornos e de deslocamentos eventuais que os tornam frágeis, que os tornam impermanentes, que fazem desses efeitos dos acontecimentos nada mais, nada menos que acontecimentos? (FOUCAULT, OC, p. 18).

Tal questionamento nos remete à bifurcação conceitual por meio da qual se iniciou esta dissertação, a saber, a diferenciação entre a *metafísica da identidade* e a *identidade-acontecimento*. Se a atitude crítica sinaliza para esta relação entre sujeito, poder e verdade no que guarda conexões com as práticas de governo, a construção e modulação das identidades sexuais e de gênero mantidas a partir da noção de um *verdadeiro sexo* aponta também para as práticas de contraconduta correlatas a esse processo contínuo de sujeição heterossexual.

Constatamos, novamente, a relevância do empreendimento de uma “ontologia histórica” do presente em Michel Foucault, de modo que sua tarefa em tal percurso já sublinha esta atitude crítica por ele privilegiada, qual seja, a investigação dos vínculos existentes entre as práticas de sujeição e os discursos de saber, bem como os jogos de reciprocidade e os pontos de apoio existentes entre eles. Em suma, pode-se dizer que “a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade. [...] A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (FOUCAULT, OC, p. 5).

Deste modo, o nível de análise da crítica foucaultiana sinaliza para os procedimentos de problematização filosófica do próprio autor, os quais inspiram o presente trabalho: a arqueologia e a genealogia.

Se uma das tarefas da crítica consiste em descrever o nexo de poder-saber que permite a apreensão daquilo que constitui historicamente a aceitabilidade de um sistema, tal qual o da sexualidade (FOUCAULT, OC, p. 15), a própria arqueologia apresenta-se como atitude crítica frente às positivities que aparecem no real. Isto é, ao empreendermos em nossas análises arqueológicas sobre o sexo e o gênero, demonstramos que tanto a heterossexualidade como a homossexualidade não se tratam de identidades necessárias, por mais familiares que nos possam parecer. O que pretendemos explicitar, em verdade, foram as condições de sua aceitabilidade em determinado momento histórico. A demonstração do seu caráter contingente, a partir de



configurações discursivas que as tornaram possíveis, retira-lhes de seus domínios de naturalidade. Ao assim proceder, denuncia-se a arbitrariedade das sujeições levadas a cabo a partir da construção de identidades não heterossexuais sob o manto da suspeita. Nisso reside a atitude crítica arqueológica.

Segundo Foucault, esse tipo de análise supõe a elaboração de uma rede que dispensa a exigência da explicação das singularidades – homossexualidade, por exemplo – com base em um princípio de unidade e de identidade. Ao contrário, ao negar a *metafísica* de uma identidade autorreferente, busca estabelecer uma rede causal que procura dar conta dessa singularidade como efeito de uma multiplicidade de relações. Para o filósofo, o “importante é que não se trata em tais análises de reconduzir a uma causa um conjunto de fenômenos derivados, mas de colocar em inteligibilidade uma positividade singular no que ela tem justamente de singular” (FOUCAULT, OC, p. 17).

Capturar aquilo que a positividade tem de singular nos exige uma tomada de posição a respeito da verdade que não a implique com seu referente, e que a tome, não como concretização de verdades gerais, mas como materialidade que apenas se constitui dentro dos quadros formais que nos permite conhecer.

Assim, não haveria como cercar discursivamente a homossexualidade e a heterossexualidade do modo como as apreendemos hoje sem o quadro explicativo-normativo que achatam tais positivities no real as delimitando em termos médicos, judiciários, religiosos, psicológicos. Por tal perspectiva, afasta-se a noção de uma identidade coerente e estabilizada em si mesma, em nome de uma construção histórica que se dá de acordo com o que aqui chamamos de *identidade-acontecimento*. Comentando o texto de Foucault, Fonseca (2008, p. 250) explica que “a arqueologia procura, portanto, apreender a irrupção de uma singularidade não-necessária”, e que se pode chamar “de ‘acontecimento’ a irrupção de uma singularidade não-necessária que, de algum modo, continua a nos atravessar”.

Temos, portanto, que o próprio método arqueológico de Foucault, ao se direcionar à grade de inteligibilidade que permite a apreensão da homossexualidade em termos de singularidade histórica, refere-se, ele mesmo, a uma atitude crítica, na medida em que aponta para o seu caráter histórico e, portanto, contingente, o que nos leva à denúncia dos processos de sujeição decorrentes das próprias práticas de saber formuladas sobre o sexo.

Neste ponto, a análise arqueológica complementa-se ao procedimento genealógico, também explorado no decorrer deste trabalho. A genealogia, como já demonstrado, refere-se ao tipo de compreensão de determinado objeto – a heterossexualidade, por exemplo – a partir de uma restituição histórica das condições de aparecimento dessa singularidade enquanto

resultado de múltiplos elementos determinantes (FOUCAULT, OC, p. 17). Se a arqueologia faz irromper junto aos quadros normativos de gênero a fragilidade da própria verdade que os sustenta, a genealogia percorreu o engendramento dessas positivities, acentuando quais as relações de poder que condicionaram a sua construção, a fim de constatar de que modo os sujeitos da sexualidade são modelados no presente.

Trata-se, portanto, de um recurso histórico com vistas à atualidade, onde a “ontologia de nós mesmos” encontra sua pertinência. A crítica genealógica mostra-se relevante na medida em que explicita o que, em nossa atualidade, comporta, a respeito dos sujeitos da sexualidade, as marcas desses *acontecimentos*. Em outras palavras, trata-se de identificar na atualidade os registros desses eventos que são passados, mas que continuam presentes.

Quando verificamos em nosso ordenamento jurídico regra que proíbe homossexuais e HSH de doarem sangue, constatamos a permanência de um tipo de poder-saber que atrela a práticas não heterossexuais o esquema da perversão e degenerescência, reativando uma moral sexual construída em torno da naturalização da heterossexualidade como norma, bem como em um aparato discursivo a respeito da aids como “doença reinante”.

Em suma, a arqueologia e a genealogia lidas sob a lente fornecida pela atitude crítica permitem questionar de que modo “os efeitos de coerção próprios a essas positivities podem ser não dissipados, por meio de um retorno ao destino legítimo do conhecimento e por meio de uma reflexão sobre o transcendental que o fixa, mas invertidos ou desdobrados no interior de um campo estratégico concreto” (FOUCAULT, OC, p. 18-19). Dito de outra maneira, a arqueogenealogia do sexo e do gênero nos conduzem ao problema de saber como seria possível opor, relativamente aos efeitos de coerção dessas subjetividades – como o deflagrado pela regra jurídica em questão – uma atitude capaz de criar pontos que não sejam perpassados inteiramente pela norma heterossexual. Trata-se de pensar de que modo, concernente aos poderes que efetivam o “governo da vida” orientados por uma matriz heterossexual, seria possível opor uma decisão de não ser governado.

Comentando a noção de crítica no arcabouço teórico foucaultiano, Golder (2015, p. 58) a encara mais como uma atitude afirmativa das possibilidades humanas do que uma instância de negatividade. Tal afirmação reside no fato de a crítica permitir, por exemplo, a abertura de possibilidades outras de vivenciar a sexualidade, as quais foram esquecidas ou solapadas quando formações sociais e políticas contingentes – como a heterossexualidade – ganharam contornos de naturalidade. Nesse empreendimento coaduna-se, portanto, a atitude crítica junto à arqueogenealogia do sexo e do gênero realizados neste trabalho.

*[...] It is on this affirmative dimension of Foucault's critical project – as represented in both archeology and genealogy – that the possibility and viability of counter-conducts rests. That is to say, it is precisely by virtue of the fact that concepts, institutions, practices, and indeed, even identities are not susceptible of one final and determinative meaning, but rather present themselves as unstable opportunities for re-articulation, reinvestment and countermobilization, that elements of forms of government can be appropriated to radically different ends<sup>83</sup>.*

Se, conforme afirma Ben Golder (2015), a noção de contraconduta é peça essencial para a construção de uma política dos direitos em Michel Foucault, tal compreensão vai de encontro com a afirmação do próprio filósofo francês ao erigir a atitude crítica como um movimento de resistência frente as práticas do governo. O direito como modalidade de contraconduta crítica apresenta-se, desse modo, marcado por um movimento ambivalente ao tratar de questões relacionadas às políticas das identidades: junto ao fechamento e regulação das identidades sexuais, o direito pode servir de instrumento de ampliação, extensão e proteção das esferas de atuação dessas subjetividades tidas como anormais.

De acordo com Foucault, a atitude crítica faz emergir, frente as práticas do governo, técnicas de desassujeitamento nesse jogo que ele denomina por “política da verdade”. Quando se retorna ao passado histórico pela via arqueogenealógica, não existe qualquer pressuposição da existência da homossexualidade em uma verdade contida em si mesma. O que se busca, em contrapartida, é demarcar a grade de inteligibilidade que a fez surgir no horizonte do conhecimento, junto às coerções que a construiu segundo determinações múltiplas, e cuja permanência ainda se faz verificar no presente. Nesse sentido, ao demonstrar a cristalização, na época moderna, de apenas um modo de verdade a respeito da homossexualidade, permite-se, também, a implantação de novas maneiras de lidar com a noção de um “verdadeiro sexo”, cujo objetivo se orienta para práticas de contracondutas críticas a determinadas e específicas formas de governo.

É evidente que ao tratar a relação do sujeito da sexualidade com o poder e a verdade nesses termos, Foucault os encara entrelaçados pelo dispositivo da sexualidade cujo rompimento total e absoluto não se avista no horizonte das contracondutas. Nesse diapasão, o sentido da luta por emancipação de tais sujeitos relegados ao espaço da abjeção sexual se dará,

---

<sup>83</sup> “[...] É nesta dimensão afirmativa do projeto crítico de Foucault - representado tanto na arqueologia como na genealogia - que reside a possibilidade e viabilidade das contra-condutas. Ou seja, é precisamente em virtude do fato de que conceitos, instituições, práticas e até mesmo identidades não são susceptíveis de um significado final e determinante, mas que se apresentam como instáveis oportunidades de re-articulação, reinvestimento e countermobilização, de modo que os elementos dessas formas de governo podem ser apropriados para fins radicalmente diferentes [...]” (tradução livre)..

sempre, no interior desse mesmo quadro. Seguindo o *insight* foucaultiano, Butler é categórica ao afirmar que

Se a sexualidade é construída culturalmente no interior de relações de poder existentes, então a postulação de uma sexualidade normativa que esteja “antes”, “fora”, ou “além” do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável, que adia a tarefa concreta e contemporânea de repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder (BUTLER, 2016a, p. 65).

Discutindo conceito de emancipação no pensamento de Butler, Amy Allen (2015) enfatiza que apesar da filósofa não apelar para a emancipação nos moldes tradicionais do pensamento político-filosófico, há pistas em seu arcabouço teórico que apontam para novas relações com o quadro normativo do gênero. Nos trilhos de Foucault, Butler sugere que nos voltemos menos para um processo que visa uma forma “utópica de vida social além ou fora das relações de poder, mas que, ao contrário, vislumbre a transformação radical do estado de dominação de gênero em relações de poder móveis, reversíveis e instáveis, as quais possam ser vistas também como práticas de liberdade” (ALLEN, 2015, p. 123).

Vemos, portanto, uma confluência do pensamento da filósofa norte-americana com a proposição foucaultiana de uma atitude crítica emergente junto às práticas de governo. Se a crítica nos permite instaurar uma “política da verdade” diante dos mecanismos de condução das condutas, é por meio dela que vislumbramos também a articulação de novas relações com as práticas de coerção e normalização heterossexual, pautadas, a partir de então, na reversibilidade e instabilidade que lhe são próprias.

Em um tipo de análise que assume não existir nada fora do poder, as esperanças emancipatórias são recoladas em outros termos. Quando Golder (2015, p. 153) postula a *afirmação crítica* de Foucault em relação às positivities, ele demonstra tal propósito por meio das contracondutas. Trata-se, conforme dito, não de uma instância de rejeição ou negação do objeto sob crítica – o direito sob o prisma do governo, os sujeitos da sexualidade, a identidade – mas, do contrário, vincula-se a um movimento de escavação e questionamento por meio do procedimento arqueogenealógico capaz de afastar a auto evidência que repousa sobre tal objeto e fazer emergir fissuras significativas que nos levam a questionar aquilo que até então aparecia como natural. Em um célebre texto do arqueogenealogista intitulado *A poeira e a nuvem*, Foucault dirá:

É preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída. Não há “o” real do qual se iria ao encontro sob a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais “reais” que as outras, e que falharíamos, em

benefícios de abstrações inconscientes, se nos restringíssemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Seria preciso, talvez, interrogar também o princípio, com frequência implicitamente admitido, de que a única realidade a que a história deveria aspirar é a própria sociedade. Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e perseguidos, instrumentos para alcançá-los etc., tudo isso é algo do real, mesmo se isso não pretende ser a própria “realidade”, nem “a” sociedade inteira. E a gênese dessa realidade, do momento em que nela fazemos intervir os elementos pertinentes, é perfeitamente legítima (FOUCAULT, DEIV – A poeira e a nuvem: p. 329).

Para Foucault, há sempre a possibilidade daquilo que está sob seu crivo – conceitos, instituições, práticas, identidades – constituir-se de uma outra forma. Constituir-se de uma outra maneira do que estão conformadas no presente (GOLDER, 2015, p. 154). Essa atitude revela a problemática foucaultiana em torno do “que é a crítica” sob a proposição de “como não ser governado” (FOUCAULT, OC).

*Where there is power, there is resistance; where there is a conduct, there is always the attendant possibility of a counter-conduct. Foucault's assumption of critique – and this flows from the philosophical premises of his concept of critique – is that the meaning and operation of forms of governing are not set in stone but rather available for contestation, appropriation, and reversal: thus, the critical counter-conduct<sup>84</sup> (GOLDER, 2015, p.154).*

Quando percorremos o trajeto arqueogenealógico do sexo e do gênero, vimos irromper no horizonte das práticas que construíram os sujeitos da sexualidade o seu caráter fabricado e não natural. O mesmo se deu a partir da historicização da própria noção de doença, bem como daquilo que se considera como a “história natural” da aids. Ao relativizar o caráter absoluto do presente, e entendê-lo enquanto um ponto em uma linha<sup>85</sup> (GROSSI, 2005), vislumbramos as regras segundo as quais aquilo que se apresenta como verdade foram sedimentadas, mas que encobriram, para se fazer valer, outros modelos de veridicção. De acordo com Ricardo Marcelo Fonseca (2012a, p. 136), “só se explica a verdade (ou o que se entende como tal em determinada

---

<sup>84</sup> “Onde há poder, há resistência. Onde há uma conduta, há sempre a possibilidade de uma contraconduta. A assunção de Foucault - e isso flui das premissas filosóficas de seu conceito de crítica - é que o significado e o funcionamento das formas de governar não são colocados de forma estanque, mas estão disponíveis para a contestação, apropriação e reversão: contraconduta, portanto” (tradução livre).

<sup>85</sup> Paolo Grossi diz que o historiador do direito deve ser a consciência crítica dos demais juristas. Segundo o historiador do direito, essa função repousa na capacidade que o historiador possui de ver e demonstrar a provisoriade e a precariedade das soluções jurídicas contemporâneas. Segundo o italiano, somos um ponto numa linha. Os juristas dogmáticos apenas conseguem enxergar o ponto, porque está inserido sensivelmente nela. O historiador, amplia o seu campo de visão para a linha na qual o ponto está localizado. Nas palavras do autor: “[...] Os diferentes momentos históricos, cada um dos quais representando uma maturidade autônoma dos tempos, não são ilhas separadas, mas pontos de uma longa linha, marcados por forças próprias e peculiares, as únicas que podem ser medidas e avaliadas. Mas sempre pontos, tão somente fragmentos de uma linha” (GROSSI, 2005, p. 43).

época) a partir dos critérios – profundamente datados – em que é forjada. Toda verdade provém de um discurso que tem regras muito delimitadas (e nada metafísicas) para sua produção”.

A regra jurídica ao especificar seu âmbito de aplicação, produz, delimita e conduz as condutas dos indivíduos orientada por uma matriz heterossexual. Entretanto, é por meio da explicitação dos jogos de verdade que atravessam tal regra que se veem emergir também os processos de sua inversão, subversão e reversão. A política da verdade instaurada por entre as práticas de governo e as contracondutas constroem-se juntamente a uma política dos direitos, a qual se realiza, sempre, nesse registro jurídico ambivalente próprio do fenômeno do direito ao lidar com as identidades. Se há normalização heterossexual, há também abertura para novos tipos de relações do sujeito com sua verdade. *In this conception, rights are a tool for political subjects to protect and advance their interests, to make a claim for recognition, and to expand the range of their actions*<sup>86</sup>” (GOLDER, 2015, p. 97).

Tal concepção da política dos direitos converge com o modo que Allen compreende as lutas por reconhecimento e os processos emancipatórios a partir do pensamento de Foucault e Butler. Segundo a autora, apesar de não se aventar a possibilidade de apontar para uma revolução sexual e de gênero, depois da qual estaríamos todos livres das amarras desses quadros normativos, tais filósofos apostam em uma atitude crítica frente aos mecanismos de poder que os exploram naquilo que podem subvertê-los, revertê-los, explorá-los em sua instabilidade. Trata-se, portanto, de um paradoxo – ou da ambivalência dos direitos, como diria Ben Golder. Para a autora, contudo, a posição de tais filósofos não é a de um niilismo passivo, nos instigando, por outro lado, em transformar esse “paradoxo paralisante em tensão produtiva [...] isto é, que defina a emancipação negativamente como a transformação do estado de dominação em um terreno móvel e reversível de relações de poder e que, desse modo, não se faça prisioneira de uma visão utópica isenta de relações de poder” (ALLEN, 2015, p. 117).

Dessa maneira, a proposta de uma liberação das amarras normativas e valorativas do sexo e do gênero mostram-se fora de alcance frente ao caráter intransponível da matriz heterossexual. Se esta, ao atuar, produz o normal – o ideal metafísico e inatingível de uma heterossexualidade compulsória – e também o seu desvio – as experiências não heterossexuais – temos que a inteligibilidade dos padrões sexuais hegemônicos bem como de suas dissidências provém da mesma grelha interpretativa. Isto é, a mesma matriz que produz a repetição, produz também a diferença – não como sua degeneração, mas como seu correlato necessário apesar de

---

<sup>86</sup> “A partir dessa concepção, os direitos são instrumentos para que sujeitos políticos protejam e promovam seus interesses, demandem por reconhecimento e ampliem o alcance de suas ações” (tradução livre).

contingente – de modo que os processos de exclusão, subjugação e sujeição nos quais se insere a regra em comento restam injustificados.

As fissuras causadas no discurso do direito pelas múltiplas demandas LGBTI são capazes de demonstrar que, ao se reportar a sujeitos não heterossexuais, o direito, em grande medida, os considera em relação a heterossexuais, tomando estes como padrão de normalidade. Quando assim opera, constrói tais corpos sob o manto da suspeita. A reivindicação pela manifestação do judiciário, revela, por conseguinte, a matriz heterossexual a atravessar o ordenamento jurídico. Quando, por meio da ADIN 5543/DF, é questionada a constitucionalidade da regra jurídica em análise, para além dos seus efeitos *erga omnes* no tocante a possibilidade de doação de sangue por HSH requeridos, demonstra-se o padrão heteronormativo que guia o fenômeno jurídico.

Compreender o processo de incitação discursiva em torno do sexo com vistas ao seu controle e regulação auxilia no próprio entendimento daquilo que se exige hoje enquanto dizer verdadeiro sobre as vivências sexuais. Questionar a verdade imposta pela regra jurídica e confrontá-la em um jogo por meio do qual se instauram outros discursos verdadeiros, permite a rearticulação e desestabilização da própria regra, de modo a rasurar o tecido heteronormativo do direito. Isto é, ao demonstrarmos pela via arqueogenealógica a própria heteronormatividade do ordenamento jurídico, apontamos também para a rede de saber-poder que o informa, diferente daquela por ele afirmado como pretensamente neutra, racional e igualitária.

O direito, ao ser atravessado pela matriz heterossexual, reforça a heterossexualidade como padrão a ser copiado, ao mesmo tempo em que constrange todas as outras experiências a esse modelo assumido como norma. Entretanto, é nesse movimento de fabricação, formatação e condução das identidades sob o manto da suspeita que o próprio direito pode revelar-se enquanto contraconduta crítica apontando para caminhos outros, tendo na arqueogenealogia via privilegiada em virtude de sua capacidade de escavar bem como relevar verdades antes soterradas.

A atitude crítica como a interjeição à governamentalização da vida em como não ser governado implica nesse distanciamento da atualidade perguntando, todavia, o que nela permanece cristalizado enquanto substância naturalizada. O corpo de Indianara Siqueira ao explicitar os diferentes regimes que regem o masculino e o feminino e o corpo em trânsito de Ludovic, que incessantemente afirma ser um “menino-menina”, revelam o tipo humano heterossexual consagrado nas declarações jurídicas. Dirigindo ao direito esse tipo de olhar, seria o caso de questionar o que se encontra sedimentado no ordenamento jurídico no que se refere

às identidades sexuais que, muito embora sabendo-se não-necessárias, ganham a estabilidade de algo imutável e verdadeiro.

Se a regra jurídica proíbe homossexuais e HSH de doarem sangue, ela assim o faz porque acredita e faz acreditar na heterossexualidade como ideal regulador da vida em sociedade. Não apenas presume sua vivência regularmente saudável e moralmente estimulável, mas também afasta para as margens e franjas da estigmatização corpos que embaralham as regras da heterossexualidade compulsória.

Se, como visto, não se trata de identificar a verdade ou a ilusão no que concerne ao sujeito homossexual, mas, preferencialmente, verificar os circuitos em que tais discursos percorrem e se chocam ao se referir a ela, a arqueogenealogia, como atitude crítica frente ao direito, permite alguns apontamentos.

Em primeiro lugar, indica a inexistência de uma verdade que se autentica pelo seu próprio estatuto. A homossexualidade e a heterossexualidade não se reportam a uma idealização abstrata que se bastam em si mesmas, apresentando-se mais como resultados de exigências históricas materializadas de acordo com configurações discursivas precisas, quando se tornou necessário o requerimento de um *verdadeiro sexo*.

Além disso, ao demonstrar a fragilidade da verdade, bem como as regras históricas que possibilitaram que determinada positividade aparecesse como verdadeira, explicita-se, também, o caráter mutável que tais experiências atingem no decurso do tempo, de modo que todo e qualquer discurso que tome a heterossexualidade como padrão universal e a-histórico tende a cair em descrédito.

Por fim, diante da impossibilidade de sustentar a heterossexualidade como elemento inscrito em algum artifício metafísico e, portanto, verdadeiro, os processos de sujeição que ela deflagra, mostram-se, não mais justificados segundo os reclamos de um fundamento último – natureza, cultura, religião – mas como imposição flagrantemente eivada de preconceito.

Esse movimento de rearticulações, desestabilizações e luta nos meandros das políticas identitárias encontram, assim, na política dos direitos, uma aliada e ao mesmo tempo uma adversária, tal qual Foucault afirmara sobre a questão de “como não ser governado” diante das artes de governar. Se não se antevê no direito o caminho para a emancipação sexual – talvez porque esta não se vislumbre em qualquer registro – a sua ambivalência nas relações com as identidades pode ser capaz de fazer irromper aberturas possíveis de práticas de “liberdade” ligadas, sempre, em estrita vizinhança a práticas de constrição heterossexual. Eis o permanente embate das identidades LGBTI sendo movimentadas entre espaços de suspeição e terrenos de normalidade.





## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enveredar-se pelos trajetos marcados pelas discussões sobre gênero e sexualidade, a partir do arcabouço teórico elegido, é como trilhar em areia movediça. A abordagem através de uma perspectiva jurídica não encontraria atalhos distintos para tanto. Pensar os direitos LGBTII em um cenário marcado pelo preconceito, invisibilidade e violência em diálogo com o pensamento de Michel Foucault e Judith Butler nos impõe constantemente uma série de questões: como formalizar juridicamente tais demandas quando o reconhecimento implica, também, normalização? Quais os caminhos que se abrem para o pensamento jurídico quando nos deparamos sobre modos de pensar que prescindem de fundamentação (sobretudo aquelas ancoradas nos sujeitos)? Se a *metafísica da identidade* instaura mecanismos de hierarquização e exclusão de formas de vida diferentes daquela que seu contorno encerra, o que se aponta no horizonte é a sua rejeição total?

Tais questões percorrem toda tessitura desta dissertação. Ainda que não possamos respondê-las, buscamos, em alguma medida, dispor de alguns instrumentos de análise à compreensão do cenário jurídico no tocante aos direitos LGBTI. Ao pensarmos o direito dentro dessa perspectiva, vemos transparecer, para além do reconhecimento de direitos identitários, a construção de *identidades-acontecimento*.

Por *identidade-acontecimento*, quisemos mostrar que, no horizonte esquadrihado pela governamentalização heteronormativa da vida, o ordenamento jurídico pode funcionar como objeto e, ao mesmo tempo, instrumento, desse poder capaz de instaurar subjetividades não heterossexuais sob o manto da suspeição. Não há a declaração da existência de uma identidade coerente e estável – conforme aduz de si mesma a heterossexualidade – mas a fabricação, regulação e ordenação de identidades de maneira constante segundo regras específicas. Tal termo, entretanto, não apenas ressalta o caráter construído das subjetividades, como também joga luz para o sentido de precariedade e instabilidade que elas assumem nesse terreno de análise.

A arqueogenealogia do sexo e do gênero emerge, assim, como procedimento privilegiado para a análise que se propõe. Por meio dela vemos irromper no absolutismo do presente a sua contingência histórica, não resistindo a tal percurso a pretensa estabilidade através da qual, tanto a heterossexualidade como a homossexualidade, possuem como seu efeito de superfície. Temos, aqui, um sujeito minuciosamente fabricado e incorporado nas práticas de regulação do biopoder, as quais ordenam-se segundo uma matriz heterossexual cujo efeito é sua apresentação normalizada.

Por meio de tal procedimento vislumbramos a desnaturalização das identidades sexuais jogando luz para o seu caráter *performativo* e não substancial. Através dele também percorremos o processo de constituição da homossexualidade como um risco biológico para a população, sobretudo depois da eclosão da epidemia de aids. A reconfiguração da homossexualidade no contexto da *sidadanização* ainda faz perdurar seus efeitos nos dias atuais, bastando atentar para os correntes discursos veiculados sobre a síndrome, como o da regra sob análise, que a concebe enquanto “doença reinante”.

Se vemos cruzar as narrativas sobre a sexualidade com aquelas construídas a respeito da aids – preferencialmente tida como doença sexualmente transmissível – a arqueogenealogia do sexo e do gênero cruza com a que se realiza a respeito dessa síndrome como doença global e maciça. Ao perscrutarmos sobre as condições de possibilidade que permitiram tal construção, vemos emergir a doença, menos como metáfora (SONTAG, 1984) de efeitos concretos perniciosos, do que ela mesma, como um efeito, de uma rede complexa de vulnerabilidades diferentemente distribuídas.

Se a desmistificação da heterossexualidade como atributo inerente à própria espécie humana é o passo a ser dado de início, a demonstração dos jogos de poder-saber que atuam em sua contínua configuração como tal, encerra o passo seguinte. A regra que proíbe homossexuais e HSH de doarem sangue figura enquanto elemento do dispositivo da sexualidade arregimentado em tal ordenação. Nesse contexto, o paradoxo do direito atravessado pela norma foucaultiana se faz eloquente.

A abstenção jurídica em positivizar direitos tidos como concernentes às pessoas LGBTI acarreta, em um contexto já marcado pela discriminação e preconceito, outras situações de violência. Ao se retrair na concessão de garantias jurídicas a tais sujeitos, vemos realizar-se uma operação metafísica que estabelece a heterossexualidade como coerente e estável – porque natural – e suas dissidências como corpos sexualmente degenerados cujas sanções serão distribuídas de acordo com o grau de anormalidade. Assim, muito embora haja a previsão formal de igualdade jurídica, a materialização do humano – protegido pelo ordenamento jurídico – se dá segundo normas de gênero precisas que classificam diferentemente tais corpos na escala dos valores sexuais.

Se a não positivação de direitos LGBTI reforça situações de violência social na medida em que orientada pela matriz heterossexual, esta, ao atravessar e organizar o ordenamento jurídico, efetiva a mesma classificação desses corpos, operando na normalização heterossexual daquilo que entende como desvio. No quadro desenhado pelo heteronormatividade, tanto a previsão legal como a sua falta, podem representar situações de violência.

Este é o paradoxo em que se insere o direito nas suas relações com o gênero e a sexualidade. Campo de areia movediça. No registro de uma heterossexualidade pressuposta, a materialização de corpos abjetos os situam sempre nas margens sociais marcadas pelo estigma e violência. Entretanto, a sua entrada no campo do direito se dá, muitas vezes, segundo os critérios de normalização heterossexual. Assim, a luta por direitos identitários carrega para o ambiente do direito a mesma problemática que se inscreve na política: não se trata a identidade de um fetiche ao qual deveríamos reportar nosso desejo por reconhecimento, devendo, preferencialmente, ser tomada no campo estratégico de uma política das identidades.

Tal caminho coaduna-se ao proposto por Foucault quando, já nas suas pesquisas a respeito do governo e atitude crítica (FOUCAULT, OC), concebe esta última enquanto possibilidade de fazer emergir no real, atravessando essa noção de *verdadeiro sexo*, uma política da verdade por meio da qual outros discursos se inserem disputando seu espaço de regulação e controle. Contrapor ao discurso tido como verdadeiro práticas concretas de como não ser governado é a tarefa primordial da crítica foucaultiana. O governo se apoia, assim, nas contracondutas críticas direcionadas ao constante questionamento da condução das condutas a uma heterossexualidade compulsória.

O enigma da igualdade que se descortina através das identidades revela o próprio caráter ambivalente dos direitos ao lidar com tais demandas (GOLDER, 2016). Os direitos, longe de se reportarem a uma situação futura que encerraria o ponto de evolução em que seriam reconhecidos a toda coletividade sexual, representam instrumentos para lutas atuais. Se não podem atuar sem que delimitem e enclausurem as subjetividades, possibilitam outras formas de emancipação.

Não se trata aqui do processo emancipatório tradicionalmente colocado pelas teorizações jurídico-políticas. Sob a ótica de Butler e Foucault, há que se estabelecer uma leitura da diferença para sua apreensão. Não desponta no horizonte a revolução sexual em que as regras da matriz heterossexual seriam absolutamente rompidas. Tampouco se antevê no futuro um processo de liberação sexual em que a normatividade do sexo/gênero estaria ultrapassada de modo que também se transpusesse o paradoxo da igualdade.

Tomar o poder como constitutivo do real significa postulá-lo como intrinsecamente emaranhado às positivities que lhe constituem. A radicalidade de tal pensamento implica em considerar que as práticas de resistência ou de contraconduta crítica frente ao governo se dão sempre no interior dos próprios mecanismos que o regula. Assim, a emancipação que se esboça trata-se menos da garantia de um lugar para sujeitos livres e iguais (em absoluto), do que a certeza de que à compreensão das próprias demandas se coloca dentro de um quadro regulatório

de sexo/gênero. A emancipação se dá, desse modo, mais pelo processo que pela síntese final, na medida que sua construção se permeia sempre por resultados instáveis e precários: como *acontecimentos*.

A tratativa do direito – ou dos direitos – disposto em tal perspectiva nos permite concebê-lo menos como um ser de pura normalização disciplinar-biopolítica do que em seus efeitos *performativos*. Na ótica de tais filósofos, qualquer tentativa de ontologia (pelo menos nos moldes tradicionais que se reportam à uma fundamentação primordial) do fenômeno jurídico restaria incongruente. A imanência da norma foucaultiana segunda a qual, esta, ao estabelecer a dicotomia normal-anormal, instaura também a si mesma, aplica-se ao próprio fenômeno do direito quando este é manobrado para a construção do real. Isto é, o direito ao atuar conformando as *identidades-acontecimento* é, também, ele mesmo, constituído e formatado nesse processo.

Conforme escreve Ben Golder:

*For Foucault, rights are unavoidably both emancipatory and regulatory, but these different functions or operations of rights are not dialectically related or successive modes of being of the rights form. Rather, to cleave closely again to Foucault's own terms, which I am using as an interpretive lens in this book, Foucault deploys rights as a form of critical counter-conduct, insisting that rights cannot help but disclose immanent possibilities for critique and rupture the sphere of action of subjects (as well as performatively bring new worlds and communities into being). But at the same time they can also be the conduit, or the vehicle, for relations of power that constitute those very subjects and communities in particular ways and hence reinscribe them within existing forms of power, of recuperating and domesticating the political challenges they might pose<sup>87</sup> (GOLDER, 2015, p. 91).*

Saem de cena, desse modo, os direitos como o fim último a ser buscado nas reivindicações identitárias LGBTI. Figuram, em contrapartida, como elementos táticos desse paradoxo em que se inscrevem as identidades entre a suspeição e a normalidade no quadro de um ordenamento jurídico heteronormativo. Tal posicionamento, contudo, não nos deve levar à postura niilista passiva diante de tal ambivalência, mas transformar o paradoxo paralisante em

---

<sup>87</sup> “Para Foucault, os direitos são inevitavelmente emancipatórios e reguladores, mas essas diferentes funções ou operações de direitos não estão dialeticamente relacionadas nem representam modos sucessivos de uma ontologia formal dos direitos. Em vez disso, para se aproximar de novo dos próprios termos de Foucault, que eu estou usando como lente interpretativa neste livro, Foucault desdobra direitos como uma forma de contra-conduta crítica, insistindo que os direitos não podem deixar de revelar possibilidades imanentes de crítica e romper a esfera de ação dos sujeitos (assim como performativamente trazem novos mundos e comunidades para o ser). Mas, ao mesmo tempo, eles também podem ser o conduto ou o veículo para relações de poder que constituem esses sujeitos e comunidades de formas particulares e, portanto, reinscrevem-nas dentro das formas de poder existentes, recuperando e domesticando os desafios políticos que podem representar” (tradução livre).

tensão produtiva através da reelaboração constante da noção de emancipação (ALLEN, 2015, p. 117).

Nesse diapasão, a arqueogenealogia foucaultiana mostra-se eficaz em seus efeitos de contraconduta crítica. O esforço nesse recuo histórico-filosófico, na busca da compreensão da homossexualidade e da heterossexualidade como absolutamente dependentes dos quadros interpretativos em que foram *inventadas*, aponta para a precariedade do presente. Ao mesmo tempo, indica o soterramento de outras verdades sobre o sexo que foram esquecidas ao fazer prevalecer tal grade de inteligibilidade. A arqueologia demonstra-se apta a explicitar que a verdade sobre a homossexualidade reside mais nas regras estabelecidas – na modernidade – para o dizer verdadeiro sobre o sexo do que em algum predicado escondido em essência.

Por sua vez, o percurso genealógico nos coloca frente às técnicas de sujeição a que tais indivíduos foram submetidos de acordo com aquelas configurações discursivas. Por meio da *scientia sexualis* construiu-se o homossexual enquanto ser a ser corrigido. Diagnosticar a tecnologia disciplinar-biopolítica que atua atravessando o direito na formatação do real nos permite identificar a verdade por meio da qual este justifica sua atuação. A verdade arregimentada pela regra jurídica baseia-se em um quadro normativo que estabelece a heterossexualidade como forma de vida a ser estimulada, ao passo em que agrupa as experiências não heterossexuais nos espaços de abjeção e anormalidade.

Os direitos enquanto contraconduta crítica encontram aliado fundamental no procedimento arqueogenealógico. Desmistificar a natureza normal da heterossexualidade – e da própria sexualidade como aspecto da natureza humana – nos possibilita realizar esse trabalho de diagnóstico sobre qual humano se materializa nos meandros da representação jurídica, e quais aqueles relegados a condição de *suspeita*. Por detrás do véu de neutralidade do direito, vemos articularem-se os mecanismos da matriz heterossexual. Assim, a denúncia permitida pelo mapeamento arqueogenealógico de um ordenamento jurídico heteronormativo nos permite estabelecer, frente aos seus desígnios, práticas de resistência concretas e específicas.

Se não há ontologia possível, não avistamos qualquer prescrição de um modelo de resistência a ser seguido. Os corpos existem, persistem, subsistem, subvertem. Agrados, Woodroofs, Ludovcis: corpos pelo interior dos quais o poder passa e registra sua marca. Corpos também em que a resistência se vê realizada. Se a ambivalência é o registro próprio dos direitos, a identificação daqueles a quem não se reportam senão sob o estigma da *suspeita* mostra-se como importante passo para sua re/des/construção.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. (Tradução de Inara Luisa Marin, Felipe Gonçalves Silva e Ingrid Cyfer). **Revista Novos Estudos** 103, novembro de 2015, p. 115-132.

ALTMAN, Dennis. **Poder e comunidade**: respostas organizacionais e culturais à AIDS. Rio de Janeiro: Relume/Dumará/ABIA/IMS/UERJ, 1995.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2ª ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

AUSTIN, John Langshaw. Quando dizer é fazer: palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENTO, Berenice. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Contemporânea**. v. 4, n. 1, 2014, p. 165-182.

BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. Sexo em Público. In: JIMÉNEZ (ed.). **Sexualidades Transgresoras**: uma antologia dos estúdios queer. Barcelona: Icaria/Ausiàs Marc, 2002, p. 129-157.

BORILLO, Daniel. Uma perspectiva crítica das políticas sexuais e de gênero no mundo latino. In: SEFFNER, Fernando; CAETANO, Marcio (Org.). **Cenas latino-americanas da diversidade sexual e de gênero**: práticas pedagogias e políticas públicas. Rio Grande do Sul: Ed. da FURG, 2015, p. 45-80.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde – Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais. Coordenação-Geral de Desenvolvimento da Epidemiologia em Serviço/SVS/MS. **Boletim epidemiológico**. Brasil, 2016, 58 p.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016a.

\_\_\_\_\_. **Corpos que ainda importam**. In: COLLING, Leandro. **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, p. 19-42, 2016b.

\_\_\_\_\_. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. **Gender Trouble**: feminism and the subversion of identity. New York/London: Routledge, 1999.

\_\_\_\_\_. **Bodies that matter**: on the discursive limits of “sex”. London and New York: Routledge, 2011.

\_\_\_\_\_. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, Guacira Lopes (org). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016c, p. 151-172.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* **Cadernos Pagu** [online], 2003, n. 21, pp. 219-260.

CAMPBELL, Timothy C. **Improper Life: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben**. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2011.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

CARRARA, Sérgio; MORAES, Cláudia. *Um mal de folhetim*. **Comunicações ISER**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, 1985, p. 20-26.

CASTRO, Edgard. *El gobierno de la vida*. In: CASTRO, Edgard. **Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica**. 1ª ed. – Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2011.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Tradução de Ingrid Müller Xavier. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. **Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica**. 1ª ed. – Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2011.

CECCARELLI, Paulo Roberto. *A invenção da homossexualidade*. **Revista Bagoas: estudos gays: gêneros e sexualidades**. Natal, n. 02, 2008, p. 71-93.

CHOMSKY, N.; FOUCAULT, M. **Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics: the creation of the Mods and Rockers**. New York: Routledge, 2011.

CUTRO, Antonella. **Michel Foucault tecnica e vita: biopolítica e filosofia del bios**. Napoli: Bibliopolis, 2004.

DANIEL, Hebert; PARKER, Richard. **AIDS: A terceira epidemia**. São Paulo: Iglu Editora, 1991.

DELEUZE, Giles. **Foucault**. Tradução de Cláudia Sant’Anna Martins; Revisão da Tradução por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Limited inc**. Campinas: Papyrus, 1991.

DÍAZ, Elvira Burgos. *Desconstrução e subversão: Judith Butler*. **Sapere Aude**. Belo Horizonte, vol. 4, n. 7, 1º sem. 2013, p. 441-464.



DORLIN, Elsa. **Sexo, género y sexualidades**. Introducción a la teoría feminista – 1ª ed. – Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter). **Revista de Ciência Política**. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/324/32414666007/>.

EWALD, François. **Un poder sin um afuera**. In: Michel Foucault filósofo. (Traducción Alberto Luis Bixio). Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

\_\_\_\_\_. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa: Veba, 1993.

EPSTEIN, Steven. **Impure Science: AIDS, Activism and the Politics of Knowledge**. Berkeley: University of California Press, 1996.

FACHINNI, Regina. **Sopa de Letrinhas: movimento homosexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FACCHINI, Regina; SIMÕES, Júlio Assis. **Na Trilha do Arco-Íris: do movimento homosexual ao LGBTI**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

FARMER, Paul. **Aids and Accusation: Haiti and the geography of blame**. Los Angeles: University of California Press, 1992.

FONSECA, Angela Couto Machado. **Biopolítica e direito: fabricação e ordenação do corpo moderno**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2016.

\_\_\_\_\_. Governamentalidade: arte de governar e regulação da população. **Poiesis: Revista de Filosofia**. v. 12, n. 1, p. 23-33, 2015.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica**. São Paulo: LTr, 2002.

\_\_\_\_\_. O poder entre o direito e a ‘norma’: Foucault e Deleuze na Teoria do Estado. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.). **Repensando a Teoria do Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução teórica à história do direito**. Curitiba: Juruá, 2012a.

FONSECA, Márcio Alves. **Foucault e o Direito**. São Paulo: Max Lemonad, 2012b.

\_\_\_\_\_. Entre a vida governada e o governo de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, ALFREDO; SOUZA FILHO, ALÍPIO DE (Org.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 241-251.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade – Volume 1: a vontade de saber**. Tradução de Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 39 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. **O saber gay**. Entrevista inédita (1798). Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/23545/16906>. Acesso em: 20/10/2016.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Emantina Galvão. – 2ª. ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. (Org. Roberto Machado). 25ª ed. São Paulo: Graal, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Manoel Barros da Motta (Org.) Rio de Janeiro: Forense, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política**. (Org. Manuel de Barros da Motta, trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. (Org. Manuel Barros da Motta, trad. Abner Chiquieri). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**. Tradução de Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves: 1982.

\_\_\_\_\_. **O poder psiquiátrico**. Curso no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População. Curso no Collège de France (1976)**. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O que é a crítica? Crítica e Aufklärung**. Tradução do original *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*. Vol. 282, n. 2, pp. 35-63, arv/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de

Gabriela Lafeté Borges e Revisão de Wander Flor do Nascimento, p. 1-29. Disponível em: <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/critica.pdf>. Acesso em: 29/11/2016.

GALVÃO, Jane. **Aids no Brasil: a agenda da construção de uma epidemia**. Rio de Janeiro: ABIA; São Paulo: Ed. 34, 2000.

GILMAN, Sander L. "Seeing the Aids Patient" In: **Disease and Representation – images of illness from madness to aids**. Ithaca and Londres: Cornell University Press, 1991, p. 245-272.

GOLDER, Ben. **Foucault and the politics of rights**. California: Stanford University Press, 2015.

GRMEK, Mirko. **História da Sida**. Lisboa: Relógio D'água, 1994.

GROS, F. Situação do curso. In: (Ed.). **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GROSSI, Paolo. O Ponto e a Linha: história do direito e direito positivo na formação do jurista do nosso tempo. Tradução de Mônica Sol Glik. **Revista Sequência**. n. 51, 2005, p. 31-45.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 103-133.

HALPERIN, David M. **What do gay men want?** An essay on risk, subjectivity. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.

HERBERT, Daniel. **Vida antes da morte**. Rio de Janeiro: Jaboti, 1989.

HESPANHA, António Manoel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HOLZLEITHNER, Elisabeth. Emancipação por meio do direito? **Revista Direito e Práxis**. (Tradução de Carolina Alves Vestana). Vol. 07, n. 15, 2016, p. 829-900.

KATZ, Jonathan Ned. **A invenção da homossexualidade**. Tradução de Clara Fernandes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

KIPPAX, Susan; RACE, Kane. "Sustaining safe practice: twenty years on". **Social Science and Medicine**. Nº 57 (1), 2003, p. 1-12.

LOURO, Guacira Lopes. Foucault e os estudos queer. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, R. **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 135-142.

MACHEREY, Pierre. Pour une histoire naturelle des normes. In: **Michel Foucault philosophe**. Paris: Éd. Du Seuil, 1989, p. 203-221.

MCLAREN, Margaret A. **Foucault, feminismo e subjetividade**. (Coleção Estrangeiros) São Paulo: Intermeios, 2016.

MISKOLCI, Richard. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer. In SOUZA, Luiz Antônio Francisco de, SABATINE, Thiago Teixeira, MAGALHÃES, Boris Riberdo de (Org). **Michel Foucault: corpo, direito e sexualidade**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, ps. 47-68.

\_\_\_\_\_. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos pagu**, n. 28, p. 101-128, janeiro-junho de 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NEVES, Ednalva Maciel. **Sobre a alquimia moderna: cultura e racionalidade do risco entre epidemiologistas**. 2004. 420 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

NIKKEN, Pedro. Sobre el concepto de derechos humanos. In: **Seminario de Derechos Humanos**. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1997, p. 17-37.

ORTEGA, Francisco. Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades. **Cadernos de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, ano 11, p. 59-77, 2003.

\_\_\_\_\_. Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hanna Arendt. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**. Vol. 8, n, 14, set. 2003-fev. 2004, p. 09-20.

PARKER, Richard. **Corpos, prazeres e paixões: cultura sexual no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Best Seller, 1991.

\_\_\_\_\_. **Na contramão da aids: sexualidade, intervenção, política**. Rio de Janeiro: ABIA; São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: PARKER, R. (Org.). **Políticas, instituições e AIDS: enfrentando a epidemia no Brasil**. Rio de Janeiro: ABIA Jorge Zahar, p. 7-15.

PAHUJA, Sundhya. Rights as regulation: the intersection of development and human rights. In: **The Intersection of Human Rights and Regulation: New Directions in Socio-Legal Scholarship**, Ed. Bronwen Morgan: Aldershot, UK, 2007.

PELBART, Peter Pal. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o mundo preventivo de aids**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.

\_\_\_\_\_. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea**, v.2, n.2, jul-dez de 2012, p. 395-418.

PELÚCIO, L.; MISKOLCI, R. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. **Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana**, n. 1, p. 125-157, 2009.

PERLONGHER, Néstor. **O que é a Aids**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PINTO, Joana Plaza. **Performatividade**. Revista Cult. Acesso em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2013/11/o-percurso-da-performatividade>. Disponível em: 20 de nov de 2016.

PORTOCARRERO, Vera. Normalização e invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: **Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra**. Tereza Cristina Barreto Calomeni (Org.) – Editora Faculdade de Direito de Campos: Rio de Janeiro, 2004, p. 133-187.

PRECIADO, Beatriz. **Biopolítica del género**. Filosofía – Universidad de Princeton París 8 – Saint-Denis. ([2009]). Disponível em: <http://masculinidades.blogspot.com.br/2009/09/biopolitica-del-genero.html>. Acesso em: 20/12/2016.

PRECIADO, Beatriz Paul. **Texto Yonqui**. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e a experiência lésbica. Tradução de Carlos Guilherme do Valle). **Revista Bagoas: estudos gays: gêneros e sexualidades**. Natal, n. 05, 2010, p. 17-44.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo. Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. **Cadernos Pagu**, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, UNICAMP, n. 21, 2003, p. 01-88.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SCOTT, J. W. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n.02, jul./dez. 1995, p. 71-99.

\_\_\_\_\_. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 13, n. 1, Jan./Abr., 2005, p. 11-30.

SIERRA, Jamil Cabral. **Marcos da vida viável, marcas da vida vivível: o governmento da diversidade sexual e o desafio d uma ética/estética pós-identitária para teorização político-educacional LGBTI**. 2013. 228f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

SILVA, Cristina Luci C. 1999. **Ativismo, Ajuda-mútua e Assistência** – A Atuação das Organizações Não-Governamentais na luta contra a Aids. Tese de Doutorado em Ciências Humanas – Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

SILVA, Monica Loyola. Governo e poder em Foucault. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 39, n. 4, Out./Dez., 2016, p. 107-126.

SILVA, Valdison Carreiro. **A confissão como fio conduto: da sujeição à subjetivação no pensamento de Michel Foucault**. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Ética e Política, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, 2014.

SONTAG, Susan **A doença como metáfora e a sida e as suas metáforas**. (Trad. Márcio Ramalho). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

SHILTS, Randy. **O prazer como risco de vida**. Rio de Janeiro: Record, 1990.

SPARGO, Tasmim. **Foucault e a Teoria Queer**. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. ADIN 5543. **Manifestação do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil**. Disponível em: <http://s.conjur.com.br/dl/parecer-oab-doacao-sangue-gay.pdf>. Acesso em: 03/11/2016.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. ADIN 5543. **Nota técnica da Agência Nacional de Vigilância Sanitária**. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=4996495>. Acesso em: 17/10/2016.

TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. **Dispositivos de dor: poderes que conformam as transexualidades**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2013.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**. A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 5ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Record, 2002.

UNAIDS. 2005. **Intensificação à prevenção ao HIV – Documentação Referencial ao HIV/AIDS**, junho. Acesso em 20/12/2016.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Campos, 1989.

VEIGA-NETO, Alfredo da, FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault, um diálogo. **Educação & Realidade**. n. 29 (1), jan/jun 2004, p. 7-25.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, 2015.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp, 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

WARNER, Michael. Unsafe. In: HALPERIN, David M. **What do gay men want? An essay on risk, subjectivity**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007, ps. 155-167.

\_\_\_\_\_. **The Trouble with Normal:** sex, politics, and the ethics of queer life. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

WITTIG, Monique. **El pensamiento hetero:** y otros ensayos. Tradução de Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Editora Egales, 2006.